

II

Симфоническая личность

15

Познавая инобытие, личность познает его *в подлиннике, а не в копии*. Но это защищаемое интуитивизмом положение еще не решает вопроса³⁰. В лучшем случае оно лишь определяет то, что нуждается в объяснении; в худшем — замазывает проблему. Понимаемый как *последнее* решение, интуитивизм подменяет метафизический анализ простым описанием фактов, которых не станет отрицать и феноменалист, но которые нужно еще объяснить. В этом отношении интуитивизм ниже феноменализма³¹: феноменализм все же метафизическая гипотеза, хотя и ошибочная, интуитивизм же лишь выдает себя за таковую*.

Феноменализм утверждает единство познающего с познаваемым, личности с инобытием, отрицая их

* Проблема знания может ставиться двояко. — Или мы исходим из самого средоточия бытия, данного нам в нашем «сознании», и стремимся из этого средоточия разрешить проблему знания и бытия; или же мы исходим из противостояния познающего инобытию, себя же помещаем — неизвестно где. Во втором случае и получается установка *интуитивизма*, последовательно развитая *Н. О. Лосским*³². В первом же случае *может* проявиться склонность отождествить наше сознание с нашим индивидуальным сознанием, или, вернее, самознанием (§ 15а), что и приводит к *феноменалистической* установке, как она, например, выразилась в некоторых тенденциях кантианства. Нам здесь существенны не исторические формы интуитивизма, а — *существо и диалектика их основных идей*.

разъединенность, почитаемую им за иллюзию, и ошибочно отождествляя это единство с познающим. Этим он стремится к оправданию знания как *абсолютно* значимого в сфере субъекта и к оправданию *творческой деятельности субъекта* как создающей познаваемое инобытие. Он может устремиться и к оправданию *свободы личности* в самом акте знания. За общеизвестною недостаточностью феноменализма не следует забывать о ценности этих мотивов.

Интуитивизм утверждает разъединенность познающего с познаваемым инобытием как некоторый первичный онтический факт и видит в акте знания только «*координацию*» субъекта с объектом. Но при всем желании интуитивизм не в силах устранить вполне единство субъекта с объектом, которое предполагается уже в самом понятии «*координация*». Интуитивист вынужден допустить, что координация есть или совершается «*где-то*» или «*в чем-то*». Пусть он назовет это «*что-то*» «*сознанием*» или «*предсознанием*». Оно все равно оказывается не личностью, а плохой копией «*пространства*». Как метафизическая гипотеза, интуитивизм является *опространствлением* проблемы знания и — шире — проблемы взаимоотношений личности с инобытием, т. е. — скрытым материализмом. А с этим связана и в этом уже заключена необходимость ипостазировать отвлеченности (§ 13). Недаром в интуитивистических построениях такую большую роль играют понятия «*идеального бытия*», «*причины*», разлагаемой на «*причину*» и «*повод*», «*связей*», которые не меняют своей *механистической* природы от наименования их «*идеальными*», «*сверхпространственными*», «*сверхвременными*», «*субстанциального деятеля*», спиритуалистической транскрипции атома, и даже — чудовищная «*contradictio in adjecto*» — «*частичного*» или «*отвлеченного единосущия*». В «*идеал-реализме*» Н. О. Лосского надо видеть очень последовательное развитие его интуитивизма и одну из форм спиритуалистического материализма, но вовсе не «*реализм*»³³.

Таким образом знание получает в интуитивизме — и это большая заслуга — *объективную* значимость, отрицаемую феноменализмом. Содержание знания всецело приписывается объекту (инобытию). Но зато знание утрачивает возможность быть абсолютно обоснованным для субъекта, ибо субъект знания и от

самого объекта, и от содержания его отделен непреодолимо, а правильность «координации» никакой проверке не поддается. С другой стороны, в акте своего знания субъект теряет почти всю свою активность и почти всю свою свободу. «Познавание есть наименее активная деятельность», прибавим (не настаивая уже на «*contradictio in adjecto*»): и наименее свободная. Ибо субъект интуитивиста свободен только в актах «внимания, различения и т. п.», причем на самом-то деле остается лишь внимание или направленность на инобытие, так как «различение и т. п.» всегда обоснованы объектом*. Наконец, интуитивизм до крайности *обедняет* содержание личности и склоняет к небрежению тем фактом, что во всех ее качественаниях наличествует познавание ею инобытия, упор на инобытие, совместный с ее единством. В связи с этим интуитивисту совсем нелегко объяснить, как *одно и то же* знание может быть и познанием инобытия, и самопознанием личности (§ 1).

Нисколько не отрицая больших заслуг интуитивизма, не следует забывать о не меньших заслугах феноменализма. Его слишком долго опровергали, и пора наконец выдвинуть его положительные стороны. Пора напомнить, что невозможность объяснить разъединенность инобытия и личности как иллюзию неизбежно приводит феноменалиста к системам Фихте, Шеллинга, Гегеля, вобравшим в себя здоровое ядро интуитивизма, но *не ограничивших себя* интуитивизмом. Напротив, интуитивист не в силах справиться с разъединенностью бытия и вынужден остановиться на констатировании системы мира, которая остается для него необъяснимой. В Фихте, Шеллинге, Гегеле он видит *только* интуитивистов, в результате чего пропадает, например, диалектика Гегеля, а новый Фихте оказывается старым Смайльсом³⁴.

Личность познает инобытный ей мир в подлиннике. Это значит, что она *качествует его качественания*

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

ми и что ею-то они, во всяком случае, являются. Ведь личность едина, и ее качественности не быть и ею не могут. Но она активна и самодвижна. Активно и самодвижно она раскрывает в своих качественностях себя самое. Нельзя сделать исключение и для тех качественностей ее, которые она приписывает (и) инобытию: и в них она себя раскрывает, и их из себя производит. Если я воспринимаю удаленное от меня зеленое шумящее дерево, его зелень, шум, пространственная форма, его пространственная удаленность от меня, т. е. само пространство, в котором мое тело соотносится с деревом, суть и мои качественности, и мое порождение, и моя личность. Это и я (конечно, — не мое физическое тело) зеленою и колеблюсь в листе дерева, пространственно качественую. Дело не в том, что я сперва воспринимаю инобытие со всеми его качествами, а потом «субъективно» в него «перевоспощаюсь» и начинаю считать его качественности (и) моими, — не в том, даже если бы такое «перевоспощение» не нуждалось для своего объяснения в целом ряде сомнительных и сложных гипотез. Наоборот, единство мое с инобытием есть *первичный исходный факт*, не усматриваемый с достаточною ясностью интуитивистом, ошибочно толкуемый феноменалистом. Только после того, как я опознаю этот факт, я начинаю противопоставлять себе мои качественности и, опознавая вместе с тем качественную в них инобытие, оказываюсь склонным и способным отказать от них в его пользу. Отказавшись же от них и уединившись в себе от инобытия (т. е. *воображая*, что я от него уединился), я и само мое единство с ним вынужден истолковывать с помощью противоестественных гипотез.

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

Раз я познаю инобытие — я в некоторой степени с ним един, хотя, конечно, и разъединен, притом разъединен более чем с собственно «моими» моментами. Процесс познания мною инобытия есть процесс моего соединения с ним. И если мое стремление к совершенному знанию — залог его достижения мною в моем совершенстве (а иначе — какой в нем смысл и откуда оно?), это совершенство предполагает полное единство мое с инобытием. Соединение мое с инобытием осуществляется как *сфера наших «общих качественований»*, которая упирается, с одной стороны, в мою личность, поскольку она еще не перешла в эту сферу или уже вышла из нее, а с другой стороны — в инобытие, как для меня — уже или еще некачествующее и неопределимое. Очевидно, что общая сфера может и сужаться до крайней разделенности моей личности с инобытием, и расширяться в направлении к нашему единству. В ней инобытие отдает себя мне, а я отдаю себя инобытию. И само собой понятно, что мое участие в ней (мое познание инобытия) не является актом, ценным только для меня, но — актом *оптического смысла и значения, бытийственным и самым бытием*. Потому и безразлично, познаю ли инобытие я один или, кроме меня, его познают еще и другие личности и знаю ли я об этом. В последнем случае сфера общих качественований для меня обогащается. Надо, однако, помнить, что, хотя личность моя и едина, а ее качественования — она сама, она в силу своего несовершенства (разъединенности!) не вовлекает в общую сферу *всех* своих качественований и может, с другой стороны, смешивать общее ей и инобытию со «своим» собственно, познание инобытия — с самопознанием. Отсюда — неизбежность для несовершенной личности ошибок, т. е. приписывания в акте знания инобытию того, что принадлежит (в пределах данного акта) только ей, или незаконного присвоения только себе того, что свойственно также инобытию*.

* Знание объективно и в меру этой объективности безошибочно, когда в моем акте знания я отвлекаюсь от только моих качественований, общие же качественования устанавливаю постольку, поскольку они свойственны инобытию. Необходимо поставить вопрос: как возможна ошибочность знания; но нелепо спрашивать:

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

Первое единство познающей личности с познаваемым ею инобытием (все равно: познает ли она мир в целом или какой-нибудь «отрезок» его, какую-нибудь «отдельность») — не личность и не инобытие, а *их единство, в котором, поскольку оно определяется нами, их взаимобытности еще нет*. Это единство и саморазъединяется («потом» или: — уже не в качестве определенного) на инобытие и личность, дабы восстать или воскреснуть через самовоссоединение. Саморазъединение и самовоссоединение единства предстают каждое как акт инобытия и акт личности. Содержание обоих актов будет общим — сферой общих качествований;

как возможно безошибочное знание, ибо в такой постановке вопроса *optima forma* дана *petitio principii*³⁵. До сих пор мы говорили преимущественно о знании инобытия. Но инобытием является не только то, что относится к внешнему, пространственно-вещному миру, а и то, что относится к сфере так называемого «сознания» (понятие, кстати, весьма неясное). С другой стороны, поскольку в себе самой разъединившаяся личность воссоединяется, она *познает* себя: определяется *самознанием*. Таким образом, полнота знания заключается в самознании и знании инобытия вместе или — в полном самознании высшей личности (см. далее).

начало и конец или цель их будут совпадать. И все же, являясь одним актом самовоссоединяющегося через саморазъединение единства, они внутри его будут взаимопротивостоят — как акт личности и акт инобытия. Следовательно, одна и та же сфера общих качественных является в одно и то же время еще и сферой инобытия, самим инобытием, и сферой личности, самую личностью. Создавая весь описанный процесс, единство действует и действительно только в качестве личности и в качестве инобытия. Оно не вмешивается в процесс как нечто третье, не связывает его какими бы то ни было внешними, «идеальными» либо «реальными», формами. Оно не ограничивает свободы личности и свободы инобытия, ибо оно — и сам процесс, и инобытие, и личность. Однако, поскольку инобытие и личность взаимно противостоят, «производное» может противостоят им как ими определяемое, их «определенное первоединство». Мы называем это единство инобытия с личностью, которое столь же их единство, сколь их «определенное первоединство» и соотносительное ему их двойство, *двуединством инобытия с личностью*.

Очевидно, что *двуединство личности с инобытием само должно быть личностью*, даже в том случае, если инобытие не личность, а мертвое тело. Иначе как может быть личностью один из моментов этого *двуединства*? Откуда в моменте то, чего нет в первоединстве его с инобытием? От индивидуальной личности *двуединство личности с инобытием* отлично лишь тем, что его моменты (личности — или: личность и животное, или: личность и вещь) взаимно инобытны, взаимопротивостоят больше, менее преодолимо, чем взаимопротивостоят моменты индивидуальной личности. Поэтому вполне правильно назвать *двуединство личности с инобытием симфонической личностью*, различая в ней *ее* определенное первоединство и *ее* двойство, второе — как саморазъединяющееся и самовоссоединяющееся единство и полагая все это *не вне* ее индивидуаций или моментов.

Нет необходимости, чтобы (обе) индивидуации симфонической личности достигали равного самораскрытия, находились на одном и том же уровне развития и (относительного) совершенства. Метафизически подобное предположение даже невозможно. Если же так,

то вполне мыслимо и даже необходимо, чтобы в иных случаях один из моментов симфонической личности не достигал личного бытия, личного самосознания и самодвижности. От этого он не перестает быть субъектом «общих качествований», но, конечно, качествует в них «бессознательно», «безотчетно», «косно», «не свободно». Он — потенциальная или зачаточная личность; как личность действительная он «еще» или «уже» не существует. И все же что-то от личного бытия в нем есть, тем более что «бессознательность», «несвободу» и т. п. его качествования никак нельзя понимать в абсолютном и положительном смысле: они — его недостаточность. Но эта недостаточность может быть лишь недостаточностью самой индивидулирующейся в нем симфонической личности и должна, следовательно, как-то выражаться и в другой индивидуации этой личности, т. е. в личности индивидуальной. Последняя будет стеснена или ограничена «данностью», непреодолимостью и «упрямством» инобытия как специфической особенностью не только общих, а и «только-своих» качествований. Самодвижность ее окажется связанною ее «первородным грехом», и знание ее окрасится пассивностью.

Ради простоты и удобства мы говорили о симфонической личности так, как если бы она всегда осуществляла себя только в двух моментах, кое-где лишь намекая на условность подобного предположения скобочками. На деле «двумоментность» симфонической личности — явление довольно редкое, и, как правило, она не двуедина, а многоедина. Мы оставляем, далее, пока без ответа вопрос: возможно ли, чтобы ни один из моментов симфонической личности не был личностью? *Возможен ли мир без личного своего бытия?* Вопрос, конечно, важный, но — обладающий только теоретическим значением. — Единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, — симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц, которым еще так недавно играли наши дети. Наш мир *уже* не может быть без личного бытия, ибо оно в нем *уже* есть. Но, само собой

разумеется, симфоническая личность ближе к своему совершенству и лучше раскрывает свою природу, если она осуществляется только в личностях. Строго говоря, такой личности в нашем несовершенном и все же едином мире нет. Однако с помощью некоторого отвлечения от вещного бытия мы с тем же правом, с каким изучаем индивидуальную личность, можем изучать и симфоническую, поскольку она осуществляется только в личностях. Назовем такую симфоническую личность *социальной личностью**.

15а

[Все термины, производные от слова «знание» (— «сознание», «самопознание», «сознательный», «бессознательный», «несознательный», «сверхсознательный»), да и сам-то термин «знание», чрезвычайно многозначны и расплывчаты. К несчастью, анализ языка здесь не только не поможет, а, скорее, даже собьет с дороги, так как именно здесь язык отразил вековечную путаницу метафизических понятий и в своем развитии искажен отвлеченными теоретиками. В частности, корневое значение слова «знание» свидетельствует об эпохе языческого метафизического имперсонализма³⁶, а не преодоленная донныне тирания термина «сознание» — о породившем его противоестественном конкубинате этого имперсонализма с индивидуализмом. Таким образом, нам не обойтись без метафизики и даже богословия: необходимо исходить из достовернейшего.]

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

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

т. е. самой Божественности, — субстрат, который свободно из ничего возникает и, освоив полноту Божественности, свободно перестает быть, которого Бог создает из небытия и обожает, делая его Собою и всегда держа его в единстве с Собою как Богочеловека. Весь мир — всеединая личность в том смысле, что он — теофания, т. е. Триипостасное Божество, чрез Ипостась Логоса причастуемое тварным субстратом³⁷. Мир совершенный, как всеединая симфоническая и социальная личность, отображает в себе и в каждом своем моменте личности Триипостасную Сущность.

Бог триипостасен, но это не нарушает Его единства (*perihoresis*³⁸); и всякая Ипостась есть все Божество. Таким образом, всякая Ипостась — совершенное личное бытие и совершенная личность. И в Ипостаси Логоса миру тварному открыто все Триипостасное Божество как Божественная Личность.

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

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

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

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

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

Но тварь еще и несовершенна, что искажает ее самознание, знание и сознание. Поэтому они прежде всего неистинны, т. е. не вполне есть, не полнота бытия, а — умаленность или «подобие» бытия. Они — качества бытия, его не исчерпывающие. Так, знать Бога для твари несовершенной не то же самое, что быть Богом, но — только начинать обожаться и противостоять Богу без полного единения с Ним. Даже самознание твари еще не означает, что она есть она сама, ибо: какое же «есть» в несовершенстве? Это значит, что, преимущественно разъединенная (а недвуединая) с Богом, тварь и в себе самой преимущественно разъединена, а не совершенно всеедина. Если же так, то и сознание несовершенной твари не двуединство ее сознания и знания, а лишь некоторое их соотношение и соположение, хотя и без четкой взаиморазличенности. В несовершенном тварном сознании наиболее «объективным», обоснованным моментом естественно является знание. Ведь оно содержанием своим в конце концов имеет несомненное истинное бытие, т. е. Божествен-

ность, тогда как самознание упирается в несовершенную тварь, которая шевелится где-то у границы небытия, в строгом смысле слова не есть, и не есть она сама. Отсюда проистекает тенденция к отождествлению сознания с знанием, что сказывается в определяющей роли, которая принадлежит слову «знание» и заставляет говорить о «само-знании», «само-по-знании», «само-со-знании», «со-знании». При невозможности отыскать себя тварь несовершенная от понимания сознания в смысле соотношения себя как «пустого» субъекта с познаваемым неизбежно переходит к обезличению сознания, превращающегося в бессубъективное знание, т. е. перестающего быть знанием и сознанием и получающего призрачный характер.

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

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

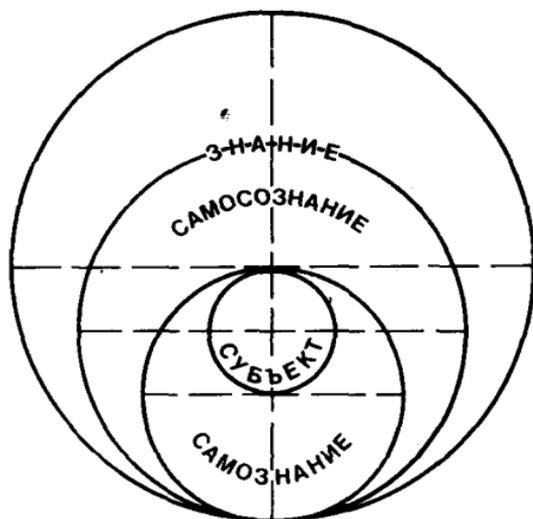
Конечно, *всецело* тварная личность с Богом не разъединена; но все же некоторая от Него отъединен-

ность и самоуединенность — факт несомненный. И он обязывает нас, отвлекшись от сохраняющегося единства твари с Богом, рассмотреть категории знания, самознания и сознания так, как если бы Бога не существовало, а всеединая тварная личность являлась единственным бытием.

У всецело уединенной тварной личности как у личности всеединой не может быть ни знания, ни сознания, ибо для нее нет иного: ничего нет, кроме ее самой. У нее может быть только самознание, разъединение-воссоединение внутри себя самой. Но она всеединая, т. е. осуществляет себя как многоединство своих моментов, что и является существом ее самознания и было бы этим самознанием всецело, если бы оно и личность были совершенными. Поскольку момент-личность всеединой личности — она сама, у него тоже ничего нет, кроме ее самознания. Поскольку он — специфическое ее выражение, это самознание — уже *его* индивидуальное самознание. Но постольку момент соотносится в лоне всеединой личности, в ее самознании, с прочими ее моментами, *ему* инобытными. Сама всеединая личность разъединяется на свои моменты и воссоединяется. Момент, будучи ею (а она не может быть *вне* своих моментов), в этом ее саморазъединении-самовоссоединении соучаствует, однако не в качестве себя как момента, соотнесенного с другими, но в качестве самой всеединой личности. Как моменту, ему уже даны его разъединенность с другими моментами и — на основе этой первичной разъединенности — его дальнейшее разъединение и неполное (вос)соединение с ними. Ему как моменту даны соотношение его с другими моментами, они сами в качестве инобытных ему и стяженное единство их с ним (§ 17), которое он ошибочно соотносит с собою как самое высшую личность, и ей приписывая присущую другим моментам инобытность. [Разумеется, высшая личность есть как отдельность и не есть ее личность-момент. Однако она не единство своих моментов, а многоединство их и содержит в себе их отдельности, как себя самое. Она противопоставляется им не статически, а динамически и иерархически: в порядке времени. И лишь так и она, и они могут быть обоснованы как отдельности: иначе получается обезличивающий дележ.]

Так самознание высшей личности становится в ее моменте, с одной стороны, его *индивидуальным само-*

знанием, с другой — его знанием. Двуединство их является его сознанием. Но у этого сознания два субъекта: один — личность-момент, другой — сама индивидулируемая им высшая личность, которая и связует его с другими своими моментами, создавая сознание как двуединство самосознания и знания. Вполне естественно, что момент может рассматривать сознание и как свое, даже: как только свое, и как нечто безличное и безразличное, как некую среду, похожую на пространство (§ 15). Так объясняется, что момент-личность односторонне-ошибочно то отождествляет познаваемое им с собою, как свое индивидуальное «сознание», то полагает познаваемое не только вне себя и своего самознания, но и вне сознания. А этому способствуют особенности процесса разъединения.



Момент не в одинаковой степени разъединен в себе самом на свои моменты (в его самознании) и разъединен с другими моментами. Но и с другими моментами он разъединяется-воссоединяется не в равной степени. Иногда его соучастие в саморазъединении-самовоссоединении высшей личности не сопровождается его резким противостоянием ей, так что момент не полагает эту личность как субъект знания в отдельности от себя и его знание *словно* заключается всецело «внутри» его, по характеру приближаясь к самознанию. Правда,

знание к самознанию лишь приближается, но не становится им, ибо познается моменту инобытие; но все же такое знание явственно отличается от обычного, в котором не только инобытие моменту его познаваемое, а и сам момент не сливается с высшею личностью как субъектом знания, в иных же случаях себя ей, хотя бы и ошибочно, в горделивом самоуединении противопоставляет. В первом случае момент познает из высшей личности и вместе с тем, в меру частичного с нею отождествления, еще и из себя, т. е. как бы из себя, «изнутри», во втором случае он познает из высшей личности, которой с собою не отождествляет, т. е. как бы не из себя, а «извне». Второе, «внешнее» знание связано с телесностью высшей личности, первое, «внутреннее» — с ее единством или духовностью. По инобытию познаваемого моменту мы различаем его самознание и знание. Но мы можем сблизить внутреннее знание с самознанием и, объединив их в понятии *самосознания*, противопоставлять самосознание внешнему знанию. Тогда состав сознания будет определяться, с одной стороны, как самознание-знание, с другой — как самосознание — внешнее знание.

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

16

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

Индивидуальная личность может быть собою: этою определенной личностью, только потому, что в соотношении с нею есть другие личности, которые ее определяют и ею определяются (§ 2, 10). Не будь их, не было

бы ее определенности и, значит, ее самой. У нее не было бы самознания, ибо не было бы знания. Невозможной оказалась бы ее внутренняя определенность (распределенность), т. е. саморазъединение, ибо оно возможно только в том случае, если есть полное разъединение, которое должно быть и «внешним», и «внутренним». [Тварь саморазъединяется и обладает самознанием только потому, что она разъединяется с Богом и, воссоединяясь с Ним как Богочеловеком, обладает знанием о Нем. Это значит, что и Бог саморазъединяется-воссоединяется как Логос.]

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

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

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

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

Так онтическое первенство саморазъединения, или умирания, получает в социальной личности смысл первенства *жертвенного умирания для других* или самоотдачи, т. е. смысл *любви*. Напротив, определяющая несовершенство личности вольная недостаточность ее саморазъединения является неполнотою ее жертвы и потому неполнотою ее утверждения. Эта недостаточность — утверждение ее только в себе и для себя, т. е. — ее *самоутверждение*, или *гордыня*, по отношению же к другим моментам-личностям — *ненависть*. Впрочем, даже такое дурное и ложное утверждение или «самоутверждение» невозможно как изначальное: оно возникает лишь тогда, когда личность уже есть. Иными словами, оно возникает *только на основе самоотдачи*, так как личность есть чрез самоотдачу. *Само-*

утверждение или ненависть есть сама вольная недостаточность самоотдачи.

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

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

[Нашими утверждениями уже затрагивается проблема *зла*. Она даже предрешается ими в том смысле, что зло следует понимать как *недостаток и недостаточность добра*. — Ненависть является недостаточностью любви. В самом деле, любовь сказывается в симфонической личности как самоотдача ее моментов. Но момент отдает себя не пустоте, а другим моментам, и не попусту, а ради них: для того чтобы их утвердить. Поэтому, если мое утверждение встречает препону, она сводится на то, что другие моменты мира недостаточно хотят себя мне отдавать и недостаточно отдают. Мое утверждение упирается в их косность, как их утверждение — в мою. Таким образом, существует косность мира как внешняя всякому его моменту необходимость и как — для этого момента — объективное и непреодолимое зло.

Но зло преподносится не только как неодолимая косность, а и как активная, насилующая и увлекающая стихия. И ненависть не просто малость самоотдачи, а отрицающее других утверждение себя на их месте. Это вполне объяснимо на почве несовершенства как смешения «я» индивидуального с «я» симфоническим. — Утверждение меня всеми моментами мира в их самоотдаче

мне — самостановление мира именно мною. И я сам участвую в нем и утверждаю себя, поскольку я не утверждаемый миром его момент, а сам утверждающий его (меня) мир. Значит: — я утверждаю себя чрез самоотдачу себя высшей личности (миру), т. е. конкретно — прочим ее моментам. Если же я ошибочно признаю высшее «я», высшую личность моим собственно-индивидуальным «я», моею ограниченной личностью-моментом, мое утверждение превращается в мое самоутверждение. Зло же самоутверждения не в том, что я утверждаю себя, и даже не в том, что утверждаю мою самость, как этот именно момент развития мира, но в том, что я уединяюсь в моей самости и не хочу признать ее моментом развития, т. е. придаю ей абсолютное значение. Это — гордыня и отрицание инобытия и Бога, акосмизм и атеизм, люциферианство. Это — закоснелость моя в данном моменте моего развития, моя косность. Объективно она невозможна: разъединение мира во мне и мое саморазъединение все же продолжают, однако — уже как для меня, уединяющегося в себе, нежеланные, роковые.

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

Если ограничить анализ только эмпирическим бытием, то покажется, что мы можем совсем уничтожить иную личность и, во всяком случае, уничтожить ее больше, чем она ради нас согласна уничтожиться. Но ведь нам уже известно (§ 4, 11, 14), что эмпирическим существованием бытие личностей не исчерпывается. Убивая человека, мы его еще не уничтожаем — его «душа» лишь возносится над землю, «морщась и негодую», не давая согласия на свою эмпирическую гибель. Поэтому, например, этически существенно различаются казнь, убийство и убийство на войне, где неко-

торым образом уже есть согласие убиваемого быть убитым. Но и эмпирическое несогласие быть убитым, на первый взгляд несколько подрывающее нашу теорию, вовсе еще не является полным несогласием личности. Оно — эмпирическое выражение несовершенного согласия, которое метаэмпирически усвершеняется. Говоря грубо и мифологически, в метаэмпирическом своем существовании личность насильственно убиваемого рано или поздно доходит до того, что «прощает» своего убийцу, т. е. преображает насильственную свою смерть в вольную свою самоотдачу. Она отпускает своего убийцу на волю после долгого онтического процесса, который в убийце эмпирически яснее всего выражается как «угрызения совести», Эриннии³⁹.

Только восходя от эмпирического бытия к метаэмпирическому, мы и понимаем зло как недостаточность, и получаем право о нем, как о недостаточности говорить. В границах эмпирии злообъективная стихия, которую необходимо противопоставлять добру и с которой (именно со стихией, с *безличной* силою, а не с личными существами, не с людьми) надо бороться. Но если не выходить за грани эмпирии, неясно, как надо бороться, почему даже злодея грешно убивать, почему единственное верное и успешное средство борьбы со злом заключается в прощении врагов и обид, в самоотдаче, в жертве собою. Если же выискивать какое-то среднее решение, т. е. хромать на обе ноги, что всегда пользуется в обществе большим успехом, — неизбежно придешь к богохульному олицетворению зла, т. е. к предположению злых личностей, или, вернее (потому что злы-то мы все), личного зла или зла как личности. Подобное предположение богохульно и нелепо, Церковью же осуждено под именем манихейства⁴⁰. — Личность-зло либо существует искони, либо создана Богом. В первом случае она — Бог и, стало быть, совсем нет Бога, ибо двоебожие (многобожие) есть безбожие. Во втором случае она либо создана Богом как зло, что является отрицанием Божьей Благости, т. е. и отрицанием абсолютного значения добра, отрицанием совершенства и, в конце концов, натуралистическим безбожием, либо сама сделалась злом как неким не-Божественным бытием. Если же она сама сделалась злом, то что-нибудь из двух. — Или было зло-бытие вне Бога, и, следовательно, опять-таки есть два Бога и нет Бога; или

личность обладает способностью творить из ничего и в сотворенное ею из ничего превращаться. Но раз она обладает такою способностью, она уже не тварь, а Бог, Бог единственный и без-нравственный (*versipellis* — меняющий шкуру) или второй Бог. И то и другое одинаково приводит к безбожию.]

17

Момент, будет ли он моментом индивидуальной личности или моментом личности симфонической и, в частности, самую индивидуальную личностью, отличается от всех прочих моментов своей личности, противостоя им всем и всякому из них. Но он *есть* и сама личность, хотя и в специфической ее индивидуации, и, следовательно, единство всех прочих моментов и свое единство с ними. В силу несовершенства личности и потому несовершенства всех ее моментов это единство не осуществляется в моменте совершенно, т. е. — как единство множества или как всеединство самой личности, хотя и в одном из специфических своих выражений, но — как *стяженное и отвлеченное единство множества* или *стяженное и отвлеченное всеединство* (§ 13, 3 сл.). Если бы момент осуществлял себя совершенно, он бы специфически осуществлял в себе всю личность, т. е. и все прочие моменты, а тем самым переставал быть, погибал как «это» специфическое выражение личности и всецело «переводил» ее в другие моменты. Но в этом случае он бы несравнимо больше, совершенно был и самым собою, данным индивидуальным моментом-личностью.

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

Мы знаем уже, что в единой личности единство ее не есть ее множество, ее саморазъединение не ее само-

воссоединение. Единство же момента, будучи не только его, а самой личности единством, является и единством всякого противостоящего данному моменту момента и всех противостоящих ему моментов (ср. § 16). Таким образом, разъединение момента с другими моментами должно выразиться в своеобразном разъединении его единства, которое, оставаясь его единством, вместе с тем получает характер объективного по отношению к моменту единства. Конечно, оно — само конкретное единство моментов, т. е. сами они как единство. Но в несовершенстве оно — стяженное их единство, в котором для познающего момента все моменты как бы исчезают и которое поэтому похоже на самостоятельное отвлеченное бытие. Поскольку единство момента, будучи им самим, все же не его множество и не его разъединение или воссоединение, оно — *качествование* момента. Поскольку оно еще и «объективно», оно — *общее качествование*. Но то же самое следует сказать и о множественности, и о разъединении, и о воссоединении.

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

(§ 16), а не аспекты индивидуальных личностей. Но то, что в нас индивидулирующая сила личного бытия как бы изнемогает, могут быть еще и другие основания.

Осуществляя индивидуальную личность, ее момент-качествование в себе самом обладает способностью к бесконечной дифференциации и представляется многоединством. Если я испытываю гнев, этот гнев в своем изменении, росте и замирании остается тем же самым гневом. Всякий его момент отличается от других его моментов не так, как любой из них отличается от радости или печали; и никакой Бергсон в противоположном меня не убедит⁴¹. С другой стороны, этот мой гнев сам — лишь один из моментов моего «гневного качествования», которое неоднократно, хотя и по-иному, проявлялось на протяжении моей жизни и не раз еще, вероятно и к сожалению, проявится. Я могу, далее, понять мое «гневное качествование» как один из моментов моего «аффективного качествования», содержащего еще «радование», «горевание» и т. д., и этим путем дойти до моего «индивидуального качествования» вообще.

Различая индивидуальную и симфоническую, в частности же — социальную, личность, мы уже различаем индивидуальные и симфонические качествования, которые осуществляются не иначе, как в индивидуумах. Если более или менее значительная группа людей «охвачена» «одним» чувством, познает один и тот же предмет, утверждает «одну» этическую или правовую норму, перед нами — симфоническое и социальное качествование. В каждом данном случае качествование одно, как одна качествовающая им высшая личность; но оно всегда многообразно, всегда является многоединством, и всякий индивидуум осуществляет его по-своему, специфически. Например, один познает одни стороны предмета, другой — другие; один в познании своем активнее, другой пассивнее и т. д. И нет качествований высшей личности, как и ее самой, вне индивидуумов.

Уже из сказанного ясно, что *качествование — момент личности и сама личность в определении ее инобытием*. Индивидуальная личность качествовает, поскольку она в лоне социальной личности противостоит другим индивидуальным личностям и вместе с ними осуществляет многоединство социальной <личности>.

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

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

Определение личности в ее качественности инобытием объясняет, почему момент-качественность никогда не достигает того же многообразия, что и момент-личность. В самом деле, момент-личность потенциально обладает всеми качественностями индивидулируемой им высшей личности. *«Homo sum, — nihil humanum alienum puto»* ⁴². Я могу «вообразить» себя любым человеком, пользуясь банальным выражением — в него как бы «перевоплотиться», качественность любым его качественностью; но данное мое качественность может бесконечно дифференцироваться внутри себя, а другим качественностью никогда не станет. В «переходе» моем от одного качественности к другому я остаюсь самим собою, но качественности мои друг друга исключают (ср. § 12 сл. о пространственности и «есть»). Единство личностей усматривается как их конкретное многоединство; единство качественностей — только как ими качественность. Попытки утверждать безличные единства качественностей или, что еще хуже, эти единства персонифицировать создают величайшие метафизические затруднения, о чем свидетельствуют древние гностические системы с их бесчисленными и ненужными «зонами».

В качественностях личности инобытие, особенно же упорное вещное инобытие, словно разрывает ее на части. В связи с этим и находится «объективность» ка-

чувствований. Когда мы говорим про личность, что она «впадает» в гнев, что ее «охватывает» ярость, «волнует» радость, «озаряет» истина и т. п., мы не метафорами пользуемся, а даем точное описание фактов. Ведь это же бездоказательная гипотеза, важно преподносямая под именем науки, что язык наш вырос применительно к вещному бытию и не в силах над ним подняться. И не слабостью нашего ума, а самую природою проблемы объясняется, что при обсуждении вопроса о качествах нельзя обойтись без пространственных представлений.

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

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

Саморазъединение тварной симфонической личности обусловлено, во-первых, Саморазъединением Божества в Логосе и в качестве Логоса, каковое Само-

разъединение тварь осуществляет в себе, как во втором субстрате Божественности, и, во-вторых, отъединением твари от Бога и ее Ему противостоянием. Разъединение твари с Богом создает ее отношение к Нему и тем самым ее качественная как нечто иное, чем ее моменты-личности. Поскольку разъединения-разъединенности твари с Богом нет, т. е. «когда» твари «еще» или «уже» нет либо «когда» «уже» или «еще» нет Бога, — тварь не качествует. Но, если Бога нет, Он все же всегда и есть, ибо Он превышает бытие и небытие, в Себе «небытие образуя» (ср. Зохар)⁴³, и Его «есть» Ему самому не запрещательно (§ 12); тварь же, для Бога всегда являясь не сущою, всегда для Него и есть и как Он сам, и как иное. Следовательно, в каком-то смысле и в Боге есть качественная, без чего невозможна предвечность Богочеловека. Однако в Боге нет ничего производного, привходящего от твари. Потому необходимо искать начало качественной еще дальше и выше, чем во взаимоотношении твари с Богом. Это начало — в Логосе и в отношении Логоса к двум другим Ипостасям, т. е. — в тайне Троицтва. В Троице качественная действительно есть (— рождение, рождаемость, исхождение), но не противоречат Ее единству, ибо Она «благочестиво счисляется». Для того же, чтобы причастие твари тайне Троицтва стало взаимоотношением твари с Богом, необходимо — со стороны Бога творение, а со стороны твари — Богорождение, единые в Богочеловечестве.

Таким образом, отъединение твари от Бога, выполняемое (в несовершенстве — относительным) воссоединением с Ним, вместе с причастием твари Саморазъединению Логоса на иерархическое множество личностей, из коих в твари ни одна не достигает совершенства, а большинство остается на ступени зачаточного и потенциального личного бытия, и есть *основное качественное твари*, то качественное, которое осуществляется как многообразие ее качественной. Оно — *логическая структура мира* и конкретизируется как его *онтологически-логические законы* и как его *пространственная форма*. Но, определяя первокачественное как логическое и стабильно пространственное, мы обязаны определить его и само качественное им бытие и *динамически*, т. е. — как *диалектическое*, ставящее и преодолевающее логические законы и пространственность.

«Ставящее» значит: свободное, самодвижное; «превозмогающее» значит: определенно свободное, т. е. препобеждающее себя как свободно возникающую необходимость. Отсюда — дифференциация первокачествования на *необходимость* разъединения и разъединенности и *свободу*, как их преодоление. *Необходимость разъединенности* или необходимую разъединенность, которая, раз она уже есть, является, конечно, и некоторой воссоединенностью, и некоторым единством, но есть все же именно разъединенность, ибо не движется далее этой «некоторости» и оказывается подлежащею преодолению *данностью*, мы и называем *вещностью* бытия, или его *мертвостью*. Напротив, разъединение-воссоединение мы называем *жизнью*, вернее — *жизнью чрез умирание*. Разумеется, находящееся у предела вещиности («вещь») не *само*-разъединяется: его разъединение — саморазъединение симфонической личности, в нем (в «вещи») осуществляющееся только как распад, соотносительный *актам* других моментов этой личности и *словно* ими вызываемый. Но потому мы и называем вещь вещью, а не животным. Жизнь там, где обнаруживается *самососредоточение симфонической личности* в своем моменте и качестве своего момента, который *активно из себя* разъединяет и воссоединяет бытие. Тем не менее жизнь остается еще *необходимостью разъединения* (хотя уже и не разъединенности) и воссоединения. И так раскрывается высшее качествование — *свободная жизнь*, т. е. жизнь, которая преодолевает внешнюю ей данность (разъединенность) и свою собственную данность (необходимость своего разъединения-воссоединения). Эта свободная жизнь есть сознание (самознание и знание) в его онтической полноте. То же, что познает иное и себя, — личное бытие и *личность*.

Вполне естественно, что несовершенный мир не социальная, а симфоническая личность, т. е. что не все его моменты — актуальное личное бытие. Отсюда, разумеется, следует, что во всякой несовершенной личности, и в частности во всякой несовершенной индивидуальной личности есть ее неличное бытие, в которое

она упирается и которого личным сделать не может. Есть, иначе говоря, некоторый предел «лицетворения» или «лицеприятия», обусловленный несовершенством мира и действительный для несовершенного мира. Тем не менее удивительно, что столь несовершенна актуализация именно индивидуальной личности. В самом деле, всякая личность, кроме индивидуальной, осуществляет себя как многоединство моментов-личностей, моменты же личности индивидуальной, т. е. ее аспекты (§ 17, 1), подобны личностям, но самостоятельными личностями все же не являются. В индивидууме саморазъединяющаяся сила личного бытия словно истощается или изнемогает. Этот факт тем загадочнее, что личность *ex definitione* — всеединство моментов-личностей. Как же индивидуальная личность может быть личностью, да еще столь несомненною, что многие только ее реальною личностью и считают, если ее моменты не личности?

Конечно, надо считаться с ограниченностью нашей познавательной установки. Наше «я» как субъект познания — «величина переменная», то сужающаяся до самознания данного аспекта личности, то расширяющаяся до самознания социальной личности, человечества и даже Богочеловека («не я живу, живет во мне Христос»⁴⁴). Тем не менее существует некоторое средоточие этих колебаний, или «пульсаций», некоторый обычный «объем» самознания, который мы называем нашим индивидуальным самознанием, нашим индивидуальным «я» (§ 16). Наше *индивидуальное* «я» не выдумка, а полновесная действительность, без которой нет самой индивидуальной личности, но *наше* «я» не всегда с ним совпадает, оно то уже его, то шире. Из индивидуального нашего «я» мы преимущественно и познаем, к нему-то и относим как познаваемое и ему противостоящее и то, что «вверху», и то, что «внизу». Таким образом, ясно, что индивидуум по-разному относится к своим аспектам, с одной стороны, к индивидуируемой им высшей личности — с другой. В первом случае он познает из себя как целое, в котором содержатся все его аспекты; во втором случае — из себя как момента, более разъединенного с другими моментами-личностями, чем взаиморазъединены собственные его моменты. В первом случае ему трудно отвлечься от себя или сжаться и целиком уйти в свой аспект; во вто-

ром — ему еще труднее «подняться» над собою и «расшириться» или «раствориться» в социальную личность. Этим, в частности, объясняется, что индивидууму конкретное *многоединство* личности кажется изнемогающим по мере восхождения от низших симфонических личностей к высшим. Так, социальная личность семьи «обладает» большим конкретным единством, чем личность народа, личность народа — большим, чем личность человечества. Этим же объясняется, что для индивидуальной личности опознание ее аспектов как «самостоятельных» личностей представляет исключительные трудности.

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

* Ср. мои «Основы политики».

личности реальны лишь как многоединства индивидуальных и вне индивидуальных не осуществляются.

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

Угроза потенциальной или дурною бесконечностью нас не пугает, так как мы отрицаем здесь «или» и не согласны всякую потенциальную бесконечность считать дурною. Потенциальная бесконечность соотносительна актуальной, так что ни одна из них без другой существовать не может и, взятая сама по себе, явно дефективна. О дефективности потенциальной говорить не стоит: недаром ее легко и скоро отождествляют с дурною. Но, если мы берем актуальную бесконечность самое по себе, т.е. без отношения к потенциальной и без упора в потенциальную, тогда обнаруживается, что в ней исчезает присущая потенциальной творческая динамика и что она сама вовсе даже и не бесконечность, называется же бесконечностью неизвестно почему. Это все значит, что актуальная и потенциальная бесконечности — два «модуса» или «аспекта» высшей и настоящей бесконечности, вовсе еще не совпадающей с абсолютным. В нашем знании и в нашем бытии они разъединены, а двуединство их лишь смутно прозревается как «высшая бесконечность» или даже как «бесконечность-конечность». И несовершенство нашего бытия и знания, являясь умалением этого высшего или разрывом актуальности и потенциальности, как раз и делает актуальную бесконечность мертвою конечностью, одним из видов «отвлеченно-идеального бытия», отменяющего конкрет-

ную реальность, а бесконечность потенциальную — дурною.

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

Ипостась Логоса *имеет начало*, а потому — и *конец*: рождается и потому умирает (*panti genomeno phthorà*⁴⁵). Она определена своим отношением к ипостасям Отца и Духа и, все содержа в себе, внутренне определена или распределена. Поэтому всякая личность Логоса как Всеединой Личности имеет начало и конец, рождается-умирает, определена-распределена, — в отношении к Отцу и Духу — и так как Отец и Дух вполне в Логосе обитают, а Его определенность есть Его распределенность, то и взаимно. Таким образом, *в силу самой конечности Логоса не может быть конца Его личностям*, и Он должен быть бесконечным. Если же Он *бесконечен*, то и *безначален*, следовательно, не может быть начала Его личностям. Он — счислимая и актуальная потенциальная бесконечность, бесконечная и потенциальная актуальность, *истинная бесконечность-конечность*.

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

Св. Василий Великий советовал счислять Троицу «благочестиво» (*eusebos*). Благочестиво надо счислять и

Логос, который выражает в Себе всю Троицу и есть сам «Счет», само «Счисление».

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

Таким образом, можно счислять личности Логоса в «горизонтальном» порядке, во всяком счете получая некоторую конечную величину, но не следует помещать в один горизонтальный ряд личности разных порядков симфоничности. Но, и счисляя горизонтально, мы всегда будем стоять в недоумении перед вопросом: почему «этот» момент «первый» и перед ним нет другого? — пока не поймем индивидулируемую моментами личность, как *нуль счета или не счисляемое и численно не выразимое средоточие всего численного ряда*. Это связано и со всевременностью личности, и с определяющим ее развитие понятием «апогея»⁴⁶. И не может быть иначе, раз личность — самосредоточие бытия (§ 2), а всякий момент — сама личность. Тайственная мощь нуля раскрывается как абсолютное начало числового ряда и количества, определяемых не началом и концом, всегда непонятными и условными, а смыкающим и рождающим их апогеем. Числа излучаются из нуля направо и налево, в будущее и в прошлое, так что в онтическом начале ряда прошлое и предшествующее уже даны в качестве прошлого и предшествующего, а будущее и последующее — в качестве будущего и последующего. Временное последование онтически зачинается в нуле — и сразу время онтически бежит из него в прошлое, и будущее становится прошлым, которое раньше, и будущим, которое после. И есть числовой ряд и количество как раскрывший себя нуль, и нет их, ибо положитель-

ное уравновешено и погашено отрицательным, а числовой ряд и количество в нуль возвратились.

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

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

выразимо и символизуемо фигурой равноконечного креста.

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

Всеединая личность Логоса — идеал и существо тварного личного бытия. Но в твари мы должны учитывать ее несовершенство. Несовершенство же твари — недостаточность единства ее с Богом Логосом и ее собственного единства, как и недостаточность разъединенности ее с Богом Логосом, как и ее собственной, «внутренней» разъединенности. В силу недостаточности тварного единства личность ограничена или замкнута в себе, т. е., узревая то, что «вверху», и то, что «внизу», ни с тем, ни с другим вполне не отождествляется. И по тому же самому основанию в себе самой личность обладает некоторою данностью ей высших и низших личностей. В силу же недостаточности тварной разъединенности личность не осуществляет себя до конца в своих моментах-аспектах, которые и остаются лишь начальными личностями. Это справедливо для всякой личности, но каждому из нас как индивидуальной личности дано преимущественно в его индивидуальном несовершенстве.

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

возможность и пути дальнейшего олицетворения бытия. Только здесь требуется особливая осторожность.

Так очень легко совершить роковую и навряд ли в дальнейшем поправимую ошибку, увлекшись соображениями многих метафизиков, которые пытались и пытаются сочетать известную риторическую фразу Паскаля с современными биологическими учениями⁴⁷. — На первый взгляд подобные соображения кажутся очень соблазнительными. Не состоит ли человеческое тело, т. е. телесность индивидуальной личности, из бесчисленного множества клеток? Не является ли каждая клетка самостоятельным организмом? И не представляется ли вероятным, что каждая клетка не что иное, как тело особой личности, хотя бы и очень несовершенной: начальной, зачаточной или потенциальной? Если же так, то не естественно ли видеть в этой личности момент нашей индивидуальной личности?

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

Несомненно, что жизнь нашей личности связана с жизнью составляющих ее тело клеток. Достаточно указать на возрастные аспекты личности, особенно же — на болезненные ее разъединения. Но указанная гипотеза представляется мне совершенно бесполезной, пока познаваемое «извне» остается не связанным с познаваемым «изнутри», да, впрочем, и вообще метафизически малопродуктивной. К тому же я здесь разыскиваю факты, а — «*hypotheses non fingo*»⁴⁸. Не могу, однако, совсем обойти молчанием еще одну, лишь косвенно

связанную с занимающею нас сейчас проблемою, но зато богатую своими метафизическими возможностями.

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

Такое предположение, сводящееся к пониманию нашего конкретного мира как индивидуации высшего, в свою очередь индивидуирующей в ряде высших миров, метафизически плодотворно, так как позволяет наметить решение целого ряда весьма существенных проблем. — Несовершенство нашего эмпирического бытия сказывается еще и в том, что мы упускаем возможности, вынуждены из многих выбирать одну, ошибаемся и бессильны исправить свои ошибки. Но в совершенстве все мои ошибки, неотменимо сущие, должны быть исправлены и все мои хотения — пускай даже ценою новых ошибок — осуществлены. Все это вполне осуществимо при допущении бесконечного множества моих индивидуаций. С другой стороны, уясняется смысл недостаточного хотения как *реального* греха: оно может быть «отражением» во мне того, что я действительно осуществляю в иной моей индивидуации. Равным образом с помощью намечаемой гипотезы можно многое уяснить и в загадочной проблеме воображения.

Как бы то ни было, и эту гипотезу мы оставляем в стороне. В данной связи несравнимо существеннее обратить внимание на совсем иной и вполне конкретный факт. Определяя отношение личности к ее моменту, мы не нашли и не найдем лучшего слова, чем «порождения». Высшая личность рождает как свой момент низшую. А так как только индивидуумы обладают отчетливо очерченным телом (социальные и симфонические личности конкретно-телесны лишь в индивиду-

умах), только в индивидуумах это порождение является явно телесным процессом; и в них оно обязательно должно быть телесным. Правда, рождающееся не низшая личность, чем рождающие. Но рождающееся, несомненно, иерархически (а не этически) низшая личность, чем духовно-телесное двуединство рождающих, являющееся первою снизу социальной личностью.

Мы уже наблюдали «производность» моментов (аспектов и качественностей) в лоне индивидуальной личности (§ 5). То же самое справедливо и для личности социальной. Всякий ее момент есть сама она; и если индивидуум А противопоставляет себе индивидуума В, а индивидуум В — индивидуума А, то это и один и тот же акт социальной личности, которая себя самое раздвояет, оставаясь всею собою и в А, и в В. Правда, производность моментов в социальной личности менее очевидна, чем в индивидуальной. — Противопоставляя себя как индивидуума другим индивидуумам, я всегда исхожу из нашего единства и в нем себя противопоставляю. И обычно для меня неважно, что я — социальная личность, ибо я занят собою как индивидуумом. Социального самосознания во мне и для меня как бы и нет. Но я могу отстаивать, например, какую-нибудь этическую или правовую норму. Тогда я мысленно подчиняю ей как чему-то высшему и себя, и других индивидуумов. Мое индивидуальное самосознание «сливается» с чем-то «высшим», а это «высшее» становится моим. И вот в таких случаях «производность» индивидуумов может сделаться ясною.

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

Моменты-личности взаиморазъединенны больше, резче, отчетливее, чем моменты индивидуальной личности. Поэтому и «социальное пространство» (тем более — «симфоническое» или «физическое» пространство) являет большую степень разъединенности, чем пространство индивидуально-личное. Но пространственное качественное социальной личности, как и всякое ее качественное, осуществляется только чрез качественное индивидуумов и в них. Следовательно, индивидуальная личность, будучи моментом социальной, в соотношении своем с другими личностями обязательно качественно *социально* пространственна. И, как мы уже указывали, индивидуальная пространственность (§ 12) — индивидуация социальной, рассматриваемая же в себе самой, — абстракция. Впрочем, абстрактна еще и социальная пространственность. Очевидно, что взаимоинобытность личностей должна обнаружиться в их пространственном качественном, которое обладает характером объективности и сугубой непреодолимости.

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

Субъектом социальной пространственности, ее источником и ею самою является социальная личность. Поскольку же социальная пространственность осуществляется индивидуальными личностями, они суть моменты социальной и она сама. В этом случае <она> и себя как индивидуальную личность утверждает как момент социального пространства и качественно социально-пространственно. Оpozнание социального про-

странства определяется установкой на социальную личность. Теоретически эта установка исключает установку на индивидуальную личность, в случае же смещения с нею ведет к ипостазированию отвлеченного понятия пространства в нечто самостоятельное, в содержащее индивидуумов вместилище и к целому ряду других недоразумений (§ 13). Практически такое смещение неизбежно, ибо обусловлено самим несовершенством личности.

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

В социальной личности всякая индивидуальная личность целиком пространственно определяется по отношению ко всем другим, так что любой ее момент противостоит им в качестве ее самой. Следовательно, всякому моменту индивидуальной личности оказывается присуще социально-пространственная удаленность, однако — не от моментов своей личности и не как моменту, а от чужих индивидуальных личностей и как данной индивидуальной личности. Личности движутся в социальном пространстве, ибо движется в них, его созидая, разъединяясь и воссоединяясь, сама социальная личность, которая и покоится. Социальная пространственность возникает и исчезает в возникновении и исчезновении индивидуумов. Но, как бы много и как бы мало ни было индивидуумов (впрочем, меньше трех их быть не может), они вполне пространственно взаимоопределены, определены относительно друг друга и всякого, хотя бы только возможного индивиду-

ума. Они удалены друг от друга и движутся относительно друг друга (ср. § 18 в конце, об апогее), а не за пределы социального пространства. Таких пределов нет, мысль же о них возникает в связи с превращением абстрактного социального пространства в нечто самостоятельное и противостоящее пространству физическому. Здесь надо остерегаться своеволия абстракций и лучше избегать разных геометрических схем. Нельзя, например, уподоблять социальное пространство (впрочем, — и физическое) сфере, ибо в нем всякая личность есть центр как индивидуация и момент социальной [личности]. Но нельзя также сказать, что в нем много центров или совсем нет центра, ибо как индивидуации социальной личности все индивидуумы суть и она сама, порождающая их социально-пространственные взаимоотношения и движение как самое себя.

Более отчетливая взаиморазъединенность моментов-личностей вместе с многомоментностью каждой из них должна содействовать тому, что в социальном пространстве отчетливее проявляется и *протяженность* или *объемность* (§ 12). Без объемности и количественного числа (§ 18) специфичность социальной личности как всеединства *многомоментных* индивидуальных личностей непостижима и невыразима. Может быть, признание нами не только социальной, но даже индивидуальной личности и их пространств абстрактными позволяет, конечно с оговорками, сравнивать индивидуальную пространственность — с одномерным, социальную — с двумерным, симфоническую — с трехмерным пространством. Тогда бы следовало говорить о протяженности и объемности симфонической пространственности, о зачатках протяженности и объемности в пространственности личной.

Время и пространство не вместилища бытия, а — его *качественности*, т. е. — временность и пространственность. Поэтому никак не может случиться, чтобы для бытия не «хватило» времени и пространства, т. е. чтобы обнаружались их границы или пределы; равным образом невозможен «излишек» пространства и

времени, т. е. невозможны пустое пространство и пустое время. Пространство и время ровно в той же самой мере конечны или бесконечны, в какой конечно или бесконечно само бытие: их конечность или бесконечность есть конечность или бесконечность самого бытия. Но бытие едино и лично, хотя и в разной степени (— актуально, зачаточно и потенциально) лично. Следовательно, пространство и время столь же формы бытия, сколь и формы созерцания.

Конечно или бесконечно само бытие? — В постановке и решении этого вопроса необходимо считаться со своеобразными трудностями, со своеволием абстракций. Так как бытие временно-пространственно, речь может идти лишь о конце временно-пространственного бытия, и сам конец его, по-видимому, должен отличаться пространственно-временным характером. Отсюда вечное искушение понимать конец бытия как его конец во времени и в пространстве, искушение тем большее, что мы не в состоянии представить себе абсолютный конец бытия, ибо мы несовершенны и, говоря о его конце, контрабандно утверждаем его бесконечность, хотя и *per infinitum diminute*⁴⁹, т. е. — под видом пустого пространства, пустого времени, трансцендентальных форм и т. п. Хуже всего для нас, что абстрактное рассмотрение качествований эмпирически неизбежно и даже онтологически оправдано.

Но достаточно занять по отношению к пространству и времени абстрактную установку, т. е., оторвав их от бытия, признать их пустыми и небытными пространством и временем, чтобы конец самого бытия предстал как его конец во времени и пространстве. И тут сразу же обнаружится следующее. — Во-первых, мы будем утверждать конечность бытия ценою признания бесконечными пустого пространства и пустого времени, ибо они объемлют бытие извне, а в себе самих своего конца не имеют. Ведь этот конец должен быть тогда чем-то, т. е. бытием, которое «кончилось», а не пустою или небытием. Во-вторых, нам никак не удастся — даже помимо приведенного сейчас соображения — убедить себя и других в их небытности. Как, в самом деле, небытие, ничто в силах что бы то ни было определить, очертить, окончить? И если мы требовательно отнесемся к нашей мысли, мы без труда обнаружим, что все наши усилия вышвырнуть время и пространство из бытия

тщетны: оба остаются чем-то, т. е. бытием. Значит, мы вовсе не утвердили конца бытия во времени и пространстве, но попросту провели в бытии совершенно произвольную границу между временно-пространственно сущим и сущую временно-пространственностью. В-третьих, признавая время и пространство *внешне* (хотя бы не только путем объятия, а еще и путем пронизания и рассечения) определяющими бытие, мы лишаем само это бытие пространственности и временности, а следовательно — определенности и познаваемости. Так обличаются внутренняя противоречивость, немыслимость и невозможность выставленного утверждения.

Много разумнее допускающие, что конец бытия есть вместе с тем и конец его пространства (и времени). Но это уже преодоление отвлеченной установки, возвращающее к пониманию времени и пространства как самого бытия и его качественностей. Тут уже нельзя говорить о геометрическом пространстве, но необходимо говорить о пространстве физическом, делая самое геометрию отделом физики. Однако не слишком ли геометрична здесь физика и не опорочена ли сверх меры абстракция? Впрочем, не будем слишком требовательны и даже сдержим свое изумление перед тем, что в новой теории пространство низводится в физику, а время — путем отрицания его необратимости — из физики переводится в геометрию. При самой большой благожелательности мы не удовлетворены аргументами от воображаемых человечков второго измерения, которые для удовольствия теоретика прогуливаются на поверхности шара и настолько глупы, что не делают никаких отметок⁵⁰. Слишком много философов пострадало от выдуманных немцем границ знания⁵¹, чтобы можно было всерьез относиться к наблюдениям каких-то воображаемых человечков, особенно глупых, хотя бы они и фланировали взад и вперед не только по шаровой поверхности, а и по самому времени. Никуда также *в данной связи* не годится и различие между бесконечностью и безграничностью. Тут оно сводится на грубейший психологизм, подменяя метафизический анализ проблемы гипотезой о сверхъестественной глупости двумерных человечков, да и трехмерных тоже.

Правильно отрицая пустое пространство и признавая пространство качественностью бытия, вторая теория не совсем освободилась от того, что она отрицает. Втис-

кивая пустое (!) пространство в бытие, она все же их разделяет. Говоря о конце пространственного бытия, она мыслит этот конец присущего бытию пространства и тем самым безотчетно предполагает самостоятельность последнего. Она неизбежно приводит к тем же внутренним противоречиям.

Итак, конечность или бесконечность мира не конец (либо не-конец) его в пространстве и(ли) времени, ибо и то и другое — только качества бытия, т. е. пространственность и временность, которые начинаются и кончаются вместе с бытием. Все, что существует, пространственно и временно, как утверждал уже св. Максим Исповедник⁵². Это значит, что всякий момент мира однозначно определен по отношению ко всем и что во всех мыслимых направлениях он ограничен другими и ограничивает их. Но, утверждая ограниченность всякого момента в мире, по существу всеедином, мы утверждаем и ограниченность мира в целом, т. е. его конечность. И, не отрицая фактов, мы уже не можем признать мир бесконечным, но должны его признать либо конечным, либо конечным и бесконечным. Во всяком случае, в каком-то смысле мир конечен. Если же так, то конечность эта необходимо должна сказываться и в пространственно-временном качественном, хотя и не как конец пространства и времени.

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

Нам могут возразить, что бесконечность *пространственного* мира невозможна даже с точки зрения современной, впрочем — уже и Ньютоновой физики. — Но почему же физика противоречит такому, например, построению? — В каждый миг своего развития мир является вполне определенной пространственно-величиною, но во времени он всегда меняется, то

уменьшаясь, то увеличиваясь, так что он может стать больше или меньше любой пространственной величины. Если у мира нет конца во времени, тем самым он и пространственно бесконечен. [Выставляя такую гипотезу, мы, пожалуй, сможем с большим спокойствием отнестись к спорам о том, является ли наше пространство пространством Эвклида, Лобачевского или Римана. Оно ведь может быть и вторым, и третьим, т. е. — пространством с той основной аксиомой, что сумма углов в треугольнике не является величиной постоянною, а колеблется около $2d$. Собственно, только так и можно понять признание Эвклидова положения аксиомы, хотя бы сам Эвклид этого и не подозревал, а метагеометрия являлась неожиданным результатом попыток доказать его «аксиому».]

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

Мир онтически «после» Бога и «до» своего обожения, хотя он и «всегда» в Боге как Его тварь и как иное, чем Бог. Можно даже сказать, что мир «в середине Бога», подобно тому как Логос в середине Пресвятой Троицы. Во всяком случае, в *твари* и есть порядок по отношению к Богу, а следовательно, и внутренний распорядок. Последний обнаруживается в необратимом ряду возникновения, апогея и погибания, что не противоречит их «сразу» и онтическому первенству самоотдачи, определяющему телеологичность мира. Таким

образом, конституируется временное качественное состояние мира. Оно — отношение твари к Богу как *ее* всевременность, а *внутри твари* — конец и начало ее моментов, как и временные их соотношения. Но соотношения предполагают множественность единой твари, а множественность по существу своему не что иное, как определенность или конечность твари внутри твари, ее самораспределенность. Тварь объята, определена Богом, в Боге же — своею обоженностью и потому распределена в себе отношением каждого момента ко всем другим и к Богу. Это самораспределение, или внутреннее самоокончание, твари — ее пространственное качественное состояние, которое делает границы каждого момента и пространственными границами, но по отношению к Богу ни мира, ни его моментов пространственно не определяет.

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

Так как Бог, будучи бесконечным, сам Себя оконечивает и восстанавливает в бесконечность, а в Самооконечении Своем как жертвенной смерти Своей благобно творит из ничего мир, Он вполне может обожить этот мир, т. е. его и обесконечить. Он даже *должен* обесконечить Свою тварь, ибо иначе Он обнаружит Свое бес-

силе сотворить ее соответственно Своей бесконечной благодати. Следовательно, мир не только конечная тварь, а *еще и тварь, преодолевающая свою конечность и обесконеченная, из конечной становящаяся и ставшая бесконечной.*

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

Но тварь несовершенна, притом — неодолимо, «предельно» несовершенна, хотя свое несовершенство и преодолевает. И вот в этом смысле нельзя назвать мир *ни конечным, ни бесконечным.* Действительно, если бы он мог бесконечно становиться, он бы достиг установленности и полноты, т. е. совершенства. Идея всегда предносящегося и никогда не достигаемого предела (разрыв актуальности и потенциальности, § 18) вскрывает непреодолимую неадекватность мира его собственному совершенству и обличает мир как *дурную бесконечность.* Ибо, не будучи истинно бесконечным, несовершенный мир и не истинно конечен. Если бы он был конечным, он бы достигал своего конца, т. е. истинно умирал. А он не достигает своего конца и потому даже потерял свое начало.

Симфоническая личность в пространственности своей является основанием ее определенности во времени, т. е. ее внутренней конечности. Вполне понятно, что при всякой временной датировке само время приобретает характер пространства или переходит в пространство (§ 13). Время перестает быть временем и ста-

новится «четвертым измерением пространства». Оно утрачивает свою непрерывность, свое единство и превращает свою множественность в прерывность. И это окончание времени является вместе с тем приближением к концу самой симфонической личности. Ибо как возможно сознание там, где многоединство разлагается на устремленное к ничтожеству множество и на утратившее свою бытийность абстрактное единство? Это — конец личности и конец бытия.

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

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

Анализируя такое взаимопротивостояние личности и тела (§ 15), мы прежде всего обнаруживаем их единство как сферу общих их качествований. В этой сфере, в этом единстве, и не «где-то» в нем, а *в нем* и во всяком моменте его, мы усматриваем взаимопротивостояние и раздельность двух бескачественных, дальнейшим образом не определяемых субстратов, конкретных как «тело» (вещь) и духовно-телесная личность. По-

сколько они конкретны и осуществлены, они — одна сфера общих качественностей; и тем не менее они два. Их граница несомненна, но не определима, непространственна, ибо пространственность — уже общее их качественное. Их граница — сама первичное их единство и начало их разграничения. Стремясь их разъединить, чтобы потом воссоединить, т. е. познавая их, мы, естественно, по возможности отвлекаемся от их единства, пытаемся свести его к точке, в которой оно исчезает, а с ним исчезает и само бытие: Таким образом, наша симфоническая личность намеренно, хотя бы и безотчетно, нами *обезличивается*: как бы исчезает знание (§ 15а) и остается лишь взаимоотношение двух вещей. В такой обезличенной или овегетивленной личности вещи определяют друг друга. Но где же искомая их граница?

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

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

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

Индивидуальное тело в его отношении к другим индивидуальным телам, очевидно, не совпадает с тем индивидуальным телом, которое предстает мне, поскольку я путем отвлечения изучаю индивидуума в нем самом (§ 3), и которое познаю в порядке самознания (§ 15а) как мое индивидуальное «душевное» тело (§ 14). Индивидуальное тело существует не само по себе, но — как момент социального и симфонического тела. Само по себе оно — абстракция, хотя и хорошо обоснованная, ибо индивидуальная личность — вполне реальная личность. Индивидуальное тело, как и сама индивидуальная личность, — некоторый предел, достигаемый и преодолеваемый лишь в совершенстве бытия. Другим подобным же пределом является совершенное единство всех индивидуальных тел, которые осуществляют симфоническое тело мира.

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

Сама по себе социальная личность такая же абстракция, как и личность индивидуальная (§ 15). Тварное бытие в целом — симфоническая личность, причем одни моменты ее являются актуальными лич-

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

Из теории общих качественований (§ 15) следует, что мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического организма. Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является *моею* телесностью, хотя и не только *моею*, а и *еще* мне инобытною. Правда, мой биологический организм мне как-то ближе: я «чувствую» его несравнимо больше моим, легче и свободнее им распоряжаюсь. Но этого различия не следует преувеличивать. — Я не могу переделать черты моего лица и остановить их изменение, не могу переставить руку или ногу на место головы, увидеть свой затылок, совсем не спать и т. п.; многое я могу в моем теле изменять и даже познавать лишь чрез посредство инобытия: пользуясь ядами, лекарствами и услугами костоправа, прибегая к помощи зеркала, фотографии, инструментов. С другой стороны,

я до некоторой степени видоизменяю само инобытие, не говоря уже о том, что и познание его мною уже является его видоизменением. В сфере общих качественных, куда бы должны были войти все мои качества, *весь мир, оставаясь инобытием мне телесностью, становится и моею.*

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

Я «вспоминаю» прежний мой телесный аспект, самое мое «прежнее» тело; например, я вспоминаю себя мальчиком, юношей. Вспоминаемое мною — мое теперешнее качество, мое теперешнее духовно-телесное существо, моя теперешняя личность. В то же самое время вспоминаемое мною не копия с моего прошлого тела, с меня-прежнего, а само мое прошлое тело в подлиннике (§ 15) и сам я-прежний. Мое прошлое тело не мое теперешнее тело, но оно все-таки — одно и то же мое тело. [Этот вывод для интуитивиста обязателен. Вероятно, я и пришел к нему под влиянием интуитивизма, о чем с искреннею радостью сообщаю, чтобы доставить Н. О. Лосскому удовольствие в возмещение маленьких неприятностей § 15—20.] Но могут ли тогда

перестать быть моим телом и те частицы, которые его покинули и ежемгновенно покидают? да и необходимо ли, чтобы они совсем переставали им быть? То, что они — мои в прошлом, еще не создает для них привилегии быть мне совсем чужими в настоящем. Я могу — хотя бы и с помощью сложных наблюдений и выводов (существо дела от этого нисколько не меняется) — установить, что они существуют, и до некоторой степени даже проследить их путь. Они входили и входят в состав иных организмов и тел, но не перестают в каком-то смысле быть и моим телом. Тут нет ничего невозможного, раз возможна вообще многосубстратная телесность. Однако покинувшие мое тело его частицы не так же мое тело, как познаваемая мною, осуществляющаяся в общих качествах инобытная телесность. Они — больше мое тело, хотя и не в той же степени, в какой они были им, когда входили в состав моего биологического организма.

Современные ученые не требуют чудес: они требуют экспериментов. Положение для меня очень выгодное, так как чудес я, при самом горячем желании, не сотворю, на эксперименты же указать могу без труда. — Вполне доказаны (недавно в Инстербурге даже путем судебного разбирательства) явления так называемой «психометрии», прекрасно подтверждающие нашу теорию, иначе навряд ли удовлетворительно объяснимые⁵³. Сюда же относятся «экстериоризация чувствительности» и «involutio» (envoutement)⁵⁴. Есть серьезные основания предполагать, что человек, у которого отрезана конечность, может при известных условиях переживать происходящие в ней процессы как свои ощущения (любопытный случай сообщается Дю-Прелем⁵⁵); и вполне допустимо, что именно так лучше всего объясняются ощущения, локализуемые в ампутированных членах. (Обычное объяснение мне, конечно, известно, но представляется неудовлетворительным.)

Для теологов и верующих. — Так как личность не перестает существовать после своей эмпирической смерти (§ 13), а личности без тела не бывает, необходимо допустить телесное существование личности «за гробом». Но, если все, что было личностью, не перестает быть ею, для нее существен «путь» ее телесных частиц. Она может гореть в сжигающей себя на огне мошке, вариться в приготовляемом для плотоядного

гастронома омаре и переживать все это как собственную свою телесную муку. Небезразличен тогда и способ погребения. — Одно тело естественно и более или менее длительно глеет, другое является еще при этом пищею гнусных жирных червей. Материалист с проклятием убеждается в ошибочности своих взглядов, когда его тело по последнему слову техники испепеляют в нечестивом крематории. Другие пребывают в мучительной оцепенелости мумии, натуральной или богохульно-искусственной. Иные — святые — свободно из любви к людям и миру возлагают на себя тяжелый по смертный крест и пребывают в мире как нетленные мощи. Во всевременной личности все это должно быть «вечным», в несовершенной — дурною бесконечностью адских мук, «червем неумирающим и огнем неугасающим»⁵⁶. Нет никакой надобности делать уступки просвещенным и «тем не менее» верующим дамам: толковать адские муки как только «угрызения совести». И очень важно понять, что адские муки можно победить не путем бегства от них, но только путем преодоления их. Надо стать выше их, принять их как необходимость и искупительную жертву за себя и за мир: так, как святые принимают на себя великую муку нетления.

То, что необходимо признать в применении к «прошлому» и «вспоминаемому» телу личности, относится и к ее «будущему» (эмпирическому) и «воображаемому» ею телу. Математически доказуемо ясновидение как вполне точное видение будущего*. Будущее можно (хотя для несовершенного человека — опасно и вредно) знать. Воображение же частью является видом познания будущего, правда, познания очень «приблизительного» и неточного. Но, если в каком-то смысле есть будущая личность, есть и ее тело.

Таким образом, намечается несколько сфер индивидуально-личной телесности. — Поскольку личность познавала, познает и будет познавать инобытный ей пространственно-телесный мир, качества общими с ним качеством, этот мир является и ее телом, «внешним телом личности» (I). Но, раз личность даже

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

в эмпирическом своем существовании потенциально познает *весь мир*, а к тому же продолжает существовать после смерти, необходимо определить внешнее тело личности как *особый личный аспект всего мира*. Таково внешнее тело личности в его идеале; эмпирически же и вообще в порядке несовершенства внешнее тело личности только становится особым аспектом всего телесного бытия, а все телесное бытие только становится внешним телом личности. В несовершенстве не весь мир — внешнее тело индивидуальной личности, а внешнее ее тело — не вполне ее тело. Иначе в совершенстве. — *Весь мир — единая симфоническая личность мира как целое, — тело этой личности. Но симфоническое тело существует лишь как всеединство своих аспектов, или индивидуаций. Последними в нисходящем порядке аспектами и будут внешние тела индивидуальных личностей, и не только «внешние».*

Внешнее тело индивидуальной личности — тело симфонической личности мира, поскольку оно специфически осуществляется индивидуальной личностью, и — тела других индивидуаций мира, поскольку они индивидуальной личностью осуществляются, осваиваются и в ее тело переходят. Тело мира — *все* множество своих аспектов; внешнее тело индивидуальной личности — лишь *один* из них. Во внешнем своем теле личность противостоит другим личностям не как одно обособленное тело — другим обособленным телам, но как один субъект-субстрат мировой телесности — другим ее субстратам. Однако всякий субстрат конкретно существует только в своем осуществлении или содержании, и само взаимоотношение субстратов уже является их пространственно-телесною разъединенностью и телесностью. Если мы не хотим заниматься пустым извитием словес и считать решением вопроса какую-нибудь новую дистинкцию или новый термин, мы обязаны признать, что тело индивидуальной личности должно быть *всем телесным миром*, как она сама, и как только она. Но тогда множество личностей и множество телесных аспектов мира возможно лишь при одном единственном условии. — *Всякое индивидуальное тело должно и быть, и не быть, а следовательно — и возникать, и погибать путем перехода в него других тел и его перехода в них. Этот взаимопереход тел предполагает и неполное существование каждого, и сосуществование*

многих неполных. Во внешнем теле личности мы и видим самое начало ее взаиморазъединения с другими личностями, начало ее как самоиндивидуации мира и начало ее симфонически-индивидуального тела. Понимая динамически само тело личности, мы видим во внешнем ее теле стадию ее тела как процесса. Но этим мы не лишаем себя права рассматривать внешнее тело и статически, тем более что оно сосуществует с другими стадиями индивидуально-телесного процесса, с «другими телами» той же индивидуальной личности.

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

Рассеянная и многосубстратная внешняя телесность как бы сгущается, выделяется и обособляется и образует *собственно-индивидуальное тело личности* (II), вторую извне сферу ее телесности, «второе тело» личности. Это собственно-индивидуальное тело не менее определено, чем физические тела, с которыми оно соотносится и вместе с которыми доводит до своего эмпирического предела пространственность или саморазъединенность симфонической личности. Определяя другие тела и определяемое ими, оно и в себе самом распределяется, т. е. бесконечно делимо и делится. Его можно еще назвать «вещным», или «физическим», телом личности, и к нему относится многое из того, что приписывают своему «астральному» телу оккультисты⁵⁷, подрывающие, впрочем, свои собственные утверждения чудовищною своею необразованностью и наивно-грубым материализмом. Но ошибочно представлять себе собственно-индивидуальное тело как некое замкнутое в себе пространственное очертание. У него есть границы, но оно внутри своей внешней гра-

ницы сосуществует и граничит с другими собственно-индивидуальными телами, а вне своей внешней границы находится в других собственно-индивидуальных телах. Оно не что-то неизменное и лишь переносящееся с места на место, но пронизывает другие тела и пронизываемо ими. Оно все время изменяется: частицы других тел становятся им, а его частицы — другими телами. Оно изменяется и по форме: то сжимается, то расширяется. Но оно несводимо к данному своему очерчению, ибо является всевременно-всепространственным телом личности: ее телесным процессом и единством, целым этого процесса, что не препятствует ему в каждый миг времени быть вполне определенной пространственной величиною, в определенном умалении содержащую свое прошлое и свое будущее*.

Собственно-индивидуальное тело личности можно рассматривать как освоенное ею внешнее ее тело. Но собственно-индивидуальное тело и возвращается во внешнее тело, переходя в многосубстратную телесность мира. Однако то, что было или будет собственно-индивидуальным телом, все же выделяется во внешнем теле личности как особо связанная с нею сфера. Конечно, существование этой сферы обусловлено несовершенством мира: в совершенстве все внешнее тело должно становиться собственно-индивидуальным. Непониманием онтического характера внешнего и собственно-индивидуального тел, равно как и взаимоотношения их, в значительной мере объясняется мнимая проблема объективности (resp. — субъективности) чувственных качеств (§ 15). Появлению же этой проблемы спосо-

* Наше собственно-индивидуальное тело мы знаем весьма несовершенно, как, впрочем, и вообще внешний мир. Вполне естественно, что расширение знаний о нашем теле связано с расширением наших знаний о физическом мире. Тем удивительнее, что уже упомянутые явления психометрии, экстериоризации чувствительности, инволюции, а еще более явления телекинезиса, левитации, вообще эктоплазмы⁵⁸, материализации и т. п. до сих пор изучаются как курьезы: вне связи с общими метафизическими темами. Ведь именно эти явления чрезвычайно много дают для понимания нашего тела и уже не позволяют просто-напросто отождествлять его с тем, что воспринимается нашими органами чувств непосредственно, без помощи инобытия (ср. выше) и в обычных условиях.

бствуем еще и то, что, ставя ее, не задают себе вопроса, в каком порядке познается тело: в порядке ли знания, самознания или самосознания. Впрочем, это смешение порядков познания (§ 15а) порождает и ряд других, весьма существенных затруднений.

Собственно-индивидуальное наше тело мы познаем в порядке самосознания и еще более в порядке внешнего знания. С этим и с нашим несовершенством, которое не позволяет нам до конца преодолеть разъединенность самознания и знания, связана «объективность» нашего тела: оно представляется нам не столько нашим, сколько чужим, особенно при сопоставлении его с ним же как телом душевным, т. е. воспринимаемым только в порядке самосознания. Знание начинается с разъединенности как с первичной для него данности и воссоединяет не вполне, ибо оно в несовершенной личности несовершенно. Для знания тело есть нечто *уже* данное, *уже* порожденное, не могущее из себя ни увеличиваться ни уменьшаться, но до бесконечности делимое. Сколько бы тело в процессе знания ни делилось, оно не исчезает; и в знании оно не может быть для нас единством, а всегда останется разъединенностью и необходимостью разъединенности (§ 17), точнее — несовершенным многоединством. Без помощи самосознания мы, пожалуй, придем к парадоксальному и тем не менее ошибочному отрицанию нашего тела. В самом деле, что делают эти бесчисленные и бесконечно делимые частицы, которые не были и не будут только моими, моим телом? Ставлю ли я на них клеймо? Но тогда они, хотя и клейменные, не только мои. Достаточно ли мне назвать их моим собственно-индивидуальным телом, чтобы они им сделались? — Сомнительно.

Всматриваюсь во «взаимодействие» моего тела с другими телами и не нахожу ничего, кроме их соотносительных перемещений, соприкосновений, разложения и смешения. В лучшем случае мне удастся признать их соотношения системой. Но лишь только я поставлю вопрос: что такое система? — как принужден буду под видом объяснения удовольствоваться простыми перефразировками того же самого. Подобными перефразировками являются и окказионализм, и предустановленная гармония⁵⁹, и ссылки на формы созерцания, категорию причинности вместе с различием

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

Разумеется, в знании качественно само бытие; и знание не искажает и не ограничивает его, но дает его таким, каково оно есть на самом деле: ограниченным, преимущественно разъединенным, дурною бесконечностью. К счастью для нас, ограниченность знания, как ограниченность самого бытия, до некоторой степени восполняется самознанием, другим качеством того же бытия; правда — лишь до некоторой степени, ибо мы несовершенны и вполне преодолеть нашу разъединенность, в частности же разъединенность самознания и знания, не в силах. И преодолеваем мы ее по преимуществу путем отвлечения от внешнего знания — в порядке самосознания (ср. § 15а). Таким образом, не отвергая знания, не отвергая даже онтического смысла и онтической ценности, присущих самой ограниченности знания-бытия, мы в некоторой мере преодолеваем эту ограниченность. В самознании мы находим свое единство, которое есть и наше единство, и единство наше со всем бытием, и единство самого бытия как триединство (§ 6—8) и как конкретное множественство. Этим путем мы в состоянии если и не уловить, то по крайности установить возникновение и погибание тела, а следовательно, и взаимопереход духовно-телесных существ, в котором раскрывается онтический смысл собственно-индивидуального тела. Конечно, мы не станем отрекаться от знания и пренебрегать его данными. Напротив, мы постараемся связать его данные с данными самосознания, хотя мы не в состоянии будем до конца преодолеть возникающие противоречия, в недоумении останавливаясь перед фактами: перед существованием

того, чего не было. Впрочем, вследствие нашего несовершенства устанавливаемые нами возникновение и погибание не являются совершенными и полными. Погибающее тело остается в моей «памяти» как само оно, хотя и в умалении; возникающее некоторым образом «предсуществует». И не случайно мы не можем точно «датировать» возникновение и погибание, но всегда имеем дело с *уже* возникшим и *уже* погибшим. Перед нами несовершенные возникновение и погибание, лишь приближающие нас к диалектике бытия-небытия.

Мое тело не сумма частей, но конкретное их многоединство, т. е. все они и каждая из них. Оно не вне своих частей; и части существуют как части, по отношению друг к другу, а не по отношению к целому. Ограничивая себя знанием, я никогда не пойму, как этот кусок пищи, бесконечно делимый, состоящий из бесчисленного множества частей, может стать моим телом, которое является не меньшим, а даже большим множеством частей. Но, если я усматриваю, что этот кусок пищи — такое же целое (не отвлеченное единство, а конкретное многоединство), как мое тело, мне делается ясным, что он погиб и превратился в мое тело (он сам, а не его отвлеченное единство, которого как особого бытия и быть не может). То же самое я должен сказать о всяком теле и о сколь угодно малой частице, если только буду смотреть на них как на целое, а не на их части и делимость. Вот если мы наблюдаем (отвлеченно) только разъединение, считаем то, что разъединяется, несуществующим и, наоборот, не замечая бесконечности разъединения, признаем существующими «элементы», тогда, действительно, нам не удастся установить возникновения, погибания и взаимоперехода. То же самое произойдет и в том случае, когда мы будем понимать целое как отвлеченное и особо существующее единство. — Или, отвлекая единство и называя его чем-нибудь вроде «субстанциального деятеля»⁶⁰, мы делаем его множественность (телесность) излишнею и доходим до внутренне противоречивого учения о множестве нематериальных духов; или, называя отвлеченное единство «энтелехией» (Дриш)⁶¹, начинаем устанавливать его взаимодействие с телом и, прибавив новое тело к уже известным, существенно повреждать естествознание.

Моя зародышевая клетка — мое тело, именно мое тело, а не часть его, и я бы сказал даже: все мое тело, —

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

Так установим взаимопереход собственно-индивидуальных тел, оправдывающий их существование. Взаимопереход этот является возникновением и погибанием всякого тела, а вовсе не простым взаимоперемещением их частей, которое дано в знании, но еще ровно ничего не объясняет. Мы склонны не замечать возникновения и погибания в силу многих, частью уже указанных оснований. Так, мы недостаточно угадываем, что собственно-индивидуальное тело — момент симфонического мирового тела и само оно и что мирового тела вне его моментов нет. Далее, несмотря на то что мы по преимуществу индивидуальная личность, мы все время смешиваем индивидуальное с симфоническим и считаем второе первым. Поэтому, наблюдая погибание или возникновение индивидуального тела, соответственные возникновению или погибанию других индивидуальных тел, мы сразу меняем индивидуальную установку на симфоническую и рассуждаем так, точно не было никакого погибания или возникновения, а было только перемещение. Но «перемещение» было внутри симфонического тела, которое вне индивидуальных не существует, а в индивидуальных возникает и погибает.

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

Собственно-индивидуальное тело — средоточие внешнего, биологическое — средоточие собственно-индивидуального. В себе самом биологическое тело, непосредственно соотносящееся с другими биологическими телами, является многоединством индивидуирующих его и осваиваемых им низших биологических тел. Это многоединство, индивидуируя космос, является микрокосмосом, но и независимо от того оно может быть единством лишь в силу иерархичности его множества. Таким образом, биологическое тело не система включенных друг в друга и друг другу подобных тел, но низшие его тела относятся к высшим как их органы, функционально соотнесены и ограничены. Среди них должен быть и преимущественный носитель телесного единства, который легко усматривается в центральной нервной системе. Конечно, эта система как тело является еще разъединенностью; она разъединена (более разъединена, чем едина) с другими органами,

ограничена ими и чрез посредство их соотносится с инобытием. Но именно в ней осуществляется телесное единство и тело достигает своего апогея. Только благодаря ей тело становится индивидуумом: в меру своего существования «не-делимым». И в ней же личность как субъект, который становится инобытием, совпадает с собою же как субъектом, которым ставится инобытие. Там, где нет центральной нервной системы, нет еще в строгом смысле слова индивидуального тела и личное бытие не актуально, а лишь зачаточно или потенциально. Но, если в образовании центральной системы достигает своего завершения биологическое тело, с этою системою связано и личное сознание (§ 15а, 17), т. е. одухотворение тела или преодоление личностью необходимости разъединения-воссоединения, очеловечение и подлинное лицетворение, обожение мира.

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

Взаимообщение личностей не что иное, как индивидуация в них одной и той же высшей личности и

объединение их в нее и в ней. Этот процесс и духовен, и телесен. Он не может быть только телесным, ибо нет тела личности без ее духа. В индивидуумах, в которых только и осуществляется социальная личность, телесное объединение их совершеннейшим образом дано как любовно-половой акт (§ 21). Не будь его, в мире существовало бы только соположение, склеивание или смешение тел, но не было бы их взаимоперехода, взаимослияния (*sygchysis*) и единства. Тогда бы личность не была *духовно-телесным* существом (§ 1, 14) и мир распался <бы>. Отрицание полового акта, не случайно связанное с материалистическим спиритуализмом, включает в себе отрицание мира и являет одиночество и самоутверждающуюся ненависть тех, кто его отрицает. Всякие ограничения полового акта (в частности — меры против деторождения), заменяя слияние склеиванием, ведут к дурному разложению личности или о нем свидетельствуют: утверждают плотики-материальную разъединенность в отрицание духовного единства. Ибо по существу своему и в идеале половой акт — наиболее духовный из актов человека, потому именно и подверженный опасности наибольшего оплотнения. Как же иначе, если он во Христа и во Церковь, если он символизирует духовнейшее единение человека с Богом? Здесь человек наиболее причастен Божьему творческому акту, погружаясь в бездну небытия, из коей подымается новый человек; здесь возникает новое пространство и новое время рождающегося, преобразуя весь пространственно-временной мир; здесь даже животное приближается к духовности, становясь способным на любовь и жертву.

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

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

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

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

Дух — синоним единства. Духовность обозначает ту либо иную степень единства. Но немислимо и невозможно единство само по себе; невозможен отвлеченный дух: его нет и быть не может. Единство — источник и начало множества. Оно — единство множества и преодоленность его. И, хотя единство не множество,

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

Под *телом*, или плотью, можно разуметь либо «*тварное*», либо «*пространственно-множественное*». В крайнем отвлечении и отрыве от своего единства или духовности пространственно-множественное предстает как «материальное», или «вещное», тело. Если под телом разумеется даже только пространственно-множественное — нет и не может быть «духов бесплотных». И если Символ Веры говорит не о «духах бестелесных», или «бесплотных», а просто о «невидимом» (*agata*), в учении св. отцов, даже у Дамаскина, ангелы являются природою «бестелесною и нематериальною» (*asomatos kai aylos*) только «по отношению к нам» (*hoson pros hemas*), а не по отношению к Богу, т. е. неабсолютно (*De fide orthod.* 2, 3). Более того: «...вид и предел ангельской сущности ведомы лишь Богу» (*tes ousias to eidos kai ton horon monos ho ktistes epistatai* ⁶²). (Вопрос об ангельском естестве и его отношении к человеческому нуждается еще в особом исследовании ⁶³, но и здесь бесполезны некоторые предварительные соображения. — Созерцая мир в целом, мы видим, что пространственно-вещное бытие частью существует как таковое, частью же включено в бытие животного-органи-

ческое и что нет животного бытия, которое бы вместе с тем не было и пространственно-вещным (хотя и не наоборот). Точно так же человечески-личное бытие является вместе с тем и животнo-органическим, включая в себя часть животного мира, и даже (через это самое включение) пространственно-вещным. Необходимы поэтому особенно веские доводы для допущения того, что существует еще духовно-ангельское бытие, не включающее в себя частью человечески-животно-вещного. Иначе: или существует два мира: «наш» и «духовный», никак друг с другом не связанные и друг другу абсолютно неизвестные, или существует мир как одно творение одного и единого Бога и нет «духов», которые бы в каком-то отношении не были людьми, животными и вещами. И нет ничего удивительного в том, что, поскольку мы пытаемся мыслить «ангельский мир» в категории чистой духовности и вне всякой связи с телесно-вещным бытием, он утрачивает определенность и представляется сначала непостижимым, а потом и невозможным. Не случайно Фома Аквинский допускал в нем лишь родовое бытие и отрицал индивидуальное.)

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

Разумея под телом не тварность, но — определенность, разъединенность, пространственно-множественность, притом — достигшую своей полноты, т. е. небытия, и чрез свое небытие себя преодолевшую, мы смеем назвать Логос *духовным* и *Божественным Телом* Пресв<ятой> Троицы. Во Христе истинно «обитает вся полнота Божества *телесно*»⁶⁴ не только потому, что Христос и Сын Человеческий, но еще и потому, что Он Сын Божий, Логос. В этом необычном и дерзком наименовании Логоса Телом Божиим раскрывается глубо-

чайший смысл того, что духовно-телесная природа сотворена Богом *чрез* Слово, и тело как пространственно-множественность связуется с телом как тварностью, которую ипостасно соединило с Собою Слово. Тварь — иное, чем Бог. Как тварь, она разъединена с Богом. И ее тварность-телесность необходимо предполагает Божье Саморазъединение (— иначе есть в твари нечто, чего нет в Боге, и, следовательно, сама она — второй Бог искони!) и является вторым, не исконным, а изне-сущным и сотворенным субстратом Божьей Разъединенности, теофаниею. Понятно также, что тварь может усовершенствовать свое тело и преодолеть его и как тело-тварность, и как тело-множественность только *чрез* совершенную смерть. Эта смерть — осуществление в твари смерти Логоса или Богопричастие твари *чрез* причастие ее Логосу (§ 13). В совершенной же смерти, которая есть смирение, самоуничтожение, самоистощение (*kenosis*), тварь перестает быть, и быть иным субъектом Божественности, коим и не была, пока ее не было. Так, нет в твари ничего, чего бы не было в Боге, но — умершая тварь воскресает и не сущая есть, ибо Сын Божий — Богочеловек и Бог есть «Бог живых, а не мертвых»⁶⁵.

«Дух», «духовный», «духовность» и «тело», «телесный», «телесность» в обычном словоупотреблении обла-дают еще одним значением, которого мы не отвергаем, но которое нуждается в сознательном и осторожном обращении с ним. — Словом «дух» и производными от него мы обозначаем *духовно-телесное* существо, т. е. личность, поскольку мы опознаем его «изнутри», в порядке самознания и самосознания (§ 15а). Телом, телесною, телесностью мы называем ту же самую духовно-телесную личность в порядке знания, т. е. — поскольку мы противопоставляем ее себе как предмет знания и познаем ее извне, из внешнего мира (т. е. из симфонической личности) и в качестве внешнего мира или его «части». Так, мы говорим о своей духовности, когда опознаем себя, отвлекаясь от внешних восприятий, но *включая* в нашу «духовность» и наше духовное и душевное тело (§ 14). И мы говорим о нашей телесности, поскольку в нашем самопознании наличествует инобытие и участвуют те самые акты, в которых мы воспринимаем внешний мир (ср. § 21). В этом смысле, конечно, можно говорить и мы говорим (например — в начале данного

параграфа), не впадая в противоречие с собою или тавтологию, о «духовном единстве», «телесном множестве» и, если угодно, даже о «свободном духе».

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

В традиционном представлении душа не что иное, как духовно-телесное существо, по телесности своей противопоставляемое духу, а по духовности своей — телу. И лишь при этом представлении небесмысленна вера в «загробные» судьбы и существование души, в ее так называемое бессмертие, т. е. по настоящему-то — в ее смерть и воскресение. Душа умирает и воскресает, т. е. душа (*psyche*) есть жизнь, ибо нет иной жизни, как жизнь чрез смерть. Душа умирает, как сам «воплощающийся» или саморазъединяющийся дух; она воскресает, как дух воссоединяющийся; она живет, как духовно-телесное существо.

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

ворим только о душе, духовности же вещей не называем и душою.

23

Мы привыкли противопоставлять наш дух (и душу) нашему телу и обычно даже не задумываемся над тем, в каком смысле при таком противопоставлении говорим о духе (душе) и теле. Дух как единство телесности ей, конечно, не противостоит: единство же, которое противостоит телу-множеству, есть то, что мы называем определенным единством (§ 8), или же — сливающееся с ним и потому противостоящее *данному* моменту стяженное наше многоединство. Противопоставление нами нашего духа нашему телу, с одной стороны — наше саморазъединение на наше отъединяющееся от определенного первоединства и тем самым уже телесное единство и на наше стяженное многоединство, с другой стороны — утверждение нами единства или духовности нашей личности. Это противопоставление, столь обычное, неизбежное, создающее целый ряд мнимых проблем и не менее мнимых решений, — опознание нами себя как несовершенного многоединства. Но личность наша — индивидуация и момент высшей, тоже духовно-телесной [личности]. И указанное противопоставление — индивидуация мною акта высшей личности, кроме же того, оно необходимо связано с противопоставлением мною себя другим личностям как иным «телам» и «духам» (причем понятие духа незаметно получает иной смысл — § 22) и вещам как иным телам. (Любопытно, что духовность вещи (§ 22) при этом сплошь да рядом понимается как сидящий внутри вещи и подобный человеку «дух», который сопротивляется, притягивает и отталкивает, думает и, может быть, даже «вырабатывает мирозерцание».)

Во взаимообщении индивидуальных личностей дано их конкретное многоединство как социальная личность, которая духовно-телесна и осуществляется во взаимно-инобытных личностях. Если мы только противопоставляем индивидуумов друг другу, перед нами лишь их сосуществование и их друг от друга независимые, но «соответственные», «параллельные» измене-

ния. Допускать при такой установке, будто один индивидуум причинно или как-нибудь иначе воздействует на другого, — значит отрицать самое эту установку и погибать в противоречиях никуда не годной метафизики. Каждый индивидуум возрастает и умалется в лоне неизменной по отношению к нему и прочим индивидуумам социальной личности; но он не воздействует на других, ибо такое воздействие просто невозможно.

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

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

Взаимопротивопоставленность индивидуумов и есть тело социальной личности, извне представляющее как система видимо разъединенных тел. Однако оно более чем система и обнаруживается как реальное многоединство в телесном взаимообщении и соединении

индивидуумов (§ 22), в таких фактах, как общий семейный или этнический тип, и во множестве фактов, мимо которых мы проходим с пренебрежительным невниманием. Так как социальное тело конкретно только в индивидуальных телах и чрез посредство индивидуумов же и в индивидуумах совершается взаимодействие социальных личностей, сам собою отпадает целый ряд нелепых вопросов, например: что такое руки, ноги, голова, мозг социальной личности? почему социальные личности не женятся, не рождаются и не умирают столь заметным образом, что и личности индивидуальные? и т. п.

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

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

24

После всего сказанного в § 23, 21 (о теле) и 15, вопрос о взаимоотношении духа и тела в симфонической личности особенно тщательного рассмотрения не требует. Мы уже отмечали, что и личность индивидуальная, и социальная личность сами по себе абстракции и что по-настоящему надо говорить о симфонически-социальном теле. Таким образом, весь мир в социальной личности становится ее телом и в индивидуальной личности, этом, по выражению св. Максима Исповедника, «горниле мира»⁶⁶, восходит на степень телес-

но-личного бытия. С другой стороны, именно в силу наличия в нем вещиности, вещно-пространственного бытия (§ 20) конкретное тело получает определенность. Это ясно уже в социальном теле, сказываясь в «связях» социальной личности со «средою», в ее «определении» средою. Так, немислим народ не только вне социального взаимообщения его индивидуумов, но и в отрыве от *его* страны, *его* климата и т. д. Даже такая позитивно настроенная и философски непритязательная наука, как география, вынуждена была кружным путем выработать понятие «ландшафт», которое порусски стараются ныне выразить в неологизме «месторазвитие»⁶⁷. Еще показательнее, что географы все более склоняются к замене причинного объяснения указанием на «конвергентность», строго говоря, вытекающую из понятия «ландшафт». Но социальное тело еще не конкретно: оно конкретизируется лишь в индивидуальных телах.

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

Познание мною вещного инобытия (§ 15) является и моим самопознанием и самораскрытием. Будучи, по существу, воссоединением моментов симфонической личности (меня и вещей), восстановлением ее единства и возвращением ее к ее началу, т. е. к ее причастию Божьему творческому акту (§ 4, конец), несовершенное знание раскрывается как дурная бесконечность и раскрывает непреодолимую разъединенность бытия (§ 16). Поэтому нельзя сказать, что мы знаем инобытие. Но неверно также, что мы его не знаем. Было бы ошибочным и утверждение, что мы частью его знаем, а частью не знаем. Ибо даже вещь представляет собою некоторое целое, некоторое многоединство: в противном

случае она бы не могла существовать и не существовала. Целое же, или многоединство, в себе «размножается» и конституируя свои моменты, которые лишь в отвлеченных их взаимоотношениях делаются «элементами», или «частями», само никак частью не делается, но в каждом своем моменте все, целиком, как целое содержится (ср. § 21). Мы можем бесконечно мало познавать инобытие, но мы всегда в состоянии познать и даже познаем его как целое; и, познавая его, словно в пропорциональном умалении, мы познаем *его*, целое, а не части. Часть — нечто производное, обусловленное особою гносеологической и онтологической установкою. Часть — момент целого, взятый как новое целое и потому воспроизводящий структуру целого как себя самое. Но, сосредоточиваясь на моменте как на части, мы забываем о целом и низводим целое на степень внешней системы элементов. Несомненно, во многих отношениях подобное рассмотрение удобно. Но оно ограничено и возможно лишь на основе целостного познания вещи.

Так как в основе своей знание инобытия является знанием о нем как о целом, это инобытие не таит от нас в дальнейшем никаких *принципиальных* неожиданностей. Если бы вещь была, например, актуальною, сознающею себя и самодвижною личностью, мы бы о том, наверно, знали; а раз мы этого не усматриваем, вещь, без сомнения, не личность, но — только вещь. Не нужно расслабленного умиления перед тайнами, которое всегда оборачивается грубейшим материализмом. Знание мужественно, твердо и ясно. Оно не отрицает тайны, но трезво и безбоязненно видит в ней не что-то трансцендентное или абсолютно запредельное, вопреки этой запредельности время от времени почему-то прорывающееся в мир. Оно видит в тайне то, что зовет к постижению и постоянно постигается как недоступное до конца несовершенному бытию его совершенство и Богобытие. Страшная тайна обволакивала языческий мир, но Христос «разрушил преграду» (*methorion*), и мы живем в Божьем мире чудес, как в своем родном доме⁶⁸. Только язычник боится «потустороннего» и влечется к нему, чтобы, познавая его, превращать его в опостылое и пошлое «здесьнее».

Именно опредмеченность знания и навык рассматривать мир как систему элементов, хотя бы и под име-

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

25

Обычно проблема взаимоотношения духа и тела ставится и решается (?) применительно к индивидуальной личности. Но именно обычная ее постановка легкомысленна и делает ее проблемой мнимой. В самом деле, предварительно не отдают себе отчета в смысле употребляемых терминов: «дух», «душа» и «тело», — так что остается в конце концов неясным, взаимоотношения чего разыскивают. Если же и задумываются мимоходом над смыслом терминов, так под «духом» и «душою» разумеют в лучшем случае духовно-телесное существо, в худшем же — просто другое тело. К тому же самым беспечным образом смешивают внутреннее опознание тела или порядок самознания с внешним или порядком знания. В связи с отсутствием

этого различения, естественно, не различают тела собственно-индивидуального от симфонически-индивидуального и симфонического. Телесное смешивается с духовным, инобытное — с моим.

Само взаимоотношение рассматривается в категориях, выработанных на условно-абстрактном изучении вещного мира, категориях, очень удобных и полезных в своей узкой сфере, но неприменимых за ее границами: в конкретно-целостном познании бытия. Это делает всякую теорию взаимодействия между духом и телом более или менее скрытым материализмом. Материалистичны уже понятия взаимодействия и взаимоотношения, и — не только потому, что с ними невольно ассоциируются представления о «внешнем» мире, а и потому, что в них понятие духа утрачивает признаки неучастности, неделимости, единства и единственности. Этот материализм становится очевидным, когда взаимодействие начинают понимать как причинное, считая притом излишним метафизический анализ причинности или вместо фигового листа украшая ее прилагательным «психическая». Сюда же относятся психофизический параллелизм, который в конце концов низводит человека на степень обезьяноподобного существа, и наиболее лукавая форма его, скрывающаяся за различием «причин» и «поводов». Различение само по себе очень наивное. Если для данного духовного или психического акта данный органический или физический факт, называемый его «поводом», не необходим, этот «повод» существенно не связан с актом и, являясь чистою случайностью, не заслуживает даже упоминания. Если же он необходим, то он не что иное, как «часть» причины, другая «часть» которой заключается в самом действующем «духе», и перед нами психофизический параллелизм, тщетно взывающий о его метафизическом истолковании. Если же сверх того мы допустим, что нет психического акта без повода, мы обязаны будем признать, что нет в психическом субъекте ни свободы, ни инициативы. Он тогда действует столь же свободно, сколь свободно стреляет солдат по команде «пли» или даже — ружье солдата, когда солдат нажимает собачку. Завидная свобода!

Как единство самого моего тела, дух ему не противостоит, но он и оно — одна и единая моя личность, — единая в качестве духа, множественная и разъединен-

ная в качестве тела. Правда, сама моя личность в качестве своего «определенного первоединства» противостоит себе как своему множеству и телу (§ 8—10). Но определенное первоединство, являясь источником и началом множества-тела, порождает его и в нем, как сама личность, рождается или саморазъединяется, погибает и воссоединяется или воскресает. Однако оно вне акта порождения в саморазъединение-самовоссоединение личности никак не вмещивается, хотя, будучи самой личностью, с ним едино и в нем наличествует. Оно не взаимодействует с телом: не воздействует на него и не испытывает его воздействий. И тем не менее оно противостоит множеству-телу как единство-дух. Противостоит же оно не только как пребывающее вне, но и вполне конкретно: как противостояние отождествляющегося с ним момента — прочим, отчуждаемым моментам, в чем и смысл того, что мы назвали «производностью» взаимоотностояния моментов. Здесь определенное первоединство едино с порожденным им моментом, а в нем является как стяженное и символизируемое им единство прочих за вычетом противопоставленных. Вот если мы обезличим нашу личность да еще станем отрицать и определенное первоединство, тогда мы действительно окажемся лицом к лицу с множеством взаиморазъединенных моментов и, не усматривая его производности, сможем установить соотносительные изменения моментов, но не сумеем пойти далее констатирования факта. И удовольствуемся ли мы минимумом метафизического объяснения — окказионализмом — или предпочтем мистическую туманность причин и поводов, мы неизбежно будем низводить на плоскость множества моментов и считать одним из них смутно воспринимаемое нами их единство.

Я представляю себе, т. е. в конце концов познаю, мое тело. Это представление не копия моего тела во мне познающем, а само мое тело и в то же самое время я сам. В этом представлении я уже воссоединяюсь с моим телом и составляю единство с ним. Но я с ним и разъединен и до конца разъединения не преодолеваю, в чем сказывается бессилие или призрачность моего знания, к тому же опредмеченного (§ 24). Опредмечено же оно не потому, что ложно, а потому, что мое тело не только мое (§ 22). Таким образом, познание мною моего тела — мои саморазъединенность и относительное само-

воссоединение, а не воздействие на меня моего тела или — меня — на мое тело. И я как познающий здесь вовсе не дух, а духовно-телесное существо. Удивляют меня философы, которые толкуют о самопознании вкривь и вкось, а в различении духа и тела пытаются уничтожить всякую возможность самопознания. Действительно, какое же *само*-познание там, где вместо личности внешнее соотношение духа и тела и отождествляемый с личностью дух познает не себя, но внешнее ему тело? Впрочем, правильное понимание очень затруднено тем, что наше тело в силу нашего несовершенства всегда дано нам уже возникшим и *порождающая* тело деятельность духа легко истолковывается как только его преобразующая.

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

вскрывает конкретную и настоящую самодвижность или свободу личности, усиленно уничтожаемую философами с помощью причин и поводов (см. мою статью «О свободе» *).

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

А из этого явствует, что перерывы самосознания по преимуществу относятся к области соотношения индивидуальной личности с вечным инобытием, с животным же и человеческим — постольку, поскольку и они вещны. Так мы приходим к мнимому взаимодействию индивидуального духа с внешним миром. Пытаясь это взаимодействие объяснить, обычно совершают логическую ошибку, известную под именем «quaternio

* «Мысль», СПб., 1923, № I.

terminorum»⁶⁹. — Противопоставляя духовно-телесную личность внешнему миру, в то же самое время отождествляют эту личность с душой, духовно же телесную душу отождествляют с духом. Удар палкою по голове рассматривают так, словно он приходится прямо по душе. Взаимообщение людей, их беседы склонны сводить на колебания воздуха и барабанных перепонок, не замечая, что в словах есть смысл и, во всяком случае, не вещное содержание. Грань между индивидуумом и внешним миром проводят там, где предположительно начинается предполагаемая его душа, словно отрицая индивидуально-личное качество его тела, душу же его тем не менее за границы этого тела не выпуская. При подобной установке нельзя прийти к сколько-нибудь ценным выводам. Правильная же установка является установкою на симфоническую личность; и мне кажется, что после всего сказанного в § 23 и 24 нет надобности в дальнейших разъяснениях.

Признавая личное сознание и самосознание (§ 15а) высшею ступеню индивидуально-личного бытия и, с другой стороны, связывая перерывы самосознания с отношением личности к вещному инобытию, мы отнюдь не склонны «развеществлять» знание. Напротив, определенность знания связана именно с вещьностью, с физически-пространственною распределенностью мира (§ 24). Если бы мир не был личным бытием, симфоническою личностью, т. е. если бы не было и личностей индивидуальных, вещи оставались бы абсолютно разьединенными: недаром же физика не может существовать без, правда — жалких, остатков симфонической личности, называемых физическим пространством. Но тогда бы единство вещей, не соединяя их, не было и внутренним их единством. А без единства не было бы ни вещей, ни частей, хотя рыжебородый дурень до сих пор понять этого не может⁷⁰. С другой стороны, если бы мы каким-нибудь чудесным образом изъяли из мира вещное бытие, мы бы тем самым исключили всякую вещьность и из личного тела, т. е. из самого личного бытия. А тогда бы личное бытие расплылось в неопределенности и алогичности, т. е. стали [бы] невозможными сознание, знание и оно само.

Итак, *знание — необходимое онтически условие вещного бытия, а вещное бытие — необходимое следствие самостановления и самоопределения личности.* Мир не

может существовать без вещиности, вещиности же не может быть без самознания, сознания и знания, без личного бытия (§ 15). Конечно, вещьность — предельная уменьшенность личного бытия. Но она — необходимый момент в развитии мира как личности и во всеединстве мира. Она есть и должна быть, хотя и преодолевается и должна быть всецело преодолена. И несовершенство мира в том, что вещьность его не только преодолевается, а еще и не преодолена. Не преодолена же она потому, что не доведена до конца; и в том, что мир недостаточно определен. И вследствие закоснелости мира в этой его недостаточности физическая пространственность и вещьность и предстоят нам как проклятие нашего бытия, как страшные, дьявольские чары.

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

26

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

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

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

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

Мир относится к Богу, как самодвижное («свободное») творение к своему свободному Творцу. — Вечно сущий Бог перестает быть, дабы возникла и стала Богом, т. е. Им самим, тварь. Он отдает Себя твари, которая тем самым самовозникает (без «само» — тварь не была бы свободною). Тварь самовозникает и, осваивая Бога, обожается, становится самим Богом на место самого Бога. Став же Богом, она уже не может (ибо свободно хочет быть *Богом*, а не философом-еретиком) не отдавать себя Богу. Она свободно отдает себя Богу, которого уже нет, жертвенно умирает, дабы Он снова был, а ее снова не было. Но Бог всегда есть, а тварь не есть, есть и не есть. Божье «не есть» включено в Божье «есть» и его не отрицает. Существует глубочайшее онтическое различие между «не есть, которое из есть и после есть», и «есть, которое после не есть и из не есть», различие между Богом и тварью (§ 13, 17).

Здесь налицо некоторый порядок и некоторое онтическое последование. — Сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом — только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскресающий, потом — опять один только

Бог. Но все «сначала» и «потом» и сразу: Бог есть и Богочеловек. Так нет бесконечного кружения. Возникновение твари есть и умирание ее, и ее воскресение из небытия, так что жертвенное умирание Бога, причастуемое тварью, которая в этом Богопричастии возникает и есть, — начало и конец всего. Это онтическое последование всевременное. Временное же последование — модус всевременности. Равным образом (§ 13) и пространственность — модус и качественное всепространственности, соотносительное другому ее качественному (модусу) — единству:

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

Несовершенство твари мы уже определяли как недостаточность ее единства с Богом и внутреннего ее единства, т. е. — как ее «преимущественную разъединенность». Но эта недостаточность единства вместе с тем является и недостаточностью разъединенности или определенности (§ 25). А отсюда опять-таки следует, что в несовершенном тварном бытии невозможно точно установить начало, апогей и конец чего бы то ни было и что в нем точно определимых начала, апогея и конца нет и на самом деле.

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

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

Развитие индивидуальной личности прерывается благодаря взаимообщению ее с другими личностями и вещами; но взаимообщение это всегда предполагает развитие высшей личности, которое в данном случае мыслится уже как непрерывное. Развитие наивысшей социальной личности — человечества — получает, однако, характер прерывности в меру взаимоотношения между человеком и природою. Практически трудно поэтому представить себе развитие личности (как индивидуальной, так и социальной) «в чистом виде», абстрактно.

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

Даже допустив, что мое личное бытие является абсолютною множественностью (— допущение, как мы знаем, неверное), я вынужден буду представлять себе мое развитие в виде причинного ряда. В этом ряду не будет ни одного непричиненного и непричиняющего момента, сколько бы я ни разъединял моменты на новые и сколько бы ни увеличивал их число. Правда, соответственно росту разъединения будет уменьшаться разрыв между соседними моментами, и образ моего

развития будет стремиться, как к своему пределу, никогда не достижимому, к образу развития непрерывного. Но, очевидно, я не стану, подобно какому-нибудь физику, пользоваться категорией причинности, не вникая в ее смысл; равным образом не унижусь я до успокоения вместе с кантианцем на слепой вере в трансцендентальность этой категории. Если же я стану исследовать ее природу, я необходимо приду к убеждению в тождестве причиняющего с причиняемым, вернее — к убеждению в их единстве. И тогда — поскольку двуединство есть и единство — непрерывность моего развития сделается самоочевидною. И таким образом выяснится, что причинное объяснение покоится на единстве личности, которая остается собою во всех своих моментах и непрерывно превращается из одного в другой вопреки их разрыву.

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

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

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

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

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

В совершенстве своем все сущее лично. Поэтому особенного внимания заслуживает именно социальная личность. Социальных личностей много, и бывают они личностями разного иерархического порядка (что не

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

Всякое взаимодействие двух или более индивидуумов — беседа или даже просто мимолетная встреча — уже предполагает некоторую социальную личность, их двуединство, триединство, многоединство, без которого невозможно ни взаимопознание, ни какое бы то ни было взаимодействие. Эта социальная личность могла до данной «встречи» индивидуумов совсем не существовать, возникнуть или родиться только в самом факте их «встречи». Она может не «пережить» их «встречи»: умереть в их разлуке. Она может быть «социальной эфемеридой», неожиданно появляющейся, чтобы сейчас же исчезнуть, лишь легкою зыбью взволновав индивидуальное существование. Но она была и потому всегда есть. Не индивидуумы ее «составили», «сложили» или «склеили», ибо она — условие и существо их недолгого единства. Она в них индивидуализовалась и на миг сделала их своими моментами, однако — не как извне налетевшая стихия, а как они сами, на миг переставшие быть моментами других социальных личностей и ставшие ее моментами. Индивидуум, как, скажем, момент семьи, а в нем и чрез него — сама его семья начали становиться моментом новой социальной личности, умирать в качестве семьи, чтобы родиться чем-то другим, начали становиться, но так и не стали.

«Случайное» и недолгое общение «незнакомых» людей, митинг, «собрание», одушевляемая «одним» чувством или импульсом толпа: все это — социальные

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

У всякой социальной личности есть основное ее задание или — по отношению к высшей, индивидулируемой ею личности — основная ее функция. От многообразия и полноты этой функции зависит и полнота самой социально-личной жизни. Так народ и семья определяются очень обширными, почти всеобъемлющими заданиями. Они должны индивидуализировать в себе все бытие, а не характеризовать лишь немногими его качествами. Благодаря этому они могут достигать высокой степени личного бытия и явственно выражаются в своих индивидуумах. Внутри себя они функционально-органически членятся и функционально определяют взаимоотношения своих индивидуумов. Естественно, что в таких развитых личностях легко обнаружима и их телесность: известное биологическое единство, общий этнический уклад, взаимообщение с одною и тою же «*средою*». И трудно, действительно, преувеличить значение того, что люди живут в одной и той же обстановке, едят одну пищу, дышат одним воздухом. Ведь это все и есть их общее тело, телесная сторона их взаимообщения. (Отсюда понятно, почему эмигранты должны либо перерождаться, либо вырождаться, и тем скорее, чем они рассеянее.) Напротив, сословие, не переставая быть социальной личностью, обладая «*общим*» мирозерцанием, «*общим*» социально-психическим укладом, уже функционально ограничено и отрицает

многие качественности других сословий. Еще ограниченнее, функциональнее и как личность потенциальнее современный класс. Он — элементарное, зачаточное образование, довольно точно выражаемое тем примитивным понятием, которое выдвигает исторический материализм, более определяемый бытием, чем он сам подозревает. Говоря вообще, чем ограниченнее функция, тем менее актуализуется личное бытие в социальной группе, ею определяемой, и тем менее индивидуум эту социальную группу выражает.

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

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

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

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

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

Итак, социальная личность функциональна и в самом факте своего возникновения-погибания, что мы и называем *динамической функциональностью*. Такая динамическая функциональность особенно явственна в социальных эфемеридах. Ведь именно благодаря им осуществляется взаимообщение индивидуумов и социальных групп и тем самым конкретное единство всего социального бытия*.

Социальное бытие предстает перед нами как вечное движение, как беспокойно волнующийся хаос, в котором ежемгновенно возникают и погибают мириады социальных личностей. Иные из них появляются

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

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

Но мало назвать социальное бытие хаосом. Оно — хаос, который становится космосом, и космос, разлагающийся в хаос. — Среди социальных личностей выделяются и утверждаются наиболее развитые и устойчивые, органические. Они индивидуируют хаос и слагаются в данный иерархически расчлененный организм, в данный аспект великой социальной личности — человечества. Конечно, и данная индивидуация, данный аспект человечества умрет, и другая индивидуация человечества родится и заменит данную. Конечно, всякая <индивидуация> несовершенна и взыскует потустороннего усовершенствования. Но и в том, что она осуществляет, она абсолютно ценна как момент самораскрытия человечества и в человечестве — всего мира.