

Л. П. Карсавин

О совершенстве

МЕТАФИЗИКА СОВЕРШЕНСТВА В ТРАКТАТЕ ХРИСТИАНИНА-УЗНИКА

Перед читателем текст с необычной судьбой – хотя, увы, не такой уж и необычной для русской христианской мысли минувшего столетия. Небольшой богословско-философский трактат «О совершенстве» был написан известным русским религиозным философом Л. П. Карсавиным (1882–1952) в конце его жизни, когда мыслитель нес участь христианина-исповедника в концлагере Абезь на приполярном Урале. Творчеству Карсавина принадлежит видное место в наследии русского Религиозно-философского возрождения, ознаменовавшего возврат интеллигенции, главных культурных сил России, к христианскому мирозерцанию. Будучи одарен многими талантами, Карсавин первоначально был историком-медиевистом, питомцем петербургской научной школы И. М. Гревса. Уже в дореволюционный период он выпустил крупные труды по истории западной средневековой религиозности XII–XIII вв., где выдвинул новые идеи, новые подходы, не только исторические, но и культурфилософские, во многом предвосхищавшие будущее развитие науки (в частности, позиции знаменитой школы «Анналов» во французской и европейской историографии). Затем его мысль, изначально склонная к обобщениям, концептуальному видению, движется постепенно от истории – к философии истории, философии культуры и в конце концов переходит в область религиозной метафизики. Соотнося судьбу философа с судьбой страны, можно считать, что эта переходная стадия в его творчестве приближенно совпадает с революционными годами и достигает завершения с окончательным упрочением большевизма, когда в 1922 г. Лев Карсавин, вместе с большой группой философов, ученых и общественных деятелей, изгоняется из России за рубеж на пресловутом «философском пароходе». За первое десятилетие эмиграции, в Берлине, затем в Париже (с 1926 г.) и Каунасе (с 1928 г.), вопреки всем тяготам жизни изгнанника, Карсавин создает целый корпус сочинений, где представлена его философия – система метафизики всеединства, которую обе известные «Истории русской философии», В. В. Зеньковского и Н. О. Лосского, ставят в ряд лучших достижений русской религиозной мысли. Основу корпуса составляют три монографии: Философия истории (Берлин, 1923), О началах (Берлин, 1925), О личности (Каунас, 1929).

Отсылая за изложением системы Карсавина к указанным «Историям» (более современное обсуждение можно также найти в нашем очерке¹), опишем лишь канву его творческой биографии. С 1928 г. в этой биографии начинается новый этап, литовский: по приглашению Каунасского университета Карсавин становится в нем главой кафедры всеобщей истории. Освоив литовский язык быстро и в совершенстве, он читал на нем блестящие курсы лекций и писал труды, которые немало способствовали развитию не только литовской науки, но и литовского научно-философского языка, в то время еще

¹ *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Он же.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 131–187.

очень недостаточно разработанного. Главный труд его в предвоенное десятилетие – «История европейской культуры», 5 томов которой, написанные на литовском языке, выходят в свет в 6 книгах в Каунасе в 1931–37 гг. (6-й том, подготовленный к печати, был изъят у автора органами НКВД в период его послевоенных преследований и ныне утрачен). Хотя эта деятельность, во многом носившая культуртрегерский характер, заметно отвлекала его от оригинального творчества, философ продолжал продумывать основные идеи своей системы. В послевоенные годы он возвращается к созданию крупных философских произведений. В этот период он уже вновь на территории СССР: в 1944 г., при занятии Литвы советскими войсками, он отказывается уехать на Запад, стремясь быть на родине. Но в сталинские годы его неизбежно ждали преследования, ибо он не скрывал никогда не только своей твердой христианской веры, но также и антибольшевистских убеждений. Уже в 1945 г. он был отстранен от преподавания в университете (который еще в 1940 г. был переведен из Каунаса в Вильнюс, и вместе с ним в Вильнюс перебрался Карсавин). Затем гонения следовали чередой; в мае 1949 г. философ был уволен с последнего места своей службы (в Вильнюсском художественном институте), и 9 июля этого года арестован. После следствия, все время которого он содержался в Вильнюсской тюрьме, 4 марта 1950 г. он был приговорен к десятилетнему заключению в лагере.

Зимой 1950–1951 г. Карсавин прибыл в Абезь, концлагерь, расположенный между крупными лагерными комплексами Воркуты и Инты. Это был инвалидный лагерь: в тюрьме у него открылся туберкулезный процесс, и лагерные годы его стали временем постепенного угасания и кончины. Но, как пример силы и противостояния духа, эти же годы для него стали и временем неутомимого творчества и духовного служения. По дошедшим свидетельствам, и в первую очередь по запискам его лагерного ученика А. А. Ванеева (1922–1985), Карсавин пользовался среди узников славой духовного учителя, христианского мудреца, и многие из них приходили к нему за научением и беседой. Помимо этих дел христианского учительства, он много писал, создав до своей кончины более десятка различных богословско-философских произведений. Стоит перечислить их здесь, поскольку во всем составе они никогда еще не были опубликованы:

Венок Сонетов (сочиненный изустно, без пера и бумаги, в тюрьме),
 Терцины (своеобразное поэтическое изложение всей системы Карсавина),
 Комментарий к Сонетам и Терцинам,
 О Молитве Господней,
 О Символе веры (не сохранилось),
 О бессмертии души,
 Об апогее человечества (дошло лишь небольшой частью),
 По поводу рефлексологии и споров о ней,
 Об искусстве,
 Душа и тело (по-литовски),
 О совершенстве (по-литовски),
 Отдельные стихотворения,
 Молитва (авторство под сомнением).

Было бы преувеличением сказать, что в этих трудах система Карсавина получает новое, далеко идущее развитие или принципиальное углубление, но она в них находит зрелый, завершающий синтез; глубина мысли, ясность изложения не изменяют философу до конца.

* * *

Работа «О совершенстве» – один из последних текстов в лагерном комплексе: она была написана в 1952 г., когда философ находился уже в центральной больнице лагеря, куда переведен был при обострении туберкулеза. Это – продуманное, сжатое изложение важнейших идей его метафизики, однако под новым углом зрения, какого мы не найдем в предшествующих трудах: верховным понятием, или принципом, всей философской системы здесь делается понятие совершенства, *perfectio*. (Это понятие возникло и раньше у него, однако не наделялось такую ведущую ролью). Иными словами, система Карсавина

представляется им здесь в русле метафизики совершенства, так называемого перфекционизма. Это направление активно развивалось в средневековой философии, и текст Карсавина начинается в историко-философском ключе: автор отправляется от классического перфекционизма Ансельма Кентерберийского, который в своем «Прослогионе» определил совершенство знаменитой формулой, что легла в основу его «онтологического доказательства бытия Божия»: *То, больше чего нельзя представить себе*. Присоединяясь к сторонникам онтологического доказательства, Карсавин представляет собственную позицию в этой классической проблеме: он находит обоснование «онтологического аргумента» Ансельма в установках интуитивистской гносеологии, утверждающих актуальное «единство постигающего Я с постигаемой им вещью». Это ведет его, далее, к вопросам обоснования уже самого интуитивизма; и, разбирая различные аргументы в его пользу, философ приходит к утверждению единства, сочетания в человеческом сознании двух противоположных типов мышления, интуитивного и дискурсивного. Обсуждение подобного сочетания выводит его к понятию единства противоположностей – и с появлением этого понятия историко-философская нить переходит от Ансельма к Николаю Кузанскому.

Кузанец – важнейший авторитет для Карсавина во всей европейской философской традиции. Многие ключевые идеи карсавинской метафизики, включая и саму концепцию всеединства, восходят к нему и отмечены его влиянием; и потому с переходом к Кузанскому историко-философское введение, по сути, заканчивается. Далее текст становится схематическим описанием базовых концепций и структур философской системы Карсавина, но, как мы отмечали, под новым, перфекционистским, углом зрения. Этот угол называется и в изложении карсавинских конструкций всеединства и всевременности, занимающем центральную часть работы. Карсавинская модель всеединства как сложной иерархии «моментов» и «качествований», связанных вертикальными и горизонтальными отношениями, теперь имеет своим центром, фокусом совершенство – Бога как Совершенство – так что взаимные связи моментов осуществляются посредством «движения моментов бытия вверх, к совершенству». Описание и обсуждение модели имеют здесь много общего с работой по метафизике времени, которую Карсавин писал в Вильнюсе перед своим арестом.

Описав конструкции всеединства и всевременности, философ обращается к имплицитной ими онтологической динамике. Две главные идеи проводятся здесь в его системе. Первая из них – идея неразрывной связи Божественного и тварного бытия, совершенства и несовершенства, во всех моментах указанной динамики (надо тут помнить, что, по Карсавину, Ипостась Сына в Боговоплощении и смерти крестной раскрывается как «саморазъединение» Божественного Троицизма и тем самым момент небытия в Боге, так что Бог, в согласии с положениями апофатического богословия, не есть бытие, но – превыше бытия и небытия). Динамика тварного бытия как несовершенства определяется устремлением его к совершенству и одновременно – непреодолимостью несовершенства в тварном статусе; по Карсавину, обожение твари означает ее небытие, поскольку в обожении она исчезает *в качестве твари* и, как он утверждает в другом лагерном тексте, «смерть Человека онтически первее его жизни»². Другая же онтологическая идея связана с концепцией апогея: в любой своей индивидуации бытие проходит трехстадийный путь, имеющий высшую точку (апогей) и две ветви, восходящую к апогею и нисходящую от него к исчезновению. В существовании же целокупного человечества, согласно Карсавину, апогеем является Вочеловечение Сына. Бегло возникающая в ряде работ, начиная с «Философии истории», эта идея развернуто излагалась в самом крупном из лагерных текстов, «Об апогее человечества». Сжато, однако отчетливо, она представлена и в публикуемой работе.

Как видно уже из сказанного, философия Карсавина далека от абстрактной, безличной метафизики. Его система всеединства строится как философия личности; бытие как

² Карсавин Л. П. Комментарий к Венку Сонетов и Терцинам (Комментарий к Сонету III) // Ванев А. А. Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 303.

такое есть для него бытие Божественное и личное. В силу этого его онтология лишь минимально пребывает в имперсональном дискурсе классической европейской онтологии – она вплотную смыкается с богословием, с одной стороны, и с антропологией, с другой, – и в них переходит. Так движется проблематика и дискурс и в статье «О совершенстве», и это придает тексту напряженность, остроту, драматизм. Эти элементы привносят и с антропологической, и с теологической стороны. Бытийная динамика предстает у Карсавина как драма человеческой судьбы, как своеобразная трагическая диалектика преодоления-непреодоления непреодолимого несовершенства твари, несущая в себе необходимость жертвенной самоотдачи собственного бытия, «онтическое первенство» смерти. В богословии же мысль философа сталкивается с проблемами начала и конца, грехопадения человека и адских мук; и находит, что не может принять канонической, школьной трактовки этих проблем в той богословской традиции, с которой он привык иметь дело как историк западной религиозности. Он спорит с этим богословием, критикует его – и через эту критику, кружным путем, его мысль выходит к краеугольным православным концепциям свободы по преподобному Максиму Исповеднику, перихорисиса, синергии, обожения. Это отнюдь не значит, что его позиции, споря с католической и, особенно, кальвинистской теологией, пребывают в полном согласии с православным богословием: мысль Серебряного Века, ярким представителем которого был Карсавин, всегда содержала много волного и спорного с богословской и догматической точки зрения. Но это значит, что интуиция философа постепенно вела его с Запада на Восток, в направлении христианского эллинизма Отцов Церкви: путь поучительный и характерный для русской мысли...

«Мы сейчас живем в решающий час бытия», – пишет Карсавин. Несомненно, это – глубочайше христианское восприятие человеческой жизни, и у философа оно было не только на словах. Нельзя не оценить духовного вызова и духовной высоты, которые заключены уже в самом замысле его работы. На пороге смерти, в концлагере, где предается поруганию все не только Божественное, но и попросту человеческое в человеке, христианский мыслитель создает труд о Божественном Совершенстве и о приобщении, о приобщенности человека этому Совершенству. Перед нами пример того, как надлежит жить в решающий час бытия: один из многих примеров, явленных нам новомучениками нашего отечества.

С. С. Хоружий

От переводчика. Перевод статьи выполнен по изданию: Levas Karsavinas. Apie tobulybę // Baltos Lankos, Vilnius. 1991. № 1. Трактат «О совершенстве» был написан Львом Платоновичем Карсавиным в лагере, в Абези. С диагнозом миллиарный туберкулез, в лазарете, до последних дней жизни он писал. Лев Платонович лежал на лагерной койке и на согнутых коленях держал фанерный лист. Это был письменный стол философа. Анатолий Ванеев вспоминает в своей книге «Два года в Абези» (Брюссель, 1990), что в одном письме к друзьям Карсавин рассказывал о своей работе. Профессор написал «Критику рефлексологии» (по-русски), а также «О душе и теле» и «О совершенстве» (по-литовски). Письмо, по словам А. Ванеева, было написано 27 мая 1952 г., а через несколько недель (20 июля) Лев Платонович Карсавин умер. Его сотоварищ по лагерю врач Владас Шимкунас во время болезни был рядом с профессором, собирал, сберег и вынес из лагеря рукописи Карсавина. Оригиналы находятся в Отделе рукописей Библиотеки Вильнюсского университета («О совершенстве» – F 151–2).

При издании статьи на литовском языке были бережно сохранены все замечания автора. В тексте упомянуты рисунки и звездочками помечены, вероятно, сноски. Однако, как указывают издатели рукописи, в оригинале ни того, ни другого не было. Переводчик стремился сохранить все особенности авторского текста. Структура фразы максимально приближена к оригиналу. В литовском тексте встречаются редкие ошибки, причем при внимательном прочтении выясняется, что автор применяет правила русской грамматики к литовскому предложению. Переводчик сохранил знаки препинания и правописание некоторых слов соответственно изданной рукописи. Латинские и греческие фразы переведены Юргой Ионутите.

Прим. С. Х. В одном из писем ко мне переводчик статьи, г-жа Асия Ковтун, дает характеристику стиля и языка как данной статьи, так и других литовских работ Карсавина. Позволим себе привести эту характеристику, ибо она, несомненно, будет интересна читателям: «Язык этой статьи еще раз подтверждает, что бытие отождествляется со словом... Статья написана на пороге смерти – очень ясная, прозрачная, напряженная... Много терминов русского дискурса, так что перевод очень похож на реконструкцию текста. Но пишет русскоязычный человек на рафинированном литературном литовском языке. Такого литовского языка, на котором писал Карсавин, в сущности, не было. Литовский язык его времени провинциален, не готов к научной мысли, тем более, столь сложной. А у Карсавина каждое слово на своем месте, при переводе даже перестановка слов не нужна, настолько все четко. Все же язык интеллекта общечеловеческий».

Совершенство есть все, что есть, было и может быть, полнота (*id, quo maius cogitari nequit*³). Нет ничего, что бы не было в совершенстве. Я постигаю совершенство не совсем, несовершенно, но все же его постигаю: у меня есть его понятие или идея, то есть идея совершенства, которая не может не быть и даже не может быть осмыслена или представлена как несуществующая. Конечно, эта идея есть и моя мысль (понятие), акт моего сознания, меня самого, «субъективное» мое бытие – как же может быть иначе, если нет ничего, что не имело бы в себе совершенство? Но еще вопрос, не есть ли во мне идея совершенства *только* субъективное мое понятие. С XI в. укоренилось мнение, сформулированное монахом Гаунило⁴, – позже его подтвердили своим авторитетом Аквинский и кумир многих философов Кант, но отвергли *doctor subtilis* Дунс Скот, Декарт и такой мастер диалектики, как Гегель – а именно, признание совершенства только субъективным понятием человека, а следовательно, и признание недоказуемости объективного бытия совершенства. Действительно, неужели человек, ограниченный своим субъективным бытием, может что-либо узнать об объективном бытии? Если гаунилонцы, или, согласно св. Ансельму, «еретики диалектики» (диалектика здесь означает формальную логику Аристотеля), правы, то идея-понятие объективно сущего совершенства (заметим, что тезис гаунилонцев опирается на различие объективного и субъективного бытия!) и есть у меня, и одновременно ее у меня нет, так как идея совершенства есть только в субъективном моем понятии, из которого, если и захочешь, объективного его бытия не выведешь: выше пупа не прыгнешь. Есть и одновременно нет – это противоречит самой логике и скорее всего есть чепуха. А отрицая объективное существование идеи совершенства, я впадаю в противоречие (так как и тогда остается она для меня совершеннее, чем мое субъективное понятие) и его избежну, только если скажу, что этого бытия не постиг; но тогда я есмь *insipiens*⁵, с которым не стоит по серьезным вопросам разговаривать.

Все это объяснил св. Ансельм, демонстрируя своим «*онтологическим*» аргументом непререкаемость бытия совершенства (*id, quo maius cogitari nequit*), или Бога (мы, со своей стороны, различаем Совершенство-Бога и

³ То, более чего невозможно помыслить (*лат.*).

⁴ Гаунило, приор монастыря в Мармуте, представил Ансельму Кентерберийскому возражения на его доказательство бытия Божия, данное в трактате «Прослогион»; эти возражения, вместе с ответом Ансельма, включаются во все издания трактата. – С. Х.

⁵ Неразумный (*лат.*).

совершенство, созданное Богом). Все критики «аргумента» Ансельма исходят из не обоснованной ничем предпосылки, будто он из субъективного понятия пытается логически вывести объективное его бытие, из субъективного бытия объективное. Однако он был не худшим логиком, чем «еретики диалектики», и о таком выводе вовсе не помышлял. Напротив, и отрицания, и утверждения его критиков суть, в действительности, не что иное, как формально-логические выводы из необоснованной предпосылки, что так называемое субъективное бытие строго отделено от объективного (если, добавляет Кант, второе вообще существует, а не выдуманно нашим разумом). По правде говоря, не нужно было бы здесь и логических рассуждений. Сама предпосылка заранее говорит, что замкнувшийся в области своего субъективного бытия человек ничего не может знать об объективном бытии, не может даже иметь коррелятивного «объектности» понятия «субъектности»*. Но человек *имеет* и это понятие, и неискоренимое убеждение, что объективное бытие действительно есть, и много других понятий, несогласных с выводами из упомянутой предпосылки, – имеет потому, что она является односторонней и ошибочной.

Прежде всего, эта предпосылка заставляет отрицать несомненный факт, что человек в своей насковозь субъективной психической жизни имеет идею объективного бытия и совершенства. Но ни из ничто не может он создать то, чего в нем нет, понятие, ни из самого себя: так сказать, материала для такого творчества у него нет. Откуда же тогда понятие объективного бытия, которое осмысляет всю нашу деятельность, появилось, «свалилось» в наше сознание? Мы чувствуем-постигаем субъективное свое бытие как неполноценное, как мелкость бытия и свое несовершенство и везде ощущаем себя несовершенными. Невозможно иметь понятие несовершенства, не имея уже понятия совершенства, так как первое есть меньшее от второго, отрицание полноты (не-совершенство⁶, *im-perfectio*, *Un-vollkommenheit*). Нельзя также и полагать, будто мы, сравнивая моменты своего сознания по относительному их совершенству, таким образом создаем понятие совершенства, абсолютного совершенства. Дело в том, что, желая определить, какой момент относительно более совершенен, мы должны уже иметь общий для всех моментов критерий, как бы понятие абсолютного совершенства, которое есть и само совершенство. Иначе критерий остается относительным, изменяется, и нет никакого смысла распределять моменты бытия по степеням сравнения, по относительному их совершенству.

Итак, в обсуждаемой предпосылке следует усомниться – тем более, никто еще не доказал, что субъективное бытие человека отделено от объективного бытия и что сомнительная предпосылка единственно возможна. Предпосылку *пантеизма* – совпадение субъективного бытия с объективным – мы только упомянем, так как такое совпадение противоречит всему нашему опыту и отрицает саму возможность совершенства и совершенствования. Но вот более всего, кажется, согласованная с фактами, «доказательная» предпосылка. – *Субъективное бытие*, то, что мы называем самосознанием, самопознанием, своим Я (здесь нам необязательно определить истинное понятие этого Я),

⁶ В оригинале по-русски. – *Прим. пер.*

несомненно *отличается от объективного, но с ним и объединяется*, так объединяется, что нет совершенного их разъединения и нельзя разделить Я на две части: одну – отделенную от объективности, вторую – с ней единую. Хорошие примеры дает само наше самосознание. Например, я, скажем, думаю и одновременно наблюдаю за собой, думающим. Я – думающий отличаюсь от себя – наблюдающего и все же я есть тот самый я, который *весь* думает и *весь* наблюдает. Мое Я есть и каждый мой момент, и все они – не просто их сумма, а совокупность, общность, их множественное единство, потенциальное *все-единство*. Каждый момент отличается от всех других, но не от Я, хотя Я есть единство их всех и каждый из них. Кажется, что здесь без объяснений и исправлений не применить законов аристотелевской логики, в особенности исключенного третьего и противоречия. (Далее все это станет более ясным.) Так как истинность постижения гарантирует только единство постигающего Я с постигаемой им вещью⁷, а наше Я знает, что объективное бытие (другие люди, животные, вещи) не есть создание его воображения, но действительно существует, то возникает дилемма: или все наше знание ничем не обосновано, неистинно, и не стоит тратить время на размышления, или наше Я есть – в определенном, еще требующем пояснений смысле – и едино с постигаемыми им, объективно сущими вещами. А признав второй вариант, мы должны и отношения нашего Я с объективно сущими вещами понять по его отношениям с его моментами*.

Этому пониманию мешает обычный образ нашего Я. – Представляя свое Я, мы его стабилизируем и ограничиваем, считаем его постоянной очерченной величиной; многие все еще наивно думают, что «Я» есть отделенная от своих моментов, абсолютно отдельная и потому неизменная душа, только, к сожалению, постоянно убегающая от взгляда разума и такая, которую нельзя постичь и описать. А в действительности *наше Я непрерывно изменяется*, бьется, пульсирует. Тут оно сужается, сосредоточивается, сжавшись, и будто бы падает вниз – превращается в мелкое, замкнувшееся в себе, заваленное мелкими утилитарными делишками «обыденное Я». Там – пульсирует, расширяется и возвышается, превращается в Я своей семьи, нации, даже человечества, мира, в нем только оконкретившиеся-индивидуирующие и себя постигающие. Через это «первичное Я» наше Я, сливаясь с ним и в нем как «низшее» Я растворяясь, объединяется с другими моментами этого Я (кроме того, постигает их), которые осуществляют его, высшее Я, так же как и наше Я.

«Все это есть не подтвержденная опытом, высосанная из пальца метафизика», – нападут на нас метафизики других воззрений (идеалисты, материалисты, позитивисты и т. д.), часть которых (например, большинство материалистов) сами не замечают, что метафизика преобразается. Что наши рассуждения есть метафизика, – с удовольствием признаем; но что она и на опыт не опирается – отрицаем, только не соглашаемся объяснять опыт извратившими его основами других метафизических мировоззрений.

⁷ Единство познающего и познаваемого, или же актуальное присутствие предмета познания в познающем сознании, – основной постулат гносеологии интуитивизма, развивавшейся в русской философии Н. О. Лосским и С. Л. Франком и всегда разделявшейся Карсавиным. – С. Х.

Неужели, если я знаю, что $2 \times 2 = 4$, это знает и мое отдельное индивидуальное Я? – Все люди в здравом уме знают, знали или могут узнать это равенство, и его абстрактное содержание во всех нас то же самое, хотя каждый из нас по-своему конкретизирует его (напр., один видит его написанным, другой слышит произносимым и т. п.) и по-своему связывает со своим индивидуальным познанием (одним способом – школьник, другим – философ). Постигается здесь, несомненно, *Я человечества*, которое совпадает с моим Я и им конкретизируется-индивидуируется. Без этого Я человечества не могли бы существовать общие понятия, а без них – наша наука. Не случайно известнейшие последователи Канта поняли трансцендентальный разум не солипсически, но – как универсальный разум, и метафизика Фихте была историей универсального Я. Однако наше наблюдение подтверждает не только абстрактные рассуждения, но и совершенно конкретный опыт. – Представляя свою семью, человек чувствует себя действующим и трудящимся на ее благо, «во имя ее», как равно и она сама так чувствует, хотя чаще всего он не договаривается с женой и детьми. Иногда он удерживается от не очень порядочного поведения, так как это может запятнать честь семьи, так как она этого не поддержит. Он отождествляет себя с ней, если понадобится, жертвует ради нее своей жизнью, как рак, спасающий свой сустав. Это самопожертвование, осмысляющее некий род животного инстинкта, было бы настоящей чепухой, если бы Я человека не было бы Я его семьи, которое не умирает вместе с ним и, имея его живое в себе, живет в его прошлом. Жертвует жизнью человек и за свой народ, и с ним совпадает; поднимается к нему, и народ наполняет его неожиданными, наиндивидуальными силами, рождает в нем новые идеи, расширяет его кругозор. Его индивидуальное Я кажется ему мелким... Человечество стало для людей абстрактным, идеальным понятием*. Но когда человек провозглашает идеи свободы, любви, жертвы и своей смертью подтверждает сущую их истинность, – им живет, конкретизируясь, само человечество, которое этими идеями выражает преследуемый им идеал*. В конце концов, почти всем, а более всего поэтам известно, что есть «пантеистическое» настроение и «пантеистические» чувства (их не следует путать с метафизикой пантеизма!). Человек чувствует себя слившимся с объективным бытием, с «Природой» и ее явлениями: с волнуемым морем, шумящей рошей, с ветром, бурей, с парящим в поднебесье орлом, подстерегающим добычу львом... Хорошо сказал Тютчев, правда, склонный к метафизическому пантеизму:

Тени сизые смешались,
Свет погаснул, звук уснул.
Все движенья разрешились
В сумрак зыбкий, в тихий гул.
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном.
Час тоски невыразимой.
Все во мне и я во всем⁸.

⁸ В оригинале по-русски, в старой орфографии (*прим. пер.*); цитируя по памяти, Карсавин не совсем точен; приводим текст Тютчева целиком:

Мы привыкли все это считать вымыслом нашего воображения, который неизмерим никаким опытом. Однако такое «естественное» (т. е. согласное с позитивистской и материалистической метафизикой!) мнение следует еще доказать, тем более, что для не раболепствующего перед научными предрассудками ума более убедительным кажется противоположное. Почему, в самом деле, мы должны считать обманом и даже отрицать то, что множество людей считают своим непосредственным опытом? А из анализа познания следует, что постигающий есть обязательно единое с постигаемым объектом, несовершенно, мало, но единое*. С древних времен защищаемый нами опыт тесно связан с тем, что человек, охотясь, имитирует поведение других людей и существ, их жесты, движения, голос, слова, обычаи, мнения... (см. описания охоты первобытных людей). Г. Тард даже попытался положить закон подражания в основу социологии⁹. Но не эта неудачная попытка Тарда важна для нас, а то, что по большей части подражание есть спонтанный, еще неосмысленный разумом и вместе с тем еще не постигнутый процесс. Поэтому его не обосновывает теория нашего часто ошибающегося и даже себя обманывающего разума, однако все теории из него вырастают. Ведь подражание – это уже частичное совпадение.

В дополнение ко всему, что нами сказано, добавляются еще сведения истории (прежде всего истории древнего Востока) и особенно *этнологии*. Обработавший обильный этнологический материал, наблюдательный и утонченный французский философ Леви-Брюль¹⁰ пришел к очень любопытным для нас (хотя, может быть, кое-где и нуждающимся в поправках) выводам о *мышлении (mentalité)* диких народов, так называемых «примитивов». Леви-Брюль считает его совершенно отличным от нашего мышления и действительно примитивным, «*дологическим*» (*prélogique*). Но вскоре стало ясно, что по сути то же мышление преспокойно существует у таких народов с древней культурой, как индусы и китайцы, и в самой культуре Европы далеко не исчезло, наоборот, в последнее время даже ожило. И мы говорим о двух мышлениях: *интуитивном* (избежим ошибочного названия его «дологическим») и *дискурсивном* (такое же характерное слово как «логическое»), только как о двух способах, аспектах того же человеческого мышления, определенных преобладанием интуитивного или дискурсивного момента.

Тени сизые смешались,
Цвет поблекнул, звук уснул.
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальний гул...
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном.
Час тоски невыразимой.
Все во мне, и я во всем.

⁹ Г. Тард (1843–1904) – франц. социолог, психолог, криминалист. В соч. «Законы подражания» (1890, рус. пер. СПб., 1892) он выдвинул социологическую концепцию, согласно которой в основе существования и развития общества лежит принцип подражания, рассматриваемый им как фундаментальное свойство, присущее индивидам и обеспечивающее их адаптацию. – С. X.

¹⁰ Л. Леви-Брюль (1857–1939) – франц. философ, социолог, этнограф, крупнейший исследователь первобытного мышления. – С. X.

Интуитивное мышление более всего (но не совсем!) объединяет постигающий субъект с постигаемым им объектом и стремится объединить их не только в области теоретического знания, но и в чувствах и деятельности субъекта. Дискурсивное мышление, наоборот, более всего (но также не совсем!) отделяет субъект от объекта и первый изолирует, а поэтому его определяет. Оно более всего связано с логикой, наукой определений, как интуитивное – с диалектикой, растворяющей границы понятий, установленных логикой. Прекрасно описанное Леви-Брюлем мышление примитивов является интуитивным и, по-видимому, отвергает логический закон противоположностей*. По мнению Леви-Брюля, его место занимает закон участия (*loi de la participation*; более всего здесь подошло бы греческое слово μέθεξις, по-русски (со) причастие)¹¹. Это значит, что примитив постигает себя отдельным человеком, но одновременно и другим существом или даже (по нашим понятиям) неживой вещью (ср. индийское учение о метампсихозе, согласно которому человек после смерти может воплотиться и в другого человека, и в растение, и в зверя, и в образы «джатак» Будды). Это прекрасно сочетается с нашими выводами* и их обосновывает. Но разве здесь действительно закон сопричастия воцарился вместо закона противоположностей? – Очень сомневаемся, так как видим действующими оба. С другой стороны, это не увязывается со всеми нами изложенными рассуждениями. А сам вопрос имеет основополагающее значение как для философии вообще, так и для решения проблемы совершенства.

Уже в XV в. гениальный философ и математик, кардинал Римской Церкви Николай Кузанский (Н. Криппс из Кузы, *Nicolaus Cusanus*) выдвинул метафизическую систему, где представил (по его мнению) высший слой или область бытия – бытие совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*)¹². В этой области самая малая величина (*minimum*) сопребывает с самой большой (*maximum*), прямая линия – с кривой (с окружностью бесконечного диаметра) и аналогично все прочие противоположности. Но Кузанский, а также, к сожалению, и его последователи (в их числе известный русский философ С. Л. Франк) изображали эту область совпадения противоположностей абстрактно, как отъединенное (можно сказать, идеальное) бытие: его врата охраняет ангел с огненным мечом, на котором начертано «*coincidentia oppositorum*». Однако если область совпадения отделена от других областей бытия, она теряет свое значение для них, так как – что же тогда в ней совпадает; и сам Кузанский так ее отъединенность, конечно, не понимал. Более того, как область абсолютного тождества, или единства, область тождества не только недоступна постижению (это, несомненно, имелось в виду, когда говорилось об ангеле с огненным мечом), но вряд ли может она существовать в качестве отъединенной области (иначе, чем абстракция нашего ума). Дело в том, что бытие, будучи качеством всех областей бытия, разрушает отъединенность области совпадения. С другой стороны, отъединенное бытие означает, что область совпадения отличается от других

¹¹ Принятый русский термин – «принцип партиципации». – С. Х.

¹² Совпадение противоположностей (*лат.*).

областей бытия и ограничивается ими; но ограничение и отделение не могут быть только инобытны области совпадения, или тождества, – они должны быть и внутри ее. А тогда или область совпадения не существует иначе, нежели как наше абстрактное понятие, или же она есть область не только совпадения, тождества, но и разъединения. Несомненно, абстракция, восхитившая Кузанского, имеет (как и каждое общее понятие) конкретное обоснование и значение. Она означает наше несовершенное постижение совершенного бытия, единение совершенства, абстрагируя которое, мы невольно субстантивируем его, представляем как бы отдельно существующим абсолютным единством (Кузанский с его оккамовской теорией общих понятий, «терминов»¹³, мог бы это понять). Но в действительности единение есть не что иное, как общность всех явлений бытия, или моментов, или индивидуаций, не могущая существовать и не существующая отдельно, сама по себе: без них и инобытно. Совершенное бытие есть единство множества и множество единства, множественное всеединство. Совершенство разъединяется через свое единение и соединяется (= совпадение противоположностей) через свое разъединение. Но ясно видим мы только несовершенство (– сами несовершенны), только «эмпирическое» бытие, которое все же отражает совершенство и проявляется как действие, неспособное закончиться, достичь своей цели, как неполное разъединение и неполное единение. Абстрактная область совпадения противоположностей есть и область их появления, распределения, не в себе, но вне себя, для несовершенных существ, – только в эмпирическом бытии. Конечно, никто не мешает нам воображать абстрактную, отдельную «область появления противоположностей». Кузанский указал метафизике новый путь не открытием нового слоя бытия, но тем, что описал само совпадение противоположностей. Однако, очарованный совершенством, отделяемым им от несовершенного «эмпирического» бытия (причем последнее, под влиянием мистико-аскетической традиции, он был склонен отождествлять с ничто), он не видел, что именно в эмпирическом нашем бытии возникают и совпадают противоположности и, когда оно усовершенится, полностью разъединится и полностью совпадут. Гениальному метафизику, кажется, не пришло в голову, что в совершенстве, во всеединстве, должно всегда быть эмпирическое бытие, как усовершенное-усовершенство, так и несовершенное. Очень опасаясь, что в часто цитируемых (напоминающих учение Плотина о единении с непознаваемым «Единым», ἕν) красивых словах: *atingitur inatingibile inatingibiliter*^{14, 15} эхом отзывается мистическая традиция полного растворения в Боге и что эти слова не помогают, а мешают постичь истину.

¹³ У. Оккам (1285–1349) – теолог и философ, францисканский монах, крупнейший представитель средневекового номинализма, который, противостоя реализму платоновскому и иному, утверждал, что общим понятиям, универсалиям, не соответствует ничего реально существующего вне мышления и речи. – С. Х.

¹⁴ Непостижимое постигается непостижением (*лат.*).

¹⁵ Приведенная формула употребляется Кузанским многократно и в разных вариантах. Свод этих употреблений (большая часть из них – в трактате «Об ученом незнании») и философская интерпретация формулы даются В. В. Библихиным в комментарии к его переводу «Об ученом незнании», см.: *Кузанский Н.* Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1979. С. 472. – С. Х.

Таким образом, в своем несовершенстве мы не замечаем полного единения (совпадения) моментов бытия, как и полного их разъединения: в них «есть дурная бесконечность». Сами мистики, жаждущие слияния с Божеством, подчеркивают исключительность и краткость этого слияния: – *rara hora et parva mora!*^{16, 17} – сетовал св. Бернард. Плотину, по свидетельству его ученика Порфирия, в течение всей жизни удавалось соединиться с непостижимым Единым только шесть раз; а те мистики, которые говорят, что полностью обожились уже на земле, или себя, или людей обманывают: несовершенное их земное бытие опровергает их слова. Христианские мистики, само собой разумеется, утверждают, что и самое значительное единение с Богом не бывает полным (*non substantiarum, sed voluntatum coniunctio*^{18, 19}, – говорит св. Бернард). Но тут, может быть, они зашли слишком далеко, во всяком случае, постольку, поскольку говорится о принципиальной невозможности такого единения, даже «на небе». Этому противоречит полнота обоженности Христа-человека, а отчасти и (конечно, также временное) так называемое *l'état théopatique*²⁰, когда мистик чувствует, что его действия суть не его собственные, а Бога. Чтобы понять несовершенство мистического опыта, намного важнее учитывать, что экстаз (*extasis* означает выход из себя, его другое название, *captus*, – похищение, по-русски – восхищение) обычно связан с потерей самосознания, а вышеупомянутое «теопатическое состояние» (*l'état théopatique*) есть скорее результат экстаза, чем сам экстаз, и есть лишь один, к тому же несущественный момент мистического процесса. Экстатическое постижение может быть только постижением абстрактного, непостижимого умом единения или несознательным соединением с Божеством, к чему и стремятся мистики. Но в несовершенстве, мы не раз уже об этом говорили, нет ни полного единения, ни полного разъединения. Вот другой пример, изображающий действие закона сопричастия, – из небольшой истории, рассказанной Леви-Брюлем. Жил в общине примитивов человек, которого все считали и который сам себя считал бродящим по окрестностям и нападающим на людей тигром-людоедом. В конце концов, соседи, обсудив это дело, приходят к человеку-тигру и говорят: они решили его убить, так

¹⁶ Редкий час, краткая остановка! (*лат.*).

¹⁷ *Bernardus Claraevallensis*. In Cant. cant. serm. XXIII, 15 (*Бернар Клервоский*. Проповеди на Песнь Песней). Карсавин не раз приводит в своих трудах (напр., в «Noctes Petropolitanae») это восклицание св. Бернарда, одного из крупнейших западных богословов и мистиков, оказавшего немалое влияние на его метафизику. В ранней статье он дает следующую перевод восклицания: *Редкий и быстротечный час!* – С. Х.

¹⁸ Не сущностей, но воля сопряжение (*лат.*).

¹⁹ Следует отметить, что это положение Бернара Клервоского, как и в целом развитое им учение о благодати и свободе воли, отчетливо сближается с православным учением; в частности, приводимая формула прямо перекликается с определением (Паламитского) Поместного Собора 1351 г., согласно которому для человека достижимо соединение с Богом по энергии, но не по сущности. Эти концепции Бернар развивает, главным образом, в трактате «О благодати и свободе воли», имеющемся в рус. переводе, см.: Средние века. Т. 45. М., 1982. С. 265–297. Характерным образом, именно через влияния Бернара и отчасти других западных средневековых мистиков Карсавин приходит к позициям православного синергизма. – С. Х.

²⁰ Состояние Богоохваченности (*франц.*).

как после убийства его обязательно и тигр погибнет. Подобный тигру человек, признававший без споров это свое подобие, согласился и с тем, что после его убийства тигр подохнет. Однако замысел соседей он посчитал неправильным. Действительно, он убивал людей как тигр: пусть и соседи его убьют как тигра. Конечно, он тогда умрет. Но это будет справедливо. Так в эмпирической жизни переплетаются законы сопричастия и противоречия.

Мы смотрим на все это как на явления несовершенства нашей жизни. Но мы, можно сказать, затрагиваем сам корень несовершенства, рассматривая познание объективного бытия. – Большую часть фактов своего (и не только своего!) сознания я постигаю как общие для меня и другого их субстрата или (если это живое существо) субъекта. Мы в них как будто сливаемся. Мало того. Я постигаю, что тот субстрат-субъект объективно существует, хотя не могу сказать, что он есть на самом деле: он есть в моем (обоих нас) сознании, но инобытно для моего познания и индивидуального моего Я*. Однако, постигая другой субъект-субстрат (не только его существование), я есмь с ним и един в некоторой мере. А единение достигается возвышением моего индивидуального Я до высшего Я, которое становится и моим высшим: непосредственных моих связей с другими субъектами-субстратами быть не может (только через высшее я), так как индивидов отделяет одного от другого смерть и их ряд непрерывен. Поднимаясь* к высшему, человеческое Я в нем растворяется, умирает (будучи несовершенным – несовершенно, не полностью), отдает ему себя; а в нем и через него – сознательно или несознательно – иному его моменту, которым оно само становится*. Именно здесь и проявляется корень нашего несовершенства. – Человек хочет быть сам для себя; с удовольствием вбирает чужое, но отдать свое, себя, умереть и страдать (страдание – явление той же смерти) не хочет. Его Я возвышается, лишь если это приятно ему, его радует. Человек, хотя и частично, отдает себя любимому, соединяясь с ним, постигает его не только как непостижимого другого, «общего» субъекта своего и его сознания, но глубоко проникает в его «внутреннюю» жизнь. Однако о живом ничто, о безучастном к нему животном, растении, вещи, даже о большинстве человеческих субъектов или субстратов человек мало заботится, и этот субстрат-субъект остается для него неясным, характеризующим единственно своим объективным бытием. Корень несовершенства – это наш собственный страх смерти, наше нежелание отдать себя другим. Так как зло может быть только недостатком добра, или малым добром (*στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ, privatio boni*²¹)²², и быть значит уже быть добрым, то и нежелание, по сути, есть малое желание. Но из-за господствующих взглядов практически проще и удобнее смотреть на него как на другое, «дурное» желание.

Совершенство, всеединство объемлет и удерживает все бытие*. Должно совершенство и становиться, так как только движение *есть*, есть бытие, а не его недостаточность, и так как без движения не может быть жизни. Совершенство же живет, живет через смерть (другая жизнь никому неизвестна и действительно невозможна). Поэтому каждое мгновение в совершенстве

²¹ Лишение добра (*греч., лат.*).

²² Классический принцип европейской богословской и философской этики, восходящий к блаж. Августину. – С. X.

появляется что-то новое и что-то исчезает, умирает. Но какова же тогда полнота бытия? В совершенстве невозможно ни отнять ничего, ни прибавить; поэтому оно существует неизменным, недвижимым, вечным. С другой стороны, ни один человек, за исключением разве что некоторых философов, не может отрицать, что существует и усовершенствуется несовершенное бытие. Совершенство кажется тогда концом усовершенствования и его целью, и, помимо всего прочего, этому учат и человеческие языки (*perfectio*, *Vollkommenheit*²³, совершенство²⁴). К сожалению, вновь возникает вопрос: содержит ли совершенство в себе усовершеншающееся бытие или нет? – Во втором случае, оно не *всеединство*, несовершенно (– мы, несовершенное бытие, действительно существуем), в первом – мы вновь сталкиваемся с уже ставшими нам ясными трудностями*.

Где же, в конце концов, выход из этих апорий? Каким образом разрешима запутанная проблема совершенства и разрешима ли вообще?

Прежде всего будем иметь в виду, что постигаем мы совершенство несовершенно, «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»²⁵; соответственно будем надеяться выяснить только основные вопросы: и это уже очень много. – Становление совершенства не сочетается с его покоем или неизменностью постольку, поскольку мы смотрим на то и другое как на два состояния, коррелятивные, но отдельные и не охваченные областью совпадения противоположностей, не подчиненные ее власти. Однако так быть не может. То и другое – аспекты, способы одного и того же бытия, и одно без другого не существует. Следует тогда искать путь к их совпадению и единению, как это делали, хотя и блуждая по кривым тропкам, уже древнегреческие философы. – Покой, или неподвижность, в сущности, есть целокупность движения (как единство – множественности). В отдельности он не существует конкретно, но он содержит в себе каждый момент *своего* движения и все моменты. Так как становящееся совершенство есть временной (или конституирующей временность, вводящий ее в свою диалектичность) процесс, где моменты один за другим возникают и исчезают, рождаются и умирают, то покойное совершенство должно быть и всевременным. Следовательно, совершенство всегда должно быть всеми своими моментами, хотя оно не может вместе с тем не быть и всех их рождением и умиранием. Таково совпадение противоположностей, насколько его удастся понять, если совершенство действительно всевременное, и если моменты, умирая, и воскресают или, точнее, воскресаемы из небытия через жертвенную смерть других. Всевременность совершенства, не говоря уже о воскресении моментов, на первый взгляд создает впечатление ничем не обоснованной гипотезы. Однако эта всевременность отражается и в нашем несовершенном бытии. Во-первых, ее, хотя и умаленную, показывает нам наша *память*. Если мы постигаем не образы или копии вещей (это прямо ведет к агностицизму), а сами вещи, то нет никаких оснований к тому, чтобы мы, вспоминая вещь, постигали бы не ее саму, но неизвестно как и зачем созданный ее образ. А вспоминая

²³ Совершенство (*лат.*, *нем.*).

²⁴ В оригинале по-русски. – *Прим. пер.*

²⁵ 1 Кор. 13, 12.

ее саму, мы, несомненно, наличествуем в том месте и том времени, где ее постигли (чтобы понять это, важно совпадение нашего Я с высшими Я). Словом, оживает, поднимается из забытого прошлого сам человек со всем когда-то прожитым им бытием. Иногда, правда, очень редко, воскресение прошлого (как же иначе его назовешь?) бывает настолько полным, что человек начинает сомневаться: где он в это мгновение живет на самом деле – в своем прошлом или в своем настоящем (см. М. Proust. *A la recherche du temps perdu* и *Le temps retrouvé*^{26, 27}). Но люди так привыкли к постоянному своему опыту всевременности (правда, очень несовершенному), что обычно его не замечают и временность, качественное бытия (как и пространственность) считают вместилищем для моментов бытия, весьма похожим на так называемое «пространство» «времени». Сущностью временности они не интересуются, а при необходимости удовлетворяются любой распространенной теорией. Однако – и это во-вторых – ответственно мыслящий человек не может легко отбросить конкретные факты видения *будущего*. Сейчас нельзя уже сомневаться, что некоторые, более способные в этом отношении (а потенциально и все) люди видят даже очень отдаленное будущее так же конкретно, как мы – настоящее. Эти факты презрительно отвергает только невежда или же упрямый и полный научных предрассудков «ученый». Но чем же можно здраво объяснить эти факты, если не нашей всевременностью? С другой стороны, эти факты, в сущности, не столь удивительны. Основательно исследовав наше знание о будущем – логические выводы о том, что будет, предсказания точных наук, например астрономии, мы обнаружим, что это знание обосновывает выявленный всевременностью опыт непосредственного видения будущего. Наконец, в-третьих, без определенной всевременности человек не имел бы самосознания, которое конкретизирует, делает как бы сущими моменты прошлого и будущего, и он не замечал бы, что безостановочно изменяется, становится.

В связи с ошибочным пониманием временности победило геометрически-временное изображение процессов бытия (рис. I²⁸), в свою очередь подкрепляющее это понимание. – Изображается бесконечная прямая линия, по которой, и продолжая ее, движутся, скажем, слева направо моменты бытия: движутся или также и появляются (только в этом случае нужно будет наконец признать их возникновение из ничто). Такое линейное изображение не только не сочетается со всевременностью. Оно, обособляя возвышение

²⁶ М. Пруст. В поисках потерянного времени... Обретенное время (франц.).

²⁷ Опыт полнообъемного, поразительно детального воскрешения-переживания прошлого, данный в эпопее М. Пруста, и в особенности ее последнем томе, «Обретенное время», Карсавин толковал как веское подтверждение его собственных концепций всевременности и всеединства. Анализ темпоральности у Пруста он посвятил специальный раздел (под названием «Опыт всевременности у М. Пруста») в писавшейся перед самым арестом капитальной работе по метафизике времени. Часть этой работы, содержащая данный раздел, недавно опубликована в Литве, см.: Карсавин Л. П. О времени // Архив Л. П. Карсавина. Вып. 1. Семейная корреспонденция. Неопубликованные труды. Сост., предисл., комм. Ивинского П. И. Вильнюс, 2002. С. 132–186. – С. X.

²⁸ В качестве рисунков I и (см. ниже) II в рукописи, по всей видимости, были или предполагались те же рисунки, которые изображают обычную и карсавинскую модели темпоральности в вышеупомянутой работе «О времени». См.: Цит. изд. С. 150. – С. X.

моментов, заставляет связывать моменты причинностью или другими неясными связями и не позволяет понять, что существует самосознание. Более адекватна другая, также геометрическая схема (рис. II). – Представим, что живое наше бытие постоянно изливается из центра-точки в движущуюся окружность и, достигнув ее, возвращается обратно в центр-точку. В центре оно не поддается постижению и существует только абстрактно; на периферии, на которую *все* (!) оно *одновременно* передается по радиусам, создается бесконечный ряд его конкретизирующих, осуществляющих его моментов. В центре все моменты есть единое умирающее и оживающее бытие. На периферии единое бытие бесконечно различается множественностью своих моментов; здесь оно себя обосновывает, определяет. Но центр и периферия суть два абстрактно изолированных аспекта единого бытия и благодаря постоянному его движению они совпадают. Ясно, что ограниченный и все же бесконечный ряд моментов не имеет ни первого, начального, ни последнего, конечного, момента, хотя на периферии все они движутся один за другим. Для преодоления этой дурной бесконечности, для обнаружения начального – он же и конечный – момента нужно углубиться в истину воплощения Бога. Так же подтверждается наш вывод, что моменты взаимодействуют между собой не непосредственно, но возвышаясь... Первая же, обычная схема есть не что иное, как проекция нашей схемы на линию.

Движение еще не есть совершенствование (или умаление совершенства). Божественный Логос движется, но совершенствоваться ему не нужно. Но сотворенное Богом как Его в себя вобравший непостижимый второй субстрат Его Божества, движение совершенства, в сущности, означает и его усовершенствование. Ведь оно должно подняться из ничто до полноты Божества. Но совершенное бытие либо совершенно, либо совершенствуется, т. е. ему чего-то недостает. Совершенствующееся совершенство – невозможно, это есть вещь, своей противоречивостью сама себя разрушающая. И все же совершенное бытие имеет в себе свое совершенствующееся несовершенство. Дело в том, что, усовершеншаясь, становясь полнотой, бытие, творимое Богом из ничто, тем самым, объединяется в Боге и обоживается, становится Богом вместо Него, умирающего ради него. Оно начинает жить Божественно и не обожиться хочет – хочет жертвенной своей смертью воскресить из небытия ради него умершего Бога Сына, как и Он отдал Себя, чтобы оно было Богом. Совершенство выступает для него как плод самопожертвования и как средство для его цели. Божественный Логос умалиться не может и, выпадая из своей полноты в небытие, не умалется, так как Его смерть совпадает с Его воскресением и цель Его достигнута: на творимый призыв Бога тварь свободно откликнулась, причастилась и, обожившись, воскресила Его из смерти Божественно жертвенной своей смертью. Творимым действием Бог превышает Божественное свое совершенство, так как Отец является как создатель Своего Другого, Сына, Который и отличается от Всеединого, и совпадает с Ним (здесь источник древних религиозных мифов о Высшем Боге, который сам себя творит); Всеединый Сын – как Бог-Человек. Так же и причастившееся Богу совершенное бытие, или совершенный Человек (человечество), высшая его индивидуация, не перестает быть совершенным, совершенствуясь, так как оно (он) переосмысляет это совершенство, превращая его в участие в

Божием творении. А мы постигаем совершенствование совершенства из нашего собственного несовершенства – как строго определенный логикой, отличный от других процесс, тот же в несовершенстве и в совершенстве, *не* – как момент развившегося всеединства, не сущий без самопожертвования Богу и участия в Его творении.

Все же и особого нашего несовершенства не могло бы быть, если бы его не причастило совершенство. Однако, чтобы разрешить проблему, нам нужно прежде всего выяснить, что есть это несовершенство и как оно взаимодействует с совершенством: совершенством всего бытия, а, значит, и каждого из нас.

Религиозные мифы рассказывают о бывшем совершенстве Человека (человечества) и приходят к логически обязательному выводу, что Человек потерял свое совершенство, «пал». Но как же могло совершенство умалиться? Ответим: по свободному желанию Человека. Но что мог пожелать совершенный Человек, если совершенство есть полнота бытия и вне ее ничего нет? Если бы он был несовершенен, он мог бы хотеть или не хотеть (то есть мало, несовершенен хотеть) самого совершенства, бытия. Но он, говорят нам, был совершенным. Таким образом, теория выпадания Человека из совершенства, или отхода, регресса оказывается неприемлема, тем более что будто бы утверждаемая ею свобода совсем не является выбором свободы из одной, двух или нескольких возможностей: выбирать можно только между бытием и небытием. Меньше сомнений вызывают мифы о *будущем* совершенстве человека, о небесной жизни. Из этих мифов выплыла теория прогресса, которую позитивисты разных сортов так умудрились извратить, что она сделалась неприемлемой. Точнее, обосновать «будущее» совершенство человечества и его «прогресс» (т. е. то же его совершенствование) мешал злополучный «линейный» образ* развития и неумение осознать всевременность совершенства, замененную эмпирической несовершенной временностью с ее еще совсем не сущими и навечно исчезнувшими моментами. – Всевременность совершенства означает, что все оно всегда есть, хотя несовершенству кажется или только будущим, или бывшим. Оно на нашей схеме – центр, который совпадает с окружностью*.

Итак, рассмотренные нами теории оказались ошибочными. Но ошибка существует только в своей односторонне выражаемой, извращаемой истине. Без истины ее не было бы совсем, и, абстрагируя и собственные абстракции субстантивируя, мы не могли бы считать ее отдельным бытием. – Совершенство, несомненно, и раньше, и позднее, чем несовершенство, только не временно, но *онтически*, как его начало, источник и как его цель, или идеал. В действительности, Бог замыслил сотворить совершенного Человека (человечество), а если замыслил, то и сотворил. Таким образом, свободно (по своей, а не Божией воле!) несовершенный Несовершенный Человек был сотворен Богом (= поднялся сам из ничто: без этого равенства не был бы он свободен) онтически позднее, как *средство* исполнить Божий промысл. Нам, несовершенным людям, исполнительное средство кажется идущим вразрез с исполнением, и в несовершенном временном бытии действительно так оно и есть. Но с появлением несовершенного Человека начинается несовершенная его временность (не «время»), важная для него, а не для совершенства и Бога.

И тут нас волнует не то, как несовершенный Человек представляет свое усовершенствование, но то, как всевременное совершенство взаимодействует с несовершенством, которое его умаляет и его всевременность превращает в ничтожную временность. Онтическое первенство совершенного всеединства показывает и само несовершенное наше бытие. – Мы постоянно изменяемся, становимся новыми, еще не бывшими и потому, что перестаем быть такими, какими были, и потому, что каждое мгновение как бы приобретаем новые качества, которых раньше не знали. Откуда же мы все эти новшества (а каждая новая «комбинация» моментов уже есть новость!) получаем? Так как сами в себе и в своем прошлом мы их не находим, а творить из ничто, как Бог, не можем (участие в Божием творении не есть труд *одного* участвующего, и анализ этого участия ведет к творению совершенного человечества), то ясно, что – из совершенства. Нужно или признать источником несовершенного бытия совершенство, полноту бытия, или вместе с теоретиками эволюционизма открыто заявить: *ex nihilo nihil fit*²⁹, а практически – пусть бессознательно: тем хуже! – исповедовать, что несовершенное бытие само создает себя из ничто.

Несовершенство человечества (мы большее внимание обращаем на человечество, высшую индивидуацию бытия, которое осмысляет и высвобождает бытие, потому что в глубине сознания мы связаны с бытием, как будто его ощущаем) есть не что иное, как несовершенное усовершенствование бытия, конечно, если имеется в виду все развитие несовершенного бытия, а не выделяющиеся своим относительным совершенством моменты*. Совершенство как относительных моментов, так и самого бытия, которое есть их всеединство, мы устанавливаем, сравнивая их с проявляющимся в несовершенстве как индивидуальный «идеалом» каждого момента: несмотря на это индивидуирование, у нас есть общий, равно применяемый ко всем моментам масштаб, или критерий, относительного их совершенства, именно, степень их единения с совершенством, а через него с Богом. Своим качеством³⁰ каждый момент отличается от всех других, и одна смерть это различие преодолевает. Но, выражая свое особое, индивидуальное качество, момент может удаляться от своего идеала более или менее, чем момент другого качества – от своего (понятно, что мы устанавливаем отдаление момента от его совершенства лишь относительно и не непосредственно, но через отдаление от эмпирического состояния последнего, которое менее совершенно). Подчеркнем, что большее или меньшее совершенство момента не покоится, так сказать, на прямой линии движущегося момента* – это делало бы момент только средством для появления других, – но есть сохраняющее абсолютную индивидуальную ценность момента его возвышение во всевременное совершенство. Само «умаление» отдельного момента несколько не уменьшает относительного совершенства несовершенного бытия. Во-первых, оттого что моменты несовершенства, исчезая, не навечно, не полностью исчезают, но в определенном смысле существуют

²⁹ Из ничего ничто не возникает (*лат.*).

³⁰ *Литов.* кокубе здесь переводится как «качествование», поскольку в контексте оно в точности соответствует данному специальному термину системы Карсавина. – С. Х.

(этой предпосылкой, по крайней мере, бессознательно, руководствуются и наиболее позитивистские защитники теории прогресса), и потому, если момент и не достигает своей цели (нового, еще не бывшего, состояния), бытие, постоянно обновляясь, все равно обогащается, усовершенствуется. Во-вторых – еще вопрос, уместно ли здесь понятие умаления, падения. Человек нам кажется «павшим» с высот своей человечности, когда он не выполняет своего человеческого предназначения, не осмысляет и не освобождает бытия, не *очеловечивает* его, но тонет в животном, первобытном своем состоянии. Однако в действительности он отнюдь не пал, ибо в данном случае он и не возвышался; он попросту не действовал как человек, так же, как не действует человек по-человечески прежде своего очеловечивания. Обозревая *всю* человеческую жизнь, мы замечаем вершину человечности человека, к которой он, шатаясь, идет и, достигнув которой, возвращается в свое прежнее, получеловеческое состояние. И этот процесс только конкретизирует-индивидуирует общий для всех моментов бытия закон его развития. – Бытие (и каждая его индивидуация) I, растет, дифференцируется, все более проявляется; затем, II, достигает вершины своего развития, или апогея; достигнув же его, начинает, III, вновь упрощаться и слабеть, исчезать, вплоть до полного исчезновения, смерти³¹. Во всевременном совершенстве все три периода развития, сменяя друг друга и исчезая, есть и всегда, и одновременно; каждый из них имеет свое абсолютное значение, непонятное для эмпирических наблюдений, но полностью выявляющееся с его усовершенствованием; их порядок нужно признать логически-диалектическим, фундирующим временность (вспомним *causa sive ratio*³² Спинозы). Для несовершенства логически-диалектический порядок превращается во временное, эмпирически до конца необъяснимое, иррациональное, в глубине таящее диалектически-логическую сущность таких необходимых для анализа понятий, как причинность или координация. Несовершенное же «линейное» понятие развития, отвергая движение моментов бытия вверх, к совершенству, приводит к позитивистской, полной противоречий теории прогресса. Представители этой теории либо смотрят на совершенствование бытия – прежде всего человечества – как на бесконечный, хотя и неопределимый (*indefinitum*) процесс, либо должны считать, что абсолютное совершенство есть конец несовершенного усовершенствования несовершенного бытия (?!). Таким образом, они отрицают абсолютную ценность каждого индивидуального момента, делая его *только* средством «эволюции»*, обесценивают прошлое и настоящее человечества ради неведомого (!) будущего, которое, придя, будет точно так же обесценено, и обесмысливают само развитие, историю человечества и мира, все бытие.

³¹ Динамика тварного бытия, характеризуемая наличием высшего момента, апогея (который соотносился с Боговоплощением, явлением Христа), а также восходящей и нисходящей ветвей, описывалась Карсавиным в одном из его последующих лагерных сочинений, «Об апогее человечества». После кончины философа рукопись этого сочинения была отобрана при лагерном обыске у его ученика и хранителя его наследия А. А. Ванеева; до нас дошла лишь его небольшая часть. См.: Л. П. Карсавин. Сочинения. Сост., вступ. ст., комм. С. С. Хоружего. М., 1993. С.180–188. – С. X.

³² Причина или отношение (*лат.*).

Усовершенствование-несовершенство несовершенства характеризует его *непреодолимость*, наличие определенной границы, которая отделяет его от совершенства (μεσότοιχον³³ ап. Павла³⁴) и с приближением к последнему всегда отдаляется. Наше несовершенное эмпирическое бытие усовершенствуется, стремится к многоединому своему идеалу, но не может его постичь, усовершенствоваться. Его развитие есть «дурная», потенциальная бесконечность, *indefinitum*, «непостижимость» без начала и конца. Будучи сами этим бытием, мы не осознаем, даже вообразить не можем, как может быть преодолено непреодолимое его несовершенство, как оно может завершиться. Основываясь на неточно истолкованном учении Кузанского попытка Г. Канта определить актуальную бесконечность (*infinitum*) не решает вопроса, так как актуальная бесконечность, *infinitum*, совсем не есть бесконечность. Таким образом, несовершенство нашего бытия кажется непреодолимым, и так оно нами самими и ощущается. Тем не менее в совершенстве, вышеупомянутая граница которого от несовершенства не отделяет, несовершенное наше бытие есть и усовершенство-усовершенное, а не только непреодолимо несовершенное. Если бы совершенство не имело в себе непреодолимо несовершенного нашего бытия, то не было бы кому и усовершенствоваться за пределом «границы», и нам пришлось бы признать это наше бытие, самих себя – всего лишь ложным отражением бытия, иллюзией, обманчивой «майей» буддистов, которая, в силу своей иллюзорности, не могла появиться из ничто и быть ничто.

Дабы наконец выяснить поставленную основную проблему, особенно важно подойти к ней со стороны совершенства. В совершенстве человечество, высшая индивидуация бытия, действительно есть все бытие (как известно, оно умирает, и его нет, когда бытие превращается в свои другие, так же усовершенство-усовершенство-усовершенство). Человечество осмысляет и освобождает все несовершенное, еще спонтанное бытие, но, взирая на Человека, вся тварь, стена, верит, что будет отпущена от рабства тленности в свободу славы детей Божиих. Можно поэтому говорить о всем бытии как о *едином Человеке*, как и говорили древние мифы – *Иранские и Индийские* мифы, уже *евреями* рационализированное предание об Адаме, учение Каббалы об Адаме Кадмоне³⁵, Книги Еноха – о «сыне

³³ Промежуточная стена, перегородка (греч.).

³⁴ Данный термин встречается в посланиях ап. Павла единственный раз: *Он (Христос) есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду (μεσότοιχον)* (Еф. 2, 14; апостол говорит о преграде, прежде отделявшей язычников от народа Божиего). В другом лагерном тексте Карсавин, как и здесь, выражает с его помощью разрыв между тварным и Божественным бытием: «несовершенство бытия... как преодолимое «средостение» (μεσότοιχον) разъединяет нас с Богом» (*Карсавин Л. П. О Молитве Господней // Ванев А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 221*). Карсавин обсуждает это новозаветное понятие и в главной своей философской книге «О личности» (см.: *Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / Сост., вступ. ст. С. С. Хоружего. М., 1992. С. 163*). – С. X.

³⁵ Адам Кадмон – «человек первоначальный» (*др.-евр.*), понятие или символ гностической и иудаистской мистики, воспринятый в ряде европейских мистико-философских учений. Обозначает первообраз человека, предвечный замысел Бога о человеке, несовершенным, ибо падшим, воплощением которого является земное человечество, или Адам Перстный. См., напр.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 43–44. – С. X.

человеческом»³⁶, антитеза земного и небесного Адама у св. Павла³⁷, понимание деяния Христа у св. Иринея как *ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio generis humani*³⁸ (новое «осмысление» человечества во Христе)³⁹ и т. д. Однако и по другим соображениям – преимущественно эмпирическим – следует воскресить сократовское «познай себя». – В своем сознании (не только в своем!) мы постигаем бытие с помощью своего тела, органов чувств, не из воздуха, но непосредственно, как сами себя. Здесь абстрактная теоретическая метафизика становится самой нашей жизнью, деятельностью, преодолевающей теоретическое сомнение. Здесь мы сами есть живое бытие.

И вот в своем сознании, своей деятельности, особенно этической, мы сталкиваемся с той самой непреодолимостью бытия, своего несовершенства. *Video meliora proboque*, говорит св. Павел, *deteriora sequor*⁴⁰. Мы сомневаемся и преодолеть своих сомнений не можем. Мы и видим свой непостижимый идеал, и хотели бы его собой воплотить, и знаем, что жертвенной смертью воплотили бы, хотя и по ту сторону границы несовершенной своей жизни*. Однако – боимся и не хотим умирать, сомневаемся в своем знании, чувствуем, что нет у нас нужной решительности и силы, болезненно «отлыниваем». Это и есть суть нашего непреодолимого (так как недостает нам *желания* преодолеть) несовершенства, соответственно воплощаемая объективным нашим бытием: прежде всего не жизнью чрез смерть, а смертью без смерти, и поэтому – мелкой жизнью, вечной (не могущей прекратиться и по ту сторону земной жизни) агонией. Эта агония не есть Богом посланное людям наказание – и за что? За мелкость их желания?! – Бог создал Человека точно-точнохонько таким, каким человек и хотел быть. Человек же *одновременно хотел и не хотел быть*. Но можно быть или не быть, хотеть или не хотеть быть; а быть наполовину, как захотел-хочет быть Человек, есть сущая чепуха. Сотворенное Богом из ничто, получающее все, что имеет, от Бога, за исключением себя, сотворенного непостижимого субстрата, бытие неделимо (точнее, каждая его часть равна ему всему), как неделим его Творец. И все же это невозможное желание Человека Бог выполнил – *сущая чепуха стала*

³⁶ В комплексе апокрифических Книг Еноха «учение о сыне человеческом» содержится в наибольшей из дошедших до нас, так называемой «эфиопской Книге Еноха», в ее второй части (гл. 37–71). В отличие от учения об Адаме Кадмоне, это учение в основном говорит не о персонифицированном целокупном человечестве, но излагает эсхатологические видения и пророчества, в том числе о приходе «Сына Человеческого» в конце времен. – С. Х.

³⁷ См. прежде всего: 1 Кор. 15, 45–49. – С. Х.

³⁸ Возглавление (*греч.*), воссоединение рода человеческого (*лат.*).

³⁹ Св. Иринея Лионский был первым богословом, кто развил (см. прежде всего: Adv. Haer. V, 20–21) намеченное в Послании к Ефессянам (см. Еф. 1, 3–10) учение об искуплении и спасении человечества как его собирании или соединении во Христе, выраженном особым понятием «соединения под главою [Христовою]» (*ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio*). Позднее это понятие и учение активно разрабатывал преп. Максим Исповедник (гл. обр., в «Амбигвах») и оно играло важную роль в защите им православного учения о двух волях (энергиях) во Христе. См., напр.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. St. Vladimir's Seminary Press, 1975 (recapitulation, по указ.)*. – С. Х.

⁴⁰ Вижу лучшее, и одобряю, следую же худшему (*лат.*). Цитируя по памяти, Карсавин, очевидно, имеет в виду Рим. 7, 15–21, однако буквально приведенной цитаты в принятом латинском переводе Посланий ап. Павла нет. – С. Х.

действительностью, и мы даже не замечаем бессмысленности и противоречивости эмпирического бытия как такового.

Бог создал свободного, совершенного Человека. Призванный Богом быть и обожиться, Человек сам поднялся из ничто; можно даже сказать: сам себя сотворил – и как же нет, коль скоро обожившийся человек участвует и в творимом Богом действии? В Боге свободный совершенный человек – с начала начал, и всегда есть. Однако человек усовершеншается – не сразу, но колеблясь между бытием и небытием, желая и не желая быть, обожиться, так, будто бы он усовершеншится-обожиться и не может*. Не может его по Своей воле усовершеншить-обожить и Сам Бог, так как тогда Человек не был бы свободен. Однако, выполняя бессмысленное желание Человека быть сотворенным по его замыслу, Бог делает это несовершенное бытие средством для Человека свободно усовершеншиться и, его свободы не ограничивая, призывает его, и показывает ему Свою полноту, которая есть полнота и каждого человека. Так как Бог пустыми делами не занимается, то ясно, что Человек должен наконец преодолеть хотя бы свою ничтожность, то есть сам себя (преодоление же себя есть суть свободы и единственно верное ее выражение): его малое желание быть-обожиться *должно* стать совершенным желанием. Много указывает на то, что этот процесс уже начался. – Те, что достигли чрез этико-религиозный идеал чуть большей степени человечности, видят, хоть и туманно, притягивающее их Божественное совершенство; к ним, как говорит Евангелие, приближается «*Божие*» или «*небесное*» царство. Они ощущают, что не могут туда войти и осуждают свое свободное бессилие, сами себя; но не успокаиваются – вновь стремятся подняться, чтобы вновь, стеною, упасть. Они всегда недовольны собой и всем эмпирическим бытием; решаются иногда его усовершеншать, но вскоре убеждаются, что эмпирическими средствами его не усовершеншишь, а относительное эмпирическое его совершенствование, хотя и, несомненно, важное дело, но в сравнении с Царством Божиим имеет второстепенное значение. Такие люди чувствуют себя несчастными, и действительно они несчастны: жаждут, вожделеют, преследуются другими. Однако в их сердце растет и усиливается *истинное благословение* Бога и небес (*beatitudo*⁴¹), где совпадают противоположности, где невыносимое страдание превращается в несказанную радость, полнота смерти – в полноту жизни; и иногда их жизнь увенчивает смерть за «идею», то есть за человечество («идея», которая подстрекала бы мучить и уничтожать людей, неистинна). Но и всю их жизнь увенчивает усовершившаяся, полная смерть, означающая *переворот* и всего несовершенного бытия, *премену* мира (ср. мифические описания «последнего дня»). Дело в том, что только чрез совершенную смерть исполняется идеал, тщетно постигаемый ими в эмпирии, и усовершенствие одного момента бытия говорит об усовершеннии всего бытия. Этих, говоря старым стилем, «людей духа», «пневматиков», конечно, немного. Большинство – это «животные» или даже «материальные» люди, «психики» (от греч. ψυχή = душа, жизнь) или «илики» (от греч. ὕλη = материал, материя)⁴². Они несколько очеловечились, но настоящими людьми еще не

⁴¹ Блаженство (*лат.*).

⁴² Подобную антропологическую классификацию можно найти опять-таки у Иринея Лионского, см.: Adv. Haer. V, 11. «О делах плотских и духовных людей». – С. X.

стали. И они, в целом, эмпирически счастливы, радуются радостями земной жизни и не забывают себе головы мыслями о потустороннем бытии и идеалах. Животные люди довольны собой и эмпирическим бытием, а когда не все у них хорошо складывается, надеются это бытие исправить эмпирическими средствами, усовершенствовать, хотя философски мыслить не любят и не хотят, и не видят, что чисто эмпирический прогресс бессмысленен. Правда, неощутимо абсолютизированный ими идеал прогресса загасил тлевшее и в их сердцах желание усовершенствоваться. Сама собой разумеется неприемлемость спиритуалистического положения гностиков о том, что илики погибнут вместе с материей и что психики никогда и нигде не станут пневматиками, будучи отделены от них «покровом великого незнания». Но один многоединый Человек эмпирически усовершенствуется в своих моментах не равно и не сразу.

Едва ли не более всего затрудняет наши рассуждения богословие (особенно апологетическое – «*contra gentiles*»⁴³)⁴⁴. Оно и сегодня, в середине XX века, объясняет учение христиан так, как оно его объясняло в III–V вв. или же на Западе – в XII–XIII-м, оставляя полностью в стороне неисчерпаемое философское богатство христианства. При таких условиях неудивительно, что богословие не только не построило своей метафизической системы, философски обработанной и согласованной с научными выводами, в противовес позитивной метафизике, несомненно ошибочной, однако имеющей научные заслуги, но и не способно скольконибудь достойно защититься от научной критики. Кроме того, богословие вбило людям в головы определенную, очень запутанную и противоречивую «историю» несовершенного человечества. – Бог вначале сотворил совершенного человека (Человека богословие побаивается), который *ex definitione*⁴⁵ не мог бы умалиться. Однако Бог сотворил человека свободным – свобода здесь отождествляется со свободой выбора, а бытие считается делимым! – и человек пал и отпал от Бога. Тогда Бог наказал человека муками несовершенной жизни и, кроме того, вечной смертью, которая неизвестно почему так называется, так как означает вечные муки ада и, более всего, могла бы означать эмпирическую (не вечную) человеческую жизнь как постоянное умирание (жизнь чрез смерть). Как бы там ни было, из всех обреченных людей, всей *massa perditionis*⁴⁶, Бог по непонятной нам воле своей отобрал часть людей, которых обрек (*praedestinavit*⁴⁷) на вечную бессмертную (!) жизнь. Будучи справедливейшим, Он искупил вину (*culpa*) избранных муками и смертью Своего воплощенного Сына (– плата, удивительно непропорциональная вине первого человека, которая остается невыясненной, тем более непропорциональная, что и по воплощении Сына

⁴³ Против язычников (*лат.*).

⁴⁴ Как ясно из контекста, здесь и далее критика Карсавина понимает под «богословием» лишь богословие весьма определенного типа – в первую очередь западное богословие, чуждающееся учения об обожении человека, и в особенности богословие кальвинистской ориентации, принимающее доктрину сугубого предопределения. – С. Х.

⁴⁵ По определению (*лат.*).

⁴⁶ Масса гибели (*лат.*).

⁴⁷ Предназначил (*лат.*).

большая часть людей продолжает терпеть вечные муки ада. Где здесь мудрость и справедливость Творца?). Спасая такой ценой избранных, Бог их усовершенствует и осчастлививает (богословие, насколько может, избегает разговоров об обожении, *theosis, deificatio*). Мы коснулись лишь некоторых преобладающих противоречий религиозно-исторической концепции христиан и не говорим о том, что ее обосновывает только вера в авторитет, одна *fides ex auditu*⁴⁸. Несомненно, упрощаемые и извращаемые богословами идеи имеют огромное значение для всей христианской метафизики, только нуждаются в критико-философской обработке. Важнее всего для нас здесь, что богословы наивно подчиняют всевременного Бога и всевременного совершенного Человека категории эмпирического времени (об этом, кажется, мы достаточно сказали). Правда, все признают, что для Бога и прошлое и будущее есть настоящее. Однако, во-первых, «настоящее» есть выдуманное нами и опасное, ибо останавливающий процесс: становление прошлого будущим или будущего прошлым, понятие, а мы должны отбросить всяческую остановку бытия; во-вторых, если в Боге будущее не отличается от прошлого, если в Нем нет логико-диалектической гармонии моментов, их последовательности, из которой вытекает временная последовательность, то Он несовершен. Употребляя понятия эмпирического, несовершенного разума, жизнь Бога должна разделяться на определенные периоды (в чем и кроется тенденция эмпиризировать-овременять Бога). Положим, о Боге равно можно говорить, что Он сотворил и творит бытие, его несовершенство и преодолел, и преодолевает, Человека и усовершенствовал, и усовершенствует. И все же настоящее время здесь более уместно. Действительно, Бог создает одного многоединого Человека, который существует как единство своих моментов, прежде всего – людей. Тем самым Бог создает и каждого человека-индивида, отдельную, единственную личность. Таким образом, в силу всевременности Бога и совершенного Человека и в силу собственной, хотя и измельчавшей, относительной всевременности, человек-индивид, сущий, бывший и будущий, есть во всех периодах развития Человека; и все, что происходит в Человеке, происходит, индивидуализируется-конкретизируется в каждом индивиде – конечно, в одном меньше, другом больше. Однако, само собой разумеется, следует отличать наше эмпирически мало выраженное участие во всем развитии Человека от нашего актуального участия, как в текущем настоящем, в переживаемом периоде развития Человека и всего Божиего творения.

Мы сейчас живем именно в решающий час бытия. – Бессмысленное свое желание наполовину быть Человеком этим бытием исполнил чрез творимое Богом действие, связанное здесь с воплощением в несовершенном человеке Сына Божия, чрез Которого Бог все творит. Несовершенное, мелкое желание Человека быть есть его участие в Божием творении. Но Бог творит несовершенного Человека как *средство* его усовершенствия*. Участие человека в Божием творении должно иметь и эту цель. Иначе – Человек был бы усовершенствован насильно или обманом и, значит, совсем не был бы усовершенствованным-усовершенствовавшимся. И вот как Человек начинает хотеть несовершенного своего

⁴⁸ Вера услышанному (лат.).

бытия как средства. – Проживая (творя) свою ничтожную и несчастливую жизнь, Человек слышит, как Бог взывает быть действительно и обожиться, и видит указуемую ему Богом полноту Бытия (хотя, конечно, и несовершенно): Царство Божие приближается к нему и в нем есть. С ним сравнивая свою жизнь, не завершающуюся и после эмпирической смерти бесконечность страданий, настоящий вечный ад, в котором растворяется земное бытие, человек не только болезненно чувствует несовершенство бытия, себя самого, но постигает и источник этого – ничтожность своего желания быть (откуда же иначе непреодолимость несовершенства?) Этой свободной (!) ничтожностью Человек себя обвиняет. Признание своей вины (*culpa*) означает, в известной мере, что Человек ее осуждает, стремится преодолеть и уничтожить. Очень трудно выразить, что же, в сущности, есть вина, недостаток истинного желания или умаление, которое проясняется человеку только тогда, когда человек сравнивает его с совершенным желанием. Вина появляется, чтобы человек ее уничтожил и превратил в средство своего единения с Богом, так как только потому обвиняет и осуждает он себя, что становится единым с Богом, хотя, конечно, несовершенно – мистически-абстрактно, теряя самосознание. Можно даже усомниться, есть ли вина на самом деле вина, или это новые точки зрения на бытие, зачаток переоценки бытия. Так или иначе, но Человек обвиняет себя и не хочет оставить своей вины невозданной. С другой стороны, вина не только его чувство и понятие, не чисто духовная вещь (таких совсем нет). Она воплощает дурную бесконечность несовершенного бытия, охватывающую и земное бытие вечным адом. Человек спонтанно-бессознательно желал (и желает) «быть наполовину» и потому агонизирует в несовершенном бытии*. Сейчас он смотрит на это бытие как на наказание (*poena*) за вину. Он не просто желает, чтобы было соответствующее его желанию мелкое бытие, но – чтобы оно было как наказание, вынеся которое, он бы воздал Богу за презренную им жертвенную Божию любовь. Таким образом, не Бог наказывает Человека, но он сам; и по учению христиан, судит («будет судить») людей не Бог, но Бог-Человек, Христос. Именно здесь Человек встречается с Творящим несовершенное бытие как средство усовершенствования и начинает участвовать в Божием творении. Спонтанно-бессознательное желание Человека становится осмысленным.

Непреодолимое несовершенство желания само собой исчезает при усовершенствовании желания. Но несовершенство воплощено в угнетающей людей, будто бы внешней по отношению к ним, объективируемой ими необходимости – дурной, потенциальной бесконечности несовершенного бытия, которая кажется непреодолимой ни конкретным человеческим действием, ни разумом. Неудивительно, что и математика абстрактно отражает реальность. – Сами будучи этой бесконечностью, люди эмпирически не могут подняться и объять всю ее с высоты, определить на основе совпадения противоположностей*. Они не могут даже представить себе, что она как-то завершится: несовершенство усиленно заставляет думать, что по ту сторону ее есть бытие. Так не могут они понять, что деление физического тела должно быть и полным его уничтожением, подобно бесконечному Богу, который Себя постигает, а, значит, и оконечивает.

Все же в глубинном, сущностном слое бытия, в нашей нравственно-религиозной жизни, пред нами порой блеснет если и не само решение проблемы, то хотя бы путь к нему. – Для религиозного, нравственного постижения бытия дурная бесконечность бытия проявляется в облике ужасных мук вечного ада. Отрицать эту догму христианства – не раз уже мы замечали – нет никакого основания; только, видимо, нужно подчеркнуть и призабытый физический характер мук ада. Но мысль, что на ад обречены одни те, кого Бог не избрал «для вечной жизни», противоречит Божией справедливости и любви. Никаких серьезных аргументов для доказательства такой жестокости Бога нет; и из самих текстов Св. Писания, одни говорят о вечных муках грешников, другие – об отпущении всех. Аргументация же большинства богословов, отсылающая к тому, что замыслы Божии разуму человека недоступны, есть истинное *testimonium paupertatis*⁴⁹. Все идут в ад; отправился в ад и сам Христос, а Бог Отец в нем всюду и всегда есть. Но все Богом искуплены, усовершенны, обожены – *за всех умер Христос*. Все обожаются через вечный ад, через дурную, потенциальную бесконечность, которую делают лучшей, действительно актуальной. Но – как?

Дело в том, что осуждая себя за свою вину, в осуждении обретая исчезающее-претворяющееся единение с Богом и вместе с Богом утверждая бытие как наказательное средство усовершенния*, Человек *изменяется*. Он стремится возвысить свое мышление до неба и все его преобразить, по-гречески – μετανοεῖν. Он переоценивает все ценности. Характерные для несовершенства человеческая «закрытость» в себе, подчинение других существ, их «усвоение» (эгоистическое их использование и даже уничтожение), самовлюбленность теряют осмысляющие жизнь значения и смыслы. Земная радость, за которую нужно с математической точностью платить муками, не радует, и земное благополучие оказывается неистинным; усилия поработить природу и ее утилитаристски трансформировать – это именно та дурная бесконечность, в которой безвозвратно гибнет индивид. Действительно, для чего же я буду усовершенывать бытие, если скоро меня все равно не будет, а усовершению нет предела и, следовательно, мой труд есть мелочь, не стоящая даже упоминания? С пременой Человека все это само собой отпадает и как истинные, несомненные начала жизни, жизни *через смерть*, возникают отречение от себя, самопожертвование, жертвенная любовь. Умирая за другие существа, человек тем самым умирает за Бога и обретает истинное Божественное благословение (*beatitudo*)*, где и разъединяются, и совпадают противоположные друг другу претерпения и где вечно есть чрез смерть-воскресение все Богом допущенное бытие. Таким образом, человек, пременяясь, начинает иначе смотреть на вечный ад – превращает его в *интегральный* момент небесного благословения, переосмысляет его, или, точнее сказать, впервые осмысляет, открывает для себя целесообразность спонтанного развития бытия.

Умопремена человека (μετανοια) – о ней говорил уже Иоанн Креститель: «μετανοείτε; ибо (!) приблизилось Царство Небесное»⁵⁰, – значит, «измените

⁴⁹ Свидетельство нищеты (*лат.*).

⁵⁰ Мф. 3, 2.

ваше мышление, направление вашего ума» (*ne* – «покайтесь», как обычно переводят! Наверное, можно было бы переводить еще: «одумайтесь», «опомнитесь»⁵¹) – есть только одно явление перемены, трансформации Человека, *нового рождения из Бога* во Христе. Человек весь преобразается: его поведение, его жизнь, и все от него неотделимое бытие. Премена Человека означает перемену мира, или переворот*. Этот переворот происходит, но еще не произошел. Мы несовершенны и должны вечно терпеть несовершенство в этом плане бытия. Мы не можем перешагнуть границы несовершенства; не можем сочетать несовершенство с совершенством иначе, как зеркалом в гадании: но уповаем на День Господень, который все явит и который завершит начатый смертью Христовой переворот.

Пер. с литовского *А. Ковтун (Каунас)*
под ред. *С. С. Хоружего*
Публ. и комм. *С. С. Хоружий*

⁵¹ В оригинале по-русски. – *Прим. пер.*