

ДИПТИХ БЕЗМОЛВИЯ

**Аскетическое учение о человеке в богословском
и философском освещении**

Предисловие

I. ГОРИЗОНТ БОГОСЛОВИЯ

Сердце и ум

Молитва

Божественные энергии

II. ГОРИЗОНТ ФИЛОСОФИИ

О трояком вопрошании

О расщеплении реальности

Об энергийной связи в лоне расщепленной реальности

Начальные положения синергийной аналитики здешнего бытия

Путь соборности: через Agare к Filia

Творчество, теургия, эсхатология

ПРЕДИСЛОВИЕ

Это небольшое сочинение — из двух частей, которые разными средствами — именно, богословскими в первой части и философскими во второй — стремятся осуществить одно и то же: раскрыть в главных чертах те представления о человеке, что были выработаны в православной духовной традиции и, в первую очередь, в духовной практике Православия. Материалом и почвой для такого раскрытия нам служит, разумеется, история православной духовности, данные и свидетельства, накопленные в православном богословии, в мистике, в подвижничестве... Однако задачи и цели нашей работы, мотивы, вызвавшие ее появление на свет, далеки от мотивов и целей исторического исследования. Главным стимулом нашей работы постоянно служило одно коренное убеждение: убеждение в том, что в православной духовности — и притом, по преимуществу, в «практических» ее разделах, в мистике и подвижничестве скорее, нежели в богословии и догматике — кроется особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на пути реализации этого назначения; кроется поистине целая *опытная антропология*, сложившееся учение о человеке в его непреходящем существе. В классический период становления мистико-аскетической традиции Православия (IV—VII вв.), как и в дальнейшем в периоды ее расцвета, в ней открывалось новое понимание человека, выработывался новый образ человека и новый способ, как ему обращаться с самим собою. И все эти антропологические достижения и открытия, будучи, разумеется, порождением определенной эпохи и определенной среды — а именно, православного монашества в первые века Византийской Империи — тем не менее, по всей своей сути были совершенно не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды. Во всем существенном, они отнюдь не относились специально к раннехристианскому монашеству или монашеству вообще, но говорили о каждом человеке, о человеке как таковом. Они выражали в чистом виде - бытийную ситуацию человека. И однако вся эта наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор еще не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и на добрую долю по сей день пребывает нераскрытой, «не доведенной до сведения» современного сознания. А между тем,

ее ценность и интерес даже не столько в том, что здесь перед нами — еще один покуда непознанный опыт антропологии, еще один до конца не раскрытый образ человека; гораздо существенней то, каковы же они, этот опыт и этот образ.

Как мы надеемся хотя бы в небольшой мере показать ниже, образ человека, утверждаемый православной антропологией, замечателен по своей многомерности и пластичности, по сочетанию в нем твердости духовных основ и абсолютной чуждости всякому отвлеченному догматизму, всякой рассудочной нормативности. Человек предстает здесь как динамичное целое, недробимое и в то же время сложносоставное и многообразно активное, истинный характер которого совершенно непередаваем ни механическими, ни органическими моделями (коим чрезмерно доверяются столь многие антропологические концепции); как уникальное во всей картине реальности «онтологическое орудие», находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*: к тому, чтобы таинственно собрав в себе здешнее бытие в некий единый фокус, достичь его актуальной онтологической трансформации, претворения в иное бытие, свободное от ига конечности и смерти. По высоте задания, как и по реалистической полноте охвата, такой образ человека, хотя и сформировавшийся в основных чертах полтора тысячелетия тому назад, по сей день остается скорее уж впереди нас, нежели позади. Он остается, таким образом, не только нераскрытым, но также еще и неустаревшим, непревзойденным — и потому не утрачивает способности оказаться нужным и ценным для современной мысли, современных духовных поисков, всей духовной ситуации наших дней. И в свете этого, тема антропологии православного подвижничества оказывается далеко не академической и не исторической. Это — тема о нераскрытых возможностях, о неисчерпанных ресурсах православного мирозерцания, которые могли бы сыграть плодотворную роль в решении духовных задач современной эпохи. Могли бы — кто знает — оказаться вестью, заветом древней православной традиции современному сознанию...

Эти надежды, однако, не должны быть поняты как некий оптимистический прогноз. Решительно утверждая — и демонстрируя, по мере сил — богатство и неисчерпанность идейно-философских возможностей православной традиции, мы в то же время не входим ни в какие суждения касательно ее исторических перспектив. Последние — в руке Божией, и первые лишь немного говорят о них. Философская плодотворность и неисчерпанность духовной традиции не служат залогом ее исторического успеха. Вспомним классический пример: на закате античного мира неоплатонизм создавал широкий многообещающий синтез всей язы-

ческой эллинской духовности, претворяя ее в стройное философское мировоззрение. Богатство идей, духовная глубина, интеллектуальная отточенность этого мировоззрения были неоспоримы, им попросту не было равных во всей предшествующей культурной истории. Однако время, в которое совершался этот духовный труд, уже более не принадлежало эллинскому разуму. И вопреки всей мощи своих ресурсов, мировоззрение неоплатонизма было с самого рождения лишено исторической перспективы. Оно не сделалось основой, стержнем духовной культуры ни для какого общества, ни для одной эпохи, и вся его будущность свелась лишь к тому, чтобы на протяжении столетий служить предметом эксплуатации всевозможных религиозных течений и философских школ, перенимавших из него то одни, то другие разрозненные элементы. Оно достигло непревзойденной ясности мысли и разума, но эта ясность обернулась только симптомом приближения конца, только закатной «последней ясностью»... Эпоха же предпочла разуму безумие, предпочла абсурд христовой веры и абракадабру церковного догмата, и еще много столетий обходилась без стройного мировоззрения, которое сумело бы разъяснить, что это и не абсурд, и не абракадабра.

Этот глубокий пример не только напоминает нам, что судьбы духовной традиции — особая и непростая историософская проблематика, которая не исчерпывается, а скорее лишь начинается с признанием богатых внутренних возможностей этой традиции. Он сразу вводит нас и внутрь этой проблематики. В самом деле, едва ли возможно сомневаться в том, что поздние судьбы античной культуры — не просто случайный образчик расхождения между духовными потенциями и исторической действительностью. Напротив, эти судьбы, конечно, должны быть по-своему неизбежны, в них должна крыться какая-то внутренняя обязательность, какая-то историософская парадигма. И в свете этого, ключевой историософский вопрос о горизонтах нашей традиции, по существу, можно поставить так: не проявляется ли эта же эллинская парадигма и в современном состоянии христианской — в нашем случае, православной — духовности? Не пребывает ли ныне эта духовность в стадии некоего своего «неоплатонизма» (или шире, «александрийства»), в стадии достижения предзакатной ясности и отчетливости?

Существуют две взаимоисключающие позиции, для которых ответ на данный вопрос прост и ясен. Согласно одному взгляду, такой ответ давно дан самою историей, и этот ответ — заведомо положителен. Что такое, действительно, современная тяга к системному оформлению, структурированию, концептуализации всех проблем и всех областей опыта человека, включая и глубинную мистическую реальность, как не важнейший родовой признак неоплатонизма, его духовного стиля? И что такое нынешнее повальное

стремление к духовной экзотике, массовая жажда духовных прятностей и возбуждающих средств, от дзена до НЛО, ненасытная всеядность и легковерие, — как не самое характернейшее «александрийство»? Подобные соответствия столь многочисленны и наглядны, что уже явно характеризует не одни частности, но сам облик и дух эпохи, пронизывают собою всю ее типологию, не оставляя места сомнениям. И нравится нам то или нет, однако сейчас, в наше время, закат христианской эпохи (на первых порах не отнимающий, но даже обостряющий ее способность к плодотворному синтезу и ярким прозрениям) и постепенное воцарение пост-христианства — уже не историософский вариант, а очевиднейший факт действительности... Согласно же другому взгляду, ответ на наш вопрос искони дан самим христианским откровением, и этот ответ — безоговорочно отрицателен. Пост-христианство есть нонсенс, ибо христианство вовсе не есть только одна из эпох культурного развития человечества. Пост-христианство есть нонсенс, ибо явление Христа вошло в самую ткань истории как таковой, оно составляет внутреннее и неотъемлемое качество всякого ее момента, от Воплощения и до конца времен. Пост-христианство есть нонсенс, ибо искупление и осмысление мира осуществлены Христом, во Христе сполна и навеки, и всякое «следующее», «высшее» откровение — только прелесть и самозванство. Историософская параллель между судьбами христианства и языческого эллинизма нацело исключается их абсолютной разноприродностью, и, в сущности, уже самая постановка нашего вопроса должна быть отвергнута как праздная и ненужная — нецерковная... Каждая из описанных позиций полностью исключает другую, и каждая обладает по-своему неоспоримую правотой. Но ведь история-то — единственна?!

Как видим, попытка вхождения в историософскую проблематику немедленно приводит нас к столкновению несовместимых позиций, к противоречию, конфликту; и притом, разрешение такого конфликта едва ли мыслимо в сфере теоретических построений; скорей, оно требует какого-то принципиального расширения нашего опыта, требует его обогащения неким особым изменением, близко родственным мистическому. Однако поиски подобного разрешения никак не входят сейчас в нашу задачу. Историософские апории лежат за пределами нашей антропологической темы, и этим попутным отступлением мы именно и хотели — себя отделить от них. Напомнив о глубокой самостоятельности и специфичности историософских проблем, мы подчеркиваем несвязанность нашего разбора православной антропологии ни с какими историософскими прогнозами и гаданьями, ни с какими медитациями *style gusse* о судьбах Православия в современном мире.

Здесь же полезно сделать и еще одно уточнение. Поскольку разбор наш, как уже говорилось, не преследует цели строго исторического исследования, он равно не притязает быть и точно реконструкцией всего комплекса антропологических воззрений православия или хотя бы только православной аскетики. Мы сознательно не стремились охватить этот комплекс во всей его полноте, с сохранением всех его пропорций и всех присущих ему мотивов. В этом сложном целом, складывавшемся веками и отразившем на себе множество исторических эпох, духовных стилей и культурных напластований, заведомо найдется многое, что в той или иной мере расходится с выделяемой нами единой линией. К примеру, нередко говорят о «жестокоем понимании христианства» в монашестве, о свойственном аскетизму равнодушии к судьбам и скорбям мира, об эгоистически-индивидуалистской окраске монашеских концепций спасения. И хотя такие суждения, как правило, весьма тенденциозны и спорны, но все же они и не без причин, не вовсе на пустом месте. Да и попросту: нельзя же всерьез надеяться исчерпать в философском построении живое историческое явление! Словом, мы первые согласимся, если по поводу нашего сочинения будет сказано: «В аскетике есть далеко и не только это!» Но в то же время, мы со всей энергией возразим, если захотят сказать: «Того, что здесь утверждается, в аскетике вовсе нет!» Выражаемый на этих страницах взгляд на человека и его назначение — *есть* в православной аскетике. И он не только там есть, но он и теснейше связан с ее основным ядром, с ее глубинными истоками, благодаря силе которых ее традиция умела остаться живою и действенной в течение многих веков.



Наша попытка раскрытия православной опытной науки о человеке складывается, как мы уже сказали, из двух частей, богословской и философской. По-разному говоря об одном и том же и в то же время взаимно продолжая и дополняя друг друга, они вместе словно бы составляют две створки одной картины, диптиха. Важную отличительную чертой богословского раздела служит то (упоминавшееся уже) обстоятельство, что материал для него нам приходится почерпать не столько из основного корпуса православного вероучения, сколько из мистико-аскетической традиции, из опытных данных духовной практики. Дело в том, что этот основной корпус, выработанный в эпоху Вселенских Соборов, действительно, еще не заключал в себе фронтального догматико-богословского решения антропологической темы. Как подчеркивается в одном из

современных трудов, «Вселенские Соборы никогда не занимались антропологией, но только тринитарным или христологическим богословием»¹. В последние десятилетия этот факт немало обращал на себя внимание православных исследователей. Об этом писал еще В. В. Болотов, после него — ряд других богословов. Довольно характерен, к примеру, нижеследующий диалог, произошедший в одном из знаменитых петербургских Религиозно-философских собраний 1902—1903 г. между известным религиозным публицистом В. А. Тернавцевым и председателем Собраний епископом Сергием (Страгородским), будущим патриархом.

«Тернавцев. ... В факте спасения, кроме двух тайн о Боге и Христе, заключается еще и третья тайна, о человеке. Эта религиозная тайна о человеке деятельностью Вселенских Соборов раскрыта не была... раскрыта была теология и христология, антропология же осталась нераскрытою и составляет великую задачу будущего. (...)

Епископ Сергей. Неужели Вы думаете, что в христианстве не раскрыто, что такое человек?

Тернавцев. Да»².

Можно было бы привести еще немало подобных решительных суждений. Однако, по счастью, рисуемая ими картина все же не вполне справедлива, поскольку в большинстве из них совершенно упускался из виду один более поздний (сравнительно с эпохой Соборов), но оттого не менее важный этап догматического развития православия: этап исихастских споров XIV века. На этом этапе центральной задачей церковного сознания явилось богословское оправдание духовной традиции исихазма, или священнобезмолвия, которая в различных, преемственно развивающихся формах составляла главное русло православного подвижничества на протяжении всей его истории. Такое оправдание было глубоким образом дано в писаниях св. Григория Паламы, и оно, разумеется, не могло не включать в себя подробного богословского разбора тех представлений о человеке, которые выработала и которыми руководилась подвижническая практика. Поэтому с учетом достижений паламитского богословия говорить о богословской нераскрытости православной антропологии возможно лишь в некотором ограниченном смысле: именно в том, что богословское учение св. Григория, хотя и было в важнейших пунктах закреплено догматическими определениями Соборов XIV века, однако в последующем, по причинам

¹ М. Lot-Borodine. La déification de l'homme. P., éd. du Cerf, 1970, p. 88—89.

² Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1902—1903 г.) Спб. 1906, стр. 427, 430.

историческим, оказалось скорей заброшено, нежели приумножено и ныне нуждается в возвращении ему должного места и значения в православном богословии; нуждается в широком исследовании и обсуждении, в современной интерпретации, а далее, несомненно, и в творческом продолжении и развитии. И эта работа в течение последних десятилетий уже начала осуществляться усилиями православных богословов.

В соответствии со всем сказанным, наша первая часть представляет собою не что иное, как краткое современное изложение основных идей паламитского богословия, главным образом, на материале центрального сочинения св. Григория, «Триад в защиту священнобезмолвствующих»; только в отдельных темах, которых мало касалось исихастское обновление XIV века, мы обращались непосредственно к аскетическим памятникам. По сравнению с тем, что было высказано в недавних изложениях «паламитского синтеза» у Вл. Лосского, Кривошеина, Мейендорфа, читатель здесь едва ли найдет нечто новое. Мы лишь повсюду стремились как можно более выпукло представить важнейшие черты богословского здания, как можно отчетливей проследить главнейшие идеи и интуиции, на которых строится исихастская антропология. Следуя этому же стремлению, мы хотим уже здесь, во введении, явно указать эти ключевые идеи. Это:

идея благодати как Божественной энергии;
идея обожения, или соединения с благодатью, как высшего призвания человека;
идея непосредственного общения с Богом или, точнее,
идея синергии, свободного человеческого сотрудничества благодати, как единственного пути обожения.

Возможно, следует добавить сюда и идею постоянной изменчивости, пластичности человеческой природы, в силу которой в здешней жизни соединение с благодатью не дается в собственность человеку, а остается всегда подвижным, незакрепленным и может поддерживаться лишь непрерывным духовным трудом, особым устроением и напряжением всего существа человека.

Когда мы говорим о православной антропологии, никакой акцент на этих краеугольных идеях не может оказаться чрезмерным. В них — сумма, главное достояние всего православного понимания человека.



Именно эти идеи служили для нас путеводными нитями и во второй, философской части работы. По нашему глубочайшему убеждению, метафизика христианства — и его философская антропология в особенности — должна быть метафизикой благодати и обожения. И однако, в силу специфических требований философского метода, эти фундаментальные реальности мистического и богословского опыта не могут быть прямо выставлены в качестве исходных понятий и принципов философского исследования. Их невозможно просто перенести, пересадить из богословия в философию. Их появление там будет естественным и правомерным только в том случае, если нам удастся заново обнаружить и воссоздать их в рамках иного, философского опыта, заново воспроизвести их в ином, философском горизонте. И наше философское рассуждение — еще не столько исполнение этого кардинального задания, сколько лишь подступы, пролегомены к нему. По этой-то причине, хотя наше философствование все целиком держится и движется православными интуициями обожения и благодати, оно в то же время никогда не упоминает их въявь, предпочитая оставаться лишь подготовкой к ним и ожиданием их. Предостережение от поспешного, форсированного облечения религиозных интуиций в философские формы, требование строго следить, чтобы всякий шаг на пути этого облечения сохранял верность и религиозному опыту, и философскому методу, всегда виделись нам в числе важных заветов православной мысли.

Тем непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик нашей философии, ее специфическую особливость, является *православный энергетизм*. «Человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии», — вот богословский тезис, смысл и значение которого еще никогда не были продуманы и осознаны во всем их масштабе. В действительности же, за ним встает целый самостоятельный способ видения, который сказывается на всем и всему придает свою особенную окраску¹. В частности, и фило-

¹ Подчеркнем еще раз: этот способ, этот подход к человеку, впервые возник и сформировался в аскетике, в практике православного подвижничества, и долгое время оставался хранимым и развиваемым лишь в ее лоне. Отцы Церкви были искушенными аскетами, и однако, по очень многим причинам, вся богатейшая, живая стихия православного энергетизма лишь очень исподволь и не сразу начинала находить свое выражение в их писаниях. Положение радикально изменилось лишь с появлением паламитского богословия энергий. Именно этим определяется та особая, выделенная роль, которую играют в нашей работе аскетика и паламизм. Но мы, вместе с тем, далеки от мысли как-то вырывать и обособлять эти элементы из единого здания православной духовности. Связь их с другими краеугольными элементами этого здания несомненна и неразрывна. Так, в частности, важнейшее связующее звено между патристикой классического периода и богословием Паламы немедленно обнаруживается в творениях преп. Максима Исповедника.

софским позициям. Человек делается причастен Богу (Абсолютному, совершенству и полноте бытия) не своею «сущностью» — иначе говоря, не какими-то неизменными определяющими чертами, или частями своего существа, или сторонами своей природы (в том числе и не разумом самим по себе!) — но исключительно своими «энергиями», т. е. некими устремлениями, свободными импульсами, внутренними установками — и притом, не любыми, а лишь очень определенными, которые могут присутствовать, а могут и отсутствовать у человека, могут у него появляться и исчезать и должны специально им вырабатываться и поддерживаться. И потому, говоря об отношении человека и здешнего бытия к Богу, к Абсолютному — в чем и заключается истинное назначение философии — философия (онтология) должна говорить не о «сущностном», а об «энергийном», об устремлениях и побуждениях человека, о его внутренних движениях и внутренних установках. Только энергийные предикаты здешнего бытия «онтологически чреватые», онтологически перспективны, способны к трансформации в предикаты иного образа бытия, — и потому могут и должны выступать в качестве онтологических категорий. Этим необходимым установкам философии, строящейся в элементе православного энергетизма, мы и пытались следовать.

Развиваясь в философском горизонте, наше рассуждение неизбежно оказывается так или иначе связанным со многими философскими направлениями и учениями, многими классическими проблемами философии. Мы никогда не отмечаем этих философских связей, параллелей, реминисценций: их явное раскрытие потребовало бы еще одного сочинения с неменьшим объемом. Существуют, однако, немногочисленные ключевые связи, которых не указать невозможно, и среди них одна из самых существенных — связь с хайдеггеровской экзистенциальной (онтологической) аналитикой *Dasein*, проходящая почти на всем протяжении нашего философского наброска. Суть этой связи — в прямом методологическом влиянии: совершенно наглядным образом, развиваемый нами феноменологический метод синергийной аналитики здешнего бытия представляет собой определенный вариант феноменологического метода экзистенциальной аналитики *Dasein*. Это не означает прямого перенесения основных понятий: наше понятие здешнего бытия мы не употребляем в смысле хайдеггеровского *Dasein*, как не употребляем и хайдеггеровского понятия экзистенциального (со всеми его производными). С известным огрублением можно сказать, что ту методологическую роль, которую в фундаментальной онтологии играет понятие экзистирования, — а именно, роль образующего принципа феноменологической аналитики — в нашем варианте философской феноменологии играет понятие синергии.

Ограничивая связь с философией Хайдеггера одной сферой метода и полностью отказываясь от использования хайдеггеровских категорий, мы, тем самым, избегаем необходимости входить в анализ соотношения между православным энергетизмом и экзистенциальной аналитикой по сути их содержания. Хотя такой анализ составляет одну из достаточно актуальных проблем православной мысли, наше рассуждение ставило перед собой иные задачи: не столько выяснять совместимость православных духовных основ с теми или иными философскими направлениями, сколько наметить возможности нового и самостоятельного философствования, исходящего из этих основ. Но, разумеется, и чисто методологическая связь с хайдеггеровской аналитикой тоже может ставиться под вопрос: вполне позволительно усомниться в адекватности передачи мистического опыта Православия посредством философской методики германского экзистенциализма. Что на это ответить? Можно настаивать, что в методологическом аспекте между феноменологической аналитикой, когда бы и где она ни была разработана, и паламитского мышления нет внутренней несовместимости и, напротив, имеются немаловажные сближающие их черты: как, скажем, установка строгой верности внутреннему опыту, враждебность «метафизике», отвлеченному концептуальному конструированию. Можно напомнить, что именно «феноменологический метод Э. Гуссерля позволил сделать феномены внутренней жизни (тревогу, радость, молитву...) предметом дисциплинированного философского анализа» (Х. Кокс), — и, тем самым, он как нельзя прямо отвечает задачам нашего рассуждения. А можно и заметить со вздохом, что именно эта методологическая, техническая зависимость от германской философии всегда составляла истинный рок русской мысли. Издавна мы отталкивались от ее «духа», ее общих мировоззренческих позиций — и однако не могли обойтись без ее непревзойденного философского инструментария. Что ж удивительного, если и в данном наброске также уловимы следы этого старинного love-hate relationship?

Онтологическая позиция, которую мы намечаем здесь, фиксируется двумя фундаментальными принципами: принципом синергии, доставляющим определение здешнего бытия и основу его феноменологической аналитики, а также принципом Личности, указывающим онтологический горизонт, с которым соотносится и в котором находит свое исполнение здешнее бытие.) Но если принцип синергии в определенной мере раскрывается, эксплицируется в ходе рассуждения, то о принципе Личности этого сказать нельзя. Термин «Личность» возникает в начале нашего рассуждения как чистое обозначение, название иного порядка бытия, в который стремится трансформироваться или (что то же) с которым стремится со-

единиться здешнее бытие, человек. И на протяжении всего текста это понятие Личности лишь в самой минимальной мере наполняется содержанием, приобретает лишь самое минимальное число свойств, по существу, так и оставаясь только обозначением, иероглифом. За этим стоят, разумеется, более веские причины, нежели общая краткость нашего рассуждения. Самое существенное в том, что вследствие онтологического отстояния между нами и Личностью, преодолеваемого лишь очень особым «экстатическим» образом, мы не можем знать о Личности отчетливым, систематическим, дискурсивным знанием. Личность не может стать предметом философско-феноменологического наблюдения, и мы принципиально не можем развить аналитики Личности, подобной синергийной аналитике здешнего бытия. Философствование о Личности может развиваться разве что в элементе «метафизики» (в смысле Хайдеггера), отвлеченного концептуального конструирования, которого нам всячески хотелось бы избегать. Либо, еще возможно, в стихии апофатки, не доставляющей никакой позитивной экспликации понятия. Но все же возникает вопрос: если понятие Личности не развивается и не разрабатывается у нас, а остается лишь «иероглифом», тогда по какому праву мы выбрали для него термин, уже обладающий определенным значением, и богословским и философским? Даже и утверждая непостижимость, неэксплицируемость Личности, мы все же обязаны каким-либо образом оправдать этот наш выбор, дабы он не остался лишь странным (и конечно, небезопасным) терминологическим злоупотреблением. Сейчас мы попытаемся пояснить, что же за интуиции лежали в его основе; попытаемся проследить некие связи между обычными значениями термина и нашей «Личностью».

Философская история понятия личности скорей злосчастна. Хотя этому понятию никогда не отказывали в философской глубине, в первостепенной философской важности и значимости, тем не менее, поныне не существует развитой философии личности, и даже нет, пожалуй, единой твердой основы для философской разработки понятия. Вообще, очень нелегко отыскать в теме личности какие-либо бесспорные, классические положения и выводы. Как известно, личность не входила в круг понятий античной философии; появившись вместе с христианством и будучи столь близка именно к тому центральному, сердцевиному в христианстве, что для эллинов — безумие, она, по существу, так и не нашла себе места в корпусе базовых категорий европейской мысли. Что, в самом деле, такое — личность? Это не то же, что «сущее» или «суший», не *existentia* — но и не *essentia*; это не дух, не субстанция, не идея; не «материя» и не «сознание», не феномен и не ноумен, не общее и не особенное, не бытие, но уж, конечно, и не ничто. Разумеется, она не есть и

какая-либо простая комбинация этих начал. Она не укладывается ни в одну из классических дихотомий, ни в одно из членений реальности, выработанных в традиционной метафизике, — и, следовательно, ее философское освоение требует какого-то нового членения, новой системы категорий, специально основанной на понятии личности, принимающей это понятие в качестве фундаментального онтологического принципа. Однако современная философия не проявляет заметного интереса к созданию подобной системы категорий. Напротив, в последнее время изучение личности все в большей степени направлялось по руслу психологии и социологии, где личность редуцируется к одному из своих уровней и разлагается в сумму тех или иных составляющих моментов. Налицо период антиперсоналистских и антиантропологических тенденций, когда тема личности, равно как и вся линия философской антропологии, оказывается третируемой и отодвинутой.¹ Так что в итоге, наше понимание личности сейчас придется сопоставлять не столько с какой-либо систематической философской трактовкой последней, сколько лишь с неким «комплексом представлений».

Все же, главные элементы этого комплекса выделяются с достаточной ясностью. На первом месте здесь, несомненно, находится представление о том, что личность есть нечто суверенное, самостоятельное, что не может определяться или управляться чем-то внешним себе и что заключает в себе некий собственный смысл и ценность. Иными словами, личность онтологически содержательна и онтологически суверенна. При этом — другой необходимый момент — ее смысл и ценность в ней полностью и до конца выражены, явлены, открыты, «суть налицо». Личность, «лицо», есть совершенная, предельная открытость и явность, чуждая всякой скрытости или недовершенности. Наконец, личности еще предполагается свойственной наделенность энергией или энергиями, «самодвижность», способность к активности, к многообразным проявлениям. В этом своем аспекте личность обычно противопоставляется «вещи». Предполагается также обычно, как нечто само собой разумеющееся, что все эти представления относятся к «человеческой личности», к индивидуальному человеку в здешнем бытии. Однако, весьма характерным образом, они не включают в себя никаких особенностей, специфически связанных с принадлежностью к здешнему бытию, с фундаментальными предикатами конечности, смертности, внутренней ограниченности. Напротив, если вдуматься, они даже

¹ Писано в 1978 г.; ныне положение начинает понемногу меняться. (Прим. 1991 г.).

входят в противоречие с этими фундаментальными предикатами! В самом деле, уже такой основной признак личности (лица) как совершенная нескрытость, выраженность, явленность всего ее смыслового содержания, очевидным образом предполагает отсутствие в ней всяких внутренних препятствий к самоосуществлению, отсутствие внутренних границ и пределов — иными словами, отсутствие предиката внутренней конечности. Бытие, связанное внутренними препонами — а именно таково здешнее, «тварное падшее» бытие — не может быть полнотою открытости и выраженности, не может быть личным! Итак, уже беглый философский анализ представлений, связываемых с идеей личности, обнаруживает, что реальность, отвечающая этим представлениям, в сущности, не может быть вмещаемая горизонтом здешнего бытия. Поэтому следует сделать вывод, что весь комплекс указанных представлений описывает не столько то, чем актуально является или же обладает человек, сколько то, что он стремится обрести, чем он стремится стать. (Наличие такого момента в семантике личности также отмечалось неоднократно). Усиливая и обобщая этот вывод, мы и приходим к тому, что было бы философски правильнее и плодотворней окончательно разграничить между собой понятия личности, с одной стороны, и человека в его здешней, наличной данности — с другой; и придав этому разграничению полновесный онтологический смысл, называть личностью горизонт реальности, отличный от здешнего бытия и являющийся предметом «фундаментального стремления» человека. Сам же человек определяется тогда как нечто, несущее в себе лишь «образ и подобие» личного бытия, некий несовершенный залог, задаток его, — что мы предлагаем называть «предличностью».

Такова одна линия интуиций. Существует, помимо нее, и другая, еще более очевидная и более важная для нас. Она связана с представлениями о личности в христианстве. Как ясно сразу, тот смысл высшего горизонта реальности, который придается понятию личности в нашем рассуждении, напрямик соответствует христианскому мирозерцанию. Еще на уровне основных интуиций веры, не входя ни в философскую, ни в богословскую разработку понятий, это мирозерцание бесколебательно утверждает, что Бог есть Личность, и отношения человека с Богом суть род личных отношений. Именно эта краеугольная интуиция и есть подлинный исток личности, то, откуда она явилась на свет. Однако необходимым ее продолжением является признание того, что человек в его наличной, земной данности не есть Личность. В русле этого представления о личности (еще раз напомним, первоисточного для всей темы), «человеческая личность» — внутренне противоречивое, некорректное понятие, допустимое к употреблению разве что с существенной оговоркой. На это не раз ясно указывалось как в патристической

мысли, так и в современном богословии; одним из новых свидетельств в этом вопросе могут служить труды Вл. Лосского (в особенности поздняя работа «Богословское понятие человеческой личности»). В философии на таких позициях строил свое учение о личности Карсавин, прямо исходивший из положений о том, что «личность не есть что-то тварное и человеческое, но — начало Божественное и само Божество», и как необходимое следствие этого, «нет и не может быть человеческой или тварной личности». Бытие в своей полноте и открытости есть бытие Личности, и Личность есть онтологическое призвание здешнего бытия — но не наличный образ его: эту важную онтологическую установку наше рассуждение целиком разделяет с философией Карсавина (напротив, вовсе не разделяя путей ее проведения). И вместе с этой философией оно может быть отнесено к руслу христианской метафизики личности.

Наряду с понятием личности как центральной онтологической категорией и принципом внутренней формы совершенного бытия, в любом опыте философии личности должна необходимо иметься определенная трактовка человеческой индивидуальности. Тип и характер философского учения во многом определяются тем, в каком соотношении между собой находятся эти два понятия. Прежде всего, здесь возникает альтернатива: личность и индивидуальность можно отождествлять между собой, либо полагать их отличными друг от друга. В первом случае человек в его наличном образе есть первичная и окончательная реальность, имеющая неизменную, статическую природу. Все происходящее с человеком замкнуто горизонтом здешнего бытия. Хотя личное начало, в лице человека, и ставится здесь в центр философской картины реальности, однако само представление об этом начале лишено онтологической глубины. Такова позиция большинства разновидностей персонализма. Христианская же метафизика личности — или *теоцентрический* персонализм — может избирать только противоположный путь. В этом случае индивидуальность и личность разделены онтологическим отстоянием, и притом личность выступает как задание, как искомое для индивидуальности. Последняя представляет собою не совершенное осуществление личного начала, но только некий залог, начаток его — «предличность», по введенной выше терминологии. Природа ее является здесь как нечто еще незавершенное, открытое, ждущее своего исполнения и получающее его в особом онтологическом процессе становления или претворения индивидуальности в личность, «лицетворения». И здесь снова возникает альтернатива: наличие связи, общения, контакта данной индивидуальности с другими может быть безразличным для этого процесса, для достижения его цели — или, наоборот, существенным для него. Транс-

формация индивидуальности в личность может оставаться либо «частным делом» каждой данной индивидуальности, либо соборным «общим делом», неисполнимым в отъединенности от других, требующим определенной связи с ними. Различие этих двух априорных возможностей глубоко отражается на метафизической картине реальности. В первом случае эта картина характеризуется совершенной раздробленностью, атомизацией: вся она — только множество отдельных, несвязанных между собою индивидуальных опытов обретения личности, трансформации в личность. Единственный метафизически значащий, смыслоносительный элемент в икономии здешнего бытия — одинокий роман изолированной индивидуальности с Личностью, «*la quête solitaire de l'âme montant vers Dieu*» (Мирра Лот-Бородина). Эти элементы никак не связаны между собой, и все множество их отнюдь не слагается ни в какой единый смысл, ни в какую цельную историю. Подобная картина ноуменально раздробленной, дискретной реальности возникает, повторим, на основе исходной предпосылки о том, что задача трансформации в Личность не налагает никаких условий на отношения данной индивидуальности с другими, не требует даже простого наличия таковых отношений — словом, не включает в себя никаких «коллективных» или «соборных» аспектов. Однако с позиций обсуждаемой нами практической антропологии Православия, такая предпосылка является целиком ложной. Этой антропологии соответствует как раз противоположный полюс указанной выше альтернативы. Как утверждают все ее наблюдения и установки, в исполнении своего бытийного призвания, в соединении с Личностью, человек е необходимо входит в глубокую и тесную связь с другими людьми, *en fait*, со всеми людьми. Его духовная работа не может замыкаться рамками его эмпирической индивидуальности, но непременно предполагает определенную обращенность к другим. Эта обращенность человека к другим и связь его с ними, сообщающая единство, единый строй всему онтологическому процессу исполнения здешнего бытия, есть не что иное как *любовь*, которая не может не выступать одною из центральных онтологических категорий в любом опыте христианской метафизики личности. Однако наличие и учет ее нисколько не отменяют того, что ключевую инстанцией онтологического процесса остается все же человеческая индивидуальность: трансформация в Личность есть именно *ее* задание, *ей* вверяемое и *ею* реализуемое в свободном личном предстании Личности. Всякая философия личности неотделима от утверждения индивидуальности — утверждения ее в качестве несводимого и активного начала, героя-протагониста бытийной драмы. И меньше всего может остаться чуждой такому утверждению та философия личности, что вырастает на почве православно-аскетиче-

ского видения человека: ведь уже сами идеи ухода от мира, уединенного подвига, священнобезмолвия очевидным образом несут в себе мощный заряд утверждения индивидуальности. Более того, именно в лоне аскетики и выработывались, в своем большинстве, все представления о важности и суверенности всякой человеческой индивидуальности как таковой. Жизненный нерв христианской аскетики — сознание абсолютной ценности личного духовного пути и личной духовной судьбы, и вместе с этим — сознание полной ответственности человека за свой путь и свою судьбу: от тебя самого зависит, что ты есть и что станет с тобой, а итог твоего пути может быть различным в немыслимом, страшном размахе — от Неба до Ада. «Как Бог свободен, так свободен и ты; и если захочешь погибнуть, никто тебе не противится и не возбраняет... Если захочет человек, делается сыном Божиим или сыном погибели».¹ Но при всем том, как уже нами сказано, в числе кардинальных мотивов аскетической духовности — не только утверждение индивидуальности, но и необходимость раскрытия индивидуальности в соборность. Как говорят древние максимы подвижнической традиции, «монах тот, кто, пребывая в отдельности, живет в единстве со всеми людьми», «схимничество в том, чтобы молиться за весь мир». Или еще сказано у преподобного Максима Исповедника: «Всякий подвижнический труд, чуждый любви, неугоден Богу». В терминах же метафизических, этому отвечает то, что, выйдя из неразличенного родового единства и утвердившись в своей онтологической значимости и суверенности, индивидуальный человек вновь обретает свое единство и связь с другими в соборной работе лицетворения. Этот путь, проходимый природою человека, достаточно точно можно выразить в виде гегелевской триады (или же карсавинского триединства, если Гегель покажется здесь a bit out of the line):

род — индивидуальность — соборность.



Итак всякое духовное строительство, служащее онтологической трансформации здешнего бытия, непосредственно осуществляется индивидуальностью и в индивидуальности — и однако всегда имеет всеобщую, соборную природу, включается в единое соборное деяние, в «общее дело». Суть и задачу этого «общего дела» человека и человечества можно определить одною краткою формулой: *pre-*

¹ Св. Макарий Египетский Духовные беседы, 15, 23.

одоление смерти. Ибо, хоть нам не дано ясно, «ответчиво» знать о том высшем горизонте бытия, в который имеет претвориться человек, но мы знаем твердо, что самое стремление человека к этому высшему горизонту есть не что иное как стремление к преодолению смерти, к избавлению от обреченности Ничто, к освобождению здешнего бытия из-под власти дурной конечности. В этом — последний и самый глубинный смысл духовной работы человека: смысл эсхатологический. Указания на этот смысл нечасты в культуре — и даже в религии. Они и не должны быть частыми, дабы не снижалось в обыденность их до предела необыденное свидетельство, и дабы не являлся федоровский соблазн: будто нужна какая-то особая деятельность, отличная от всех «обычных» форм духовного и исторического делания и специально направленная к осуществлению эсхатологического смысла (соблазн, удачно названный однажды «проектом мнимого дела»). Подобная деятельность невозможна уже по одному тому, что в сфере практики мы просто не знаем, что же осуществлять. *Во что* преодолены в Личности конечность и смерть? отвечает ли бытие обоженное полному отсутствию этих начал? а может быть, там некий неведомый синтез, сплав их с полярными началами бесконечности и бессмертия — что называют жизнью-чрез-смерть? «Еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему». В этих словах Иоанна Богослова давно уж, и со всем основанием принято видеть норму христианского эсхатологизма.

Однако не менее, чем соблазн «мнимого дела», реальна и противоположная опасность: опасность забвения и утраты эсхатологического чувства, эсхатологического напряжения. А без этого чувства и напряженья всякое духовное и культурное делание человека, в конечном счете, только бесцельно и бесплодно, только длящееся под разными формами рабство Ничто. «Разве культурный прогресс ставит себе такие задачи, как уничтожение смерти?» — недоуменно спрашивает Политик в «Трех разговорах» Соловьева. На это отвечает таинственный *porte-parole* автора, Господин Z: «Не ставит... да оттого-то и его самого очень высоко ставить нельзя». И оттого-то — добавим мы — исчезающею нотой в культуре должно звучать эсхатологическое напоминание и свидетельство: ига смерти не должно быть. Единственное и истинное дело человечества — преодоление смерти. «Бог уготовал, чтобы сделаться тебе выше ее» (Исаак Сирин).

Такие слова, повторим, не должны говориться часто. Но каждый из нас должен хотя бы однажды услышать и произнести их для себя — чтобы уже не забывать никогда.

Август 1978. Москва.