

УДК 1(47)(09)
ББК 87.3(2)61-07

Владимир Иванович Шаронов

Западный филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы, кандидат педагогических наук, ученый секретарь, Заслуженный работник культуры РФ, Россия, Калининград, e-mail: sharonovvi@gmail.com

Дух и тело¹
(Dvasia ir kūnas)

Лев Платонович Карсавин

*Подготовка к публикации и комментарии В.И. Шаронова,
перевод с литовского – А.В.*

Vladimir Ivanovich Sharonov

Western branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration, PhD (Pedagogy) Scientific Secretary, Russia, Kaliningrad, e-mail: sharonovvi@gmail.com

Spirit and body
(Dvasia ir kūnas)

Lev Platonovich Karsavin

*Preparation for publication and comments by V.I. Sharonov,
translated from Lithuanian by A.V.*

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.097-122

Неизреченный и непостижимый разум всего (прямо и чрез жертвенно-творческий акт: этим устраняется пантеизм) есть и само все: рождает-родил иного Себе, Своего сына, именующего Его отцом.

¹ Статья Л.П. Карсавина была опубликована на литовском языке Альфонсасом Буткансом в: Karsavinas Levas. Dvasia ir kūnas // Karsavinas Levas. Toje akimirkoje – amžinybė: studijos, traktatai, poezija. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2000. 470 с.

Это означает, что он разделяется-разделился на Себя и Сына, но также и всецело воссоединяется-воссоединился тою силою, которая исходит от Него, Отца, чрез Сына и которая есть всецело равный как Отцу, так и Сыну способ существования Божества, равный Им, как равна себе самой единая и единственная Божественная сущность (οὐσία ← οὐνά=essential ← esse), но и отличный от Них как преодолевающее Их раз-личие Могущество Их единства, как ὑπόστασις или Личность, Лицо.

Точный и всецелый образ Отца (не часть Его, ибо Отец всего Себя отдает Ему, сделает Себя Им) Сын и Сам разделяется на совершенные Свои индивидуации или моменты. Каждая из них есть Он Сам, и также не часть Его, а весь Он, и она также разделяет себя, т.е. имеет свое личное бытие в становлении своими индивидуациями или моментами, и так – до последней грани делимости, до предела разъединения (который однако за пределами нашего несовершенному сознанию), до небытия, до «ничто».

Разъединение или разделение Сына, таким образом, есть не что иное, как Его умирание и Смерть, в которой он, всего Себя отдавая Отцу, становится опять единым с Ним. Ибо умирание Сына только и возможно как отрицание и упразднение Им Своего от-личия от Отца и, стало быть, самоотдача Отцу, в результате которой исчезает все, что не есть Отец и Отец остается как бы (первоедино) один.

Сын не мог бы умереть, если бы не был рожден Отцом, но бытие Сына не было бы полным, ни совершенным, ни Божественным, если бы Он весь – каждый его момент и все они – умерев, не воскресал (кажется без воскресения не могло бы быть и Его разъединения). Поэтому Сын есть Божественная жизнь-чрез-смерть, жизнь как рождение (совпадающее с разъединением-умиранием) и воскресенье, возможное тем и потому, что третье лицо (ὑπόστασις) Божества есть «животворящий» (vivificans) Св. Дух.

Таким образом, имя Сына – Λογος, или, по слову отцов древней Церкви, Умный мир (κόσμος νοητός), – Божественное Всеединство. Всякий момент этого всеединства умирает, чтобы после одного возник другой (и все другие), который также умирает, своею жертвенною смертью воскрешая из небытия умершего ради него. Так Божественное всеединство, вечно возникая, и всегда есть все – жертвенной смертью своих моментов, совпадающей с жертвенной смертью /, но и воскресением/ единого Логоса.

Каждый момент всецело осуществляет собою Логоса, равен ему и ничем от него не отличен, и так – все моменты, смертью которых утверждается действительность совершеннейшего их единства, хотя своим качеством (лучше – «качествованием») один от другого отличен.

Божественное единство – не нами измышленная неизменная и как бы оцепеневшая вечность, но – процесс, становление, столь же вечное, сколь и единократное, ибо не приличествует Богу бессмысленно повторять Свое воссоединение-чрез-разъединение, Жизнь-чрез-Смерть, процесс столь же бесконечный,

сколь и о-конеченный (т.е. о-пределяющий себя, идущий до самоисчерпания), и нет в этом противоречия, т.к. Бог превышает несовместимость бесконечного и конечного, соотносительность которых немыслима без их общего начала. Божественный процесс оконечен, – Отец полностью и до конца изрекает Себя в Сыне, – но смерть Логоса и возвращение Его в лоно Отца, Который до всякого определения, есть, вместе с тем, и исчезновение всего, что оконечено /, определено/. Самораскрытие Логоса в Его моментах не может быть не имеющим конца становлением каждого момента, как не может быть хотя бы одного Его момента, который не был бы совершенным, т. е. самим Логосом. Однако, не может быть и вечного движения совершенствования, не совпадающего с покоем неизменного совершенства. Бог превышает как соотносительность бесконечного и конечного, так и соотносительность покоя и движения. «Покой» Бога-Сына (т. е. Его неизменность) не иное что, как полнота Его самораскрытия-движения, всецелость Его и единство.

Прекрасно сказал о Боге бл. А в г у с т и н, что Он есть status mobile et motus stabilis. Мог бы иначе Бог-Сын быть Жизнью-чрез-Смерть? Божественный процесс как таковой должен быть временным, однако – совершенно-временным или всевременным.

Всевременность – качественное и проявление всеединства, качественное совершенства, в котором нет и не может быть недостаточности, той немощи, которая делает нас, несовершенных людей, рабами абстрагируемого и субстанцируемого «времени» или нашей несовершенной временности. Во всевременности моменты не гибнут безвозвратно, но чрез воскресение все они и всегда есть, поэтому нет будущего в смысле только-ожидаемого, которое только еще будет, а не имеется всегда в наличии. Всевременность – не «вместилище» движущихся моментов, но, осуществляя всеединство, она имманентна каждому моменту как его полнота, целокупность и единство. Такое понимание всевременности согласуется и с приведенным выше высказыванием бл. Августина.

Гносеологическое утверждение, что Божественный процесс есть всевременная и совершенная последовательность моментов, означает, что он мыслится нами не как иррациональный, т.е. исключающий самую возможность осмысления, но – как постигаемый мыслью и, по существу своему, как процесс диалектически-логический. Всевременность мало чем отличается от вечности, если только из вечности не исключается творческий акт Отца (чрез Сына), развитие человечества и его спасение, воплощение Сына как, наконец, и сама Божественная жизнь.

Однако может показаться необычным и даже противоречащим учению Церкви признание Бога (Сына) всепространственным. Всепространственность усматривается во всеединстве столь же необходимо, как и всевременность, не говоря о том, что без нее остается неясным – как возможно эмпирическое пространство нашего бытия (опять же не «пространство-вместилище», но качественное, пространственное).

Пространственность бытия, как она познается нами (лучше – пространствование), имеет двойное значение. Пространство в смысле внеположности моментов есть разъединение их, разделение на физические тела, в конце концов, на атомы, т.е. пространственностью тел проявляется их разъединенность. С другой стороны, пространство означает совокупность пространственно-внеположных моментов и в этом смысле соединяет, «объемлет» их (отсюда идея пространства-вместилища). Несовершенное бытие несовершенно же и пространствует-разъединяется, т.к. разъединяется не до конца, не до бытия, «страшного ничто», которого мы как достигнутого конца разъединения не можем себе и представить.

Более того, приходится думать, что и окончив свою земную жизнь, мы умираем не полностью: несовершенное бытие не может совершенно умереть. Не может быть всецелого разъединения несовершенного бытия. Недостаточность разъединения означает и недостаточность воссоединения: несовершенное бытие, не разъединяясь до конца, существует как преимущественно разъединенное. (Преобладание разъединения или недостаток единства укоренены в том, что свободная тварь свободно отделяется от Бога, – здесь начало и основание как атомистической, так и материалистической метафизики). Преимущественная разъединенность бытия обнаруживается в невозможности для моментов выхода за свой предел: пространственность-пространствование становится «пространством» и проявление пространства в разъединении не восполняется проявлением его в единении. И опять – два соотносительных понятия побуждают нас искать их общее начало, в котором противоположности совпадают (*coincidentia oppositorum*), но и сохраняют во всей силе свое различие.

Несовершенство пространственности познаваемого нами эмпирического бытия, отображающего впрочем совершенное и Божественное, выражается в том, что каждый момент (= физическое тело) отъединен: от других, не допускает других в «свое место» и сам не может сделать своим «их место». (Ради ясности мы абстрагируем пространственность от временности, которые в действительности неотделимы). Всеединство оказывается недоосуществленным: существует не всеединство, а более или менее систематизированный агрегат моментов, которые представляют собой тоже более или менее подобные друг другу агрегаты – физические тела.

Попробуем однако (из несовершенства и несовершенно) представить себе, вообразить совершенное всеединство и его совершенное пространствование или всепространствование. Каждый момент всеединства, т.е. самого Логоса, всегда есть, но всегда и не есть, он (и все другие моменты) чрез совершенную смерть и воскресение живет-чрез-смерть, т.е. сразу есть и в своем месте, но и везде; он становится телом, но умирая, перестает им быть. Очевидно, что порядок моментов и есть временной порядок. Но временной процесс и его порядок в совершенстве осуществляет в каждом моменте всю всевременность.

Не следует думать, будто бы включающее в себя пространственность и временность всеединство «менее совершенно», чем непространственно и

(поскольку пространственность неотделима от временности) невременное, «чисто духовное» единство, которое, сколько бы ни пытались, просто невозможно вообразить.

Пространственность Божественного всеединства (поскольку множественность моментов означает различение-разделение их друг от друга и как бы сосредоточение каждого в себе самом) надо признать его телесностью.

Бог-Сын и есть совершенное Божественное Тело, а не «чистейший дух» (мыслимый, кстати, соотносительно телу), как это обычно понимается. Пространственность Сына есть Его отелеснение, однако – не воплощение. В этом последнем слове таится намек на то, будто бы до воплощения Сын не имел тела, а имел только «душу».

Сын же – не есть ни душа без тела, ни тело без души, но, рождаясь и разделяясь, Он – Божественное Тело, Его же умонепостижимое единство (т.е. единство чрез вос-соединение) мы называем Его Духом. Сказанное нами может показаться противоречащим традиционному пониманию Бога (как чистейшего Духа), но – не учению Церкви.

Апостол Павел имея в виду не человека Иисуса, но Бога-Сына, говорит, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно (Колос 2,9) (а также ср. IV Евангелие «Слово стало плотью» – 1,14). Говоря о воскресшем из мертвых Христе, ап. Павел говорит и о Его усовершившемся «духовном теле». Тело Христа исчезнет, когда Отец покорит все Сыну, тогда Сам Сын покорится Покорившему Ему все, да будет Отец (ὁ Θεός!) все во всем (Коринф. 1,15₂₈). Но может ли что-нибудь безвозвратно исчезнуть в Божественной вечности-всевременности? По учению Церкви люди воскреснут с телом. Молитва Господня говорит об истинном (не метафорическом) рождении нашем от Отца, о нашем (чрез Христа) во-сыновлении. И со всей последовательностью отцы и учителя Церкви говорят о нашем, а значит, и наших тел – обожении (Θεοοίς, deificatio). Нам-несовершенным все это преподносится лишь гадательно, лишь в уповании. Для нас, сущих во временности (без «все») это лишь «будет». Но во всевременности все, что «будет», вместе с тем, и «было», и всегда «есть».

Так, в какой-то мере нам приоткрывается тайна пресв. Троицы. Мы исповедуем недоступную уразумению, непонятную, неподвижную, а потому и безразличную для нас догму, но – хотя и несовершенно и приблизительно, как бы в тумане и зеркале гаданием, – узреваем Бога, единую сущность Божества, открывающую Себя в Трех Лицах или Ипостасях, и Жизнь-чрез-Смерть Бога в своем Сыне – живом, личном всеединстве. Жизнь Бога открывается нам как рождение Отцом Сына – как творение человека Отцом из ничего: в Сыне и чрез сына, Который спасает, усовершенствует и обожает свободно-несовершенную тварь; но и еще – как Самооткровение Бога в рождении Сына и творение мира, как откровение Себя Сыну и сотворенному миру. Иначе говоря, единый акт рождения и творчества есть, вместе с тем, и самопознание Бога как самопознание человека и познание им Бога.

Мы попытались метафизически, но не вступая в противоречие с догмой Церкви, осмыслить учение о Троице в той, по крайней мере, части его, которая необходима для дальнейшего исследования. Обойтись же без этого учения невозможно, так как троичность единой сущности лежит в основе как всякого существования, так и его познания.

Учение о Троице, вообще говоря, должно быть основой всякой науки. Нам скажут, что это учение недоказуемо. – Конечно, недоказуемо. Но доказательством со времени появления аристотелевой логики („*Οργανον*“) считается не непосредственная интуиция объекта или созерцание, которое может быть и ошибочным, а – дедукция, т. е. выведение некоторого общего отвлеченного понятия из другого, более общего и более отвлеченного: «вида» (*species*) из «рода» (*genus*). Самые же общие понятия (так называемые «категории») ни из чего не выводятся и, следовательно, нет пути для их доказательства. Поэтому на первый взгляд стройное царство аристотелевых общих понятий на самом деле как бы висит в воздухе, не имея опорных точек ни на земле (т. е. в конкретном, индивидуальном – понятие может выражать только знание общего), ни на небе, т. к. наиболее общие понятия недоказуемы и, в лучшем случае, лишь гипотетически обладают реальным содержанием.

Обращаясь к троичности Божества мы также, в рамках философского рассуждения, обладаем (пока) только гипотетическим основанием бытия и познания.

Нет сомнения, что учение о Троице свидетельствует само за себя своим неисчерпаемым богатством и своей упорядочивающей и систематизирующей силой, которая без натяжек и внутренних противоречий все согласует, всему находит свое место, все уясняет. Очень важно, чтобы положения, имеющие общие основания, находились в логически-диалектической связи (ср. категорию «случайности» у Аристотеля). Познанию, идущему от такого основания, уясняется органическая цельность мира и смысл действительности, которая нещадно искажается теориями, претендующими на «объективное» (а на самом деле составленное на плохо пригнанных и не имеющих внутреннего единства кусках) изображение мира. Пусть такого рода теории процветают в головах их поборников, – факты сами собой сходятся к системе, постулирующей единство в Боге, и тогда вселенная открывает нам «смысл» своего существования. Теории, идущие от ложных оснований, неизбежно опровергают сами себя: раскрытие такого основания на известной ступени приводит к несогласуемым положениям, противоречащим друг другу и не соответствующим объективному бытию (таковы, например, теория Канта, феноменализм, солипсизм, эволюционизм, экзистенциализм, вообще все идеалистические, отвергающие объективное бытие, теории, как и таящая в себе полное отрицание познаваемости мира материалистическая метафизика), т. е. раскрытие ложного (недостаточного, одностороннего) основания есть всегда и его reductio ad absurdum.

Наше основание, как сказано, свободно от такого рода логических пороков. Но одно это (хотя и, бесспорно, важное) преимущество еще не убеждает в

истинности основания. Выводы из него могут быть неопровержимы и несомненны. Но истинность выводов не гарантирует истинности исходного начала. Коротче – есть ли понятие Бога интуиция объективной истины (ср. онтологический аргумент св. Ансельма) или же понятие Бога – лишь «рабочая гипотеза», мысль, не имеющая реального содержания?

Ясно, что понятие Бога (и Троицы) может быть основанием нашего знания в том и только в том случае, если в нем нами опознается сама объективная Истина, облеченная полнотой всяческой реальности, и еще – если наше познание ее возможно и истинно. Однако достоверность и основания, и нашего знания достигается именно через понимание Божественного Троиинства как Божественного самопознания, т.е. из рассмотрения интуиции Бога с «гносеологической» стороны.

Так поступили основатели учения о Троице Ориген и гениальный язычник Плотин.

Основание этого учения – в анализе человеческого самопознания и восхождения к абсолютному его началу, самопознанию Божественному.

С течением времени при наступившем упадке философской мысли было утрачено гносеологическое, а потом и онтологическое, фундаментальное первое, значение учения о Троице. Догма Троиинства, оставаясь объектом веры, сделалась непонятной и утратила влияние на жизнь христиан (ср. *omnis operato divinitatis ad extra est communis*).

Чтобы Божественное самопознание могло быть основанием и началом (само) познания человеческого, должно быть внутреннее единство между ними: человек, противостоящий Богу, как созданным Им из ничего, должен быть и един с Богом, должен быть соучастником Божественного всеединства. Иначе говоря, Бог-Сын должен был вочеловечиться, воплотиться в человека, сделаться индивидуальным человеком Иисусом Христом. Свое единство (двоединоство) с Сыном подразумевал ап. Павел, сказав, что через него говорит Сам Христос и что он имеет разум Христов (Коринф. I,2:16). Как бы то ни было, Богопознание возможно и истинно только как сопричастие Божьему самопознанию, а человеку в виде самопознания Бог нам самым ясным образом открывает, что Он есть Троица, а человек – Богом созданная троица».

Абсолютно Неизреченное различает или разделяет Себя: становится объектом своего познания, Познаваемым, пребывая, вместе с тем, субъектом, Познающим, нимало не утрачивающим первоначальной неизреченности, первоединства или неопределимости: определение принадлежит объекту. Субъект всецело, до самоисчерпания изрекает себя в объекте. Совершенство и полнота познания означает, что объект ничем и ни в чем не меньше субъекта, имеет в себе всю полноту субъекта. Это не значит, однако, что субъекта нет: он есть именно потому, что есть объект. Первоединство, нисколько не утрачивая себя, познает себя субъектом. Отцом, из объекта, Сына, и по отношению к объекту (хотя этого отношения и нет: объект тождествен субъекту, всего его изрекая) и в

объекте: знание о себе-познающем включает его в познаваемого. Поэтому объект не только объект, но и объект-субъект, заключает в себя два различествующих момента и это разделение в объекте есть его разъединение и становление всеединством. Число моментов объекта бесконечно (хотя для абсолютного сознания и исчислено), субъект же всегда один и один и тот же. Единство разъединяющегося объекта именно в том, что отношение всякого момента к субъекту тождественно одно и то же. Этого отношения, однако (как и разъединения объекта на моменты) не могло бы и быть, если бы наряду с абсолютным разделением или различением субъекта и объекта не пребывало, охраняемое их тождеством, их абсолютно же непрерывное единство. Но абсолютное, т.е. превышающее всякое известное нам, разъединение исключает какое бы то ни было единство. Объект абсолютно отрешен от субъекта и в себе единство с ним не имеет. Поэтому пребывающее непрерывное их единство выясняется как третье в самопознании, как единящая Мошь никогда не утрачивающего себя Первоединства. Эта Мошь является себя как единство разъединенного, поэтому разъединение онтически предшествует единению, которое поэтому есть воз-соединение (воскресение). Воссоединяющая Мошь во всем и всецело равна субъекту и объекту (иначе недопустимо воссоединение), но и от-лична от них: воссоединение не может иметь начала в разъединении, будучи же воссоединением объекта, действуя в объекте, она определяется как исходящая от субъекта: Отец рождает Сына и изводит из Себя Св. Духа, животворящего.

Абсолютное самопознание обосновывает и человеческое, но, конечно, это не означает, что человеческое самопознание совершенно. Человеческое самопознание причастует Божественному, но легко ошибиться, сочтя Божественным то, что всего лишь несовершенно-человеческое. Поскольку человек (все люди) свободно несовершенен, постольку он отъединен от Бога, хотя и живет только своим единством с Ним. Может ли быть совершенным человеческое самопознание?

Во-первых, человеческое самопознание как познание себя самого отличается от познания им других (внешних ему) предметов (вещей, существ), ибо отъединение от Бога есть и отъединение от всего объективного мира. Человек как бы заключился в сфере индивидуального бытия, не в состоянии выйти за ее пределы, хотя они то суживаются, то расширяются, включая в свое очертание то меньшую часть мира, то большую. Он не чувствует и того, что он – одно со всем человечеством, со всеми существами, с миром. И не может до конца выяснить такие вопросы как: почему люди похожи один на другого? каким образом возможно общение между людьми? почему правила мышления общи всем людям и, можно полагать, всем возможным разумным существам? и т.п.

Сознающее себя «я» (самосознание) человека есть индивидуация высших социальных «я» – семьи, народа, человечества. Индивидуальное «я» редко выходит или расширяется до высших и с ними отождествляется. Поэтому человек не может познать других людей и вообще существ как самого себя (это воз-

можно лишь восхождением в высшее «я»), и место самопознания занимает познание, которое менее достоверно, т. к. познаваемый объект частично остается по ту сторону сознания индивида, стягиваемого им в себя и на себя, в этом – возможность и начало сомнения в истине объективного бытия – «самый большой скандал в философии»).

И все же, сам в себе замкнувшийся индивид не настолько отъединен от всего, как это кажется ему самому и как это утверждают некоторые философы.

В Боге можно усмотреть различие между непосредственным (собственным, имманентным) самопознанием и самопознанием через творческий акт. Человеческое познание соответствует второму, но не полностью, ибо в несовершенном человеке творение еще не завершено.

Во-вторых, человеческое знание (по меньшей мере, теоретическое) строится из общих понятий, – интерес науки направлен на познание общего (формул, законов, принципов). Все развитие человеческого мышления от начальных его форм до современных представляет собой восхождение от знания конкретного к знанию абстрактного. Эта тенденция человеческого ума к знанию наиболее общего в своей глубине совпадает со стремлением познать всеединство и стать его моментом. Но несовершенный человек – момент несовершенного мира, не всеединства, а, скажем, «система» моментов, и познать всеединство не в состоянии. Он познает или единство (сходство) как отвлеченное от своих конкретных обнаружений (моментов) абстрактное единство, в котором никакими силами невозможно усмотреть его конкретные моменты, или – лишь несколько моментов, которые он может связывать между собой (и с их единством, остающимся в них неуловимым) опять-таки лишь через отвлеченные общие понятия («причины», «соотношения»). Нельзя даже сказать, что он при том познал «единство» или «общее», – в силу несовершенства своего он только «обозначает» их символами (символ – конкретный предмет: вещь, растение, животное, человек, знаменующий через себя содержание большей общности) или – в европейской культуре – общими понятиями.

По бытийному содержанию общее понятие есть индивидуация всеединства, применительно же к несовершенству – лишь (отвлеченное и потому формальное) единство некоторого множества, знак некоторого многоединства, знак, представляющийся разуму либо лишенным бытийного наполнения, либо, напротив, как сущий неизвестно каким образом сам по себе отдельно от представляемого им множества. Основание этого второго воззрения в том, что всякое всеединство или «система» моментов, будучи несовершенным участником осуществлением всеединства, сохраняет структуру последнего, т.е. раскрывается как определенная иерархия моментов, как известный порядок, все моменты которого состоят в определенных отношениях друг к другу и ко всякой их совокупности. На языке логики это выражается отношениями между понятиями, так что в аристотелевом царстве понятий, хотя неполно и односторонне, выражает себя сама действительность. Из интуиции действительности, выразившей себя в

понятии, проистекает тенденция отождествить общие понятия или, по крайней мере, часть их, – «идеи», «ценности» – с пребывающей надвременной истиной, с вечной идеальной действительностью, во имя которой отрицается наличная действительность мира изменяющегося, вечно гибнущего, конкретность которого не вмещается познанием.

Так, вместо исследования связи абсолютных (Божественных) начал познания с творимым Богом миром, выдвигаются новые начала, идеальная (т.е. мыслимая вне всякого конкретного бытия) действительность которых не может обосновать себя в известном нам опыте, и происхождение которых остается необъяснимым (ср. до сих пор не пришедший к концу, хотя и под новыми именами, спор «реалистов» с «номиналистами»).

В-третьих, – не только недостаточность общих понятий, уводя человеческий ум от истины, искажает представление о мире.

Человек, обособившийся в себе, использует все преимущественно в интересах своих эгоистических целей. Он безразличен ко всему, что выходит за очерчение его ближайших жизненных интересов. Но без выхода за пределы своего себялюбивого, себяутверждающего «я», без живого общения с другими людьми, основанного на готовности поступиться собой ради любви к ним, без восхождения индивидуального «я» (через утрату себя) к высшим, а это есть неперемное условие общения с другими, – стремление к истине, к познанию мира слабеет в человеке, замкнувшемся в своем углу мирке. В таком человеке все заглушается голосом животным, биологических потребностей, желанием все и вся обратить в средства собственного блага и самодовольно утвердиться в этом своем царстве. Этой цели подчиняет человек свою деятельность и, в конечном счете, чрез нее же преломляются его воззрения, и он смотрит на все утилитаристически. Это отклоняет его от подлинных, наиболее жизненных, религиозно-метафизических проблем; он удовлетворяется знанием приблизительным и туманным. При этом оказывается (и не случайно), что именно мышление общими понятиями, это своеобразная стенография ума, наилучшим образом удовлетворяет определению, уяснению и решению практических, утилитарных задач. Человек рационально (рационализм органически связан с определенностью понятий, с тем, стало быть, что всеединство снижается до системы) устанавливает порядок и планирует сворю деятельность и верит в действительность общих понятий (т.е. действительность мыслит тождественной знанию в общих понятиях), нимало не спрашивая себя, какова их природа и происхождение. Заметим, что вопреки своей утилитаристической установке (хотя и вследствие ее) человек, отождествляя действительность с знанием в общих понятиях, тем самым – сознательно или, чаще, неосознанно – исповедует идеалистическую метафизику (!). Самый убежденнейший и ревностный материалист не может обойтись без этой идеалистической метафизики, как не дано и ему избежать «мучительных» вопросов о связи «души» с «телом».

Наконец, в-четвертых, – знание (и самопознание и познание) несовершенного человека есть преимущественно теоретическое знание, обособленной от его деятельности и жизни.

Знание Бога есть сразу и Его деятельность, и самораскрытие, и жизнь – все.

Из этого следует, что достоверность знания обретается человеком в соединении его с Богом, и что только-теоретическое познание (аналитическое ли, интуитивное ли) не может быть абсолютно ни достоверным, ни несомненным. На самом деле: после самого тщательного теоретического доказательства, после устранения, казалось, бы всякого сомнения, перед человеком все равно встает вопрос: безошибочны ли все мои умозаключения, или только ошибочность их осталась незамеченной? Не обманывает ли меня мой ум (т. е. неосознанно я сам себя), «воображая» и из ничего созидая то, чего нет? Да и без всяких вопросов-сомнение по самой сущности простирается на все, если бы сомнение имело границы, то они и были бы границами мышления. Самое несомненное подлежит сомнению, ибо через сомнение мышление строит свое положительное содержание. Таким образом, это уже не теоретическое сомнение, или, по меньшей мере, не только теоретическое, но существенное, принадлежащее как таковое природе самого человека. Сомнение как неустранимый, сущностно принадлежащий сознанию его момент, связано с теоретическим, не бытийным характером познания, с выделением его из целостности жизни-познания, и укоренено в немощи «воли» человека, в недостаточности хотения его соединиться с Богом, в равнодушии к Богу и ко всему, что есть он сам. (Воля к единению с Богом = Богоутверждение через самоотрицание; недостаток воли=недостаток самоотрицания; в познании – Богоотрицание, сомнение).

Но и существенное сомнение может быть преодолено и преодолевается, когда самопознание-познание, освобождаясь от своей односторонности, органически становится жизнью деятельной любви, когда весь человек познает, – такое знание в христианской древности носило название гносиса (конечно, истинного, не еретического) и совпадает с верою (πίστις, fides), или «живою верою», которая естественно, как доброе дерево, приносящее добрые плоды, порождает добрые дела.

Христианская вера не есть доверие словам других людей, хотя бы и самых авторитетных, не fides ex auditu, которая воцарилась при охлаждении религиозного энтузиазма. По своей сущности и по своей цели истинна вера есть соединение всего человека с Богом и основанное их единством действительное знание. Понимаемую так веру нельзя противопоставлять знанию (как противопоставляют знанию веру-доверие, fides ex auditu, ибо она имеет знание в себе и является его основанием. Поэтому и всякая наука является истинной и обоснованной постольку, поскольку она христианская.

Вследствие такой природы веры деятельность человека, даже и не познающего истину, может стать познанием истины, как познание истины становится самой жизнедеятельностью. – «Любите друг друга и познаете, что Бог есть Любовь».

X X

X

Бог из ничего творит человека-человечество (в каждом его моменте: в человеке-индивидууме и во всех индивидах) – свободного, и потому с полным правом можно сказать, сам возникает из ничего, или – свободно отвечая на Божий призыв жить-чрез-смерть и обожиться, сопричастствует Божьему творению и сам творит себя.

Но Человек не совершенен – не всецело, не достаточно хочет обожиться, т. е. жить-чрез-смерть, и Бог восполняет его хотение, чтобы чрез дурную бесконечность умирания без смерти и без жизни человек обрел полноту хотения.

Бог творит человека чрез Сына, Который для того и умирает, чтобы возник и всецело обожился новый тварный субъект, но, обожаясь, этот новый субъект своею жертвенною смертью возвращает к жизни, воскрешает из небытия умершего ради него Сына: иначе человек не обожился бы. В действительности этот процесс оборван свободным несовершенством человека, но – не уничтожен: Бога самое несовершенство делает средством его усовершеня.

Несовершенство человека означает «преимущественную» отъединенность от Бога, т. е. отъединенность, не преодолеваемую единством. Недостаток единства с Богом человека и мира обуславливает его (их) телесность, которая, реализуя неполноту единства, существенно отличается от Божественной, хотя во-человечиваясь, Бог делает и ее Своей, т. е. обожествляет ее. Отъединение человека от Бога есть и «внутренне» его разъединение, по несовершенству и в несовершенстве непреодолимое, поэтому и «тело твари» оказывается как-бы тюрьмой каждого индивида.

Человек-мир несовершенен индивидуируется и еще менее совершенен в своих индивидуациях, становящихся животным, растительным и вещным, «материальным» бытием.

Тело человека – это органическое, вещественное развитие мира, процесс, в котором все стремится стать всем. Человек рождается, осваивает=делает собою весь внешний ему мир: других людей, другие существа и неодушевленные вещи, и непрерывно умирая, распадаясь, – сам становится ими, хотя – по, несовершенству своему (и мира) лишь отчасти, не всецело. Этот процесс, конечно, есть также и тело всех других индивидуаций мира, животного и растительного. Человек (человечество) отличается от них, как и они друг от друга, не тем, что он осваивает одну часть мира, а они – другую часть, но – каждая из этих индивидуаций есть особый, единственный аспект мира, качественное вида. Весь мир должен быть бы человечеством (и в совершенстве есть, а для несовершенства еще только «будет»), но весь же – и животным миром, весь – растительным, весь – закономерно движущейся «безжизненной» материей, и все они – один мир как единство своих индивидуаций.

Несовершенные, мы не в силах уяснить себе в формах логического мышления, но путь к более ясному пониманию открывают умирание-смерть и всевременность: мы несовершенны для того, чтобы постоянно совершенствоваться (не в смысле плоской позитивистской теории прогресса!), хотя и не можем стать совершенными в своем несовершенстве.

Нашим и всего мира несовершенством объясняется и то, почему недоступны непосредственному знанию и определению «высшие» (надиндивидуальные) индивидуации человечества, социальные личности, на которых каждая также имеет свое тело (= многоединство своих моментов-тел), почему философствующие романтики и вожди всякого рода фашистов считают свой народ, социальную группу и т. п. как бы отдельно, за эмпирией имеющими бытие существами, взгляды и волю которых только они и призваны непосредственно вещать.

Имея все это в виду, и должны мы подойти к решению проблемы об индивидуальном теле, об отдельном человеке. Тело индивида есть, во-первых, момент всечеловеческого тела-процесса, во-вторых же, – индивидуальный процесс развития от отрочества до смерти и, не исключено, еще дальше. Этот факт нельзя отрицать, но полное его уяснение возможно лишь в свете всевременности, иначе трудно избежать опасности идеалистически-субъективистской гносеологии, конечный вывод которой – агностицизм (если мыслить последовательно, не останавливаясь на полдороге). Но и согласившись, что тело есть процесс, мы невольно допускаем удвоение, то имея в виду тело как форму, то представляя себе наполняющее эту форму и протекающее через него вещество, «материю». Ясно, что не существует ни форма без материи, ни материя без формы, и неотделимая от материи, но всегда изменяющаяся форма есть, можно сказать, сама изменяющаяся и своей формой становящаяся материя. Общая некоторому виду форма тела, мыслимая как нечто постоянное, есть лишь отвлеченное представление, до неразличимости-стяженно объемлющее весь конкретный телесный процесс. Такое представление практически необходимо для специальных наук, таких, как биология или физиология, но, философствуя, нельзя упускать из вида, что оно имеет лишь инструментальное значение.

Особо следует указать на то, что мы вообще плохо знаем свое тело, во всяком случае, никогда не можем точно установить его границ, и не смогли бы даже и тогда, если бы нам хоть на одну минуту удалось приостановить его изменения. Это возможно показать во многих отношениях. Так, познавая окружающий нас мир, не образы предметов, не их копии или их «отражения» (эта давно устаревшая «теория отражения» ведет прямо к агностицизму, т. к. отвергает возможность познавать действительность, – не видеть этого могут разве только философы-самоучки), мы познаем предметы, как отделенное от нас «пространство». Предмет воспринимается мною и в этом участвует не только душа, в уме «на турецком седле восседающая», но столько же неотделимое от нее мое тело. Когда я вижу идущего мимо человека, от него до моих глаз, где он оказывается умень-

шенным и перевернутым вверх ногами, и в моем мозгу, – идет один непрерывный и вещественный процесс, который где-то – в мозгу, в глазах или уже в том человеке становится и моим органическим духовно-телесным процессом. Неясно, почему истинной нужно считать современную теорию, по которой объективный процесс становится и моим духовно-телесным процессом лишь в моих глазах и мозгу, а не мнение, высказанное бл. А в г у с т и н о м, согласно которому исходят тончайшие невидимые лучи, и с их помощью я зрительно осязаю предмет, в данном случае – идущего человека. Впрочем, я не 17. сторонник мнения Августина, но для меня несомненно одно, что видимый мной человек, как и любой воспринимаемый мной предмет, есть факт моего сознания, иначе я не мог бы ничего о нем знать, и, следовательно, поскольку сознание едино, все входящее в него есть оно само. Поэтому невозможно, чтобы сознание было не-телесным.

Но и ограничивая тело сферой его физической деятельности, можно показать, что тело обнаруживает себя вне непосредственно занимаемого им пространства. Это – факты, которые издавна привлекают к себе интерес со стороны всякого рода «окультистов» и которые в наше время признаны достоверными многими серьезными и известными учеными, свободными от научных предрассудков. К сожалению, эти факты – левитация, материализация, экстериоризация чувств и др., – до сих пор мало исследованы и служат, главным образом, источниками новых «теорий», которые лишь компрометируют своих сторонников.

Поэтому подойдем к проблеме с другой стороны. Являются ли моим телом отмершие частицы моего организма? Когда и как становятся моим телом чужие эритроциты, введенные при переливании крови? Или эритроцит моей собственной крови – есть ли он обособленное самостоятельное тело, обитающее в моем теле, как я обитаю в мире, или он есть момент моего тела и, как таковой, само оно? Делая вдох, я вбираю в себя множество частиц, бывших до этого частицами других существ или элементами неживой природы, делая выдох, я выдыхаю не меньше частиц, бывших частицами моего тела. Когда и как первые становятся моим телом, а вторые – перестают быть им, и перестают ли вообще?

Свое собственное тело я частью познаю непосредственно (напр. ощущая, вижу), частью – приблизительно воображаю его (воображение – также род познания), даже могу представить себе его внутреннее строение. Но никогда и никаким способом я не могу выделить своего тела из связи его с телами других существ и элементами неорганической материи и из кругооборота непрерывно происходящего между ними обмена веществ. То же самое можно сказать о каждом человеческом теле, но так и должно быть, если мы до сих пор правильно рассуждали.

Человек-индивид осваивает, т. е. делает собой тело человечества-мира, но это есть сразу и разъединение человечества, и рождение человека. Из эмпирически максимально доступного соединения двух, мужчины и женщины, рождается новое одно, новый и единственный «аспект» мира. Так в рождении Христа-Логоса осуществляется двуединство Божественного тела и человеческого тела.

Сливаясь с жизнью человечества-мира, индивид сам разъединяется, что означает, что живущий-чрез-смерть человечество-мир в индивиде становятся им, индивидом. Через это индивид обретает собственное бытие, рождается, чтобы жить-чрез-смерть, но не как бестелесный дух, не как бездуховное тело (которое, образовавшись, сразу бы подверглось распаду и стало ничем), а как чрез жизнь тела осуществляющий себя дух или как в себе самом имеющее единство-духовность тело. (В согласии с принятой терминологией мы, ради ясности, дух-единство противопоставляем телу-множеству). В действительности дух и тело – не две отличные друг от друга «сущности», «субстанции» или «силы», но одно духовно-телесное существо, в данном случае, человек, духовность которого невозможно без его телесности, ни наоборот. Но совпадая с процессом человечества-мира, человек, вместе с тем, и трансформирует этот процесс в себе и чрез себя. Познавая этот процесс, человек делает его собою или сам становится им. И чрез это познание процесс становления человека из целесообразного, но спонтанного, т. е. ни свободного, ни – необходимого, делается свободным. Чрез познание человек преодолевает спонтанность своего становления, так как в постигаемой им определенности он видит необходимость, последнюю же понимает, как возникающую из его собственной свободы. Как момент несовершенного человечества каждый индивид сам несовершенен. В совершенстве своем (каким он «будет») индивид становился бы всем во всем, как единственный индивидуальный аспект всего мира, но не так, как если бы он хотел все вобрать в себя, а чрез жертвенную смерть, чрез самоотдачу другим людям и другим существам, которые в свою очередь в пламенении взаимной любви своей жертвенной смертью воскрешали бы умершего ради них, сливая в одно его рождение и воскресение. В эмпирической жизни эта диалектика бытия-небытия осуществляется крайне неполно. Несовершенный человек боится смерти, т.е. не хочет жертвовать собою ради других, не хочет лишиться чего-либо своего. Он выделяет себя себе из мира некоторую область, в которой «замыкается» и хочет жить не умирая. Тщетное желание! Жить не умирая невозможно. Человек непрерывно умирает, только – несовершенно, не вполне, и потому полу-живет – полу-умирает вплоть до несовершенной же «первой», «земной» смерти, за которой продолжает умирать вечно. Упомянутая «область» и есть тело индивида, относительно свободно образуемое им и проявляющее себя в органическом и неорганическом взаимодействии с другими существами и вещами. Но здесь со всей решительностью надо сказать, что сама по себе несовершенная действительность человеческой жизни, как и несовершенный характер его действий, нельзя объяснить существованием зла, которое не есть нечто сущее наряду с благом, но есть лишь privatio boni, недостатком блага и относительная его умаленность.

Тем самым мы вернулись к поставленному ранее и, по сути дела, уже выясненному «больному» вопросу о взаимоотношениях духа или души с телом. Чаще, впрочем, говорят не о духе, а о душе. Мы, однако, предпочитаем не употреблять понятие души вследствие его двусмысленности. Душе обычно прида-

ются черты телесности, ее представляют себе в виде некоего «тонкого» тела, которое может обитать в природном материальном теле, либо даже существовать вне и без него. Первоначально «душа» понималась как жизненное начало человека, но и как его «двойник», продолжающий жить после его смерти, являясь, вместе с тем, в некотором смысле самим человеком (подобное же значение приписывается имени человека, – ср. Lévy-Brühl и его loi de la participation). Уже в древности душой называют абстрактные начала жизни и активности, Аристотель предполагает в человеке несколько таких «душ», напр., растительную и животную. Декарт первым, отвергая пространственность-телесность души, предпринял попытку решительно противопоставить ее телу, что имело результатом появление искусственных проблем и абсурдных утверждений (например, что животные не имеют души. В этом отношении Декарта превзошли только кантианцы, утверждающие невозможность доказать существование психической жизни другого человека). Но и после Декарта, не исключая и последователей знаменитого философа, люди по-прежнему представляют себе душу, как некое тонкое, совершенное тело (что, впрочем, естественно, т. к. абсолютное единство или духа представить в каком бы то ни было образе просто невозможно). Но этим «больной» вопрос переносится в область абстракции, где отправляющееся от явно нематериалистических позиций, рассмотрение взаимодействия между «душой» и «телом» превращается в рассмотрение взаимодействия между двумя телами, т. е. вполне в материалистическом смысле. Сказанного достаточно, чтобы объяснить, почему лучше избегать расплывчатого и запутывающего вопрос понятия «души». Однако стоит заменить «душу» словом «дух», как само собой отпадает и «больной» вопрос, так как в принятом смысле слова нет и не может быть никакого взаимодействия или взаимоотношения между духом и телом.

Как же не может быть, скажут нам, когда от сильнейшего удара по голове человек теряет сознание, а вследствие большого волнения человек может умереть? Против этих фактов мы возразить, конечно, не можем. Однако предполагать в этих случаях взаимодействие духа (души) и тела возможно лишь при условии, если дух и тело представляются двумя отдельными, хотя и совмещенными «сущностями» или «субстанциями», а не двумя качествами одного и того же существа. Представление во воздействии духа на тело, как и воздействии тела на дух, возникло, по-видимому, потому что наступающие вместе с телесными актами изменения самосознания, вкупе со всей органической и материальной обстановкой действия, представляют собой весьма сложный процесс, вместо исследования которого мы ограничиваемся абстрагированием-выдергиванием из него двух его моментов, – тела и самосознания, изолируем их друг от друга, овеществляем каждый из них и, в конце концов, пытаемся объяснить взаимоотношение между ними на основе причинно-следственной связи, которая (если уж мы философствуем) сама нуждается в объяснении и обосновании, так как практически пригодна только в области исследования физических процессов и взаимодействий. Характерно, что и стороннику взаимодействия между духом (ду-

шой) и телом, после самых честных и обстоятельных размышлений остается неясным, как вообще возможно, чтобы бестелесный дух воздействовал на тело и, наоборот, тело на дух, и не оттого ли вопрос представляется «мучительным», что совесть исследователя не дает ему успокоиться?

Нас интересует, впрочем, другое, именно – понять конкретную телесность духовной жизни.

Уже попытка обратиться к познанию своего «я» показывает, что в акте самопознания его субъект отделяется от объекта познания, как бы отпадающего от первого и теряющего свою активность. Эта первоначальная пространственность-телесность самосознания становится тем отчетливее, когда переходит в самопознание, в объекте которого его моменты распределены как больше или меньше удаленные друг от друга и по отношению к субъекту, сам же объект приобретает более выраженную определенность (как мысли человека, его чувства, импульсы). С другой стороны, самопознание не имеет четкой границы, отделяющей его от познания, где пространственность-телесность человека, как духовно телесно-го существа, дана с наибольшей отчетливостью.

Лет 50 тому назад психологи обратили внимание на то, что в составе сознания человека есть два рода моментов. Одни (в рамках самопознания) сознаются, как «свои», имеющие источник «в себе самом», другие же – как «данные», в человеке наличествующие, от него не зависящие, т. е. как нечто как бы «не его», – таковы, например, чисто телесные ощущения – шум в ушах, некоторые боли, произвольные сокращения мускулов, подергивание лица и т. п., но – и некоторые мысли, даже идеи (ср. δαίμων Сократа, учение об объективном существовании идей). Внутри подобного факта или отличающегося своей «данностью» переживания человек ощущает или, лучше, неточно познает, что есть как бы другой субъект или субстрат этого понимания, который, с одной стороны, с этим человеком не совпадает, с другой же в самом факте переживания сливается с ним в одно (без этого «другой субъект» вообще не мог бы быть опознан, оставаясь некой «вещью в себе»).

Итак, человек признает, что в составе его собственного переживания присутствует «другой субъект или субстрат», который с ним един, но, вместе с тем, обладает характером объективной данности (ср. «экзистенциальное суждение», которое не находит себе места в кантианском феноменализме, но без которого не может быть и понятия «феномена»). Кто этот второй субъект (субстрат) непосредственно познать человек, однако, не может. Удвоенность на себя и другого существует только в акте их общего переживания, без которого, т. е. «до» и «после» этого переживания человек и другой субъект (субстрат) совпадают, неразличимы как одно. Как этом может быть, должен показать анализ сознания, но об этом позже. Теперь же пока сосредоточим внимание на другом.

В своем сознании человек сознает не только моменты своей собственной личности, но /транссубъективное ему/ объективное бытие, моменты других субъектов (если это живые существа) или другого субстрата (вещей). Вполне

понятно, что как «данные» человеком осознаются моменты сознания, связанные именно с его телесностью. Ведь тело человека срастворено с другими органическими и физическими телами. Но понятно и то, что собственные моменты человека менее удалены друг от друга, чем от моментов, обладающих характером «данности». Допустимо также, что среди последних моменты органического бытия (живых существ) «ближе» мне, чем моменты материального бытия. Как бы то ни было, пространственность-телесность сознания имеет (вследствие своего несовершенства – относительный) конец.

Пространственность сознания, в конце концов, совпадает со всем известным человеку физическим «пространством», в котором собственное тело человека-индивида (как телесное становление индивида) органически материально отделено от других тел. Но, хотя органически своим существованием наше тело более родственно, и, следовательно, более едино именно с органическими телами, это не дает основания пренебрежительно относиться к материальному бытию и видеть в нем лишь низшую и самую несовершенную ступень мирового развития. Мир неодушевленных вещей имеет свой смысл и свое значение. Именно здесь реализована наибольшая определенность бытия, которая есть обязательное условие точного знания. Не случайно логика, оперирующая понятиями, взятыми в точной и неподвижной определенности их значения, вырастает на почве изучения материального бытия. Не случайно и науки, имеющие предметом безжизненный мир (физика, астрономия, химия и др.), отличаются точностью, которой может позавидовать естествознание, и особенно, гуманитарные науки.

Чтобы совершенно познать себя, человек должен, так сказать, «овеществиться», совершенно себя определить, а это значит – до конца, до небытия разъединить себя. Совершенное познание совпадает с совершенной жизнью-чрез-смерть. Именно поэтому несовершенный человек, который не хочет полного разъединения, не может достигнуть и полного единства с объективным бытием, а, вместе с тем, и полного его познания, которое только и может устранить сомнение.

Выход из самосознания («я») в самопознание всегда есть и отелеснение «я», становление телом. Это явственно наблюдается в наших эмоциях, в которых с наибольшей силой выражает себя самосознание-самопознание (не сознание и познание). Мы вполне точно говорим и тяжелом горе, о давящей тоске, о возвышающем нас энтузиазме, даже приблизительно локализуем эти чувства (как любовь – в области сердца). Обычно такое «телесное» описание чувств понимается как метафора, но ведь и метафора, т. е. именование факта сознания словом, применяемым к фактам материального бытия, – сама должна иметь основание, которое может быть только в том, что общее понятие имеет и конкретное содержание, и если одно «похоже» на другое, то это уже частичное тождество. Ссылка на метафоричность и представляется более убедительной, чем мнение В. Джемса (не вполне согласуемое с нашей точкой зрения), утверждающего телесность эмоций в том смысле, что телесные действия являются причиной эмоций.

В эмоциях, скрывающих в себе объективное бытие, самопознание становится и познанием. Участие тела своими органами чувств в познании объективного бытия явно устанавливает грани между этим познанием и самопознанием. Впрочем, в этом случае познаваемое мною объективное бытие не перестает быть фактом моего сознания, а, следовательно, частично остается и самопознанием. Однако объективный характер познаваемого безоговорочно преобладает, включенность же познаваемого в сознание как-то ступшевывается и забывается настолько, что имея пред собой вещь, мы видим лишь одну объективность, отрицание которой неустранимо приводит к внутренним противоречиям, и феноменализм, избыливающий ими, этим сам себя опровергает.

Так или иначе, в факте познания между одиноким и обособленным «я» человека и познаваемым им внешним объективным бытием обнаруживается непреходимая бездна, преодолеть которую возможно лишь восхождением этого «я» в высшие «я», хотя и ценою утраты первого во втором (ср. «пантеистические» чувства, когда человек отождествляет себя с океаном, дремлющим лесом, бурей, но и такие факты, как жертва своей жизни за семью, социальную группу, народ).

Познание объективного бытия с помощью органов чувств всегда есть процесс, в котором человек телесно соединяется с воспринимаемым им объектом (существом, вещью). Это процесс хотя бы частично есть органическая деятельность человеческого тела. Остается, впрочем, неясным, где этот процесс перестает быть органической деятельностью познающего или где и как сливается с такой органической деятельностью со стороны познаваемого, если, например, один человек смотрит на другого, который сам этого хочет и сам смотрит на первого. Кроме того – следует ли в сферу органической деятельности включать и химические и электромагнитные и прочие виды процессов. Вполне надежно установленные явления телепатии также невозможно представить без участия человеческого тела.

Все эти примеры не могут конечно считаться достаточным обоснованием наших рассуждений, которые, тем не менее, представляются нам неопровержимыми. В их пользу говорят, в частности, и факты другого рода.

Рационально планирующий свою деятельность человек действует тем самым целесообразно. Разумно определяя свою цель, человек вмешивается в объективный природный процесс и с большей или меньшей планомерностью воздействует на окружающий его мир (вещи, живые существа, люди), и эти трансформирует природу, причем, не в духовном смысле, а непосредственно телесно, своими руками или вообще чисто физическими или даже механическими средствами. Подобным же образом он воздействует на окружающее и животное, только руководимое не разумом, а инстинктом, т.е. действуя неосознанно, спонтанно, но тем не менее – целесообразно (ср. например, действия муравья, пчел и т.п.). Но – что такое разум? Откуда он у человека? И не только у человека, т. к. проблески разума наблюдаются и у некоторых животных (например, у гениальной обезьяны «Самсон»). Человек в своем развитии утратил характерные для

животных (особенно, у насекомых) природные инстинкты, хотя и в сфере человеческой деятельности нередко действует спонтанно, т. е. неосознанно-целесообразно. Еще недавно большинство естествоиспытателей и философов (среди них Бергсон) строго разграничивали инстинкт от разума как два ничего не имеющих между собой общего способа приспособления к существованию в природе. В настоящее время, однако, берет верх более, по нашему мнению, здоровое воззрение, предполагающее, что разум развился из инстинкта и может быть назван усовершенным инстинктом. Но тогда целенаправленный характер человеческой деятельности, чем мы люди весьма превозносимся, укоренен уже в инстинктах, а эта мысль оказывается немаловажной для понимания «гармонии вселенной», не обращаясь к помощи трансцендентального Провидения.

По нашему разумению, разум не вырабатывает каких-либо новых целей, а черпает их из становящегося разумом, «во-разумляющегося» инстинкта, если же обособляясь от инстинкта и преувеличивая свое собственное значение, изобретает для себя некую новую цель, то не может в достаточной мере ее реализовать, иначе говоря, лишь ошибочно опознает цель истинную и в результате искажает естественный процесс развития (ср. с одной стороны усилия рационалистически перестроить общество во времена Французской революции, а с другой – реакцию романтиков насильственно подчинить общественное развитие «бессознательной мудрости Природы»). Познание инстинкта разумом есть их разъединение, становящийся разумом инстинкт сам себя познает и разъединяется на разум и инстинкт, вернее, впрочем, говорить не о разуме или инстинкте, но – об ими качественно отличающемся человеке. («Методологическим» условным субстанционированием качеств человека мы вынуждены пользоваться ради определенности речи). Разум «регистрирует» и делает сознательно целенаправленной спонтанно-целесообразную человеческую деятельность, которая при этом в большинстве случаев остается, как и была, спонтанной. (Ср. исследования «подсознательно-го», психоанализ Фрейда). Однако, мы отнюдь не имеем в виду принизить или преуменьшить значение разума.

Разум через осознание инстинкта делает его гибким, может его изменить и даже остановить. Именно через разум человек обретает свободу. Разум открывает смысл бытия и способен опознать истинную (абсолютную!) его цель, хотя в его и в своем несовершенстве не может выразить себя иначе, как в общих понятиях. Но как спонтанно-целесообразную деятельность, которая ни свободна, ни необходима, так и становление ее осознанно-разумной, – не следует понимать в смысле усовершенствования-совершенствования мира, ни даже как зародыш совершенствования, хотя историческое развитие несовершенного эмпирического мира может склонить нас к такому пониманию.

Если мир, развиваясь, сам собой растет от своей первоначальной спонтанности к свободе и к собственному осмыслению в человеке, это означает не более и не менее как то, что мир непрерывно сам себя (без причастия Божественному совершенству) создает из ничего, так как каждый новый момент в развитии-

совершенствовании только потому и новый, что его до сих пор вообще ни в каком смысле и не было. Подобную точку зрения донныне выражают теории всякого рода эволюционистов (дарвинисты и др.), которые (о, святая простота!) веруют сразу и в эволюцию, и в то, что *ex nihilo nihil fit*.

Нас не может удовлетворить подобное воззрение.

Несовершенный эмпирический мир, развиваясь от спонтанности к свободе и от неосознанности к мыслящему человеку, может в этом движении становиться новым, т. е. еще не бывшим, только потому, что его совершенство, он сам-совершенный онтически «прежде», чем его несовершенство. Он находит себя-нового, не из неполноты, не из несовершенства и не из ничего, а из собственной своей полноты, из своего совершенства, которое влечет его к себе, являясь по отношению к несовершенству и в нем – истинной его целью и идеалом. Несовершенство ограничено, отделяет себя от совершенства, но не наоборот. Совершенство не отделяет и не отъединяет от себя, но включает в себя несовершенство как собственный интегральный момент себя самого. И совершенство может влечь к себе несовершенство лишь постольку, поскольку второе – само как спонтанно, так и свободно, побеждая свою необходимость-несовершенство, влечется к первому.

(Бог творит из ничего совершенного человека-мир через бытие его свободного несовершенства. Точнее, он творит умонепостижимостью своей подобные Ему Самому субстрат, который свободно живет-чрез-смерть, осваивая себя как Божественность и Бога).

Совершенство содержит в себе несовершенство точно таким, какое оно есть (поэтому все, что мы делаем и говорим здесь, сохраняется в вечности), но и весь процесс его усовершенствования или восполнения до полноту совершенства. Однако, мы ограничимся этими краткими и, может быть, не вполне ясными соображениями, поскольку занимаемся решением другой стороны проблемы.

Выяснив природу разум как превращение спонтанно-целесообразного инстинкта в свободно (или хотя бы – осознанно) целенаправленную деятельность человека, мы *quo ad nos*, усматривая свое единство с природой, можем перенести этот процесс на любые природные процессы, относящиеся как к органическим, так и к неорганическим телам, которые составляют в мире несоизмеримое большинство. В наиболее общей форме этот процесс состоит в том, что через разъединение-исчезновение (а в человеке еще и чрез сознательную деятельность, как и чрез несовершенную смерть) все становится всем, процесс только в очень малой части органический, хотя именно эта часть и является предметом нашего исследования. Привыкнув мыслить абстрактно и рационалистично, мы в оценке участия человека в этом всеобщем процессе склоняемся спиритуализировать деятельность человека, видя в нем действия духовного начала или разума, не то содержащегося в теле, как в тюрьме, не то имеющего – неизвестно как – существование вне и без тела; зато все многообразие неорганических процессов и связей, не задумываясь, объясняем чисто материалистически с помощью категорий причинности (или осторожнее и «научнее») с помощью понятия координа-

ции. Понятие координации ничем помочь нам не может, поскольку оно лишь констатирует факт, заведомо отказываясь от его объяснения. Что касается причинности, то ее общеобязательность требует обоснования, рассмотрение которого приводит к неожиданным выводам. Причина и следствие – две вещи в материальном мире или образы (понятия) вещей в мышлении необходимо должны совпадать в одно, быть дву-единством. Иначе невозможно понять, как одна вещь имеет способность воздействовать на другую, от первой обособленную (См. точный анализ вопроса в «Логике» Зигварта Sigwarta “Logikoj. Поэтому причина и следствие представляют собой два момента, в которых только и существует «высший» момент, именно – их единство или двуединство.

Таким образом, вопрос о причинно-следственной связи явлений приводит нас к проблеме всеединства, в которой и содержится его решение. Всеединство по своей структуре образует иерархию моментов-индивидуаций. По восходящей в этой иерархии должен быть ряд моментов, среди которых хотя бы один из них должен быть разумным, осмысленно действующим существом. А это значит, что такой высший момент и по нисходящей во всех своих индивидуациях-моментах действует сознательно-целесообразно, даже и в том случае, если эти его индивидуации – являются не имеющими сознания растениями или, наконец, вообще неодушевленными вещами. Вот к какому странному результату приводит анализ причинно-следственной связи.

Даже и неживая вещь «действует» целесообразно (а как иначе возможно развитие мира?), но – только спонтанно, отнюдь не по принуждению того высшего момента, индивидуацией которого она является. Так, во всяком случае, можно объяснить удивляющую нас гармонию мира и очевидную направленность его развития, – не обращая за помощью к «мировой душе» или трансцендентальному Провидению. (Мы, впрочем, нисколько не отрицаем ни Божественное Провидение, ни Судьбу, но решительно отвергаем их трансцендентность, которая делает их факторами механического принуждения и порабощения людей. Провидение и судьба действуют в человеке как сам свободный человек, и с ними совпадает «воля» совершенного человека).

Отмеченная нами выше спиритуализация или идеализация разума имеет реальное основание в том, что мы обычно не замечаем телесности процесса работы разума. Выяснение этой проблемы связано с проблемой сознания.

Как и многие другие слова, понятие «сознание» употребляется в изменяющемся значении. Сознанием называют самосознание, а также и самопознание. В этом смысле говорят (а по-другому, кажется, и не скажешь): «сознательный человек», «сознательность», «потеря сознания», «неосознанно», «несознательно». Но обнаруживается широкая область действий, желаний, чувств, даже мыслей, которые человек как бы не замечает и прямо не познает, это явления, так сказать, «неосознанного сознания». Этим смысл слова «сознание» явно меняется, и ради ясности речи «неосознанному сознанию» присвоили понятие «подсознания». Термин, однако обозначает лишь некоторую, особую по своему качеству

область сознания, которая принадлежит самому сознанию и есть оно само, существующее в этом качестве, иначе о «подсознании» мы не могли бы ничего знать. Каждый момент «подсознания» может быть познан человеком, переведен в сферу осознанного знания, т. е. собственно сознания, и мы не ощущаем и не узреваем никакого предела, который препятствовал бы нам, проникая в «подсознательное», делать его «сознательным».

Вопрос в другом. Является ли сознание человека-индивида только его индивидуальным сознанием? Углубляясь в подсознательное, человек обнаруживает моменты собственного «я», которые без сомнения, являясь его собственными, т. е. им самим, индивидуальным «я», вместе с тем, являются моментами вне его (но не вне его сознания) находящимся и относительно него транссубъективным субъектом или субстратом, т.е. моментами общего качественания и самого человека и другого субъекта (субстрата). Человек при этом даже смутно ощущает существование этого другого субъекта или субстрата. Этого не могло бы быть, если бы сознание не было одним и тем же общим сознанием человека и другого субъекта-субстрата. Но уже в самом начале акта познания это общее, одно сознание индивидуируется, разъединяется на «я» познающего человека и на познаваемые им другие субъекты и объекты. Но в этом акте мы наблюдаем не само сознание, а начало становления сознания познанием, ту начальную фазу познания, которая именно в силу своей начальности есть нечто смутное и возбуждающее сомнение. Сознание не есть нечто непосредственно познаваемое человеком. Лишь через наблюдение и анализ того, как возникает самосознание и как начинается познание мы с достаточной вероятностью может заключить – что такое сознание.

Оно и есть само, Богом из ничего творимое, всеединство, которое индивидуализируется-актуализируется и существует в своих моментах. В меру его несовершенства несовершенны и все его моменты, отъединенные от Бога как несовершенно-единые с Ним, но и – усовершенствующиеся, бытийностью своей причастующие Божественности. Сознание как всеединство – не «духовное бытие», представление о котором есть результат смешения сознания с самосознанием и самопознанием, но – должно иметь тело и имеет. И как могло бы не иметь, если все явления – его моменты и, как таковые, оно само – все воспринимаемые нами люди, вещи, и разделяющее их «пространство», их тела? Сознание есть и проявляет себя во всей телесности как описанный нами духовно-телесный процесс, а в широком смысле – как весь мировой процесс. Однако – что можно сказать о его материальном основании?

Говоря об отдельных вещах и существах, мы, конечно, имеем в виду и вещество, и форму их тел, но последняя представляется обычно как некая общая, специфичная для вида форма тела. Однако для познания процесса, в котором в масштабе мира осуществляет себя всеединство, значение имеет не относительно постоянное или нами стабилизируемое тело того или иного существа, но именно их изменчивость и становление одного другим как восхождение к высшей индивидуации чрез смерть. Мы, наряду с этим, нимало не отвергаем

статично-неизменное тело как завершенность («результат») всего его становления. Неизменность и становление – суть корреллаты, абстрагируемые от живого всеединства.

Понятная в ее динамичности телесность мира обращает наше внимание на вечное его движение, лишь ошибочно представляющееся уму чем-то менее совершенным, чем покой и неизменность, тогда как и то, и другое есть единство движения и покоя, что по существу своему и есть жизнь всеединства. Говоря так, мы имеем в виду не логическое, а диалектическое осмысление бытия. Логика имеет дело с застывшими в своей определенности, неизменными, но лишь поэтому имеющими точное значение понятиями. В диалектике общие понятия (которых не могло бы быть без логики) изменяются и, «погибая», становятся своим отрицанием. Но, увлекаясь мощью диалектики, уже Гегель не избежал ошибки, опасной для познания истины. Следует остерегаться точки зрения, будто понятие в самом себе заключает источник своего изменения и перехода в свою противоположность. Диалектика не есть диалектика понятий, но диалектика бытия-небытия. Познание объекта есть его определение, логически-статичное, но – одностороннее. Заново обращаясь к объекту, чтобы проверить наше знание, мы усматриваем, что в объекте осталось нечто, ускользнувшее от нашего определения и новое определение того же объекта становится отрицанием первого определения. Но и новое понятие не свободно от той же односторонности и требует повторного обращения к объекту и т. д. Иначе говоря, понятие диалектически переходит в свою противоположность, но не чрез чистую умопостигаемость, а чрез бытийность, чрез «снятие», которое, в конечном счете, происходит в самом объекте. Самоотждествленность изменяющегося объекта скрывает в себе неопределимость, которая раздваивает наше познание на логику и диалектику. Если это ускользает от нашего понимания, мы либо получим извращенную диалектику, либо отождествим ее с «научно»-вульгаризованным понятием развития.

Общие понятия логики коренятся в самом бытии и только поэтому имеют объективное значение. Но также и диалектика понятий существует не сама по себе, а выражает дву- и многоединство конкретного процесса. Конкретизируясь, диалектика становится историей человечества-мира и, в конце концов, подлинной наукой о развитии, а не той вульгарно-усредненной и приспособленной некими философами для массового понимания. Именно она, а не низкопробное наблюдение, собирание и подгонка фактов, должна быть основой знания, ибо бытие есть развитие- становление и процесс, логическая трактовка которого требует философски-строгаго разъяснения.

X X
 X

Проблема взаимодействия между духом (душой) и телом при ближайшем рассмотрении оказывается искусственной и должна быть отвергнута. «Мучительный» характер вопроса принадлежит не ей, а имеет другой значение. – Челю-

век страшится смерти и в этом своем паническом страхе смерти хочет жить, не умирая, – не хочет умереть (Бог сделал действительностью это нелепое желание, обратив его в средство свободного усовершенствования через осуществленность вечного умирания, которое человек захотел для себя, но которого уже более не хочет). Видя в себе неустранимо происходящее умирание и материалистически думая, что умирает только тело, а с другой стороны, смутно предощущая, что земной смертью не оканчивается существование (есть еще посмертное), человек смертности своей противопоставляет свою же (мнимую) бессмертность, олицетворением и носителем которой представляется бестелесная и неизменяемая душа. Тогда и возникает естественное недоумение, что же надо делать с телом и как относиться к обладающей столь большой привлекательностью телесной жизнью? Короче говоря, «мучительность» упомянутой нами искусственной и мнимой проблемы, есть не что иное, как тайная жажда вечной жизни, бессмертия, о смысле которого, чаще всего, просто не задумываются.

Бессмертие человека как вечная посмертная жизнь без смерти души (которая может быть понята как смутная интуиция совершенного человека) и, тем более, бессмертие бестелесной души – должно быть решительно отвергнуто, так как без смерти не может быть жизни – ни совершенной, ни несовершенной. Столь же неприемлима и гипотеза метемпсихоза. Идея переселения души из одного тела в другое и сливающей себя в своем самосознании с тем телом, в котором она (и еще – по собственной ли воле?) оказалась, может ужиться лишь в умах людей, которые, подобно индусам в VII–VI в.в. до Р. Хр., не сознают абсолютной истинности каждой человеческой индивидуальности, которые сами недостаточно индивидуальны и не знают, что есть индивидуальность Человека как индивидуальность невозможно представить себе без всего конкретного содержания его жизни, как и без всей его обстановки. Ничем не ограниченная пластичность индивида, будто бы могущего быть то птицей, то обезьяной, то, наконец, другим человеком, заключает в себе отрицание собственной индивидуальности человека вообще, а значит, и индивидуальной личности Христа (поэтому религиозно-сомнительной представляется профессия актера).

Но если нет ни бессмертия, ни метемпсихоза (в представлениях которого, хоть и искаженно, просвечивает всеединство), то, без всякого сомнения, кроме эмпирической жизни-умирания человека, есть его вечное посмертное существование-умирание, которое и есть его вечная мука (или ад), но есть и вечная совершенная жизнь-чрез-смерть человека, включающая в себя как свой интегральный момент и земную и «адскую» жизнь.

Но и возвращаясь мысленно к «будущему» совершенному бытию человека, не следует недооценивать здешнюю, земную нашу жизнь. Абсолютная в своей действительности и в абсолютной свободе себя созидаящая, она есть решающий час бытия и ей принадлежит особое, можно сказать, центральное место. Здесь, в совокупности действий, мыслей и отношений человека образуется его индивидуальность и в вечности. – Нашу деятельность и образ жизни мы связы-

ваем с удивительной ограниченностью строения нашего тела, а мышление представляем себе невозможным без мозга. Но это нисколько не противоречит нашим выводам. Если усовершенствование человека касается его тела, то и мозга. Ничто не мешает думать, что и посмертно мышление связано с мозгом, как существование – с телом.

Мысленно представляя себе посмертную судьбу нашего тела, мы приблизительно и смутно познаем то, что будет действительностью его бытия, но после смерти это познание станет истинным и не только мысленным, а и переживаемым.

Христианство парадоксально, но истинно возвещает (как до него – иранская религия) воскресение людей во всей их телесности, т. е. с нашим земным телом, но усовершенствовавшимся. Поэтому и в совершенной всевременности человек всегда, вечно умирает, но, умирая (без смерти невозможно соединение с Богом), всегда, вечно воскресает. Он есть и его нет – он живет-чрез смерть.

В рамках проблемы, которую мы рассмотрели, нет нужды пускаться в разъяснения сказанного нами о посмертной жизни. Естественно, чем больше углубляться в проблему, тем больше появится вопросов, требующих уяснения. Остается, например, не вполне ясным, как возможно, чтобы совершенство человека включало сразу и непреодолимо-несовершенное, но и уже усовершенное, т.е. преодолевшее свое несовершенство бытие; как осуществляется переход человека из несовершенства через непреодолимый для него предел, отделяющий его же от совершенства; как возможно, чтобы зло, которое есть только недостаток блага или умаленность блага, представало людям как нечто сущее, облеченное в действительность бытия; и напротив, как совершается переосмысление, устраняющее это представление, без чего мир не может быть совершенным, – и т. д., и т. д.

Но, если бы все было нам ясно, то усовершенствующее нас познание уже не было бы бессильным против непреодолимости нашего несовершенства, а мы сами были бы уже усовершенствовавшимися, перешагнувшими тот непреодолимый порог или предел, который ап. Павел назвал *μεσοτόχον*, «средостение». Этот предел – совершенная, «вторая смерть», с которой совпадает «первая» (несовершенная) смерть только очень немногих людей, а может быть, – только одного единственного человека.

Абезь, апрель-май 1952 г.