

ЧАСТЬ II. ГОРИЗОНТ ФИЛОСОФИИ

0. О тройком вопрошании

В этой части диптиха должно находиться, по замыслу, философское рассуждение — и, к тому же, такое, которое выросло бы из описанной выше мистико-аскетической традиции как из своей опытной почвы. Что означает эта последняя формула? Ставя наше рассуждение в тесную связь с некой почвой, некой духовной традицией, мы, прежде всего, должны ясно определить, какого же рода эта связь. Коль скоро философия должна у нас «вырастать» откуда-то, из неких предшествующих элементов, нам следует указать, какие же именно элементы — какие горизонты опыта или какие ступени и формы (само) уяснения и (само) осознания — мы предполагаем предшествующими философии. И нужно охарактеризовать соотношение между философией и этими предшествующими элементами, определив тем самым, в каком же смысле возможно (и в каком невозможно) говорить о «вырастании» одного из другого. Иными словами, нам нужно определить тот род философствования, к которому будет принадлежать наше рассуждение, или, что равносильно, — указать наши главнейшие методологические предпосылки. Сформулировать эти предпосылки, зафиксировать нашу методологическую позицию — и тем уведомить читателя о жанре предлагаемого текста — единственная цель данного раздела. Будучи сугубо уведомительным, он не ставит перед собою целей обоснования выдвигаемых положений. Но такое обоснование, как мы рассчитываем, явится одним из побочных следствий самого рассуждения, начинающегося с раздела I.

Итак, какое же соотношение между сферами философии и религии, между философским исследованием и религиозным опытом, религиозной традицией мы будем предполагать? Для ответа выделим прежде всего тот контекст, в котором это соотношение представляется с наибольшей ясностью. Для философии достаточно традиционно считать, что акт самоосознания человека, акт реализации человеком собственной сути, собственной «человечности», заключается в некоем *фундаментальном вопрошании*: в том, что человек задается глобальным вопросом, особым, отличным от всех других — вопросом не о какой-либо из вещей и явлений в мире,

не о конкретном сущем, но о судьбе и смысле здешнего бытия в его целокупности. В этом вопрошании он ставит под вопрос самое себя, вопрошает о своей сути и своей ситуации, о собственном «бытийном статусе». Он обращается к реальности как таковой с вопросом о себе как таковом; он испытует реальность, ища единую суть ее и себя в ней. Говоря еще несколько точнее, он опознает, открывает себя в самой своей сути как «вопрошающее», поставленное в ситуацию вопрошания; он обнаруживает вопрошание глубочайшим из своих свойств, заложенным в самом истоке своей бытийной ситуации, в самом определении своего способа существования. Это — не теоретическое вопрошание, предмет его необъективируем, и оно не может получить ответа в виде законченной формулы. Вместо этого, родившись, оно разворачивается в тот или иной способ духовной жизни, в тот или иной образ, горизонт самоуяснения и самоосознания человека. Этот способ не остается неподвижным — ибо не остается неподвижным человек. Вместе с человеком он переживает определенную историю, и с течением времени, по мере углубления и обогащения внутреннего опыта человека, обнаруживает свою недостаточность. Является нужда в новом утверждении установки фундаментального вопрошания, в придании ей новой силы, обновлении тех форм, в которых она находит свое выражение. Вопрошание как бы возникает заново и начинает при этом звучать уже по-иному и раскрываться в иных формах. Но важно и то, что эти иные формы служат раскрытию *всегда того же* фундаментального вопрошания, что они представляют собой очередной опыт или очередной уровень выражения *той же* бытийной ситуации. И поэтому в некоем смысле, до конца уточнить который сейчас нам необязательно, всякое последующее вопрошание включает в себя предыдущее, сохраняет его в себе, является его углублением и обогащением (хотя, разумеется, в своем становлении оно не может не выступать и отказом от него, отталкиванием от него).

С некоторой неизбежной условностью можно выделить три основные стадии, которые проходит фундаментальное вопрошание человека. Первой из них, исходной, естественно, должна считаться сама по себе *чистая внутренняя установка вопрошания*, еще не выраженная и не закрепленная ни в чем; одно непосредственное ощущение, непосредственное переживание человеком своей ситуации вопрошания; некое смутно живущее в нем: «Вот я стою. Что же я значу? О чем Я? Ведь я чувствую, что я что-то значу и что я — о чем-то». Понятно, что такая ситуация вопрошания предполагает соотнесение себя с чем-то Иным себе и к тому же, прямо и непосредственно не данным, не присутствующим налицо. Поэтому в переживании ситуации обнаруживается некое исконное и нерэф-

лектируемое (до поры) «чувство бытийной ориентации» человека, в котором он дан себе, сознает себя как нечто нерасчлененное, «простое», соотносящее себя с Иным, как «точка», относящая себя к Иному. Это чувство мы будем называть религиозным или же мистическим чувствам. Лежащее в его основе первичное переживание или первичный акт осознания себя как точки, предстоящей Иному, и есть не что иное как наша «чистая установка вопрошания», «Вопрошание Первое». Способ или стихия его существования есть стихия непосредственной, неререфлектирующей религиозности. Его осуществлением и развертыванием служит сама духовная (всегда в некоторой мере мистическая) практика, жизнь в вере, внимающая откровению и живущая им, однако не делающая его предметом теоретической мысли. И натурально, когда человеку в свое время открывается возможность и необходимость большей полноты самосуществления, большего углубления своих отношений с реальностью, когда назревает дальнейшее высветление, дальнейшее оформление его мистической интуиции, — его новое, второе вопрошание реальности развертывается в элементе богословствования. Этот новый образ вопрошания не может отвергать прежнего: чистая установка вопрошания *ex definitione* присутствует в любом способе вопрошания. Вопрошание человека о своей сути и своей ситуации, лишенное фундамента духовной практики, непосредственного внутреннего опыта, бессмысленно и пусто: в этом случае у человека попросту нет *опыта себя*, и на поверку ему не может быть известно, *о ком* его вопрошание, о чьей же ситуации он хочет узнать. «Тот не богослов, кто не умеет молиться», — гласит старинная максима православной духовности. Но в то же время возникающий образ вопрошания и существенно нов. *В богословии установка фундаментального вопрошания впервые претворяется в речь* и с тем определяется особая миссия ума человека в осуществлении этой установки. Очевидным образом, эта миссия заключается в *у сил ии на и м е н о в а н и я*, в том, чтобы выразить установку в мысли и слове.

Однако — замечаем мы далее — то разрешение, которое эта задача выражения находит в границах богословия, отнюдь не является окончательным и совершенным. По своей внутренней организации богословская речь — обычная, обиходная речь, та же, которой мы говорим о вещах в мире. Пытаясь же выразить фундаментальное

¹ Конечно, в сфере Первого вопрошания также есть речь (как есть она всюду, где есть человек, в любом самовыражении человека) — речь примитивной молитвы, речь мифа. Они очень различны между собой, но общи в том, что все это — еще не дискурсия, это — нерасчлененная речь, не выделяющая себя из первичной нерасчлененности религиозного акта.

вопрошание, мы должны говорить о чем-то Ином человеку и не присутствующем среди прямых данностей его опыта — об «Объемлющем» (Umgreifende) если использовать очень удобный здесь термин Ясперса. И в силу этого, с первых же шагов богословия в нем налицо неустранимое — и всегда признаваемое открыто — несоответствие, расхождение между законами его речи и внутренним характером того содержания, которое эта речь призвана выражать. Союз этой речи и этого содержания внутренне не вполне устойчив, не вполне органичен и потому нуждается в специальном закреплении, в охране с помощью неких непререкаемых предписаний. Так возникает догмат. Но возникает, наряду с ним, и естественное побуждение создать, выработать какую-то иную, особую речь, с самого начала и во всем специально приспособленную к тому, чтобы быть речью об Объемлющем. И так, вслед за этапом становления и развития богословского, или же догматического сознания, шаг за шагом зарождается и вырастает очередное — *философское* вопрошание, отличаемое, в первую очередь, именно специфическим складом своей речи, особыми требованиями к своему методу. Речь, в которой осуществляется это новое, третье вопрошание, в способе своей организации, своего развертывания стремится всецело следовать своему предмету, ни на миг не упуская его из виду и ни на йоту не отклоняясь от него; она стремится не иметь в себе ничего привнесенного, не свойственного предмету, стремится быть уже не столько речью о нем, сколько его собственной «прямой речью», его чистым и неискажающим выражением. Быть такою осмысленной и осмысляющей речью, речью до конца адекватной своему предмету, справляющейся с миссией его выражения, — вот то абсолютное требование, от которого не может отказаться философская речь, куда она остается таковой. Но, в то же время, для любой из ее частных, конкретных (и, стало быть, ограниченных) попыток удовлетворить этому абсолютному требованию заведомо непосильно, если только данная речь, действительно, есть развертывание фундаментального вопрошания и предмет ее — действительно, Объемлющее, тот самый единственный и непостижимый Предмет, что делается для нас предметом исключительно в фундаментальном вопрошании. Максималистское задание философии как таковой заведомо не может выполнить до конца ни одна конкретная философия, ни одно «философское учение». В этой коллизии для философии, желающей оставаться философией, единственным выходом оказывается подмена предмета, его умаление, участие. Это — тот самый выход, что в городском просторечии именуется «поисками под фонарем»: приходится рассматривать не то, что нужно, а то, что можешь. Всякая философия, т. е. всякий данный, частный опыт философствования — разумеется, изменяя

при этом своему идеальному заданию и участвуя его — избирает для себя доступный и посильный предмет (или, точнее, доступную и посильную часть, область Предмета), такой, о котором она способна сказать своею правильной, осмысленной и осмысляющей речью: а иногда она даже изобретательно доказывает, что ничто иное к ней не относится, пусть даже и лежит в области фундаментального вопрошания. Если догмат есть невнятная речь о целом, то философия — «ясная как солнце» речь о частностях.

При всем том, это Третье вопрошание относится ко Второму, в принципе, несколько не иначе нежели Второе — к Первому. Всякое возобновление фундаментального вопрошания, насколько бы оно ни разнилось от предшествующих вопрошаний в конкретном способе своего осуществления, является выражением все той же бытийной позиции и потому обладает многими теми же определяющими чертами. Как и для всех остальных, для философского вопрошания важнее всего его качество подлинности, аутентичности: оно должно быть действительным выражением внутренней ситуации вопрошающего. Иными словами, вопрошающий должен доподлинно «пребывать в элементе вопрошания», должен сделаться вопрошающим в самой своей сути и глубине, и действительное присутствие Предмета фундаментального вопрошания должно обладать для него совершенной внутренней достоверностью (как равно и наличие неустраимой дистанции между ним и Предметом, не-данности Предмета, необходимая для его подвопросности). В противном случае, вопрошание беспредметно, а потому и бесплодно. «Ничего нет скудней ума, когда он без Бога берется любознательствовать о Боге»¹, — так констатирует это обстоятельство христианское мирозерцание. Однако откуда же философское вопрошание может почерпнуть эту необходимую ему аутентичность? Каким образом оно может утвердить себя как доподлинную третью ступень, третье возобновление всегда того же фундаментального вопрошания человека? — Очевидно, единственным образом: неукоснительно и всецело сохраняя в себе «чистую установку вопрошания» (Вопрощание Первое) и опираясь на имеющийся уже опыт ее претворения в речь (Вопрощание Второе). Связь с предшествующими вопрошаниями, совмещение их в себе — единственный залог предметности, внутренней наполненности, аутентичности философского вопрошания. И в результате, претворяя фундаментальное вопрошание в философскую речь, Третье вопрошание оказывается местом встречи, местом скрещения философского метода, богословского именуемого усилия и мистической практики.

¹ Св. Диадок Фотикийский. Добротолюбие, т. 3. М., 1900, стр. 10.

Таковы вкратце те несложные и не слишком новые методологические послышки, которыми будет определяться род, а отчасти и ход нашего рассуждения. Мы бы хотели, чтобы оно было рассуждением, протекающим в сфере Третьего вопрошания. Это значит, что оно должно быть философской речью, реализующей фундаментальное вопрошание и в то же время укорененной в опыте двух предшествующих способов его реализации или, иными словами, осуществляющей философское претворение мистико-богословской традиции. Понятно также, что в составе этой традиции для него ближе и важнее всего те линии, в которых наиболее отчетливо выступает установка фундаментального вопрошания. В горизонте духовной практики этим выделяется, в первую очередь, монашеско-аскетическая традиция, в горизонте же богословском — так называемое мистическое богословие, самую основу которого составляет органическая связь с опытом мистической жизни.

Очерченная картина троекратного вопрошания реальности, в котором, последовательно углубляясь, осуществляется самоосознание и самоопределение человека, как мы сказали уже, получит определенное обоснование в основном тексте (где она, впрочем, будет описываться в несколько иных терминах). Она получит там и некоторое уточнение: будет видно, что сама тройственность ступеней и форм вопрошания — скорей методологическое удобство, нежели внутреннее свойство процесса: развертывание исходной установки вопрошания следовало бы представлять скорее уж непрерывным, нежели членимым всего на три четких уровня. Эти три наших уровня — только главные формы, в которых закрепляется установка фундаментального вопрошания, и они не отделены резко друг от друга, но связаны разнообразными промежуточными формами. Более того, как раз среди этих промежуточных форм, в обширном междуцарствии Второго и Третьего вопрошаний, и располагается, по преимуществу, традиционная стихия российского философствования. Как без труда заметит читатель, в пределах этого междуцарствия в значительной мере пребудет и само наше рассуждение — служа, таким образом, живую поправку к своей собственной грубой схеме. Мы вынуждены не слишком смущаться подобной методологической невыдержанностью. Много ли, в самом деле, непогрешимо выдержанного, непогрешимо чистого философского элемента удалось вообще добыть всей нашей средиземноморской мысли? Досократики (непогрешимость которых, быть может, сильно выигрывает от их ничтожной сохранности)? Платон? Гегель? Хайдеггер? А надо ведь что-то говорить, ведь спросится с нас... И в своем несении этого бремени выговаривания всякий автор бесконечно нуждается в участии и братстве читателя.

1. О расщеплении реальности

Начальная и самая тяжкая задача философского рассуждения — *начать*. Договориться о начале. Добыть — всегда неведомо откуда — исходные философские категории. Но мы не последуем сейчас за теми фундаментальными философскими опытами, которые действительно начинают с начала — т. е. с анализа начала как такового, с исследования самого таинственного акта начинания, почина, зачатия. В этом кратком наброске мы сразу позволим себе использовать те направляющие интуиции, что подсказываются посылками предыдущего раздела. Согласно этим посылкам, наше рассуждение, развиваясь в горизонте «философского вопрошания», в то же время должно находиться в определенном соответствии, сохранять преемственную связь с предшествующими формами или уровнями фундаментального вопрошания. И первое и самое общее, что нам подсказывают, на что нас наводят это соответствие и эта преемственность, это именно — характер начала, выбор отправных категорий. Они говорят нам, что наше рассуждение, по всей видимости, должно каким-то образом отпавляться от человека, строиться вокруг человека. Ибо и для мистического и для богословского вопрошаний было само собой очевидным, что фундаментальное вопрошание есть задача о человеке, о его бытийной ориентации, его самоопределении и самоосуществлении; что вопрошание о судьбе и смысле здешнего бытия немедленно как в узел стягивается в вопрошание о человеке, который и оказывается сразу центральной и смыслоносительной фигурой, средоточием и протагонистом вопрошания. Однако в случае философского вопрошания этой непосредственной очевидности еще далеко недостаточно; здесь она может служить не более чем наводящим соображением.

Отчего это так? Во-первых, сама рекомендация «отпавляться от человека», полагать его исходною и первичною данностью еще не обладает достаточной определенностью для философского рассуждения. Что это, собственно, — человек? Вне специального осмысливающего наблюдения, как таковой, как «просто человек», он вовсе не дан философии, он дан только одной эмпирии, как собрание своих всевозможных эмпирических проявлений. Для философии же на этом уровне он попросту не существует, и избирать исходною данностью ей пока некого и нечего. Все это значит, что отправным философским предметом может служить вовсе не «просто человек», но только — человек в некоторой своей философской дефиниции. И эту дефиницию прежде еще нужно добыть каким-либо философским способом. Во-вторых, даже и при наличии такой дефиниции, при наличии определенного философского представления о человеке это представление вовсе не обязательно будет первичным,

фундаментальным элементом в картине реальности, а тогда и не будет правомерно делать его исходною базисною данностью философского рассуждения. Такая правомерность требует специального обоснования, которое отнюдь не является тривиальным и не исчерпывается простой ссылкой на опыт предшествующих вопрошаний. В самом деле, даже и сохраняя в себе этот опыт, с его радикальной сосредоточенностью на человеке, философия не может проходить мимо принципиальной возможности того, что на некоем более глубоком уровне, открываемом философскому анализу, человек все же не фундаментален: например, если он всецело определяется своим «обстоянием», теми внешними факторами, от которых он находится в зависимости; или если он есть не более чем простая сумма всех присущих ему видов деятельности, и как таковой — только производное тех начал, что управляют этими видами, и т. п. Во всех подобных случаях человек, в конечном итоге, оказывается неспособен служить фундаментальным порождающим элементом, «атомом» в философской картине реальности, и антропологическая ориентация представляется совершенно неоправданной для философского рассуждения. Избирая такую ориентацию, философия строит себя на мнимом понятии и впадает в «антропологический сон», как саркастически называет подобную ситуацию Мишель Фуко.

Итак, желая следовать опыту двух предшествующих вопрошаний и строить наше рассуждение как, в первую очередь, рассуждение о человеке, мы сталкиваемся с самого начала с двумя проблемами: с необходимостью обрести, иметь налицо некоторое философское определение человека, а также с необходимостью доказать, что такое определение можно или должно положить в основу философской картины реальности. Первого мы попытаемся достичь в оставшейся части этого раздела; что же до второго, то окончательного, абсолютно бесспорного обоснования антропологической ориентации в философии, быть может, даже в принципе дать нельзя. В европейской философской традиции всегда существовали и существуют течения, как следующие данной ориентации, так и ее отвергающие. Разбор их аргументации не входит в наши цели сейчас; обоснование нашего антропологизма будет чисто апостериорным. Избранную нами позицию, ядро которой — определенная концепция человека, мы развернем (что, собственно, и будет содержанием рассуждения) в некоторую картину реальности, по необходимости, весьма эскизную, но все же обладающую достаточным числом измерений, — и сможем удостовериться, что человек действительно выступает в ней фундаментальным порождающим элементом, не сводящимся к простой сумме своих деятельностей или своих связей. При этом одновременно выявится, что именно обеспечивает человеку эту его несводимость, его философскую фунда-

ментальность. Это — сохранение установки фундаментального вопрошания или, как она несколько адекватнее будет называться ниже, «фундаментального стремления». Как мы увидим, реализация этой установки разворачивается в особый онтологический процесс, в котором человек определенным образом устрояет, «центрирует», фокусирует себя и реальность вместе с собою; он сообщает ей единство и выступает сам — ее осью. Как мы уже говорили выше, по своей природе это — религиозная установка. Именно религиозное измерение человека — залог его фундаментальной миссии в бытии, миссии, в которой он осуществляет себя, выступая как принцип единства и как онтологическая ось реальности.



Итак — человек. Мы приняли, что он может служить отправной точкой философского рассуждения, и мы обращаемся к его наблюдению. Первою кардинально важной чертой, которую мы усматриваем в ситуации человека, является ее специфическая внутренняя конфликтность, ее напряженная устремленность вовне. Человек не приемлет своей ситуации, не приемлет себя самого, не хочет быть тем, что он есть. Ему присуще глубокое и неистребимое чувство некой сокровенной уверенности: он, каким он существует, каким он дан себе — это досадное «не то». Почему «не то», по сравнению с чем «не то» — представления об этом могут быть крайне разноречивыми и смутными, однако коренятся они всегда в самих априорных условиях человеческого существования. Зло и грехи, вражда и страдания, рабство и унижение, уродство и предательство, бессилье и скудость, крушения и срывы и, наконец, вершина всех подобных явлений, смерть, — одних из нас во всем этом больше задевает одно, других — другое, но все наравне чувствуют и сознают: нет, нет, наличная наша жизнь, самый наш образ существования, *сам тип реальности, доставшийся нам в удел*, — «не то». И как необходимое следствие этого неприятия собственной наличной данности, человеку присуща столь же неистребимая и коренная тяга к чему-то иному, отличному от этого своего «не то». Наблюдая, мы видим человека «тянущимся», «стремящимся», «нудящимся», «взыскующим» — все это его коренные и непрменные предикаты. Нелегко определенно сказать, к чему именно направлена эта тяга, это настойчивое стремление и напряженное искание, это уточняется лишь в более пристальном, углубленном наблюдении человека; но общий их характер всецело ясен: человек стремится (пускай не ведая как) избыть, преодолеть себя, свое обстояние, саму свою бытийную ситуацию; и человек тянется к чему-то, во всяком

случае, отличному от него самого и от той реальности, в которую он погружен, от всего способа существования, которым он связан и ограничен. Иначе сказать, человек тянется вовне себя, за собственные пределы. И стало быть — «там», вне его, существует нечто, что его притягивает, некий источник и центр силы притяжения. *Существует иная реальность, лежащая за пределами человека и присущего ему рода бытия, отличная от реальности наличного человеческого существования.* Она существует, ибо мы наблюдаем ее реальное действие на человека, и наш вывод о ее существовании есть точно такое же опытное заключение, каким в физике, например, заключают о наличии электрического или иного поля: *по его действию на предметы.*

Итак, наш первый опытный вывод: реальность как таковая не исчерпывается горизонтом здешнего бытия, горизонтом наличного человеческого существования. Она характеризуется *расщеплением* (расхождением, отстоянием) между наличным бытием и иным ему бытием, а также определенную *связь* этих двух своих горизонтов: здешнее бытие влечется к иному, испытывает стремление, тягу к нему. Иначе говоря, в этой двусторонней связи реальность здешнего бытия выступает как влекущееся, тянущееся, иная же реальность — как то, что притягивает к себе; тем самым, вторая — совершенней, «сильнее» первой, обладает «высшей бытийностью», «большой бытийной мощностью». Это находит свое отражение во внутреннем опыте человека: по отношению к иной реальности он осознает себя *привативно*, как нечто ущербное, «неотягивающее» в сравнении с ней. Она и есть для него то самое «то», в сравнении с которым реальность здешняя — только досадное и ущербное «не то», по отношению к которому он сам, человек, существенно неистинен и неполон, недостаточен и неокончателен. Она есть истина и исполнение человека и именно потому — предмет его фундаментального стремления¹.

¹ Здесь уже видно, что наше рассуждение приводит к той же исходной картине человеческой ситуации, которая принималась нами во вводном разделе. Человек как «стремящееся», определяемое своим фундаментальным стремлением к иной реальности, — это ведь снова не что иное как «простое», «одно», соотносящее себя с Иным, как «точка, предстоящая Иному», или, в терминологии вводного раздела, человек в установке фундаментального вопрошания. «Фундаментальное вопрошание», «фундаментальное стремление», «расщепление реальности», «точка, относящая себя к Иному», или, наконец, «человек в первичном элементарном мистическом акте» — это все синонимичные обозначения той искомой философско-антропологической позиции, которая должна явиться отправным пунктом рассуждения. Выбор между ними определяется дальнейшим направлением последнего. Терминология вопрошания была предпочтительней, когда речь шла о различных формах и уровнях закрепления, высказывания человеком указанной позиции. Но в основной части, где нашей главной задачей будет ее последовательное внутреннее развертывание, центральной категорией для нас станет именно фундаментальное стремление.

Мы хотим как-нибудь назвать эту иную реальность и с этой целью присвоим ей имя: Личность. Подобным выбором термина мы не намерены форсировать смысловые сближения между нашей «иной реальностью» и известным богословско-философским понятием; совпадение наименований можно пока рассматривать как чисто формальное, как омоним. В понятие Личности мы вкладываем сейчас исключительно лишь то содержание, которое усмотрели выше в «иной реальности». Личность есть «высший и совершенный градус» реальности и бытийности, истинная и полновесная реальность, которую стремится стать реальность ущербная, недостаточная. Личность — то, чем не является человек, чего он лишен, чего недостает ему — и что он хотел бы обрести, чем он хотел бы стать. Личность — истина и исполнение человека. Сам же человек, как бытие, соотносящее себя с Личностью, имеющее свою сутью — тягу к трансформации в Личность, — тогда естественно может получить имя: *пред-личность*.

2. Об энергичной связи в лоне расщепленной реальности

Вглядимся внимательней в фундаментальное стремление человека к Личности. Прежде всего мы заметим, что «стремление» с самого начала возникало у нас как стремление человека к выходу за пределы самого себя — и, стало быть, как отказ, отталкивание от себя сущего налицо, от человека в его мирской, здешне-теперешней наличности, в его «обстоянии». Как бытие, наделенное фундаментальным стремлением, человек есть «онтологически чреватое» бытие: ищущее преодолеть себя, премениться в иной род бытия. Иными словами, стремление человека к Личности есть стремление онтологическое и трансцендентное, стремление самопреодоления и самопревосхождения. Отсюда раскрываются дальнейшие характеристики бытия, наделенного фундаментальным стремлением. Мы констатировали, что в «стремлении» человек стремится к выходу за собственные пределы, стремится к самопреодолению. Что это значит? Если человек стремится к выходу за свои пределы, то это значит, прежде всего, что такие пределы существуют, что ситуация человека не «беспредельна», но характеризуется наличием каких-то положенных ему пределов. Если человек преодолевает себя, свою бытийную ситуацию, то, стало быть, коренные, определяющие черты этой ситуации для него являются нежеланными, навязанными, выступают по отношению к нему как наложенные на него ограничения, поставленные ему границы. В противном случае его отношения с собственной ситу-

ацией не могли бы быть отношениями преодоления. Ибо что вообще «преодолевают»? — Ограничения, препятствия. И, действительно, человек знает твердо, что ему *есть что* преодолевать. И так, горизонт бытия, наделенный онтологическим «фундаментальным стремлением», по самой сути своей должен иметь границы, рамки, пределы. Эти пределы и границы нельзя считать чисто внешними, их невозможно явно указать, перечислить, исчерпать, ибо они по-новому обнаруживают себя в каждой ситуации и в каждом событии. Они во всем и повсюду, они срастворены здешнему бытию. Иными словами, мы обнаруживаем здесь существенное внутреннее качество, фундаментальный предикат бытийной ситуации человека: обставленность этой ситуации ограничениями, положенность человеку пределов, поставленность ему границ. Этот фундаментальный предикат мы будем называть *конечностью* человека, или же внутренней конечностью здешнего бытия. Самое яркое и наглядное проявление конечности — смерть. Это — первофеномен конечности, ее чистейшее, эталонное выражение.

Уточним связь между предикатом конечности и фундаментальным стремлением. При ближайшем рассмотрении фундаментального стремления мы обнаружили, что оно может быть присуще только конечному бытию; иначе говоря, конечность составляет необходимую *метафизическую предпосылку* фундаментального стремления. Это не есть причинно-следственная связь. Фундаментальное стремление — центральный и порождающий элемент в картине здешнего бытия, истинное определение человека, из которого можно заключить — как мы это и проделали — и о наличии предиката конечности. Однако конечность не порождается стремлением, как и сама, разумеется, не порождает его. Она составляет независимое свойство здешнего бытия, если угодно, его второе, *нижнее* определение, во взаимодействии которого с первым и главным определением и складывается вся картина способа существования человека.

В качестве «второго определения» здешнего бытия, конечность влечет за собой многочисленные следствия, к ней восходит обширный набор особенностей и черт здешнего бытия. Мы не будем пока входить в это «домостроительство конечности», однако следующее свойство нам важно уже сейчас: бытие конечное с необходимостью является и «распределенным», «множественным», «дробимым». В самом деле, наличие внутренних границ и пределов *eo ipso* уже означает наделенность каким-то внутренним строением, означает существование каких-то «деталей», «подробностей». Конечность здешнего бытия предполагает в нем некую распределенность, наличие различий и отстояний между вещами, различие между «целым» и «частью» и проч. Описанное свойство здешней

реальности мы будем называть ее «множественностью», или «подробностью» .

В силу этого «модуса подробности» человек наделен неким строением и составом, внутренними различиями и подразделениями. Он дробен и разнообразен также в своих проявлениях: ему присущи многие способы проявления, многие роды активности. Всякий род активности человека или, равно, импульс, начальное движение к таковому мы условимся называть *энергией*. Очевидно, что «стремление к Личности» представляет собой тоже некоторое проявление человека, некоторую его активность или способность и, соответственно, также должно быть отнесено к разряду энергий. Таким образом, по данной терминологии, человек характеризуется множественностью своих разнообразных энергий, и нам следует рассмотреть, какое же место занимает в этом многообразии «энергия стремления к Личности», какими специфическими признаками она выделяется.

Ех definitione, в фундаментальном стремлении человек ищет претвориться в Личность, ищет «лицетворения». «Стремление», таким образом, есть «энергия лицетворения», а реализация «стремления» — работа лицетворения, цель и содержание которой — безличное делать личным, горизонт человеческого существования претворять в горизонт бытия Личности, «Личного бытия». Если же горизонт человеческого существования — «подробен», то работа лицетворения, очевидно, относится ко всем его «подробностям» (частям, модусам, энергиям) и к каждой из них: все «подробности» — и стало быть, каждую из них — она должна привести в соответствие с горизонтом Личного бытия. «Стремление» предполагает, в первую очередь, определенную установку человека по отношению к самому себе; оно включает в себя стремление человека к суду, к переоценке всего собственного содержания, всех собственных «подробностей» sub specie Личности. Конкретные принципы этого суда не даны в законченных формулах, они лишь отчасти приоткрываются в мистическом опыте. Однако понятно, что каждой из «подробностей» суждено, вообще говоря, нечто свое: одни исчезнут, другие изменятся, иные же, может статься, сохранятся каковы есть. Иначе говоря, им всем, всему множеству их, надлежит, пройдя через горнило лицетворения, принять некий новый строй, прийти в некое новое устроение — Личное.

¹ Как раз в таком смысле термин «подробность» употреблял Пастернак. Ср., напр.:

Не знаю, решена ль
Загадка зги загробной,
Но жизнь как тишина
Осенняя — подробна...

Итак, с учетом модуса подробности здешнего бытия, фундаментальное стремление предстает нам как стремление к глобальному переустройству, преобразению всех «подробностей» человека, к приведению всего их множества в особое Личное устройство. Иными словами, энергия лицетворения есть особая «глобальная» энергия, направленная к (само)переустройству всего человеческого существа в целом и в каждой его «подробности», к трансформации множества всех остальных энергий человека. Это — единственная в своем роде *энергия управления энергиями*, преобразующая все множество их в некую «симфонию стремления», так что все они неким образом соотносятся с фундаментальным стремлением, включаются в него и содействуют ему.

Подытожим то, что нам удалось выяснить о фундаментальном стремлении: «стремление» есть особая энергия человека — единственная в своем роде глобальная энергия управления энергиями, реализующая трансцендирование человеческого существования, его выход за пределы самого себя, его самопреодоление и самопревосхождение. По отношению же к картине расщепленной реальности «стремление», очевидно, представляет собою связь, энергетическую связь между двумя горизонтами последней, двумя полюсами онтологического расщепления. Легко, однако, заметить, что все, до сих пор сказанное о «стремлении», еще заведомо неполно передает даже важнейшие черты этой связи. Ведь из двух горизонтов расщепленной реальности один является ведущим, доминирующим началом, и это — именно Личность, а не здешне-теперешний человек. Личность притягивает, влечет к себе человека. Очевидным образом, это есть некоторое ее действие, ее проявление — и стало быть, оно осуществляется посредством определенной энергии. Энергия Личности притягивает человека: это-то и есть суть и основа их связи; роль же «стремления» человека заключается в том, что он своими энергиями *сотрудничает* с притягивающей его энергией Личности, сливает свои энергии с этой Энергией в едином акте онтологической трансформации здешнего бытия.

В результате, связь между двумя горизонтами расщепленной реальности отнюдь не заключается только в одном человеческом «стремлении». Она является не односторонней, но двусторонней, обоюдной, хотя при этом и не равноправной, не симметричной, в отличие, скажем, от связи между двумя притягивающими друг друга физическими телами. Личность влечет к себе человека, однако нельзя сказать, что человек влечет к себе Личность. Связь человека и Личности есть их «энергетическое соединение»: слияние, соработничество их энергий. При этом, со стороны Личности эта связь есть откровение себя человеку или, равносильно, «притяжение» человека к себе, со стороны же человека эта связь есть

«синергия» (греч. *synergeia* — соучастие, сотрудничество; богословские коннотации части I сейчас, конечно, не предполагаются) — содействие его энергий притягивающей энергии Личности. Синергия и есть та описанная выше особая и глобальная энергия человека, что отвечает фундаментальному стремлению. В соответствии с этой терминологией, процесс или работу реализации фундаментального стремления мы будем называть «синергированием».

3. Начальные положения синергийной аналитики здесь бытия

Итог пока заключается в том, что мы достигли философской дефиниции фундаментального стремления как энергии, направленной на соединение человека и Личности. У нас обрисовался своего рода *метафизический каркас* реальности: последняя представляется как онтологическое расщепление двух бытийных горизонтов, здесь бытия и Личности, соединенных специфической асимметричной энергийной связью — энергией притяжения со стороны Личности и особою энергией — «синергией», со стороны человека. Дело теперь за тем, чтобы из каркаса начало возникать здание: схематическая картина реальности должна наполняться содержанием, обогащаться конкретными чертами, приобретать разделку и проработку. При этом, чтобы подобное обогащение схемы совершалось в рамках философского рассуждения и философского метода, появление в картине реальности каждой новой черты должно быть внутренней необходимостью; любая новая особенность должна восходить к некоему фундаментальному порождающему принципу философского описания, должна возникать из него и быть в нем твердо укорененной. Таким порождающим принципом является в нашем случае принцип энергийной связи в расщепленной реальности. Поэтому развертывание картины здесь бытия должно быть *синергийной аналитикой* последнего, в которой все его важнейшие свойства исходно определяются через отношение к фундаментальному стремлению и рассматриваются в свете основополагающего принципа синергии. Здесь бытие во всех своих элементах и сторонах должно представляться как оформляемое синергией.

Приступая к аналитике фундаментального стремления, начиная разбираться в его домостроительстве, необходимо, прежде всего, до конца осознать всю запредельность, премирность его задания, его замаха; необходимо полностью ощутить весь его радикальный, максималистский пафос. Ведь «стремление» есть стремление, тяга к онтологической трансформации, ни более и ни менее. То, к чему оно направляется, что служит его финальной целью, есть акту-

альное претворение человека, здешней реальности в иной онтологический горизонт, иной род бытия. С учетом же всей специфичности, всего масштаба этой ни с чем не сравнимой цели у нас в первую очередь возникает вопрос о ее достижимости. Достигает ли фундаментальное стремление своей цели? Приводит ли оно вообще к каким-либо результатам, что удастся и что, быть может, не удастся ему? Это — необходимые отправные вопросы синергийной аналитики.

Согласно основному выводу, полученному нами, фундаментальное стремление способно приводить к энергийному соединению человека и Личности, когда энергии человека соединяются с энергией Личности, сливаются с ней в одном общем действии, одном онтологическом акте. Очевидным образом, это соединение энергий есть определенный род реального соприкосновения, контакта человека и Личности, а тем самым и определенный род приобщения человека к порядку личного бытия, вхождения его в этот искомый порядок, пускай лишь своими энергиями. Таким образом, цель фундаментального стремления оказывается в определенном смысле достижимой. Однако, с другой стороны, эта самая цель, как только что мы подчеркивали, требует актуального преодоления здешнего бытия с его коренным предикатом конечности, ею предполагается, самым настоящим образом, «новое небо и новая земля» и, главное, новый человек, — а ведь такого подлинно апокалиптического превращения здешнего бытия отнюдь не совершается в пределах земного пути человека, в пределах наличной истории. Различие и отстояние обоих бытийных планов сохраняются неизменными. Следовательно, «стремление» не достигает своей конечной цели, не может завершиться, «исполниться». Человек вечно пребывает «стремящимся», «питающим стремление» — и никогда не достигает цели, предмета, «исполнения» этого своего фундаментального стремления.

Противоречие, к которому мы пришли, немало помогает нам углубиться в природу энергийного соединения, выявить присущее ему парадоксальное сочетание присутствия и запредельности, доступности и недостижимости. Прежде всего, мы можем удостовериться, что оно не рождено простой неточностью рассуждения, и никакой из двух противоположных выводов нельзя отвергнуть, посчитав производным или неосновательным. Отсутствие достижения цели фундаментального стремления явствует уже из того, что «стремление» постоянно воспроизводится, постоянно остается стремлением — тогда как по достижении своей цели оно должно было бы попросту прекратиться. Но и наличие достижения усматривается не с меньшей несомненностью. Во-первых, можно заметить, что самое наличие стремления, самый факт его, уже

заключает в себе некоторую форму связи стремящегося с предметом своего стремления, некий род их контакта, их соприкосновения, а тем самым, также и некую зачаточную, начальную форму достижения цели, достижения стремящимся своего предмета. (На это общее соображение мы и опирались неявно, когда приходили к выводу о существовании энергийного соединения человека и Личности). Во всяком подлинном стремлении присутствует и элемент достижения, некий начаток или прообраз его. Этот начаток может вырасти до полноты соединения стремящегося со своим предметом, и тогда стремление, «исполнившись», прекратится: однако априори этого может и не произойти, стремление будет воспроизводиться, продолжаться, так и не исполняясь до конца, не преодолевая полностью отстояния стремящегося от своего предмета. Независимо от этой аргументации, можно указать на то, что достижение реального соприкосновения и (энергийного) соединения человека с иным горизонтом бытия есть опытный факт, и даже более того — не рядовой опытный факт, а самая сердцевина, краеугольный камень всей обширной области религиозной, мистической жизни человека.

Итак, приходится заключить, что в фундаментальном стремлении человек действительно испытывает соединение с Личностью, но вместе с тем и не перестает быть собою, здешне-теперешним бытием. Тут обнаруживается такой специфический и парадоксальный образ связи двух горизонтов бытия, который одновременно предполагает и актуальное соприкосновение этих горизонтов, и сохранение их различия, их взаимного отстояния. Или иначе, достигается такое соприкосновение двух разнородных порядков бытия, которое, тем не менее, не предполагает ни актуального их слияния, ни постепенного изменения и перехода одного порядка в другой. Данный род соединения двух бытийных горизонтов мы будем называть *экстатическим соединением*. Его парадоксальный характер не позволяет дать его законченного описания в непротиворечивых терминах. Действительно, два онтологических порядка могут быть либо всецело разделенными, либо всецело совпадающими; соответственно, если речь идет о связи, соединении двух различных порядков, мы можем представить только одно: переход, превращение одного порядка в другой, смену их всецелой инаковости — всецелым совпадением. Но в нашем случае налицо нечто совсем иное. Из двух заведомо различных горизонтов бытия, связанных «энергийно-экстатической» связью, один стремится к другому и достигает его (коль скоро энергии того и другого соединяются, делаются неразличимыми), но в то же время не перестает быть собой, остается тем же бытийным порядком. Природу такого акта возможно передать лишь с помощью условных, интуитивно-образ-

ных представлений: в максимальной напряженности «стремления», в некоем предельном усилии здешнее бытие словно «на миг касается» Личного бытия, «урывком улучшает» его, чтобы *в тот же миг* «вернуться к действительности», в свой прежний бытийный горизонт, — так что для поддержания, воспроизведения энергийного соединения будет необходимо тут же заново, как бы сначала, повторить это предельное усилие, эту максимальную напряженность.

Таким образом, наш новый *предикат экстатичности* приводит к тому, что энергийное соединение осуществляется как бы в виде цепочки, последовательности отдельных, самостоятельных, каждомментных экстатических актов. Природе его присуща дискретность, разрывность, и это, в свою очередь, влечет за собой ряд немаловажных особенностей. Прежде всего, коль скоро энергийное соединение складывается из взаимно независимых, несвязанных между собой элементарных экстатических актов, соединенность энергий человека и Личности не обеспечивает собственного продолжения, сохранения; она не может быть закрепленной, достигнутой необратимо и окончательно. Всякий элементарный экстатический акт является отдельным от всех других и должен достигаться, осуществляться сам по себе, независимо от других. Рассмотрим, какие новые черты привносятся этим обстоятельством в картину энергийной связи. Возникает, прежде всего, вопрос: существует ли возможность обрыва цепочки «элементарных экстатических актов»? Если был достигнут некий данный элементарный акт — непременно ли будет достигнут и очередной, следующий за ним? Или еще иначе: если экстатическая связь человека и Личности оказалась достигнутой в какой-то момент — будет ли она поддерживаться и далее? — Для ответа необходимо вновь обратиться к подробному наблюдению механизма фундаментального стремления.

Как уже описывалось, осуществлению фундаментального стремления человека служит особая энергия, «синергия», первая задача которой — всецело подчинить человека «стремлению», сделать «стремление» всепроникающим, всеохватным, глобальным. Все энергии, все силы и способности человека требуется каким-то образом вовлечь в «стремление», сообразовать и согласовать с ним. (Всякую энергию, которая так вобрана, включена в икономию фундаментального стремления, мы будем называть «синергирующей»). Очевидно, что при этом совершается полное переустройство человека в своеобразный «строй всецелой охваченности фундаментальным стремлением» — «синергийный строй», как мы будем говорить. Понятно, далее, что когда такой строй достигнут, когда все энергии служат стремлению человека к Личности, участвуют

в этом стремлении, они, тем самым, соработничают притягивающей человека энергии Личности, действуют совместно с ней, соединяются с ней. Иными словами, синергийный строй множества энергий и есть непосредственно тот строй, при котором энергии человека соединяются с энергией Личности и, тем самым, достигается (однако лишь экстатически, как мы убедились выше) задача фундаментального стремления.

Таким образом, в осуществлении фундаментального стремления различаются две стадии или же два процесса существенно разного типа. Во-первых, это осуществление включает в себя преобразование всего множества энергий человека в синергийный строй; это есть протекающая во времени работа собирания всех энергий в определенное единство, совершаемая синергией как глобальной энергией управления энергиями. Во-вторых, оно включает в себя пребывание в (уже достигнутом) синергийном строе, так сказать, функционирование этого строя, заключающееся в энергийно-экстатическом соединении с Личностью. Следуя традиционному словоупотреблению православной аскетики, мы будем называть эти стадии или процессы греческими терминами *Praxis* и *Theoria* (в данном случае отнюдь не предполагая за ними их словарных значений, деятельность и созерцание). Ясно, что они совершенно неотделимы друг от друга. *Theoria* не есть отдельный, особый процесс, но только органическое и необходимое завершение, исполнение *Praxis*. Но это не есть и просто «завершающая стадия» *Praxis*, следующая во времени за этой последней. Поскольку *Theoria* имеет экстатический характер, она, собственно говоря, не протекает во времени, но представляет собой, как мы уже описывали, цепочку мгновенных, «не занимающих времени», выхождений из времени — цепочку отдельных «элементарных экстатических актов», каждый из которых не является автоматическим следствием или продолжением предыдущего или предыдущих, но достигается заново, сам по себе. Достигается же он лишь через *Praxis*. Это означает, что *Praxis* отнюдь не прекращается с наступлением *Theoria*. Синергийный строй, будучи экстатическим по способу своего существования, тем самым, не является самоподдерживающимся, но непрестанно заново требует работы своего установления, требует непрекращающейся *Praxis*.

До сих пор все сказанное нами (после введения предиката экстатичности) представляло собой только детализацию особенностей энергийного соединения, бегло уже отмечавшихся и ранее. Теперь, однако, пора внести в описанную картину существенную новую черту. В отличие от экстатичности, она будет относиться скорее к характеристике *Praxis*, нежели *Theoria*. Как и все, совершающееся в горизонте здешнего бытия, *Praxis* есть процесс,

протекающий во времени. В любой момент этого процесса множество энергий человека находится в некотором определенном состоянии, оно образует некоторую определенную картину, «конфигурацию», в том очевидном смысле, что все энергии находятся в определенном положении по отношению к синергии (именно, одни из них являются синергирующими, другие же — нет), а также в определенных соотношениях между собой. И вот что мы увидим сейчас: различные состояния или «конфигурации», в которых может находиться совокупность энергий человека, существенно неравноценны с точки зрения возможностей их преобразования в синергийный строй. Среди них имеются и «анти-синергийные» состояния, сопротивляющиеся такому преобразованию, изменяющие ход и характер Paxis и способные привести к утрате Theoria.

Всякое состояние или же всякая конфигурация, которую принимает множество энергий человека, характеризуется тем, «что делают» эти энергии в данном состоянии, осуществлению каких «качествований» (или «целей» или «стремлений») они в этом состоянии служат. Среди всех этих качествований фундаментальное стремление выделяется двумя главными предикатами: оно является *глобальным* (охватывающим всего человека, затрагивающим все присущие ему энергии) и *запредельным* (не направляющимся ни к какому предмету, ни к какой цели в горизонте здешнего бытия). Всевозможные прочие качествования (стремления, наклонности), присущие человеку, заведомо не могут обладать вторым из этих предикатов, а в своем громадном большинстве не обладают и первым. Преобладающим образом, это — разнообразные «частные» качествования, каждое из которых затрагивает лишь некоторые отдельные стороны и энергии человека и не исключает существования одновременно с собой и многих других качествований. В тех состояниях человека, которые характеризуются присутствием только таких качествований, множество энергий не приведено ни к какому определенному единству. Это — наиболее распространенные, и в этом смысле, *естественные* состояния, когда человек отчасти рассеян, отчасти собран, когда в нем есть место понемногу всему и присутствуют семена самых различных проявлений, — так что он являет собою как бы «поле возможностей», допускающее свое развитие или преобразование в любое иное состояние, любую иную картину. В том числе — и в картину всецелой охваченности фундаментальным стремлением, в синергийный строй. Такое преобразование естественного состояния человека в синергийный строй и совершает синергия. Однако — замечаем мы далее — наряду с фундаментальным стремлением, глобальным и запредельным, наряду с «частными» качествованиями, ни запредельными, ни глобальными, *априори* возможны качествования и еще одного рода,

являющиеся *глобальными, но не запредельными*. По определению, в такое качественное вобрание, вовлечены все энергии человека — и потому, когда человек качественно подобным качеством, все множество его энергий организовано, собрано в определенное единство, в некий единый строй. Но этот единый строй, будучи строем всецелого стремления к некоей здешней, «мирской» цели, заведомо отличен от синергийного строя! Разумеется, и всякое естественное состояние также отлично от него, но очевидно, что в данном случае это различие гораздо глубже и радикальнее: если естественное состояние есть простое отсутствие всякого глобального порядка (строя, единства), подавленное к внесению такого, то состояние, являющееся нашим «глобальным, но не запредельным» качеством, есть настоящая антитеза синергийному строю: оно уже организовано в свой собственный глобальный порядок, исключая любой другой, и в том числе синергийный. Вновь соблюдая соответствие с аскетической антропологией, мы будем называть такие «анти-синергийные» состояния «страстными», а также еще — «противоестественными». Если же ввести термин «сверхъестественное состояние» для (экстатического) пребывания в синергийном строе, то мы полностью воспроизведем традиционную аскетическую схему трех главных типов или уровней устройства человека.

К каким же последствиям для нашей картины энергийно-экстатического соединения человека и Личности, складывающегося из *Praxis* и *Theoria*, приводит существование страстных состояний? Что касается *Praxis*, то характер ее теперь усложняется. Если человек находится в антисинергийном состоянии, то множество его энергий не допускает непосредственного преобразования в синергийный строй. Более того, априори казалось бы, что это множество теперь вообще не будет допускать никакого дальнейшего преобразования. Ведь во всякое глобальное качественное вобрание вовлечены все энергии человека, и при этом они все организованы и сообразованы между собой в определенный порядок и единство. Они все подчинены данному качеству, все служат осуществлению его, и нет никаких энергий, которые были бы направлены к его разрушению или изменению. Иными словами, глобальные конфигурации множества энергий, глобальные качества, вообще говоря, должны быть стабильны, устойчивы. Реализация фундаментального стремления, глобальное запредельное качественное вобрание, не оказывается устойчивым лишь в силу своей запредельности, которая приводит к экстатичности, к необходимости постоянно воспроизводить, проделывать сызнова достижение синергийного строя. В случае же страстного, глобально-мирского состояния такого препятствия нет — и, казалось бы, однажды в него попав, человек уже так и пребудет

в нем, «в плену страсти»¹. Но происходит иначе. Трудно и кризисно, далеко не с той легкостью и текучестью, с какую сменяют друг друга состояния естественные, но все же человек покидает и страстное состояние. Оно оказывается лишь относительно устойчивым (и за счет этого способным, как мы увидим, нарушить течение Theoria), но не абсолютно устойчивым. Тому имеется причина глубокая и простая: *неискоренимость синергии в человеке*. Как энергия фундаментального стремления, составляющего высшее определение человека, она присуща человеку неотторжимо, она суждена ему — и не может полностью покинуть его. Бытийное беспокойство, ощущение онтологического «не то» не могут исчезнуть окончательно и целиком. Антисинергийное, глобально-мирское устройство лишь относительно, а не абсолютно устойчиво именно потому, что оно может быть лишь относительно, а не абсолютно глобально: в нем непременно присутствуют и какие-то зерна, искры, зачатки синергии, оставшиеся и кроющиеся в человеке. Они-то и приводят в конце концов к выходу из страстного состояния. Таким образом, этот выход — или, иными словами, трансформация множества энергий человека из противоестественного в естественное устройство — есть также работа синергии. Но это — особая работа, отличная от складывающейся из самособирания и самопревосхождения работы возведения естественного состояния в сверхъестественный синергийный строй. За этой работой исконно закреплено название *покаяния*. Так в нашей аналитике появляется новое существенное понятие. По общему правилу, оно вводится своим «синергийным определением», указывающим его место и роль в домостроительстве фундаментального стремления: покаяние есть «синергирование в условиях страсти»: «начинательная» или «не-

¹ Неоднократно, от св. Иоанна Кассиана до Рильке (к примеру), отмечалась эта самовоспроизводимость, предсказуемость течения страстей, напоминающего, в сущности, механические движения под действием заданных сил. Парадокс страсти в том, что при всей остроте будимых ею переживаний она — механична. Утрачивая в страстном устройении синергию и свободу (как ниже увидим, неразрывно связанные между собой), человек, раб страстей, делается предопределяем и «вычислим» как небесное тело на своей орбите, захваченный в сферу действия известной системы сил и движущийся согласно законам этих сил, как светила — по законам небесной механики. Более того, и сами силы в обоих случаях — существенно одного рода: силы влечения и отвращения или, что вполне то же, притяжения и отталкивания. Здесь, кстати лежат корни астрологии и ее относительная эвристическая справедливость. За вычетом начала синергии или, равносильно, свободы — или, равносильно, высшей сути человека — сфера человеческих отношений, человеческих судеб обладает действительным подобием небесной сфере. Отсутствие же этих начал как раз и отвечало языческой картине мира и человека, и в рамках этой картины астрология как нельзя более естественна и законна...

готивная» работа синергии, имеющая свою целью разрушение глобально-мирских конфигураций множества энергий.

Прохождение покаянных трудов — сложный и специфический процесс, когда в человеке сталкиваются сразу многие импульсы, многие качества, остро и резко контрастирующие друг с другом: здесь и еще неизжитая, неодоленная страсть, сопротивляющаяся уходу благодаря своей относительной устойчивости; и собственно само покаяние — самоосуждение, отвращение к себе, тяга избыть, стряхнуть с себя, извергнуть из себя — что же? — да без малого, всего себя целиком, ведь страстное устроение почти глобально; и уже предчувствуемое, уже приоткрывающееся обновление, возрождающее человека для соединения с Личностью¹. В подробности этого процесса (классической аналогией которого служат болезнь и выздоровление) мы не можем входить сейчас.

Кратко описанную нами работу покаяния можно считать входящей в состав Paxis в качестве ее особой начальной фазы. Однако наличие такой фазы существенно сказывается и на протекании, на характере Theoria. Здесь нужно вспомнить, что в силу предиката экстатичности, Theoria не означает исключительного пребывания человека в сверхъестественном состоянии. Человек здесь существует одновременно, параллельно и в естественном, и в сверхъестественном состоянии, работой синергии непрерывно возводя естественное состояние в синергийный строй. Но невозможно существовать одновременно и в сверхъестественном и в противоестественном состоянии! Когда в ряду сменяющихся естественных состояний, отпавляясь от которых, достигаются элементарные экстатические акты, оказывается противоестественное, антисинергийное состояние (а такая возможность всегда существует благодаря удобоизменяемости естественных состояний), восстановление синергийного строя сталкивается с препятствиями и, благодаря относительной устойчивости таких состояний, тормозится, причем его непрерывность, необходимая для поддержания Theoria, нарушается. Таким образом, наличие антисинергийных состояний приводит к возможности прекращения, утраты Theoria, к постоянной опасности обрыва цепочки элементарных экстатических актов и разрушения энергийного соединения.

В итоге, наше описание продвинулось уже достаточно далеко для общих заключений о том, что же за тип процесса представляет собою реализация фундаментального стремления человека, энер-

¹ Ср., например: «Покаяние не есть лишь осознание и переживание вины; это и воля к освобождению от вины, к свободе от зла и уже начало этой свободы». Архиеп. Иоанн Шаховской. Биография юности. Париж. 1977, стр. 97.

гивной связи в расщепленной реальности. Прежде всего, как процесс, не ограничивающийся рамками здешнего бытия, но осуществляющий связь различных бытийных горизонтов, это есть процесс онтологический. По характеру своего протекания он отличается глубочайшим своеобразием, не позволяющим сблизить его ни с одним из известных типов процессов в горизонте здешнего бытия. Начать с того, что если эти последние однозначно подразделяются на динамические и статические, то энергично-экстатическое соединение человека и Личности не может быть отнесено ни к тому, ни к другому классу, совмещая в себе существенные черты обоих. Поскольку начальный статус человека в ходе процесса не изменяется (онтологически), не исчезает никуда, не переходит в другой, но остается всегда наличествующим, процесс следовало бы считать статическим пребыванием. Однако, с другой стороны, любого рода соединение бытийных горизонтов есть некоторое действие, онтологический акт; если два различных горизонта бытия входят в соприкосновение и соединение между собой, здесь необходимо присутствует онтологическое движение, онтологическая динамика. Сменяющиеся улучшения и утраты соединенности энергии человека с энергией Личности создают даже ярко выраженную динамическую картину расщепленной реальности. Так что наш процесс является одновременно и статическим и динамическим процессом, примером преодоления их противоположности.

Тот же статический аспект процесса, сохранение на всем его протяжении начального бытийного состояния человека, сразу делает очевидным и коренное отличие его от наиболее распространенного типа процессов в здешнем бытии — от *процессов развития*, как механических, так и органических. На сопоставлении с органическими процессами стоит хотя бы немного остановиться, поскольку область органических процессов, органических закономерностей и есть, в значительной мере, та область, тот уровень, от которого отталкивается человек в фундаментальном стремлении, который он тщится преодолеть, избыть, превзойти.

В любом процессе развития (эволюции) совершается переход от некоторого исходного состояния к конечному состоянию через определенные фазы или ступени или промежуточные состояния. В случае же развития органического предполагается, кроме того, что в исходном состоянии присутствуют, заложены некоторые начала, потенции, структурные принципы, которые в нем остаются невыявленными, нераскрытыми, неразвернутыми; существо же и назначение процесса заключается как раз в актуализации этих неточных начал, в том, что они, по мере его протекания, получают все более и более полное раскрытие и проявление. Тем самым, такому процессу присущ накопительный, поступательный, «прогрессивный»

характер все большего постепенного приближения к финальному состоянию, к цели развития, а также существенная необратимость: начала, раскрывшиеся, реализовавшие себя, не могут сделаться вновь нераскрытыми потенциями. Дубу не сделаться снова желудем. Очевидным образом, все эти определяющие черты органического развития совершенно не свойственны процессу энергийно-экстатического соединения человека и Личности. По нашему описанию, процесс этот представляется как дискретная последовательность, цепочка отдельных и независимых (даже если сливающихся во времени) моментальных сверхвременных актов уллучения, «урывания» энергии Личности, слияния энергий человека и Личности, — актов, выводящих и вместе с тем не выводящих человека из горизонта здешнего бытия. Но и эти мгновенные уллучения, мгновенные слияния подвержены постоянной опасности прекращения, обрыва за счет вторжения антисинергийных состояний. Цепочка элементарных экстатических актов то обрывается, то восстанавливается вновь, и эта смена уллучений и утрат энергии Личности, эта динамика «вспыхиваний» и «погасаний» энергийного соединения не подчиняется никакому внешнему закону, но определяется исключительно внутренней действительностью человека — сменой тех конфигураций, в которые складывается в каждый данный момент множество всех его энергий, включая, разумеется, и синергию.

Из этого сравнительного описания двух процессов, различия их — как видим, действительно, самые радикальные — в общих словах можно охарактеризовать следующим образом. Связь человека с предметом его фундаментального стремления, Личностью, является несравненно, качественно менее прочной и устойчивой, менее обязательной и, наоборот, более хрупкой, уязвимой, «проблематичной», нежели связь субъекта органического развития с итогом, конечным состоянием этого процесса развития. Она является принципиально незакрепляемой, «вспыхивающе-погасающей», постоянно находящейся под вопросом, в прямой опасности разрушения. Она обеспечивается и управляется не внешними законами, не «законами природы», не потребностью разворачивания некой формы или структуры, но энергией Личности и направленным к Ней свободным усилием человека, его непрестанной внутренней работой, внутренней собранностью и напряженностью.

Все сказанное наглядно показывает уже не только то, что реализация фундаментального стремления не есть развитие. Оно показывает, что различие, отстояние между человеком и Личностью глубже и радикальнее, нежели любые различия и отстояния, которые могут быть обнаружены в пределах здешнего бытия. Убеждаясь в существовании этого нового, более сильного и глубокого уровня различий, мы убеждаемся, тем самым, что расщепленность

реальности и особое «онтологическое» различие между здешним бытием и предметом его фундаментального стремления — не способ выражения, не условная терминологическая договоренность, но действительный феномен реальности. И мы убеждаемся, наконец, что Личность есть не развернутость «врожденной формы» человека, а сущностно иное и истинное новое для здешнего бытия как такового; доподлинно — иной бытийный, онтологический горизонт. Стремление же человека к Личности, не имеющее для себя никакого предмета в здешнем бытии, есть *сверхорганический* процесс.

На основе набросанной общей картины возникает возможность дальнейшего расширения синергийной аналитики, обогащения ее новыми категориями. Так, не составляло бы особенного труда развить в нашем рассуждении классификацию и аналитику страстей, страстных состояний, подобную классическим схемам аскетики. В контексте синергийной аналитики страстное состояние определялось как состояние, характеризующееся особым «глобально-мирским» качеством, когда все множество энергий человека собрано в единое стремление, отличное от фундаментального стремления и, стало быть, имеющее своим предметом нечто в пределах здешнего бытия. Вообще говоря, стремление к любым таким предметам может присутствовать и в рамках естественного состояния; однако в этом случае оно не является глобальным, затрагивает лишь некую определенную энергию или часть, группу энергий человека. Соответственно, феномен образования страстного состояния основан на том, что указанная энергия (или группа энергий), гипертрофированно разрастаясь, подчиняет себе все остальные, одни из них полностью подавляя, другие же вбирая, поглощая в себя. Понятно отсюда, что главным признаком, выделяющим определенное страстное состояние, служит то, какая же именно из энергий (наклонностей, помыслов) человека оказывается в нем гипертрофированной, безраздельно господствующей. И, выделяя и рассматривая ситуации гипертрофированного разрастания различных энергий, мы бы могли получить подробную классификацию страстных состояний, «страстей» человека. Сравнительно с классическими схемами православной аскетики такая классификация — в свете опыта последних столетий — вероятно, отводила бы относительно большее место страстям умственным. Многообразие энергий человеческого ума, присутствующих ему родов и форм деятельности все более расширяется и детализируется, и априори каждая из этих энергий способна заслонить собою весь горизонт человека, сделаться центром антисинергийного устройства. Из такого рода страстей типична, например, одержимость рассудком, рассудочной формой деятельности ума. Возникающее здесь глобально-мирское устройство таково, что в нем все множество энергий человека подчинено системе

рассудочных положений — так называемому «научному мировоззрению» в какой-либо из его вариаций.

Мы, однако, не будем вдаваться сейчас в детализацию синергийной аналитики. Единственное, чего мы еще кратко коснемся, — это появления в ее рамках категории свободы. На уровне отправных представлений, свобода человека может пониматься как определяемая только самим человеком, только изнутри, а не извне его, возможность направления его активности, происходящего с ним по одному или по другому руслу. И нетрудно увидеть, что согласно нашему описанию бытийной ситуации человека, свобода как раз и является одним из главных свойств этой ситуации. Как только что мы подчеркивали, (составляющая суть ситуации) вспыхивающе-погасающая динамика обретений и утрат Theoria, энергийно-экстатического соединения человека и Личности, не подчиняется никакому извне заданному закону. Это существенно — динамика свободы. Обладая синергией, энергией управления энергиями, человек способен придавать процессу соединения тот или иной ход; он также способен управлять сменой конфигураций, образуемых в каждый данный момент множеством его энергий, и он избирает качества теми или иными качествами. При этом сразу обнаруживаются два различных уровня, на которых реализуется эта его свобода. Прежде всего, ею предполагается свобода выбора между различными естественными состояниями, естественными конфигурациями энергий и качеством. В этом своем проявлении свобода выступает как одна из характеристик процесса смены естественных состояний или конфигураций и, следовательно, как внутренняя характеристика здешнего бытия, не имеющая отношения к собственно бытийной динамике. Но, равным образом, ею обеспечивается и возможность избрать путь преобразования в синергийный строй, направить усилия к собиранию всех энергий в единое стремление к Личности. Благодаря этому человек оказывается свободен не только в рамках здешнего бытия, но и во всей сущей реальности. И в понятии человеческой свободы на первый план выступает новый, значительно более глубокий момент: это уже не столько *свобода выбора*, сколько *свобода онтологического самоопределения* — свобода не столько делать то, что сам изберешь, сколько быть тем, кем сам изберешь, занять то место в картине реальности, какое сам изберешь. Это — если и свобода выбора, то совсем особого рода: свобода выбора себя, выбора собственного смысла, собственного бытийного статуса; и это уже — онтологический феномен, онтологическое измерение свободы. В этом своем измерении свобода теснейше связана с синергией, как это мы и видели очень ясно в богословской части. Оба понятия выступают здесь как прямо соотносимые, едва ли не синонимические одно

другому: свобода — необходимое условие синергии, синергия — безошибочное свидетельство свободы: только свободный (в высшем, онтологическом смысле) человек способен к соединению с Личностью. И вполне закономерно, антисинергийное, страстное состояние оказывается — как мы видели — и состоянием наибольшей несвободы человека, когда он, не в силах изменить создавшейся конфигурации множества своих энергий, находится в плену страсти. Таким образом, путь к страстному состоянию — путь утраты свободы; но, поскольку и этот путь, как всякий другой, заключается в определенной смене естественных состояний, он сам еще совершается свободно¹. Развитие любого страстного состояния — это свободная утрата свободы...

И еще одно, в заключение, — так сказать, практический вывод. Коль скоро осуществление фундаментального стремления отнюдь не протекает автоматически, а должно производиться специальным усилием человека и включает в себя, к тому ж, многосложный труд управления тонкими изменениями внутренних состояний, конфигураций множества энергий — оно может протекать очень поразному, с различною картиной обретений и утрат Theoria. Тонкая работа синергии может осуществляться с большим или меньшим успехом (в очевидном смысле частоты и продолжительности обретений Theoria) и, соответственно, можно говорить о специальном умении или искусстве осуществлять эту работу наиболее успешным образом. Умение это, как и всякое другое, может — и должно — вырабатываться, культивироваться, и потому возникает необходимость в особой практической дисциплине, особой области, культивирующей синергию, обучающей человека «технике», искусству синергии. Синергия — глобальна, и, соответственно, эта область, эта дисциплина также должна быть «глобальной», должна затрагивать всего человека в целом его существа; изучать и направлять проявления человека как цельности. Такой специальной областью как раз и является религиозная жизнь, духовная практика человека, в составе же ее — по преимуществу аскетика, которая искони рассматривалась и созидалась как «духовное художество», опытная духовная дисциплина о преобразовании всего человека к соработничеству и соединению с божественными энергиями. Центральным элементом этой дисциплины, как и вообще всякой прак-

¹ Частая тема аскетике — о том, как человек сам «водворяет» в себе страсть, сам дает ей вырасти из незаметного зародыша или «прилога» в страстное состояние. В этом, кстати, вновь обнаруживается сверхорганический характер процессов, происходящих с предличностью: часто проводимая аналогия между развитием страсти в душе и развитием недуга в организме оказывается справедливой лишь в очень ограниченной мере.

тики «научения синергированию», служит *молитва*. Это — сжатая и точная формула, парадигма синергирования, в которой сгущенно воспроизводится установка и процесс реализации фундаментального стремления и достижения синергийного строя во всех своих стадиях, включая *Praxis* и *Theoria*, со всеми главными особенностями и опасностями пути. Таким воспроизведением мы ставим перед собою образ ситуации человека в его отношении к Личности («религиозной ситуации», как ее естественно называть), образ всего пути синергирования, и приходим во всеоружие для прохождения этого пути, демонстрируя себе, какое устройство нам надлежит принимать и достижения обновления и поддержания экстатической установки. Поскольку же такое поддержание, по самой природе экстачности, требуется непрерывно и постоянно, то и это молитвенное воспроизведение религиозной ситуации человека должно быть непрерывным и постоянным. Молитва должна сделаться постоянным, никогда не исчезающим внутренним фоном духовного процесса, духовной работы человека. Так мы снова приходим к классической концепции *непрестанной молитвы*, являющейся одним из краеугольных камней православного энергетизма.

4. Путь соборности: через *Agape* к *Filia*

Мы усмотрели в качестве «высшего определения» человека фундаментальное стремление к Личности; охарактеризовали процесс его реализации как онтологический акт «энергийно-экстатического соединения» с Личностью; и белго наметили очертания «синергийной аналитики» — развертывания категорий указанного процесса. Что же еще остается за рамками нашего рассуждения, без чего не может обойтись — даже в масштабах наброска, первых и беглых слов — описание бытийной ситуации и бытийного самоосуществления человека? Ответ очевиден: «другие». Действительно, до сих пор наше рассуждение оставалось описанием индивидуального самоосуществления, рассматриваемого исключительно в своем отношении к искомому самоосуществлению, к Личности. Однако в своем втором, «низшем» или «здешнем», «дольном» определении как конечность, человек множествен, он есть родовое существо. Выделение же его, вырастание из стихии рода и чистой множественности характеризуется первым, «высшим» или «горним» определением его как наделенного фундаментальным стремлением. Очевидным, даже тавтологическим образом, это первое определение относится к каждому члену рода, к каждому человеку. В результате, у нас налицо отнюдь не единственный процесс реализации фундаментального стремления, протекающий как описано выше, но целое собрание, совокупность таких процессов. И эти индивиду-

альные процессы не остаются взаимно изолированными, но входят в определенное соприкосновение между собой. Чтобы увидеть, отчего это так, нам следует, прежде всего, пристальнее взглянуть в соотношение моментов «индивидуального» и «всеобщего» в достроительстве фундаментального стремления. В этом аспекте наша схема, на первый взгляд, несколько парадоксальна.

Фундаментальное стремление есть стремление к онтологической трансформации, к трансформации универсальных предикатов здешнего бытия, к претворению последнего в иной горизонт бытия. Во всех этих исходных дефинициях фундаментальное стремление выступает в своем задании как нечто глобальное, всеохватывающее, касающееся здешнего бытия в целом, как такового, а не каких-либо его частей или подробностей. Но перед кем же, конкретно, стоит это глобальное задание? — Никакого сомнения, передо мною. Лично и индивидуально — передо мною. В описанном выше «метафизическом каркасе реальности» вообще всего два значащих элемента, два несводимых начала: Личность и предличность (человек, индивидуальный человек, я — даже не философское Я). Никого больше здесь просто нет; в онтологическом горизонте присутствует лишь одно «индивидуальное», оно же — целое, и никакого «всеобщего». (Вспомним одну из формул «каркаса»: «точка, относящая себя к Иному»). Единственный онтологический процесс, что совершается со здешним бытием, — это развертывание их (нашего: Личности и моего) отношения, их (наше) энергичное соединение. Осуществление этого соединения — мое самоосуществление, и лежит оно, разумеется, на мне, как лично мое задание. Притом, добавим, оно лежит на мне все целиком, а не какую-то своей частью: такое задание принципиально неучастнаемо, недробимо, его никому нельзя передать и ни с кем нельзя разделить. Либо я достигну собственного соединения с Личностью, либо — нет. *Tertium non datur.*

Итак, первый вывод: реализация фундаментального стремления — это онтологическое и, тем самым, глобальное задание, задание о здешнем бытии как таковом — но принимаемое на себя и исполняемое индивидуальной предличностью. Этим пока еще не сказано ничего нового: мы просто противопоставили друг другу две особенности фундаментального стремления, уже отмечавшиеся и раньше. Такое противопоставление рождает, однако, дальнейший вопрос: каким же образом человек, являясь, в согласии со своим «низшим» определением, только «частью» здешнего бытия, далеко не совпадающей с его целым, оказывается способен исполнить свое глобальное, относящееся к целому задание? Сразу понятно, что принципиальной невозможности тут нет: фундаментальные предикаты здешнего бытия представлены во мне, являются и моими предикатами и, трансформируя себя, я могу, вообще говоря, достичь

и их трансформации. Но если здесь и нет принципиальной невозможности, то есть, по меньшей мере, практическая проблема. Понятно, что самый распространенный и обыкновенный род трансформации, который может совершаться с «частью» здешнего бытия, — это ее трансформация в некую другую «часть». Человек меняется, порой даже целенаправленно меняет себя, становится другим человеком, и все это может быть еще несколько не синергированием, а только онтологически несущественной сменой тех или иных подробностей его частной ситуации. И это значит, что та уникальная трансформация, какую представляет собою восхождение в синергийный строй, должна постоянно охранять себя от вырождения, от впадения в этот обыкновенный, онтологически пустой род трансформации, должна отличать и отграничивать себя от него .

Здесь перед нами открывается еще один новый аспект синергирования: синергирующий человек должен обладать особой способностью направлять свою внутреннюю работу именно на универсальные предикаты здешнего бытия, какими они выразились в непосредственной его данности, в «подробностях» его частной ситуации, — а не на сами эти «подробности» ради них. Очевидно, что такая способность предполагает умение или искусство видеть в своей частной ситуации — действие и проявление универсальных предикатов, умение видеть, как эта ситуация складывается из них, формируется ими, оказывается их порождением; если угодно, это — способность некоего особого «синергийного зрения». И в силу этой способности синергирование — это только по внешности «работа над

¹ В философии Ницше играют, как известно, большую роль и мотивы стремления, и идея трансформации, преодоления наличной данности человека. Глубокое различие между стремлением к сверхчеловеку и нашим «фундаментальным стремлением к соединению с Личностью» легче всего обнаруживается именно в данном вопросе: какая же трансформация человека должна быть предметом его стремления? В ницшеанской концепции «сверхчеловек» характеризуется абсолютным, недостижимым развитием некоторых предикатов и свойств — например, воли к власти. Но такое развитие, очевидно, есть не онтологическая трансформация здешнего бытия, а всего лишь некое направленное усиление отдельных предикатов его — селекция новой породы человека. Поэтому сверхчеловек — только преувеличенный, гипертрофированный человек, остающийся связанным фундаментальными предикатами здешнего бытия, проникнутым конечностью и смертью. Это — не кто иной как фольклорный Аника-воин, побеждающий все, что не касается единственно нужного и важного: преодоления смерти... Развитие «сверхчеловеческих» предикатов остается, таким образом, вполне «мирским», а не «запредельным» качеством, и стремление к сверхчеловеку оказывается лишь разновидностью страстных состояний. Как мы выясняем ниже в этом разделе, то, что никак не входит в стремление к сверхчеловеку, но совершенно необходимо в стремлении к Личности, — это присутствие начал соборности и любви.

собой», над собственной ситуацией, над внутренней реальностью индивидуальной предличности; в действительности же, это работа такая, при которой в индивидуальной, частной ситуации, в каждой «подробности» ее прозревается универсальная, всеобщая ситуация и которая имеет в виду, имеет своим истинным предметом не частную ситуацию саму по себе, а именно ситуацию универсальную и всеобщую, общечеловеческую, *la condition humaine*. Как твердо сознается синергирующим человеком, синергийная работа его, в действительности, направлена вовсе не на «подробности» его частной ситуации, но на ситуацию всех и каждого; это — работа обо всех и за всех, хотя в своих внешне-эмпирических проявлениях она, быть может, и остается только в границах индивидуальной предличности и нисколько не становится «общественной деятельностью». Наилучшим образом подобная направленность, подобная установка передается опять-таки одной из традиционных формул православной аскетики: *«держатъ внутри себя собор со всеми»*.

Этим завершается некоторый начальный этап нашего анализа «коллективных» аспектов синергирования. Мы удостоверились теперь, что такие аспекты, действительно, существуют: синергирование индивидуальной предличности по своей сути не остается замкнутым в ее эмпирической данности как одной из частных в конечном и множественном здешнем бытии, — но определенным образом включает в свою икономию и «другого», «других». «Общество — часть личности», по удачному выражению Бердяева. Именно к этому и привело нас пока наше рассуждение: «общество» оказывается неустраимо присутствующим во внутреннем мире, внутреннем процессе синергирующей индивидуальной предличности. В моем синергировании с необходимостью возникает и определенное отношение к «другому», определенная установка к нему. Каковы же эти отношение и установка? — «Держа собор» с «другим», я утверждаю свое единство и братство с ним в обоих фундаментальных определениях здешнего бытия: я сознаю, переживаю и общую нашу погруженность в конечность здешнего бытия и общую призванность к претворению в Личность. Прозревая в своей личной ситуации — ситуацию всех и каждого, я, тем самым, и в ситуации каждого прозреваю — свою. Это проникновенное восприятие всеобщего как своего или, что то же, совершенную расширенность своего до всеобщего, рождающуюся в работе синергирования, мы назовем, следуя традиции славянофилов и Достоевского, «вселенскостью» или «всечеловечностью». Синергирующий человек — «вселенский человек», «всечеловек». Его отношение к другому есть чувство или внутренняя установка своего с ним единства и братства, чувство общности ситуации и судьбы, «внутренний опыт вселенского со-

чувствования», как выражался Вячеслав Иванов. Такое отношение мы будем называть братской любовью, Агаре.

Несомненно, описанные явления в составе индивидуального синергирования — «внутренний собор» с ближним, установка вселенскости и установка Агаре — создают определенную связь личностей в картине здешнего бытия. Однако легко согласиться, что это еще довольно ограниченная и отдаленная связь. Как связь, сводящаяся исключительно к внутренней установке, она не предполагает, вообще говоря, никакого обязательного внешнего проявления (хотя, разумеется, и не исключает его). Она не предполагает (хотя и не исключает) актуального соприкосновения с «другим», вхождения с ним в общение, тем более — разделения с ним моей внутренней жизни и моих синергийных трудов. Сказать точнее, Агаре как чувство братства и всечеловеческой общности предполагает расположенность к «другому», сочувствие и сострадание к нему, предполагает способность и готовность его понять и принять, разделить с ним его проблемы и его труды. Однако с его стороны она не ожидает того же. Агаре — это любовь, не рассчитывающая на то, чтобы быть взаимной. Природе ее присуща характерная односторонность: некая отрешенная готовность не найти обоюдности¹. И это понятно. Я знаю, что моя Агаре родилась из моего синергирования, что это — один из итогов, плодов моей внутренней работы, истинный ход которой неисследим и неуправляем извне и ведом лишь мне да Личности. Так что же я могу знать о синергировании «другого», кроме того, что оно столь же свободно и суверенно, как и мое, и столь же неисследимо извне? Когда я в своем вселенском и братском чувстве включаю «другого» в икономию своего синергирования, он выступает для меня еще не как синергирующее, но только — как призванное к синергированию. Ибо как мне знать, внял ли он этому зову? И сколько он продвинулся в следовании ему? Мне ведомо лишь, что, вообще говоря, синергирование приводит к Агаре, что у «другого» возможна Агаре ко мне, что взаимность или, как часто говорят в духовной литературе, *встреча* — бывает. Но в любом данном случае я совсем не могу питать уверенности в ее появлении, ибо я сам, своими силами, отнюдь не способен ее вызвать, ее обеспечить, коль скоро синергирование принципиально свободно и неподвластно внешним воз-

¹ В православной духовности этот аспект Агаре связывается с понятием *смирения*: как замечает один чуткий духовный писатель, «самое, может быть, трудное в смирении, это смиренно не требовать от других любви к себе» (С. И. Фудель). Однако смысл этого важного понятия включает в себя много и других моментов, не связанных с Агаре, и мы не будем сейчас пытаться дать его общее «синергийное определение».

действиям. Итак: пускай я испытываю Агаре к «другому» — но мне не дано знать, испытывает ли «другой» Агаре ко мне, и мне не дано средств вызвать у него Агаре ко мне. Не предполагая же у «другого» ответа и отклика, я, разумеется, сохраняю свой процесс синергирования — только своим, и несмотря на наличие установки Агаре, процессы эти у меня и у «другого» еще могут оставаться отдельными, разобшенными.

Но между тем, взаимность все же «бывает», как мы заметили. Бывает, что открытость и расположенность навстречу «другому» находят ту же установку, то же чувство с его стороны; и тогда обе предличности встречаются и входят в общение в своем внутреннем, в своем синергировании, и в сфере этого общения для них раскрываются новые горизонты, разворачиваются новые процессы. В дальнейшем мы и будем рассматривать их; но прежде надо спросить: каково же место этого феномена взаимности в синергийной аналитике, каков источник его, если сама синергирующая предличность не вызывает его и не может вызвать? — Если я в своей агапической установке встречаю взаимность, и в силу нее «другой» становится общником, соучастником процесса моего синергирования — картина этого процесса существенно дополняется и обогащается. Но в этой картине, как уж не раз подчеркивалось, всего два активных начала: Личность и индивидуальная, моя предличность. Второе из этих начал не порождает феномена взаимности. Остается единственный вывод: источником взаимности является непосредственно — Личность. Энергия Личности, притягивая «другого», делает возможным его устремление к Ней и соединение с Ней, и в рамках этого процесса рождает у него Агаре ко мне, рождает между нами взаимность. Как прямое действие и проявление Личности, иного порядка бытия, событие взаимности, встреча, есть то, что по праву может быть называемо — дар и чудо. Собственно, это — ее традиционное ощущение, нередко выражавшееся в поэзии:

В моей руке — какое чудо! — твоя рука...

или классическое:

И нам сочувствие дается,
Как нам дается благодать.

Еще ближе сюда древний мотив мистики и аскетики: близясь к Богу, мы близимся и между собою («круг аввы Дорофея» и др.; ср. также идеи Карсавина о типе связи между элементами всеединства, с. 148).

Дополняясь началом взаимности, установка Агаре развивается, по существу, в новую установку, отмеченную рядом важных отличий. Если я встречаю эту установку в «другом», он выступает

для меня уже не только как призванное к синергированию, но и как доподлинно синергирующее, подобно мне самому. Тем самым, он разделяет со мною не только фундаментальные черты моей ситуации, но и мой ответ на эту ситуацию, свободно выбранный путь моего самоосуществления. Границы и пределы общности между «другим» и мною здесь уже полностью исчезают (прямым действием энергии Личности, как мы видели). Таким образом, установка обоюдной, разделенной Агаре есть установка, в принципе, безграничной, совершенной общности индивидуальных предличностей, создающей, следовательно, предпосылки для совершенной полноты и глубины их общения. Эта новая установка будет называться нами *Filia*.

Filia — следующий после Агаре уровень, следующая форма связи предличностей в здешнем бытии. Главное отличие установки *Filia* заключается в открываемых ею возможностях человеческого общения, возможностях взаимодействия, взаимопроникновения и объединения индивидуальных процессов синергирования. Рассмотрим, действительно, как происходит реализация этой установки. С самого начала эта реализация представляет собой уже не индивидуальный, а сверх-индивидуальный процесс, охватывающий обе предличности, и «меня» и «другого». Будучи связаны установкой *Filia*, предполагающей их взаимную обращенность, взаимную расположенность друг к другу, они оказываются в некотором контакте, в соприкосновении — вступают в общение. Но сфере общения (или, что то же, взаимодействия индивидуальных синергирующих процессов) присуще измерение глубины: существуют различные уровни, различные градусы общения, определяемые тем, в какой мере — какую долей своих энергий, своего мира — человек участвует в нем. Учитывая это, мы обнаруживаем, что в условиях *Filia* общение представляет собой очень специфический процесс: это словно некая цепная реакция, носящая саморазвивающийся, самоуглубляющийся характер. Каждое новое соприкосновение с «другим» раскрывает нам с ним новые пункты, новые стороны нашей общности (ибо, напомним, здесь она — безгранична), и это ведет нас ко все большему расширению области общения, ко все нарастающей его интенсивности... Ведомый *Filia*, человек вглядывается, «вчувствуется» во внутреннюю жизнь «другого» — и разделяет ее. Возникают многообразные явления взаимного проникновения, прорастания, срастания индивидуальных синергирующих процессов, в которых все новые и новые сферы внутреннего мира человека входят в контакт и соединение с соответствующими сферами внутреннего мира «другого». Эти явления сочувствия, сопереживания и единомыслия, умножаясь и развиваясь, приводят ко все большему и большему объединению, «обобществлению» внутренней жизни участвующих в общении. Полнота же и совершенство такого объединения, по-

скольку они осуществляются, знаменуют собой уже новый уровень общения, на котором оно достигает своей предельной глубины. Здесь уяснение фундаментальной общности себя и «другого» доходит до сознания их тождества. На предельной глубине взаимопроникновения и сопереживания человек приходит к тому, что он непосредственно видит себя в другом и другого — в себе и, таким образом, открывает уже не просто свою общность и свое родство с «другим», но свое подлинное *тождество* ему. При этом, если в установке Агаре человек прозревал тождество своей ситуации с ситуацией «другого», то здесь, в домостроительстве Filia, идет речь уже не только о тождестве ситуаций, но непосредственно о тождестве синергирующих предличностей. Совершенное «обобществление» внутренней жизни моей и «другого» означает, в первую очередь, совершенную тождественность (согласованность, «синфазность», если употребить физический термин) двух индивидуальных процессов синергирования, так что возникает, собственно, единый процесс, обладающий всеми чертами, которые были описаны выше для процессов энергично-экстатического соединения человека и Личности. Однако совершается этот процесс уже не с индивидуальным человеком, а с нераздельной совокупностью двух, связанных установкой Filia. Используя традиционную терминологию русской философии, такую совокупность назовем *двуединством* или *двоицей*. Таким образом, наш вывод заключается в том, что двуединство меня и «другого» представляет собой синергирующее целое наряду с «другим» и со мною, также обладающее фундаментальным стремлением и также реализующее его в энергично-экстатическом процессе самособирания (Praxis) и самопревосхождения (Theoria). Это — «двуединое синергирующее образование», «двуединая предличность». Создание такого образования и есть итог развертывания установки Filia.

Стоит отметить некоторые особенности строения двуединой предличности. Осуществляемое в ней тождество двух индивидуальных предличностей есть тождество особого рода. Прежде всего, оно сугубо конкретно. Это — отнюдь не теоретическое признание человеком своего абстрактного тождества любому представителю своего рода. В отличие от тождества ситуаций, обнаруживаемого в установке Агаре, оно не только усматривается, прозревается человеком, но одновременно — творится им (вкуче с «другим»), добывается в совместной работе углубления общения и означает собою тождество отнюдь не кому угодно, но только — данному, единственному. Будучи результатом Filia, оно не достигается без участия энергии Личности и потому носит в себе элемент чуда, переживается как безусловная уникальность. Далее, это тождество совсем не предполагает буквальной одинаковости, полного формального совпадения, неразличимой идентичности меня и «другого».

Я опознаю, открываю в «другом» — самого себя, подлинного себя, но это есть именно — открытие себя *в ином себе*; становясь мною, заключая меня в себе, «другой» вместе с тем остается другим, инаким. Это отношение тождества и различия довольно напоминает то, которое в каждом символе связывает между собою две его стороны, так что является мысль рассматривать наше двуединство как род символа, в котором каждая из индивидуальных предличностей совершенным образом символизирует другую, т.е. выражает, воображает ее (в смысле шеллинговской *Einbildung*) в ином ей. Принцип тождества полагался в основу сферы человеческого общения, принимался за коренной ее принцип во множестве философских и религиозных традиций, от древнеиндийской мистики, приписывавшей магическую силу формуле «тат твам аси» («ты есть тот», в смысле «другой — это ты сам»), и до российской метафизики всеединства. К особенностям нашего описания принадлежит, в первую очередь, то, что образование тождества выступает тут как один из моментов работы синергирования, онтологической трансформации здешнего бытия; вследствие этого само тождество принимает существенно динамический характер: оно представляет собой тождество внутренних установок и внутренних процессов, тождество живых, действующих, изменяющихся предличностей, которое не открывается в созерцании, философском или мистическом, будучи заранее налицо, но должно твориться, устраиваться самими же участниками тождества; главное тут — не сознание тождества, а его создание. Очевидным образом, эти отличия выражают то общее обстоятельство, что наше рассуждение с начала и до конца протекает не в русле «метафизического» или «символического», но в русле «экзистенциального» мышления. С учетом этого, следует заключить: двуединая предличность, обладая известной общностью с символом, все же вовсе не до конца совпадает с классическим символом по Шеллингу-Кассиреру-Лосеву и не может рассматриваться как символ в полном смысле.



Итак, продолжая нашу синергичную аналитику, мы обнаруживаем, что в икономии синергирующего здешнего бытия присутствуют такие начала, в силу которых синергирование из индивидуального процесса с необходимостью делается совместным, «соборным». В составе фундаментального стремления индивидуальной предличности мы констатировали установку *Agare*, установку вселенскости и братства по отношению к «другому», к ближним. Под непосредственным воздействием энергии Личности эта уста-

новка развивается, «распускается» в установку *Filia*, которая предполагает уже актуальное объединение индивидуальных синергирующих процессов и связывание их в сверхиндивидуальное синергирующее образование, в двуединую предличность. Естественно рассматривать обе эти установки как две различные формы некой единой, универсальной активности или же энергии, в наших терминах, связывания здешнего бытия, и называть эту активность — *любовью*, в согласии с обычной метафизической трактовкой этого понятия. В кругу категорий синергийной аналитики особенность любви в том, что если большинство категорий принадлежит, по преимуществу, какой-либо одной из двух больших областей этой аналитики, домостроительству синергии или домостроительству конечности, то в корнях любви и синергия и конечность переплетены неразрывно — и этим она предельно характерна, предельно показательна для ситуации человека. В самом деле, любовь, разумеется, возникает как одна из энергий в составе фундаментального стремления, как «соборное измерение» последнего, — и тем самым, она бесспорно принадлежит к домостроительству синергии. Но, с другой стороны, ведь она возникает лишь потому, что человек, будучи автономен и самодостаточен, так сказать, онтологически полномочен, в своем первом и высшем определении, в предстоянии Личности, в то же время в своем втором, низшем определении далеко не самодостаточен, а наоборот, вопиюще неполон, частичен — и критически нуждается в дополнении себя другими... Из этой драматической ситуации и вырастает любовь, будучи равно обязана своим рождением скудости дольного определения человека и богатству его горнего определения. Как и учила нас Диотима...

Между тем, наше описание икономии любви как соборного синергирования еще не вполне закончено. Как нетрудно заметить, в совершенной аналогии с образованием двуединой предличности активность любви приводит и к появлению *многоединых* синергирующих образований. Само вступая в вышеописанный процесс углубляющегося общения, двуединство в пределе и полноте этого процесса достигает конкретного тождества некоему «другому» по отношению к себе, тем самым, образуя с ним уже триединство. Последнее, тем же порядком и в силу тех же причин, способно к образованию чetyреединства, а далее — и любых высших многоединств, каждое из которых есть многоединое или, синонимично этому термину, соборное синергирующее образование, соборная предличность, устрояемая любовью и содержащая в себе определенное множество других соборных и индивидуальных предличностей. Границы же наибольшего из этих многоединств совпадают с границами всего человечества, ибо в икономии любви априори каждый для каждого может стать тем «другим», с кем в работе

углубления общения (в каждом случае глубоко индивидуальной, составляющей «тайну двух») устанавливаются родство и тождество. В этой икономии нет никаких начал существенного неравенства, избирательности или иерархичности; в ее основании — принцип всечеловечности и вселенскости, утверждающий онтологическую общность людей, универсальную природу фундаментального стремления. Таким образом, в ряду соборных предличностей существует и предличность, обнимающая собою все человечество, — всеединая предличность, Адам Кадмон, по традиционной терминологии.

Что же выходит? Отправляясь от индивидуальной предличности, наделенной синергией, мы обнаружили, что фундаментальное стремление этой предличности в своей реализации встречается с явлением взаимности, порождаемым энергией Личности, и в результате приводит не к одному лишь процессу индивидуального синергирования, но и к тому, что все здешнее бытие оказывается не только собранием подобных процессов, а кроме того, еще и единым процессом синергирования, тождественным любому из индивидуальных процессов. Как совокупное следствие индивидуального синергирования и феномена взаимности, возникает синергирование соборное и возникает всеединая синергирующая предличность, Адам Кадмон. Здесь вновь, но уже в более сильном, «филическом» смысле, мы воспроизводим соотношение, выраженное в бердяевской максиме: «Общество — часть личности». На сей раз это соотношение принимает у нас следующую форму: синергирующий человек при содействии энергии Личности порождает синергирующее общество.

Отсюда, однако, еще не следует, что в нашем описании общество и человечество приходится считать только вторичными, производными началами по отношению к индивидуальной предличности. Чтобы ясней уточнить соотношение этих начал, заметим сперва, что сказанное выше об универсальной природе фундаментального стремления может быть еще существенно усилено. Как мы неоднократно подчеркивали, фундаментальное стремление прежде всего — онтологично; иными словами, оно характеризует в целом отношение одного рода или способа бытия к другому роду или способу бытия. Поэтому мало сказать, что оно принадлежит не только мне, но и «другому», но и всякому человеку. В его определении, в его природе, во всей картине его вообще нет никаких свойств или признаков, которые бы указывали на его принадлежность именно индивидуальности, индивидуальному человеку. Задача претворения в Личность стоит не только (и не столько) перед индивидуальностью, но перед самим здешним способом бытия. И следовательно, хотя фундаментальное стремление проявляется через человека и в человеке, не менее правильно полагать, что оно не имеет своего источника непосредственно в индивидуальном человеке, не является

его исключительной собственностью, но составляет принадлежность (свойство, модальность) самого здешнего бытия как такового. Соответственно, принадлежностью и характеристикой здешнего горизонта бытия в целом следует считать и энергию, отвечающую фундаментальному стремлению (синергию), и процесс его реализации (синергирование). Иначе говоря, процесс синергирования, каким мы описали его в предшествующих разделах, с самого начала совершается для всего здешнего бытия, для совокупного человечества, Адама Кадмона. Что же означает синергирование такого «множественного субъекта», каким является Адам Кадмон? Понятно, что собрание индивидуальных предличностей достигает энергично-экстатического соединения с Личностью только в том случае, если такого соединения достигает каждая из индивидуальных предличностей, входящих в это собрание. Условием синергичного строя Адама Кадмона является синергичный строй всякой индивидуальной предличности. Но этого мало. Чтобы Адам Кадмон становился синергирующим как целое и достигающим синергичного строя, индивидуальные процессы синергирования не могут оставаться разрозненными и несвязными. Они должны достигать синергичного строя все вместе, одновременно, т. е. должны быть определенным образом согласованы между собой, «когерентны», «синфазны», по применявшимся уже терминам. Однако каким же образом может быть осуществлена такая синфазность? Ведь синергирование индивидуальной предличности есть ее внутренняя динамика, ход которой определяется исключительно встречей и взаимодействием энергий человека и Личности и неуправляем никакими внешними воздействиями и внешними законами. Два таких внутренних и необъективируемых процесса могут обладать синфазностью в единственном случае — если они просто тождественны друг другу. И коль скоро Адам Кадмон проходит процесс синергирования, это свидетельствует о том, что между индивидуальными процессами действует некоторая активность, посредством которой они достигают тождества между собой. Иначе говоря, синергия человека должна включать в себя некоторую соборную активность, направленную к достижению тождества с другими, и эта активность, представляющая собой соборное измерение синергии, есть, очевидно, в точности та, что была названа выше любовью. (Формы *Agare* и *Filia* при этом способе рассуждения не различаются; или точнее, в рассмотрение входит только более сильная форма, *Filia*).

В результате, отправляясь от представления об Адаме Кадмоне, как обществе, наделенном синергией, мы обнаруживаем, что синергирование Адама Кадмона приводит к синергированию индивидуальной предличности, и синергия этой последней включает в себя активность «соборования» (термин Флоренского), любовь. Такой

вывод в точности обратен тому, что мы получили ранее при наблюдении индивидуального процесса синергирования. Объединяя теперь оба вывода, мы находим, что между индивидуальной предличностью и обществом, или предличностью всеединой, имеет место своеобразное отношение взаимного порождения: синергирующий человек порождает синергирующее общество. Синергирующее общество порождает синергирующего человека. И ни одно из этих начал не является ни первичным, ни вторичным по отношению к другому, ни, наконец, независимым от него. Они взаимно предполагают, взаимно порождают, взаимно содержат друг друга. Аналитика же здешнего бытия или, что то же, домостроительство фундаментального стремления, может с равным успехом и основанием мыслиться как (категориальное) развертывание индивидуального синергирования или всеобщего, глобального синергирования.

Именно такая связь между обществом и индивидуальным человеком традиционно описывалась русской мыслью под данным ей Хомяковым именем соборного устройства, соборности. Подвергаясь разработке в качестве метафизического принципа, этот же тип устройства, тип связности бытия получил название всеединства и, начиная с Вл. Соловьева, ставился в центре целого ряда философских систем. Так что в данной теме нашего рассуждения (в отличие от предшествующих) мы оказываемся в русле самых традиционных построений русской метафизики, в числе которых — и хомяковское учение о соборности, и социальная философия Франка, развиваемая им в «Духовных основах общества», и теория симфонических личностей Карсавина. Ясно, что в ряду этих построений главное отличие нашей картины всеединого устройства социального бытия составляет лежащий в ее основе принцип синергии. В соответствии с ним все процессы рождения, формирования и существования общества рассматриваются в едином контексте реализации фундаментального стремления. Такой способ рассмотрения приносит одну общую особенность: происходящее с обществом (соборной предличностью) описывается точно таким же образом, в тех же категориях, что и происходящее с человеком (индивидуальной предличностью). Обладая полным сущностным и структурным тождеством индивидуальному синергированию, соборное синергирование, тем самым, описывается той же синергичной аналитикой, что бегло намечена в предыдущем разделе. С единственной лишь разницей: соборная предличность, в противоположность индивидуальной, должна специально обеспечить и поддерживать само собственное существование. Образование соборной предличности и поддержание ее существования составляет, как мы видели, задачу любви (а точнее, *Filia*) как «синергии соборующей», энергии связывания здешнего бытия, входящей в состав синергии. Таким

образом, описание соборного синергирования, в добавление к «индивидуально-синергийной» аналитике предыдущего раздела, должно быть дополнено «соборно-синергийной» аналитикой любви. Ей надлежит описать работу углубления общения, которая ведет к достижению конкретного тождества индивидуальных предличностей, а затем и работу поддержания этого тождества. Началом, первым из положений такой аналитики как раз и является наш вывод об отношении взаимного порождения между индивидуальной и всеединой предличностью. Категориями же ее должны, очевидно, служить свойства или же «показатели», «параметры», характеризующие степень взаимопроникновения и слияния индивидуальных процессов синергирования, индивидуальных стихий внутренней жизни (каковы, например, *доверие* — начальная установка открытости навстречу «другому», создающая предрасположенность к углублению общения; *жалость* — один из главных эффектов сопереживания, и проч.). Однако развитием этой соборной аналитики мы не будем здесь заниматься.

Следует, впрочем, отметить, что коренную черту сущностного и структурного тождества процессов индивидуального и всеобщего, социального самоосуществления наша схема разделяет с теорией симфонических личностей Карсавина. Как в том, так и в другом случае картина всеединого устройства здешнего бытия представляется в виде иерархической совокупности соборных предличностей (у Карсавина — «симфонических личностей»), каждая из которых содержит в себе то или иное множество других соборных и индивидуальных предличностей, и притом все они сущностно и структурно тождественны друг другу. Однако принципиальные расхождения с карсавинской теорией обнаруживаются немедленно, едва мы рассмотрим, какого рода связи устанавливаются между соборными предличностями в этой иерархической совокупности. В системе Карсавина данная связь носит характер жесткого подчинения любой симфонической личности всем «вышшим», содержащим ее; симфоническая личность — не более чем один из «моментов», «качествований», «проявлений» высшей симфонической личности. И это — онтологическое подчинение: служить «моментом» высшей личности и есть то единственное, чего требуют смысл и сущность симфонической личности как таковой, ее бытийное самоосуществление. Но совершенно иной характер носят связи между процессами синергирования. Наше наблюдение домостроительства фундаментального стремления позволяет выделить два главных положения, которыми должно определяться отношение предличности к другим предличностям:

1) Всякая предличность определяется присущим ей прямым и прямо, без посредничества осуществляемым стремлением к Личности.

2) В осуществлении своего стремления к Личности предличность любовью достигает конкретного тождества с «другими» и образует вместе с ними единую соборную предличность.

Как нетрудно заметить, эти положения представляют собой не что иное как философскую параллель или попытку философского воспроизведения заповедей Христа (Мф 22, 37, 39). И, вместе с заповедями, они необычайно далеки от языческой картины чистого иерархического подчинения человека (или любого малого общества) высшим социальным образованиям. Вхождение индивидуальной предличности в состав соборной никоим образом не означает, что синергирование первой подчиняется синергированию второй, становится «моментом» некоего высшего, объемлющего процесса. Напротив. По самому своему определению, как энергия, обращенная прямо и непосредственно к Личности, синергия не может подчиняться никому и ничему в горизонте здешнего бытия. Ее реализация, синергирование, есть внутренняя работа и внутренний процесс, ход которого определяется исключительно лишь взаимодействием энергий человека и Личности и не может находиться в зависимости, тем более, в прямом подчинении у какого бы то ни было другого процесса. Синергирование же соборной предличности имеет место лишь постольку, поскольку это попросту — тот же самый процесс, что и синергирование индивидуальной предличности, расширившейся до вбирания «других» в свою внутреннюю жизнь. Единственный способ достичь соборного синергирования заключается в расширении индивидуальной предличности, а не в ее низведении до статуса подчиненной величины. И в рамках синергичной аналитики икономия социального бытия предстает держащейся на совершенно иных началах, нежели в теории симфонических личностей Карсавина (или в любой другой «органической» или «корпоративной» социальной философии).

В связи с этим решительным утверждением икономии соборного синергирования как икономии любви и свободы, а отнюдь не подчинения «меньшего» — «большему», части — целому, полезно сделать одно простое замечание. Понятно, что наше описание соборной предличности, вообще говоря, совсем не относится к любым эмпирическим социальным образованиям, ибо те начала, на которых они утверждаются, по большей части, весьма далеки от принципов соборного синергирования. Но что же тогда представляют собой такие образования — государства, нации, партии и проч. — с точки зрения синергичной аналитики? — Прежде всего, очевидно, что все они, подобно соборной предличности, основаны на определенной общности своих членов. Однако в них эта общность не достигает степени конкретного тождества и, более того, не предполагает и не способна его достигать. По самой своей природе это есть некая

ограниченная, частичная общность, общность в определенном числе пунктов и по определенному числу признаков, которую естественно называть цеховой, или корпоративной общностью. Само по себе существование таких корпоративных образований не включает в себе чего-либо противного синергированию и может иметь место наряду с ним. Но в нем заложена постоянная опасность обособления, замыкания: опасность смешать осуществление корпоративных принципов, принадлежность к корпорации с осуществлением высшего определения человека, подменить этой принадлежностью реализацию фундаментального стремления. Корпорация имеет неизбежную тенденцию к абсолютизированию тех различий, что разделяют принадлежащих и не принадлежащих к ней, и к отрицанию фундаментальной общности первых со вторыми. Вследствие этого она легко становится препятствием к соборному синергированию, ибо полагает предел расширению предличности (по синергийной же икономии, таким пределом может служить только Адам Кадмон). Одновременно она становится препятствием и к индивидуальному синергированию, неотделимому от соборного: абсолютизируя свои отличия от всех и вся за своими пределами, корпорация, тем самым, абсолютизирует самое себя и требует, чтобы служение ей, ее поддержание и укрепление было бы высшим и главным стремлением ее членов. Складывающееся в этом случае «тоталитарно-корпоративное» устройство есть точный аналог «страстного» устройства в сфере социального бытия. Оно играет такую же роль для соборной предличности, какую страстное устройство играет для предличности индивидуальной: в обоих случаях речь идет о подмене глобального и запредельного фундаментального стремления — глобальным мирским стремлением. И в соответствии с этой точной аналогией мы заключаем, что единственный путь возвращения к синергированию, путь преодоления тоталитарной корпоративности представляет собой не что иное как соборный аналог установки и внутренней работы покаяния. Как известно, подобный взгляд неоднократно высказывался в русской социальной и историософской мысли нашего века. В нашем рассуждении он получает некоторое теоретическое обоснование.

Существует единственное из всех социальных образований, которое уже в самом своем определении не включает тенденции к обособлению и тоталитарной корпоративности. Это — Церковь. В своих определяющих принципах, закреплённых догматом, она является собой пример соборного и всеединого устройства, основанного не на корпоративной общности членов, но исключительно на онтологической общности, коренящейся в их общей наделенности фундаментальным стремлением и реализующейся в достижении, силою любви, конкретного тождества между ними. Такие образования в

составе Церкви как поместные Церкви, как епархиальные общины, суть чистейшие примеры соборных предличностей, по нашей терминологии. Подобно любой предличности, они также подвержены опасности нарушения синергийного строя. Эмпирическая ограниченность церковных сообществ таит для них угрозу утраты внутренней вселенскости (соборности) и превращения в корпоративные образования, а, в пределе, и в тоталитарные корпорации, среди разных типов которых есть и ритуальная община, где работа синергии подменена исполнением комплекса обрядов. Однако уникальность Церкви в горизонте социального бытия — не только во вселенскости исходных принципов, но и в наличии особой сакраментальной и харизматической икономии, защищающей неповреждаемое блюдение этих принципов. Поэтому Церковь — гораздо более чем просто пример «соборной предличности». Для всей христианской традиции это — сам источник соборности, первообраз совершенного единства во множестве; и все возникавшие здесь схемы и образы такого единства формировались косвенно, а часто и прямо, на почве наблюдения Церкви и жизни в Церкви, на почве экклезиологических интуиций. И наше рассуждение здесь нисколько не является исключением.

5. Творчество, теургия, эсхатология ¹

Развертывая аналитику здешнего бытия как наблюдение человека и как домостроительство фундаментального стремления, мы пришли покуда к тому, что у нас возникла (включающая в себя индивидуальный и соборный аспекты) аналитика энергийно-экстатического соединения человека с Личностью. И хотя аналитика этого соединения пока обрисована лишь в самых общих и беглых чертах, сейчас мы не станем двигаться к ее дальнейшему углублению. Вместо этого поставим вопрос о статусе данной аналитики в целом: может ли ею исчерпываться домостроительство фундаментального стремления? — Ответ будет заведомо отрицательным. Еще в самом начале нашего рассуждения, констатируя факт присутствия в человеке фундаментального стремления, мы характеризовали это последнее как стремление, тягу к Иному (к Личности): к тому, чтобы преодолеть, избыть свою исходную бытийную ситуацию и стать Иным, быть Иным; достичь своего претворения в Иное, соединения с Иным. И разумеется — соединения полного и всецелого, совершенного и нерасторжимого: когда речь идет об искомом и чаемом, об истинном Предмете стремления, таким

¹ Редакция 1981 г.

Предметом, несомненно, может выступать лишь полнота и совершенство соединения; любые умаления этой полноты, любые несовершенные формы соединения могут выступать как искомое лишь a posteriori, лишь потому и тогда, если самая полнота силою обстоятельств оказывается недостижимой. Но очевидным образом, энергично-экстатическое соединение, со своим ускользящим и урывочным характером, который мы подробно анализировали, как раз и принадлежит к разряду подобных несовершенных форм. Оно и есть то умаление полноты соединения, которое оказывается более доступным усилию человека и может ставиться его непосредственной целью. В отличие же от этого, полнота соединения, предполагающая актуальное изменение онтологического статуса здешнего бытия, никак не может выступать в качестве непосредственной цели человеческой активности; в этих терминах, она может быть обозначена скорей как Транс-Цель.

Итак: энергично-экстатическое соединение человека с Личностью — описание которого составляло главную задачу предшествующих разделов — еще отнюдь не есть истинный Предмет, истинное исполнение фундаментального стремления. Таким предметом и исполнением может выступать лишь всецелое и совершенное соединение, которое является уже не ускользящим, не «урывочным лучением», но пребывающим, нерасторжимым, необратимым.

Попытаемся несколько ближе раскрыть это различие, отстояние между энергично-экстатическим соединением и подлинным исполнением (Исполнением) фундаментального стремления, Транс-Целью. Предполагая актуальное изменение онтологического статуса здешнего бытия, Исполнение уже просто синонимически, по определению подразумевает глобальную трансформацию, коренное и всецелое изменение последнего: вообще говоря, оно должно стать иным все и повсюду, как в целом, так и в любом своем элементе. Отличие от энергично-экстатического соединения тут совершенно наглядно: если достижение такого рода соединения означало преобразование лишь множества энергий человека — или, иначе говоря, его «внутреннего мира», «внутренней реальности», — то Исполнение заведомо предполагает преобразование уже «внешней» или «овещественной» реальности. Далее, снова по определению, фундаментальное стремление есть фундаментальное стремление *человека*, и, разумеется, его исполнение — это дело, задача человека же. Таким образом, истинное исполнение фундаментального стремления предполагает осуществление человеком глобальной трансформации здешнего бытия, его всецелое и коренное преобразование. Безусловно, как это говорилось и об энергичном соединении, такое преобразование имеет своей онтологической предпосылкой притягивающую энергию Личности и может осуществляться лишь

путем сотрудничества с этой энергией, т. е. в нашей терминологии, оно может осуществляться лишь синергирующей предличностью и представляет собой синергирование. Это и будет нашим первым выводом в данном разделе: истинное исполнение фундаментального стремления есть совершенное (т. е., в частности, уже не «экстатическое», а «пребывающее» и «нерасторжимое») соединение человека с Личностью; и процесс его осуществления есть *всцелое синергичное преобразование здешнего бытия*. В русской религиозной мысли подобное всецелое преобразование мира, направляющееся к его финальному преображению, традиционно именовалось *теургией*, и мы будем пользоваться этим термином как синонимом синергичного преобразования.

По отношению к этому финальному заданию, энергично-экстатическое соединение, не достигающее актуального изменения онтологического статуса здешнего бытия, а доставляющее лишь, по употребительной философской формуле, «преодоление конечности в формах конечности» — бесспорно есть его определенное умаление, как то и было сказано. Однако, при более пристальном взгляде, в таком соединении оказывается правильной видеть не столько умаление финального задания, сколько его органический момент, хотя и не исчерпывающий целого, но существенно необходимый в его составе. Как мы уже заметили, полнота соединения человека с Личностью никак не может ставиться прямою целью человеческой активности. Снова, как и при анализе энергичного соединения, обращая внимание на трансцендентный, запредельный характер задачи соединения с Личностью, мы сразу обнаруживаем принципиальную невозможность дискурсивно сформулировать стратегию «синергичного преобразования здешнего бытия», описать его ход и его содержание. Чтобы оно могло хотя бы начаться, чтобы некую работу, активность трансформации здешнего бытия мы бы могли с достоверностью опознать как работу синергичного преобразования, мы прежде должны каким-то образом обрести первичную ориентацию в нашей задаче, добыть направляющие интуиции о характере и путях этого совершенно особого преобразования. Подобные интуиции заведомо нельзя почерпнуть из опыта здешнего бытия. Необходимую ориентацию можно обрести, лишь получив уже некий опыт Иного — некое исходное, предварительное соприкосновение с Иным, приобщение ему. Именно такое начальное, «затравочное» соприкосновение с Иным, без которого не может совершаться трансформация здешнего бытия в Иное, — и доставляет нам энергичное соединение. Таким образом, в контексте финального задания энергичное соединение выступает как некое предвосхищение Исполнения, служащее необходимым путеводным знаком к нему.

Нужно уточнить, что эта путеводная роль энергийного соединения не может заключаться в доставлении какого-то определенного положительного знания, поскольку такое может относиться лишь к горизонту здешнего бытия. Как путь к энергийному соединению (о чем уже говорилось), так и путь к полноте соединения с Личностью не могут быть предметом положительного знания. Та первичная ориентация, которая является необходимым условием синергийного преобразования здешнего бытия, означает не «знать путь» (ибо это — невозможно для человека), но «быть на пути», «настроиться на путь»: обрести некоторую особую настроенность цельного существа человека — именно ту, что мы называли выше «синергийным строем» предличности. Когда человек в синергийном строе — именно тогда и только тогда ему доступно синергийное преобразование здешнего бытия. Первое — необходимая онтологическая предпосылка второго. Иначе говоря: энергийное соединение служит необходимым условием и составным моментом достижения полноты соединения с Личностью — не как источник какого-то знания, каких-то сведений о пути к Личности, но именно как таковое, как определенный строй предличности, делающий ее способной к работе синергийного преобразования здешнего бытия. В составе икономии Исполнения, в итоге, выделяются два момента или две стороны, органически и неразрывно связанные между собой: это «путеводительное предвосхищение», носящее характер определенной «настройки» или «фокусировки» предличности, и совершаемое «настроенною» предличностью собственно само синергийное преобразование здешнего бытия.

Дальнейший ход нашего рассуждения, казалось бы, вполне ясен. Мы выяснили, что при ближайшем рассмотрении домостроительство фундаментального стремления не ограничивается осуществлением энергийного соединения с Личностью, но представляет собой единство двух названных моментов или сторон. Феноменологическая аналитика первой из этих сторон была уже развита нами в предшествующих разделах; стало быть, теперь следует дополнить ее подобной аналитикой также и второй стороны. Но тут мы сталкиваемся с принципиальным препятствием. С переходом от первой стороны ко второй философская ситуация меняется; и суть этой перемены легче всего передать, используя привычное для русской мысли различие между «данностью» и «заданием». Достижение синергийного строя предличности и ее энергийно-экстатическое соединение с Личностью есть данность, нечто, реально совершающееся. Но синергийная трансформация здешнего бытия к полноте его соединения с Личностью — это есть пока лишь задание, лишь нечто, в своих реальных конструкциях едва предугадываемое и зачинающееся. «Еще не открылось, чтó будем». И, в

соответствии с этим, описание синергийной трансформации здешнего бытия покуда еще лишено своего предмета, не только эмпирического, но равно и умственного, интеллигибельного: ибо «что будем» — еще не открылось нам ни в одной сфере опыта, будь то чувственной, интеллектуальной или мистической. Феноменологическая аналитика в данной теме не имеет своего необходимого опытного фундамента, и отсутствие такового делает ее невозможной.

Что ж остается нам? Очевидно — лишь описать эту невозможность! Продемонстрировать, что синергийное преобразование здешнего бытия, в самом деле, только задание, но не данность. Для таковой цели нам следует, описав «данность», сущую налицо, удостовериться в том, что она еще заведомо не несет в себе синергийного преобразования. И убедиться в этом вполне возможно даже при всей вынужденной бедности наших представлений о синергийном преобразовании — на основании одних общих особенностей, заключенных в определении данного понятия.

Определение же это таково, что, всматриваясь в него, мы неизбежно начинаем ощущать некоторую неадекватность самого термина «преобразование»; по сути дела, этот термин здесь еще слишком беден и слаб. Ибо речь идет об осуществляемой через человека глобальной и необратимой трансформации здешнего бытия, в результате которой оно должно всецело и радикально перемениться, изменить свои важнейшие внутренние характеристики и коренные предикаты, сам способ своего существования, — словом, все, что выражается понятием «онтологический статус». Тем самым, все здание и все домостроительство здешнего бытия, во всех его аспектах и измерениях, надлежит словно разобрать и собрать заново — уже в существенно ином виде. И в такой ситуации уже правильней говорить, что здешнее бытие требуется не столько «преобразовать», сколько создать заново и по-иному. Правильней говорить о *пересоздании здешнего бытия*, которое диктуется фундаментальным стремлением к Личности, и делается возможным лишь в сорботничестве с ее притягивающей энергией. И даже не обладая развернутой аналитикой этого синергийного пересоздания, мы можем сказать, что в нем, в горниле его исчезнут или сделаются неузнаваемы все коренные предикаты здешнего бытия, относящиеся к домостроительству конечности — которую мы, наряду с синергией, признавали истинным определением здешнего бытия. Конечность здесь должна быть преодолена уже не «в формах конечности», а с полным сокрушением этих форм. И смерть, первофеномен конечности, под всевозможными видами проникающая здешнее бытие повсюду, во всех его элементах и на всех уровнях, повсюду же и будет побеждена, пускай эта победа и совершится неведомыми нам путями и примет неведомую нам ныне форму. Задание синергийного

пересоздания, в первую очередь, относится к «последним вещам». По всей своей сути, оно глубоко эсхатологично.

Далее, как мы уже говорили, важнейшая новая черта икономии синергийного пересоздания, сравнительно с икономией энергийно-экстатического соединения, заключается в том, что в первую, в отличие от второй, с необходимостью вовлекается уже не только «внутренняя», или же «энергийная» реальность, но и реальность «внешняя», овеществленная — природный мир, Космос; и синергийное пересоздание этой овеществленной реальности есть некая деятельность человека, его работа над природным миром — космический аспект теургии. Органическое единство синергийного пересоздания и энергийного соединения сообщает этой деятельности совершенно особый характер, отличающийся от всех ныне привычных форм действия человека в мире. Прежде всего, мы уже видели, что путь синергийного пересоздания раскрывается лишь в свете энергийного соединения, и благодаря этому работа над внешнею реальностью сразу ставится в определенную связь и зависимость от внутренней динамики, от происходящего с внутренней реальностью. Но можно заметить, что такая связь, будучи необходимой и неразрывной, сама по себе еще не влечет какого-либо тесного соприкосновения двух сфер, взаимного проникновения их. Хотя определенное состояние внутренней реальности выступает необходимой предпосылкой синергийного пересоздания внешней реальности, однако необходимая предпосылка процесса сама по себе еще стоит за пределами этого процесса — определяя его возможность либо невозможность, она отнюдь не определяет само его содержание и ход. Поэтому необходимость определенной «настройки» внутренней реальности для синергийного пересоздания реальности внешней еще не исключает того, чтобы оба рода реальности до конца оставались внеположны друг другу. Икономия фундаментального стремления тогда представлялась бы в виде двух отдельных, взаимно независимых по своему содержанию и динамике, процессов или событий преобразования «внутреннего» и «внешнего» мира, соответственно; или в наших терминах, энергийной и овеществленной реальности. И связь этих событий состояла бы только в том, что первое из них служило бы необходимою подготовкой второго.

Нетрудно разобраться, однако, что истинная картина не может быть такова, и связь «внутреннего» и «внешнего» в домостроительстве фундаментального стремления более глубока. Опять по самому определению, синергийное пересоздание внешней реальности, равно как и внутренней, означает ее введение, претворение в способ бытия Личности — и у нас нет никаких оснований предполагать, что в таком претворении овеществленная реальность сохранит свое качество овеществленности. В самом деле, мы не можем утверждать,

что в горизонте бытия Личности вообще присутствует данный род реальности; исходным опытным фактом для нас является лишь то, что Личности присуща энергия, с которой предличность и соединяется своими собственными энергиями. Но, разумеется, в нашем неведении о Личности мы не можем утверждать и обратного, т. е. полного отсутствия в бытии Личности — овещественного, внешнего, «экстериоризованного» аспекта. Мистическая традиция стойко утверждает, что в бытии Личности границы между внешним и внутренним, овеществленным и энергийным, полностью сняты, растворены, и бытие Личности есть то, что называют издревле «Славой»: единство, всецело пронизанное и насыщенное энергиями, сияющее и лучащееся энергиями. Сейчас мы не можем принимать этого положения, коль скоро не можем добыть его философско-феноменологическим усмотрением. Однако для наших выводов довольно и меньшего: не утверждая, что в синергийном пересоздании любые границы между «внешним» и «внутренним», присущие здешней реальности, целиком разрушатся и исчезнут, мы в то же время должны допускать, что эти границы, по меньшей мере, подвергнутся изменениям. И вследствие этого, в синергийном пересоздании овещественная реальность, а, равным образом, и энергийная, вообще говоря, уже не останется таковой. Нам обнаруживается некий новый аспект синергийного пересоздания: внутренняя и внешняя реальность в нем неведомым образом переходят друг в друга, проникают друг в друга; в нем может совершаться вовлечение «внешнего» во «внутреннее» и облечение «внутреннего» во «внешнее». В частности, вступая в бытие Личности — «лицетворясь» — внешняя, овещественная реальность становится и энергийною, начинает обладать энергиями.

Этот вывод важен для нас тем, что он позволяет предупредить опасность одного довольно типичного смешения: а именно, смешения теургии с *инженерною* или же *научно-техническою* деятельностью — т. е. целенаправленным и планомерным преобразованием, перестройкой различных элементов овещественной реальности — если угодно, и всех таких элементов поочередно — вновь в овещественную реальность. Теургия принципиально отлична от подобной перестройки мира как по характеру, так и по содержанию: она не является перестройкой овещественного — снова в овещественное же, и она не может разворачиваться как планомерный и программируемый процесс. Первое из этих двух утверждений только что было продемонстрировано в нашем анализе отношений между «внутренней» и «внешней» реальностью в домостроительстве фундаментального стремления. Второе же явствует из того, что теургия имеет необходимую предпосылкой энергийное соединение с Личностью: коль скоро икономия этого соединения, подробно описанная

выше, представляет собою извне неуправляемый и непредсказуемый процесс — внутреннюю динамику достижений и утрат синергийного строя — то, очевидно, такой же точно характер переносится и на процесс теургии. Таким образом, теургия — прямое продолжение энергийного соединения, сохраняющее в своем характере и содержании многие важные черты внутреннего процесса. И, собственно, правильнее рассматривать все домостроительство фундаментального стремления как один единый процесс соединения предличности с Личностью, на всем своем протяжении наделенный единым же специфическим характером, для передачи которого уместны такие термины как «личное общение», «диалог» или «разговор». Просто в определенный момент этот разговор человека с Личностью, углубляясь и интенсифицируясь, начинает одновременно становиться и «делом»...

Сказанным, пожалуй, и ограничивается сейчас то, что мы можем узнать о «задании» здешнего бытия, опираясь лишь непосредственно на определение синергийного пересоздания. Рассмотрим же, как соотносится с этим заданием — данность, наличная картина здешнего бытия. Сферой, где человек теснее всего подходит к задачам пересоздания здешнего бытия, где его активность наиболее приближается к тому, чтобы «разбирать и собирать по-иному» те или другие элементы и стороны здешнего бытия, — является, очевидно, *творчество*. Итак, речь должна идти о сфере творчества человека; и, в первую очередь, нам необходимо как-то включить ее в синергийную аналитику здешнего бытия, попытаться дать синергийное определение творчества. Это нисколько не противоречит нашему основному утверждению о невозможности построения синергийной аналитики Исполнения. Напротив, в соответствии с однажды избранным методом, наш анализ творчества, как и любого из ранее рассматривавшихся предметов, попросту обязан развиваться по способу синергийной аналитики. Но синергийная аналитика творчества может отнюдь и не совпадать с синергийной аналитикой Исполнения — в том случае, если само творчество в его известных нам формах окажется еще не подлинной теургией, но только лишь неким предвещеньем или начатком ее. Именно к такой оценке творчества нас и приводит его ближайшее рассмотрение.

Существо творческой активности мы можем определить как *выявление и раскрытие смысла* тех или иных областей, сторон реальности мира и человека. Такое определение пока не является законченным: понятие смысла, столь привычное для русской философской мысли, тем не менее, прежде не появлялось в нашем рассуждении. Но мы и сейчас пока еще не вынуждаемся вводить его в круг наших категорий: то, что нам требуется, — это не смысл как философская категория, а только то понимание или значение

«смысла», которое фигурирует в сфере творчества, под которым он оказывается одним из рабочих элементов творческого процесса. Итак, в каком же своем понимании «смысл» выступает как компонента творческого процесса? — в понимании достаточно приближительном и интуитивном: как некое внутреннее содержание, заключенное в реальности (по большей части, подспудно) и сообщающее ей определенную сообразность и ценность. Для человека в процессе творчества «смысл» предмета есть попросту обобщенное, собирательное имя для всего того, что делает предмет ценным, важным, интересным для человека, во что возникает потребность («творческий импульс») всмотреться ближе, чтоб ухватить это и зафиксировать. Иными словами — все что непосредственно побуждает сделать данный предмет — предметом творчества. Тем самым, в конкретном процессе творчества смысл выступает, прежде всего, как *непосредственный смысл данного предмета творчества*; и в различных сферах творчества такие «непосредственные смыслы» оказываются весьма различными. Так для научного творчества в качестве непосредственного смысла предмета выступает заключенная в предмете структура; в сфере же искусства таким непосредственным смыслом выступает кроющееся в предмете Прекрасное. Философия, препарировав это интуитивное рабочее представление, возводит все многообразие непосредственных смыслов к общему корню, общей природе, обозначая эту единую природу смысла — или же собственно сам философский Смысл — как «идею» («эйдос»), или «ноумен», или «связь со Всеобщей Истиной». Однако такое возведение к единству, подчеркнем, никак не является частью самого творческого процесса.

Далее, весьма важно, каким путем, посредством каких механизмов творчество достигает того, чтобы раскрыть и выразить, «ухватить и зафиксировать» смысл. И здесь мы обнаруживаем, что при всем многообразии сфер творческой деятельности, сам способ выявления и раскрытия смысла в главных, определяющих своих чертах совершенно универсален. Этот универсальный способ выявления смысла, присущий творчеству человека, мы будем обозначать термином *моделирование*. Итог, «продукт» творчества есть всегда некоторое «воспроизведение в ином» предмета творчества, или же некоторая «модель» последнего. «В ином» означает здесь — в ином материале и в иной форме. Так, научное творчество воспроизводит свой предмет в формализованных структурах научной теории, искусство — в художественных образах, в различных родах «произведений искусства». И, разумеется, это воспроизведение или моделирование не есть копирование: как только что сказано, оно с самого начала направляется на то, чтобы выявить и раскрыть некие черты предмета, вообще говоря, совсем не усматриваемые

в его непосредственной данности, а лежащие глубже, за ней. Иными словами, творчество может рассматриваться как «выявляющее» или «высвечивающее» моделирование: такое, которое в создаваемом воспроизведении, в модели предмета творчества высвечивает его смысловое содержание, его смыслоносные черты, так что эта модель есть в равной мере — модель предмета и в то же время — модель его непосредственного смысла. Эту формулу мы покамест и примем в качестве нашего рабочего определения творчества (еще не синергийного определения, поскольку связи с принципом синергии тут пока не устанавливаются).

Чтобы это определение не осталось слишком огульным и отвлеченным, рассмотрим ради примера его приложение к двум главным сферам творчества человека, соответственно, к науке и искусству. В сфере науки, как мы уже указывали, в качестве смысла явления или предмета выступает его *структура*: представление его в виде совокупности элементов, принадлежащих строго определенным классам сущностей и подчиняющихся строго определенным, действующим с необходимостью, научным законам. Всякая структура имеет законченное, исчерпывающее описание в рамках определенного «формализма», формально упорядоченной системы понятий и отношений; иначе говоря, она замкнута и окончательна, статична. Таким образом, «смысл» научного предмета замкнут и статичен; кроме того, для каждого данного предмета он является вполне определенным и единственным. (Впрочем, если уточнить, не исключается и возможность сопоставления одному и тому же предмету нескольких разных структур; однако все такие структуры эквивалентны между собой — в определенном смысле, который в каждом отдельном случае можно сформулировать точно, — и могут, собственно, рассматриваться как различные способы представления одной и той же структуры, одного и того же смысла.) Само же научное творчество мы можем охарактеризовать как выявление и раскрытие замкнутых и статичных смыслов путем их моделирования в понятиях и структурах, сводимых в «научные теории», которые, в свою очередь, также являются замкнутыми и статичными системами.

В противоположность этому, смысл эстетического предмета (т. е. «Прекрасное» в нем), выявленный и данный в «произведении искусства», вообще говоря, никогда не является единственно возможным для данного предмета. Характернейшая специфика эстетического предмета в том, что он допускает отнюдь не единственную «высвечивающую (Прекрасное) модель», но — множество разных; причем, множество это, вообще говоря, бесконечно, и различия входящих в него моделей сколь угодно радикальны. Смысл эстетического предмета представляет собой некую меняющуюся, подвижную, бес-

конечно разнообразную стихию, так что такому предмету присущи «смысловая неисчерпаемость» и «смысловая подвижность». Эта его коренная особенность есть настолько наглядный факт истории искусства, что доказывать ее наличие нет нужды. Но следует рассмотреть, чем же она вызывается и что означает. Понятно, что смысловая подвижность и неисчерпаемость художественного предмета могут априори порождаться факторами двоякого рода: они могут быть присущи либо самому художественному предмету, либо же принципам его моделирования, т. е. критериям Прекрасного, художественному идеалу. Как нетрудно видеть, в искусстве имеет место и то и другое; и как то, так и другое восходит к одному и тому же истоку, к единственному источнику смысловой подвижности и неисчерпаемости здешнего бытия, который есть — внутренняя реальность человека, его духовно-душевная стихия. Корни смысловой подвижности эстетического предмета — в онтологической подвижности этой внутренней реальности. Если художественный предмет избран в пределах этой реальности, или, по крайней мере, затрагивает ее (как, скажем, в литературе), то в силу присущей ей бесконечной изменяемости, даже при моделировании с одних и тех же неизменных позиций, окажется возможным бесконечное множество различных моделей предмета. Но если даже художественный предмет избран целиком за пределами этой реальности (как, скажем, в пейзажной живописи), высвечивающее моделирование такого предмета все равно будет теснейше соприкасаться с нею, ибо от нее зависят и в ней коренятся сами критерии высвечивания. Причины и характер этой зависимости нам уяснятся ниже, из связи творчества с синергированием, а сейчас ограничимся констатацией ее — а также ее очевидного следствия, состоящего в неисчерпаемом многообразии и изменяемости критериев Прекрасного и в смысловой неисчерпаемости уже любого художественного предмета, даже по видимости и не затрагивающего внутренней реальности человека.

Итак, «смысл» художественного предмета, в противоположность научному, отнюдь не сопоставлен ему однозначно и неизменно; он открыт и подвижен. И художественное творчество мы можем охарактеризовать как выявление и раскрытие смысла (смыслов) смыслово-подвижной реальности — подвижной как собственную подвижностью, так и в силу подвижности прилагаемых к ней критериев смысла. Стоит добавить также, что резкой границы между двумя сферами творчества провести невозможно, и традиционно существуют области творчества, где принимаемые критерии смысла или же «высвечивающего моделирования» соединяют в себе черты как «научного», так и «художественного» подходов. В частности, такое соединение неизбежно во всех попытках — к числу которых

следует отнести и наше рассуждение — вносить структуру в моделирование самой бесконечно подвижной внутренней реальности.

В итоге, мы бегло охарактеризовали как предлежащее человеку задание синергичного пересоздания здешнего бытия, так и наличную данность человеческого творчества — той активности человека, которая, как мы предварительно предположили, по своему характеру наиболее близка работе синергичного пересоздания. Сопоставляя между собой обе характеристики, мы можем, наконец, достичь поставленной цели: оценив дистанцию, отделяющую «задание» от «данности», подтвердить либо опровергнуть тезис о том, что в икономии здешнего бытия еще отнюдь не развертывается икономия нерасторжимого соединения с Личностью. Одновременно, такое сопоставление, будучи рассмотрением активности творчества в свете принципа синергии, доставит нам синергичное определение творчества и введет описание последнего в горизонт синергичной аналитики.

Прежде всего, можем констатировать, что наше описание творчества оправдывает предварительную интуицию о том, что из всего домостроительства здешнего бытия именно творческая активность наиболее приближается к синергичному пересозданию. Во-первых, по своему общему характеру, оба рода активности — это некая направленная, ориентируемая определенной системой критериев, путеводных знаков, работа над здешней реальностью. При этом, в обоих случаях указанная система ориентиров отнюдь не является полным перечнем требуемых действий и операций, подобно машинной программе: и в творчестве, и в синергичном пересоздании центральный элемент — это собственные решения человека. Затем общность обнаруживается и глубже, в самой природе обеих сфер. Синергичное пересоздание есть одна из форм реализации фундаментального стремления, т. е., иными словами, движущий импульс в его основе — это фундаментальное стремление к Личности. Для творчества же, согласно нашему описанию, таким движущим импульсом является стремление к смыслу. При этом, как и стремление к Личности, стремление к смыслу отталкивается от эмпирической данности здешнего бытия и направляется к чему-то отличному от нее, к Иному, реализуя эту свою направленность в определенной предметной деятельности. В итоге, творчество и синергичное пересоздание в своем характере и существе, действительно, обладают значительным подобием и параллелизмом.

Далее, однако, уже начинаются различия. В обоих случаях в основе лежит стремление к Иному — но в качестве Иного выступают глубоко различные сущности. И главное из их различий — это различие в том, насколько же иным оказывается Иное: различие в глубине и радикальности, в степени или градусе инаковости

Иного здешнему бытию. Взглянув с этой точки зрения, мы немедленно убеждаемся, что Личность, в сравнении со смыслом, есть «существенно более инаковое Иное». В самом деле, инаковость непосредственного смысла невелика: творчество еще предполагает, что весь этот смысл всецело вмещен и заключен где-то в самом предмете творчества, хотя, возможно, и глубоко скрытым образом, как *subcutane Netz*, по одному выраженью Рильке. Именно вследствие этой своей метафизической предпосылки творчество и мыслит себя как *активность отыскания и раскрытия* — раскрытия чего-то, кроющегося в предмете творчества, уже присутствующего и обитающего в нем. В противоположность философскому символизму, относящему этот скрытый в предмете смысл к иному, «ноуменальному» роду реальности, мы вовсе не признаем за такою инаковостью степени подлинного онтологического различия. Инаковость Личности несравненно глубже. никоим образом мы не предполагаем, что Личность уже всецело присутствует в здешней реальности, хотя бы и самым спрятанным или подспудным способом. Соответственно, и синергийное пересоздание здешнего предмета не может быть отысканием и раскрытием «кроющейся в предмете» Личности (или хотя бы некоторых Ее элементов или сторон). Как реализация фундаментального стремления к Личности, синергийное пересоздание — существенно иной процесс: уже не раскрытие каких-то скрытых черт и сторон самого предмета, но, как и подчеркивает термин, его подлинное пересоздание, претворение, которое актуально трансцендирует предмет в способ бытия Личности, и в итоге которого с предметом может произойти все, что угодно, вплоть до утраты собственной идентичности и неразличимого растворения в ином онтологическом горизонте.

Если угодно, здесь тоже допустимо говорить — и мы это будем делать ради удобства сравнения — что такое пересоздание нечто «раскрывает» в пересоздаваемом предмете. Но это «нечто» теперь будет попросту совокупностью тех черт предмета, которые содействуют или благоприятствуют претворению в Личность, облегчают его, т. е., иными словами, это будет совокупность всего *синергийного* в предмете — в отличие от *личностного*, каковое полагалось бы раскрывать, будь синергийное пересоздание полностью подобно творчеству, — но каковое в предмете отсутствует! Если что-нибудь, принадлежащее предмету, вообще «раскрывается» в синергийном пересоздании, то это именно его «синергийные потенциалы», его «синергийность». Привлекая сюда различие «внутренней» и «внешней» реальности, мы сразу можем конкретизировать это новое понятие, замечая, что в каждой из двух сфер ему присущ совершенно разный характер. Понятно, что для внутренней реальности человека, для множества его энергий, фактор, содействующий син-

ергийному пересозданию, есть просто сама синергия — непосредственная энергийная связь с Личностью, не то что содействующая синергийному пересозданию, а прямо осуществляющая его. Напротив, внешняя, овеществленная реальность выступает в синергийном пересоздании лишь как его материал; «синергийность» же материала будет, очевидно в том, насколько беспрепятственно и легко он поддается работе синергии — что можно называть свойством «синергийной восприимчивости» или «синергийной податливости».

Связь этой новой характеристики предмета с синергией создает ее зависимость от внутренней реальности и тем сообщает ей некую специфическую неоднозначность, неопределенность, подвижность. Именно, хотя, по определению, синергийная податливость предмета есть нечто, принадлежащее ему и заключенное в нем, однако то, в чем же конкретно выразится эта синергийная податливость, какие стороны предмета будут ее носителями, — уже отнюдь не определяется самим предметом и может, вообще говоря, быть различным. Действительно, предмет проявляет данное свойство, лишь будучи включен в процесс синергийного пересоздания, в совокупное целое «предмет плюс синергирующая предличность»; и то, каким образом он его проявит, зависит, естественно, от того, как он будет включен. А это включение, вбирание данного предмета в икономию фундаментального стремления, может совершаться различным и заранее непредсказуемым образом: выше мы уже подчеркивали, что синергийное пересоздание, имея своей предпосылкой энергийное соединение с Личностью, наследует характерные черты икономии энергийного соединения и, в частности, не может иметь никакого заранее predeterminedного русла. Отсюда приходим к выводу: что именно в предмете выступит как его синергийная податливость, заранее не определено и решается лишь «на месте», «в последний момент», когда данный предмет охватывается домостроительством теургии. Иначе говоря, синергийная податливость есть «подвижное» свойство предмета, которое не определяется им самим однозначно и может выразиться в различных конкретных чертах, в зависимости от того, каким именно образом данный предмет вовлекается в принципиально непредопределимое течение процесса синергийного пересоздания. Тем самым, эта характеристика имеет существование «энергийную» природу, в том очевидном смысле, что свойства подвижности, непредопределимости специфичны именно для внутренней, энергийной реальности и возникают в данном предмете лишь благодаря связи с нею. Как мы видели выше, таким же подвижным, неоднозначным — и опять-таки в силу связи с энергийной реальностью — оказывается непосредственный смысл в процессах художественного творчества.

Все это рассуждение вплотную подводит нас к решающему этапу синергической аналитики творчества — или точнее, его «синергической критики», поскольку анализ творчества развивается у нас, прежде всего, как выявление тех моментов, в силу которых оно еще не может рассматриваться как синергическое пересоздание. По сути, мы полностью выяснили теперь, что же выступает в качестве смысла по отношению к домостроительству фундаментального стремления и как следует трактовать категорию смысла в рамках синергической аналитики здешнего бытия. Соответственно, мы можем дать синергическое определение смысла — и затем сопоставить с этим определением то понимание смысла, каким руководствуется творчество.

Прежде всего, из сказанного с необходимостью вытекает, что понятие смысла раздваивается:

а) если смысл есть то, к чему надлежит возводить здешнюю реальность или любой ее избранный элемент, — тогда смысл есть Личность;

б) если смысл есть все то в предмете, что представляется ценным в свете задания здешней реальности и что мы «раскрываем» в ходе работы над предметом, — тогда смысл есть синергичность (которая, в свою очередь, выступает для внутренней реальности — в форме синергии, а для овеществленной реальности — в форме синергической податливости).

Первое из этих понятий естественно называть «финальным» или «единым» (ибо единственным) смыслом; для второго же мы используем уже употреблявшийся термин «непосредственный смысл», следя, чтобы эти разные употребления не смешивались. Заметим здесь, что специфика нашей схемы — лишь в том, что именно выступает в ней в качестве того и другого смысла, а вовсе не в самом раздвоении понятия. Необходимость различения между «единым» и «непосредственным» смыслом проистекает из основного содержания данной категории и, кстати, легко может делать ее источником неясности и двусмысленности философских утверждений. Именно за счет этого в философиях, стремящихся к точности и строгости, понятие смысла, как правило, избегают использовать в числе основных категорий. Мы также не намерены вводить его в круг центральных понятий синергической аналитики и формулируем наше определение лишь в целях сравнения со сферой творчества (и несколько ниже — с софиологией).

Ради удобства окончательного сопоставления мы выразим и «задание» и «данность» здешней реальности с помощью однотипных, параллельных формул. Если творчество, по нашему определению, есть моделирование, раскрывающее «непосредственный смысл» предмета (различный для каждой из конкретных сфер творчества),

то по аналогии с этой формулой можно сказать, что теургия есть пересоздание, раскрывающее синергичность предмета и таким путем вводящее его в способ бытия Личности. Отсюда главное различие между двумя понятиями выступает вполне наглядно: если «непосредственный смысл» теургии, т. е. синергичности, полностью подчинен «финальному» смыслу — Личности, ориентирован к нему и в отрыве от него просто не существует, то в сфере творчества представление о двойственной природе смысла отсутствует и непосредственный смысл выступает как самодовлеющее начало и ценность, отождествляясь с финальным.

Такой вывод есть нечто большее, нежели тривиальная констатация, доступная и без всякого анализа: творчество, в противоположность теургии, вовсе не выставляет свою цель и смыслом соединение с Личностью, тем паче — нерасторжимое соединение, онтологическую трансформацию здешнего бытия. Он позволяет убедиться в реальном несовпадении строения, икономии обеих сфер. Как только что сказано, творчество, направляясь на определенный непосредственный смысл, отнюдь не возводит его к какому-либо началу, общему для всех сфер творчества, к единому онтологическому смыслу. Напротив, реальное сегодняшнее творчество обычно глубоко удовлетворено своим непосредственным смыслом и склонно абсолютизировать его как высшую и последнюю ценность. В результате, оно распадается на ряд разрозненных сфер, руководимых разнородными принципами и целями и вовсе не ищущих связи и сообразования между собой. В противоположность этому, хотя домостроительство теургии — подобно творчеству и вследствие предиката множественности здешнего бытия — также неизбежно разделяется на некие конкретные сферы, но в каждой из этих сфер система целей и ценностей самым тесным и прямым образом связывается с Транс-Целью и с финальным смыслом, так что существенным содержанием любой сферы остается соединение с Личностью; различия же между ними носят исключительно функциональный, технически-методологический характер.

Отсутствием объединяющей Транс-Цели или финального смысла не ограничиваются отличия творчества от теургии. Хотя мы и не можем охарактеризовать непосредственный смысл теургии с той же конкретностью, что и непосредственный смысл творчества, но, тем не менее, заведомо можно утверждать, что эти непосредственные смыслы также не совпадают. Синергичность научного предмета, в общем случае, не может попросту совпадать с его структурой — уже потому, что в отличие от последней, она является характеристикой не предмета самого по себе, как определенного момента овеществленной реальности, но процесса синергичного пересоздания данного предмета; по этой причине, она — опять-таки,

в отличие от структуры — зависит от внутренней реальности и включает в себя энергийные аспекты. С другой стороны, в сфере художественного творчества, как мы отмечали, непосредственный смысл, обладая свойствами подвижности, неподопределимости, также включает в себя энергийные аспекты и потому не является уже априори иноприродным синергийности. Здесь, однако, надо напомнить, что связь с внутренней реальностью, энергийность, сама по себе совсем не обязательно есть синергийность: последняя представляет собой лишь один конкретный и очень специфичный род энергийности. Более того, можно утверждать, что в случае художественного творчества энергийность, кроющаяся в принимаемых критериях Прекрасного, заведомо не совпадает с синергийностью, поскольку художественное творчество не принимает для себя предпосылки пребывания в синергийном строе. (Это — то же различие религиозного и эстетического подходов к реальности, о котором, в иных терминах, шла речь в части I).

Наконец, как ясно из наших параллельных формул, творчество отлично от теургии еще и постольку, поскольку моделирование здешней реальности отлично от ее пересоздания. Это — едва ли не самое глубокое и значительное отличие. Разумеется же, пересоздание значит, что раскрытие синергийности предмета должно осуществляться не на какой-либо модели, не «воспроизведением в ином», а непосредственно — в самом предмете! И однако приверженность к стереотипу моделирования, как и выбор его основных механизмов и форм, в значительной мере коренятся в самом естестве человека, в особенностях его устройства как чувственно-разумного существа. Освоение реальности путем воспроизведения ее в ином, «воображения» (шеллингово понятие *Einbildung*), при бесконечном разнообразии способов воспроизведения и субстратов, выступающих в качестве «инога», — будь то математические формулы, концептуальные конструкции, художественные образы или, наконец, язык — один из самых универсальных и гибких способов моделирования, — сопровождает всю историю человека, от наскальных рисунков до теории относительности, как некая прирожденная человеку и имманентная его разуму форма самоосуществления. И вплоть до сего дня суждения о путях и возможностях превращения этого стереотипа моделирования в действительное пересоздание здешней реальности суть дело скорее фантаста, чем философа. Разве что можем отметить, что в таком превращении промежуточным звеном должна неизбежно выступать сфера технологии...

В заключение напомним, однако, что за всеми перечисленными различиями не должна упускаться из виду связь, общность между творчеством и теургией — из которой, разумеется и родилась самая тема их сопоставления. Мы уже указывали, что движущий импульс

творчества, предполагая стремление к Иному (пускай тут Иное и не понимается как Личность), не может не быть хотя бы в какой-то мере родствен, коррелятивен фундаментальному стремлению. Этим должна порождаться и некоторая коррелятивность непосредственных смыслов творчества и теургии: хотя непосредственный смысл творчества, как мы убедились выше, заведомо не представляет собой прямого и явного выражения синергичности, он, тем не менее, еще способен нести в себе ее частичное отражение, служить ее отдаленным коррелятом; и если так, тогда в глубине стремления к непосредственному смыслу будет смутно пробиваться, угадываться стремление к Личности. Проявление этого можно различить, например, в распространенном мотиве «трагедии творчества», т. е. феномене неискоренимой, фатальной неудовлетворенности человека результатами своего творчества. Пусть эти результаты ровно ни в чем не уступают исходному творческому заданию или даже превосходят его — все равно: у человека является ощущение, будто на деле он стремился совсем не к этому, и появившееся на свет создание совершенно не адекватно породившему его творческому стремлению. И непонятная грусть тайно тревожит его, и свой подвиг свершив, он стоит как поденщик унылый... В этом чувстве неудовлетворенности явственно проступает сознание недостаточности, ущербности самого творчества как такового — и притом, по сравнению именно с теургией, с претворением в Личность. Действительно, в той мере, в какой это чувство поддается экспликации и анализу, можно сказать, что главный его источник в том, что итог творчества — мертвый продукт, несущий конечное и ограниченное смысловое содержание, тогда как подспудному желанию человека отвечало бы, чтобы плод его творчества был живым, способным вместить и выразить всю смысловую неисчерпаемость внутренней реальности, вовлеченной в акт творчества; иными словами, чтобы этот плод был бы ожившим, живым смыслом — т. е. чем-то, вольно говоря, родственным Личности. Таким образом, существуют свидетельства и знаки того, что творчество подспудно тяготеет, тянется к теургии. А это значит, что в нем живут и определенные потенции его превращения в теургию.

Подводя итог нашей синергичной критике, мы можем дать краткое синергичное определение творчества как эмбриональной, зачаточной формы синергичного пересоздания здешнего бытия. Как мы видели, этот эмбриональный характер творчества по отношению к теургии находит свое выражение в многообразных моментах — но общий корень их всех, без сомнения, лежит в том, что фундаментальное стремление к Личности отнюдь не служит еще объединяющим и направляющим импульсом для всех областей творчества. В свою очередь, это обусловливается отсутствием достаточно

тесной связи с той единственной сферой, откуда человек может черпать реальный и живой опыт Личности, — со сферой энергийно-экстатического соединения с Личностью. Иными словами, дело именно в том, что для творчества пока не достигается необходимая предпосылка синергийного пересоздания: оно не делает сферу энергийного соединения источником своей ориентации и «настройки». Именно в силу этого, сегодняшнее творчество, каким оно описано выше, это еще не более чем подготовительные работы к теургии — разнообразные этюды, штудии, заготовки к ней. «Предварительное действо», по верной интуиции Скрябина.



Прежде чем переходить к очередной теме, вернемся на минуту снова к понятию смысла. Хотя оно и не органично для синергийной аналитики, однако с его помощью удобно — и небесполезно — провести краткое сопоставление нашего энергийно-синергийного типа онтологии с типом противоположным, «эссенциальным», который отвечает традиции платонизма или классической германской метафизике. Конкретно, мы обратимся к русской софиологии, как одному из самых прозрачных и простых примеров данного типа.

Центральное для софиологии понятие смысла трактуется в ней в полном соответствии с платоновскою традицией: смысл явления или предмета — обычно здесь называемый его «софийностью» — мыслится, согласно определению Вл. Соловьева, как «внутренняя связь со Всеобщей Истиной» и по существу, совпадает с платоновскою идеей. В такой трактовке в полной мере присутствует отмечавшаяся выше двойственность смысла: то, что мы называли «финальным» или «единым» смыслом, здесь есть как раз соловьевская Всеобщая Истина, или же триединое тождество Благо-Истина-Красота — прямой слепок с (нео)платонического Единого или же Идеи идей, Солнца умного мира. Непосредственный же смысл есть софийность, подобный же слепок с идеи. Радикальные различия с нашей трактовкой открываются сразу, едва мы сопоставим софийность с нашим понятием синергийности. Софийность или «софийное» в предмете или явлении есть именно то, чему мы так усиленно противопоставляли нашу энергийную концепцию смысла: это есть заданная, однозначно определенная черта или совокупность черт явления или предмета, принадлежащая ему как таковому, вне всякой связи с другими явлениями или процессами. Смысл-софийность — свойство и собственность самого предмета, принадлежность его сущности, эссенциальный смысл. Но в нашей

концепции, смысл-синергичность есть свойство процесса синергичного пересоздания предмета, свойство двоицы «предмет плюс синергирующая предличность», которое может быть связано с различными, априори не ведомо какими чертами предмета. Предмет же сам по себе, как элемент овеществленной реальности, а равно и вся овеществленная реальность как таковая, в отрыве от энергичной, не обладает у нас ровно никаким смыслом! Будучи связан с внутренней реальностью и определяясь непредсказуемой динамикой теургии, смысл-синергичность энергией и динамичен (подвижен, непредопределим). Будучи связан лишь с овеществленной реальностью (или точнее, не улавливая различий между внешней и внутренней, природной и энергично-синергичной реальностью) и определяясь ее заданными и неизменными свойствами, смыслсофичность является статичным и вневременным, «предвечным» — в полном согласии с духом платоновской философии.

Итак, радикальное различие двух концепций смысла налицо. Однако противопоставление этих концепций для нас вовсе не самоцель: отправляясь от него, мы убедимся в столь же глубоком различии самих онтологических основ синергичного и софиологического подходов. В самом деле, понятие софичности тесно связано с очень характерным для софиологии понятием «укорененности»: предполагается, что софичность предмета выражается в том, что софичные черты последнего «укоренены» в финальном смысле — т. е. присущи также и финальному смыслу, составляют общность между ним и предметом. Как ясно отсюда, концепция укорененности задает тип связи, существующей между здешним бытием и иным онтологическим горизонтом (горизонтом финального смысла); и этот тип связи является статическим и сущностным, эссенциальным; связь заключается в общности определенных атрибутов и предикатов, принадлежащих сущности здешнего предмета. Но в нашем подходе, на феноменальной основе духовной практики и догматики Православия, связь между здешним бытием и Иным (Личностью) описывается как энергичная связь, выражаемая понятием синергии. И это — действительно радикально иной тип связи! Не вполне точно было бы называть его прямою противоположностью первому; дело скорее в том, что в нем используются новые понятия и представления (прежде всего, концепция энергий и различение между энергичной и овеществленной реальностью), за счет которых он оказывается богаче, дифференцированной первого. Общностью с горизонтом финального смысла — неким аналогом «укорененности» — наделена лишь энергичная реальность: если угодно, то допустимо говорить, что предличность укоренена в Личности своим фундаментальным стремлением, своею синергией — т. е. существенно энергично. Но и тут эта общность (синергия) имеет совсем

иную природу: в противоположность укорененности, она — не статичное, сущностное наличие, но динамическое энергичное отношение. Что же до овеществленной реальности, то ее связь с горизонтом финального смысла осуществляется исключительно через посредство внутренней реальности, и от укорененности она еще более далека; достаточно указать, к примеру, что синергичное пересоздание того или иного элемента здешней реальности может, вообще говоря, приводить и к его исчезновению — что, разумеется, несовместимо с его укорененностью в финальном смысле. Понятие укорененности выражает именно сущностную, эссенциальную причастность предмета финальному смыслу; понятие же синергичности — энергичную причастность.

Таким образом, налицо также и радикальное различие двух типов онтологии. Встает вопрос: есть ли достаточные основания для того, чтобы отдать предпочтение какому-либо из этих типов? На это сразу укажем, что подобные основания может дать лишь полный сравнительный анализ, которого мы отнюдь не проводим здесь. Тем не менее, отсылая к предыдущим разделам, можно напомнить, что энергичный характер онтологии диктуется феноменологическим наблюдением домостроительства здешнего бытия и, в частности, конкретными чертами этого домостроительства, которые раскрываются в духовной практике Православия. Софиологический подход оказывается неадекватным для философского описания этих черт, и полный неучет их делает его систему онтологических представлений бедной и упрощенной. Это особенно наглядно на простой аналогии, слегка снижающей, однако достаточно верной по существу. Именно, мы заметим, что в софиологии здешнее бытие и его связь с горизонтом финального смысла мыслятся в точности на манер картинки, что составляют из детских кубиков. Сама картинка — это финальный смысл, а каждый кубик — некоторый элемент здешней реальности. На какой-то из своих граней он несет кусочек картинки — в этом софийность кубика, данным кусочком он прочно укоренен в финальном смысле. Но кубики лежат в беспорядке и, вообще говоря, совсем не повернуты на вид, кверху, своими софийными гранями. Это означает, что софийность присутствует в мире как скрытое начало, а человеку надлежит «за грубою корою естества» открыть ее в вещах мира и, повернув все кубики нужною стороною вверх, превратить хаос в космос (излюбленный девиз «софийного» отношения к миру). На этой аналогии, детской, но достаточно справедливой, наглядно обнаруживаются все измерения икономии здешнего бытия, фатально игнорируемые софиологией. Отметим лишь главное. Здесь нет возможности представить смысл не статичным, а динамическим началом, и потому нет возможности видеть мир в элементе события

и процесса: нет действительной, онтологически значимой *истории*. И здесь нет возможности различать нетривиальное смысловое содержание за импульсами и стремлениями здешнего бытия. Поэтому здесь нет и не может быть — *свободы*. Наоборот, взамен всего этого учение приобретает неискоренимое качество *отвлеченности*. Ибо что же такое отвлеченность? Ведь это и есть неспособность передать различие между мертвым и живым, говоренье и о мертвом и о живом одними и теми же, т. е. мертвыми, словами. И стало быть, единственный путь к преодолению отвлеченности — открытие специальных способов описания «живой», т. е. энергийной, реальности, умеющих уловить и передать ее энергийную природу и несводимых к способам описания овеществленной реальности — мира, складывающегося из кубиков. А такие задачи неразрешимы для софиологического направления. Вся драма философской мысли Владимира Соловьева — родоначальной для этого направления — именно в том, что, провозгласив с самого начала своим девизом «преодоление отвлеченных начал», она так и не смогла, не сумела следовать этому девизу на деле. Чтоб приготовить рагу из зайца — надобно зайца; чтобы преодолевать отвлеченные начала — надо видеть и знать иные начала, не отвлеченные. Но подобных начал нет и не может быть в арсенале софиологии.



Определив икономию финального, нерасторжимого соединения с Личностью (Исполнения) как единство двух сфер, энергийного соединения с Личностью и синергийного пересоздания здешнего бытия, мы до сих пор обсуждали только вторую из этих сфер, на том основании, что анализ первой уже был проделан в других разделах. Однако в этом анализе энергийного соединения последнее рассматривалось лишь само по себе, как самоцель; теперь же оно включается в икономию Исполнения и должно выполнять в этой икономии определенную функцию: добываемое в нем предвосхищение Личности должно служить источником ориентации и «настройки» для сферы синергийного пересоздания. И, взглядевшись внимательней, мы обнаруживаем, что эта задача заключает в себе противоречие: энергийное соединение, каким оно было описано у нас, отнюдь не может выполнять данной функции — а равно и никакой другой, ибо оно вообще неспособно играть какую-либо служебную роль. В самом деле, синергийный строй, в котором достигается энергийное соединение, характеризовался у нас как «глобальная конфигурация множества энергий»: такое устройство или состояние предличности, в котором все ее энергии организованы

синергией в единое устремление к Личности. Иными словами, в задачу достижения энергийного соединения вовлечены без остатка все энергии человека — и, стало быть, они уж не могут служить параллельному осуществлению какой бы то ни было другой задачи. Но икономия Исполнения именно и требует такого параллельного осуществления различных задач! Достижение энергийного соединения — необходимое условие теургии, и потому активность, соответствующая обеим этим сферам, должна совершаться одновременно: должно непрерывно воспроизводиться достижение энергийного соединения — и параллельно, в это же самое время, должна происходить работа теургии, пересоздание здешнего бытия. А, между тем, достижение энергийного соединения, как мы только что уяснили, не допускает наряду с собою никакой параллельной активности.

Таким образом, перед нами возникает *апория взаимной несовместимости двух сфер икономии Исполнения*. Не так уж загадочно, на каких путях она может преодолеваться: средства и способы подобного совмещения несовместимого искони вырабатываются в мистической жизни. Речь, очевидно, идет о том, чтобы достижение энергийного соединения из специального всепоглощающего занятия сделалось бы исключительно внутренней, подспудной работой — неким глубинным слоем и «внутренним звуком» духовно-душевной жизни, ее неотлучно присутствующим фоном — но только фоном, а не всем содержанием без остатка. Прообразом такого «сведения внутрь» синергийного строя может служить мистический метод непрестанной молитвы в православной аскетике; аналогичные методы известны и в некоторых других мистических традициях. Однако в целом, преодоление апории еще остается скорее в области искомого, чем достигнутого; привлекая наши прежние термины, его пока следует считать только «заданием» здешней реальности, еще отнюдь не вошедшим в «данность» последней.

В итоге, мы получаем первые выводы. Теургия и Исполнение возможны исключительно при условии, что достижение энергийного соединения совместимо с параллельной активностью пересоздания здешнего бытия. Но эта совместимость двух сфер икономии Исполнения есть еще только задание здешней реальности, покуда отнюдь не совпадающее с ее данностью. И этот разрыв между данностью и заданием ставит нас в ту же ситуацию, в которой мы находились при анализе творчества, и перед той же задачей; обладая лишь предварительным общим определением задания, провести на его основе «синергийную критику» данности, указав в картине последней хотя бы главные проявления указанного разрыва.

Понятно, что наша «данность», т. е. наличная форма и наличный облик энергийного соединения, — это область религии, подобно

тому как наличная форма и наличный облик синергийного пересоздания — это область творчества. И казалось бы, с задачей критики этой данности мы вступаем на самую знакомую, хорошо возделанную почву. Если творчество неизменно ставится мирозерцанием Нового времени в разряд высших ценностей и едва ли не полностью ограждается от критики, то критика религии давно уже сделалась для этого мирозерцания одной из самых излюбленных и традиционных тем: кто только и с каких точек зрения не занимался такою критикой в последние эпохи европейской культуры! Однако с наших позиций ситуация представляется прямо противоположным образом. Разрыв между данностью и заданием — и, соответственно, уязвимость для синергийной критики — в сфере творчества и в сфере религии, действительно, различны по своей глубине; но только та сфера, где этот разрыв радикальней, значительней (насколько тут возможны измерение и сравнение) — это именно сфера творчества, а не сфера религии. Мы видели, что в своей сегодняшней форме, как «высвечивающее моделирование», творчество по самой сути еще отлично от синергийного пересоздания: оно не руководится фундаментальным стремлением и не может преодолеть стереотипа моделирования. Но в сфере религии задание и данность совпадают в главном, центральном: здесь в самом деле достигается энергийное соединение с Личностью. Путем экстатического уловления, с подспорьем таинств, молитвы, всей тонкой икономии религиозной жизни, здесь добывается, хранится и обновляется реальный и живой опыт Личности. Вспоминая наши прежние формулы, можно сказать, что сфера религии реально доставляет человеку *предвосхищение* Личности; и дело оказывается лишь за тем, чтобы это предвосхищение стало *путеводительным*: не замыкаясь в себе, оно должно открывать путь к осуществлению финальной, эсхатологической перспективы — нерасторжимой полноты соединения с Личностью.

Именно здесь и начинаются расхождения с заданием. Корни этого расхождения, как мы уже говорили, кроются в свойстве глобальности синергийного строя: поглощая все энергии человека, энергийное соединение делает затруднительным разглядеть, что икономия фундаментального стремления к Личности *не* исчерпывается лишь этим соединением; оно не оставляет места для теургии и более того, препятствует даже увидеть ее необходимость и возможность. Из этих особенностей энергийного соединения рождается постоянная тенденция к превращению религии в замкнутую и обособленную сферу, которая считает себя пределом того, что доступно человеку в реализации его фундаментального стремления к Личности, и отказывается признать, что домостроительство фундаментального стремления предполагает какие-либо задачи помимо

энергийного соединения. С принятием подобного взгляда вся икония здешнего бытия резко разделяется на две области, во всем противостоящие друг другу: область «духовного» и область «мирского». При этом мирское делание (куда относится и вся активность человека, направленная к овеществленной реальности) представляется якобы не имеющим никакого касательства к иконии фундаментального стремления, к отношениям человека и Личности; а все, связанное с задачами общения и соединения с Личностью — или, иными словами, все, что относится к «спасению» человека, т. е. исполнению его высшего определения и онтологического задания, — утверждается лежащим исключительно в области «духовного», понимаемого как самодовлеющее эзотерическое искусство энергийного соединения.

Эта дихотомическая картина здешнего бытия игнорирует задачу достижения полноты соединения с Личностью, устраняет ее из круга задач человеческой активности. Однако, устраняя эту задачу, религия не в силах устранить саму интуицию, сам образ полноты соединения, предносящийся человеку и влекущий его. Она не может устранить человеческой тяги к полноте соединения с Личностью — как к единственному истинному исполнению здешнего бытия, которым только и может насытиться, утолиться его фундаментальное стремление. И это значит, что игнорируя теургию (как элемент, разрушающий взаимную изоляцию «духовного» и «мирского», неразрывно связанный и с тем и с другим), религия в то же время не может игнорировать эсхатологию. Притязая заключать в себе все, касающееся до отношений человека и Личности, религия, тем самым, принуждается иметь также и определенное решение темы о полноте соединения с Личностью — эсхатологической темы. С другой стороны, отрицая теургию как путь к полноте соединения, религия должна развивать альтернативную, не-теургийную эсхатологию. Но как возможна не-теургийная эсхатология — говорящая о полноте соединения, однако не связывающая ее осуществление с человеческой активностью? Ответ возможен только один. В картине расщепленной реальности всего два онтологически активных начала — предличность и Личность; и если онтологическое событие Исполнения не требует особой активности предличности — тогда, следовательно, оно совершается одной активностью Личности. Ее прямым действием в здешнем бытии, осуществляемым помимо человека и независимо от него. Именно такой характер и носят, по большей части, эсхатологические концепции, выдвигавшиеся религиозным сознанием до сего времени. Однако очевидно, что любые подобные концепции вступают в противоречие с фундаментальным онтологическим тезисом об энергийной связи в расщепленной реальности! Ибо этот тезис категорически утверждает, что

отношение (связь) здешнего бытия с горизонтом бытия Личности реализуется исключительно лишь посредством фундаментального стремления, т. е. через внутреннюю, энергичную реальность — через человека — и не может осуществляться помимо него, без всякого участия энергий предличности. Это с необходимостью требовало бы иного, не энергичного, рода связи — и это как раз и вынуждена всегда предполагать не-теургийная эсхатология: что в некий момент Личность выступит в домостроительстве здешнего бытия непосредственно, как внешняя сила, *Deus ex machina*. Понятно, что это есть чистейшее предположение *ad hoc*, как те маленькие кружки, что добавлялись к орбитам планет в космологии Птолемея, — необъяснимые и не оправдываемые ничем, кроме необходимости согласия с заданным результатом.

Итак, мы видим, как тенденция религии замещать собою все домостроительство спасения толкает ее к принятию искусственных схем и необоснованных допущений, единственное оправдание которых — в необходимости дать решение эсхатологической темы, не расходящееся с этой тенденцией. Однако последняя накладывает свой отпечаток не только на область эсхатологии. Коль скоро сфера энергичного соединения, сфера религии, считает себя содержащей всю икономию фундаментального стремления к Личности, все начала и концы дела спасения человека, она неизбежно стремится придать себе форму *полной системы спасения* — замкнутого комплекса положений и предписаний, заключающего в себе полное знание о путях спасения и полные указания для следования по ним. Однако эта завершенность и полнота религии как системы спасения может быть только претензией либо иллюзией. Спасение — дело всего домостроительства здешнего бытия, а не одной лишь сферы религии, искусственно изолирующей себя и объявляющей дело спасения своей монополией. И потому превращение религии вместо путеводительного предвосхищения — в замкнутую и самодостаточную систему спасения не может осуществиться иначе как только форсированным, волевым образом, путем принятия натянутых предположений и целых доктрин — все тех же «кружков Птолемея», один из примеров которых являет не-теургийная эсхатология.

Действием этих обстоятельств сфера религии складывается в чрезвычайно сложное целое, неоднородный и неравноценный конгломерат, в котором элементы, обладающие глубокой и несомненной внутреннею необходимостью, органически не отделимы от икономии фундаментального стремления, теснейше переплетаются с элементами, несущими в себе заметную долю притянутости и произвола. Ярчайшим примером первых нам видится Воскресение — воспринятое как не столько «биологический факт», сколько онто-

логический тезис о необходимости и возможности преодоления здешнего бытия и победы над смертью. Внутренняя необходимость здесь столь сильна и столь очевидна, что предание и вероучение даже не ставят в связи с этим онтологическим событием особенных апологетических задач: его подлинность удостоверяется попросту всею икономией фундаментального стремления. «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша». Но известно с полною достоверностью, что и проповедь и вера — *не тщетный* Домостроительство фундаментального стремления, раз-вертывающееся из Воскресения и им движимое, есть плод, несущий непреложное свидетельство о своем семени, из которого он вырос. Другой близкий пример — Страшный суд, в котором мы с ясностью усматриваем необходимый эсхатологический тезис в домостроительстве фундаментального стремления (настолько общий, что он не затрагивается альтернативною теургийной и не-теургийной эсхатологии). Его внутренняя необходимость в этом домостроительстве отчетливо обнаруживается в свете Воскресения. Если Воскресением дается залог и утверждается возможность действительного изменения онтологического статуса здешнего бытия, то, стало быть, судьба здешнего бытия — либо осуществление, либо неосуществление этой возможности; либо исполнение, либо неисполнение данного в Воскресении наставления и залога. И, стало быть, онтологический итог здешнего бытия есть финальная определенность: когда выявится окончательно, что же, по последнему счету, содевалось здешним бытием — исполнение либо неисполнение. Иными словами, онтологический итог — это некая финальная «квалификация деяний» здешнего бытия — что есть суд. И суд этот, выносящий свой приговор обо всем и навечно, допускающий всего два исхода, разделенные немислимою бездной, поистине — Страшный Суд. Таким образом, неразрывная связь Страшного Суда с событием Воскресения обеспечивает ему неоспоримое место в икономии фундаментального стремления. Однако уже Вознесение дает нам пример несколько иного рода. Здесь несравненно трудней выделить элемент внутренней необходимости, которым оно было бы внедрено в икономию фундаментального стремления (хотя и нельзя, безусловно, утверждать его совершенное отсутствие) — и, напротив, явственно различим элемент необходимости внешней, диктуемой все тем же стремлением религии к видимой полноте и завершенности. Как правило, любое из событий в Новом Завете одновременно является и тезисом о человеке, открывает собою определенное свидетельство о природе и сущности, задании и судьбе здешнего бытия, что, собственно, и означает — быть откровением. Но в качестве исключения (подтверждающего это правило), в событии Вознесения очень нелегко усмотреть подобное онтологиче-

ское и антропологическое свидетельство. На первый план здесь отчетливо выдвигается простая сюжетная функция: необходимость придать завершенность повествованию о земном пути Спасителя и привести его в соответствие с логикой эмпирических событий. Но в то же время, земная судьба Христа Воскресшего, путь Спасителя по Воскресении, безусловно, таят в себе какой-то онтологический тезис; заведомо невозможно, чтобы они не содержали в себе никакого свидетельства о домостроительстве фундаментального стремления, путях соединения здешнего бытия с Личностью. И мы видим, что внешняя, «сюжетная» ясность и прозрачность Вознесения сочетается с глубокой онтологической непрозрачностью, в силу которой указанные тезис и свидетельство доселе остаются скрыты для нас, и в скрытости этой проступают, возможно, черты открытости самой сферы энергийного соединения.

В итоге мы находим, что творчество и религия, как две сферы икономии Исполнения, страдают сходными несовершенствами. Различия меж данностью и заданием у них — неодинаковой глубины, но в то же время — сходного характера и происхождения. В обоих случаях препятствием служат одни и те же тенденции к само-закрыванию, к абсолютизации своих частных ценностей: творчество, целиком погружаясь в преследование своих непосредственных смыслов, не желает поверять систему этих смыслов опыту, добываемому в энергийном соединении с Личностью; религия, отождествляя все домостроительство спасения только с собою, не признает необходимости теургии в этом домостроительстве и, тем паче, не желает отводить себе только миссию приготовления, настройки человека для теургии. Создавая обоюдную отчужденность и разделенность обеих сфер, эти тенденции покуда не позволяют им сложиться в подлинное домостроительство Исполнения — единый гармонический лад, в котором религия раскрывалась бы как путеводительное предвосхищение Личности, а творчество возвышалось бы до синергийного пересоздания здешнего бытия. Таково наличное положение. Что же касается дальнейшего, то даже в принципе невозможно предсказать, какое развитие получают эти негативные тенденции. Как многократно уже подчеркивалось, реализации фундаментального стремления (и на уровне экстатического соединения, и на уровне пребывающего, нерасторжимого) присуща специфическая энергийная динамика, которая не предопределена наперед. Это — динамика свободы, когда будущее принципиально открыто, ибо оно творится в неисповедимом энергийном общении человека и Личности, и ход и исход которого заранее нисколько не заданы.

Нельзя, в частности, исключить и той перспективы, когда тенденции отчужденности и обособления, вместо того, чтобы изживаться, будут усиливаться и нарастать. Их окончательная победа

привела бы к полному воцарению уже упоминавшейся дихотомической картины здешнего бытия, в которой друг другу противостоят взаимно чуждые и изолированные области духовного и мирского. Область духовного занимает религия, с помощью домыслов и недомыслия добившаяся абсолютной полноты своего учения и неподвижно застывшая в ней, вкушающая без помех иллюзию обладания спасением — меж тем как в мире происходит все, что угодно. Область мирского — во области творчества, которое, порвав все связи со сферой энергийного соединения — «секуляризовавшись» — выдвигает собственную систему ценностей и также мнит себя самодостаточным и всесильным, обладающим тоже собственной «полнотой спасения», которая заключается в неограниченной научно-технической мощи, в способности достижения любого непосредственного смысла. Полностью оторвавшись от опыта иного бытия, опыта Личности, секуляризованное творчество, естественно, утверждает, что никакого иного образа бытия, никакой Личности попросту нет; однако в них нет и никакой надобности, поскольку человек в своей творческой мощи способен и оставаясь самим собой, без всякого претворения в выдуманнный «иной онтологический горизонт», достичь любой цели. При этом, однако, в круг своих целей творчество не включает, конечно, тех, которые специфически связаны с задачами соединения с Личностью. Подобные цели для него просто не существуют, а в их числе, например, и такая цель, как борьба со страстями, преодоление «глобально-мирских» устроений внутренней реальности человека. Уже самое начало и корень борьбы со страстями, покаяние, принципиально непонятно и чуждо творчеству. Для секуляризованного творчества не существует «онтологической психологии», о которой мы писали в ч. I, и душевная жизнь связана для него лишь с проблемами здоровья и нездоровья, а не с темой о назначении человека. Но, коль скоро страсти остаются возможны — тогда, по самому определению страстного устроения, с его появлением вся активность человека, включая и творчество, оказывается вовлеченной в такое устроение и служащей его поддержанию. Неустраняемая особенность секуляризованного творчества в том, что при сколь угодно высоком его развитии, при любой его действительной или мнимой мощи, оно всегда может оказаться поставленным на службу к любой из все тех же древних страстей ветхого человека. Высота же на службе низости — сугубая низость. Примеры этой ситуации изобилуют; вот, скажем, один, не самый яркий, но актуальный: когда способность к преобразованию овеществленной реальности, к пересозданию здешнего бытия, превращается в установку эксплуатации природы ради гигантской гипертрофии потребительства — человек не только отступает от реализации фундаментального стремления, он делается ниже (не-

совершенней, неэффективней) любого биологического вида, который справляется со своим существованием и «удовлетворением материальных потребностей», не воздвигая для этого ни науки, ни техники.

Полагая для себя достижимым любой мыслимый непосредственный смысл, творчество, вообще говоря, может посчитать таким непосредственным смыслом даже бессмертие — и тогда в кругу ставимых им перед собою задач окажется и «преодоление смерти». Здесь, в сфере секуляризованного творчества, эта задача понималась бы как преодоление *биологической смертности* человека — задача изменения его химической, генетической и цитологической основы. Но каким был бы итог решения этой задачи (если она оказалась бы разрешимой)? Появление биологически бессмертной особи есть ли доподлинно — преодоление смерти? Ответ здесь — заведомое и резкое *нет*. Любой элемент здешней реальности, будь он подвержен биологическому умиранию или нет, доступен уничтожению, аннигиляции. И вот — бессмертные вполне могут заняться деятельным истреблением друг друга; с равным успехом — как только что говорилось о страстях — они могут друг друга ненавидеть, могут злобствовать и интриговать, скажем, по поводу Нобелевских премий... Словом, тут самая благодарная почва для негативных фантазий и утопий; и внимание на эту почву уже давно обращалось. Первое разоблачение безблагодатного «бессмертия без всякой мистики» находим еще у Свифта в его «струльдбругах»; к вариациям на эту же тему можно отнести и знаменитую «баню с пауками» в «Преступлении и наказании», писал об этом и о. Сергей Булгаков. А суть здесь предельно проста и предельно глубока одновременно: освобождение от биологического умирания освобождает здешнее бытие лишь от одной из бесчисленных печатей конечности и смерти, сущих во всем и повсюду, «срастворенных» здешнему бытию. Чтобы искоренить их все без остатка, чтобы уметь двигаться к такому горизонту, где заведомо их нет ни единой, — необходимо иметь, видеть, знать цельный образ иного порядка бытия — образ Личности. И при всей действительной или мнимой всесильности человеческого творчества, в нем нет и не может быть именно этого одного — *собственного опыта Личности*. Подобный опыт — нерушимая монополия религии.

Альтернатива обрисованной негативной утопии — одна и только одна. Если разъединенность и обособленность религии и творчества преграждают путь к нерасторжимому соединению с Личностью, то, следовательно, этот путь откроется только с преодолением их. Иначе говоря, единственный путь к Исполнению есть путь обоюдной открытости и взаимного сближения религии и творчества — путь их конвергенции. Религия должна находить выход к теургии и

получать в ней свое продолжение: разговор здешнего бытия с Личностью должен становиться и делом. Понятно, что, оставаясь в рамках феноменологической аналитики, мы не можем дополнить наш вывод о необходимости такого пути его содержательным анализом или описанием. Но можно вместо этого указать одну его яркую художественную иллюстрацию. Идея, которую мы обозначили здесь термином «конвергенции» (возможно, не слишком удачным), была одною из главных, заветных идей позднего творчества Достоевского. Идейный мир Достоевского глубоко персоналистичен: панорама идей у него неизбежно становится драмой в лицах, так что каждая из значительных идей оживает, воплощаясь в конкретном человеческом облике. При этом, в противоположность дидактическому писательству, где лица — только марионетки для иллюстрации заданных отвлеченных положений, идея здесь сразу и непосредственно является живой, данной в лицах, в жизненных ситуациях. Связь лица и идеи достигает степени тождества, так что самоосуществление человека в его истории, в событиях и в общем рисунке его жизни, есть в то же время — саморазвертывание идеи. В целом же вся жизнь, вся история человека — не что иное как парадигма соответствующей идеи в ее развернутости. Именно такой олицетворенной парадигмой конвергенции, взаимного сближения религии и творчества, церкви и мира, предстает нам — Алеша Карамазов. Вмешавшаяся смерть не дала автору закончить его историю; с ней осталась незаконченной и парадигма. Однако и уже сказанного — немало. Путь Алеши явственно предстает на страницах романа как путь религии, выходящей из церковных стен (не утрачивая обретенного в подвиге опыта Личности!) и обращаясь к миру — и пробуждающей в мире ответное движение навстречу себе. И явственно также то, что этот выход совершается не ради традиционного наставления и учительства, помогающих миру не опуститься, однако не слишком зовущих его возвыситься — устремиться к Иному, превзойти ветхое естество. Религия направляется в мир, чтобы призвать его к деятельному участию в исполнении здешнего бытия — и сделать для него возможным это участие. Она направляется в мир, чтобы сделаться в мире закваскою преобразования мира — и преобразования, отнюдь не ожидаемого пассивно: мы видим как мир сам, будучи пробуждаем религией к восприятию вездесущих энергий Личности, начинает обнаруживать в себе отклик им, обнаруживать способность к собственной работе над собственным преобразованием. В финале «Карамазовых» слышится пророческая и мистическая надежда на то, что союз церкви и мира может быть таинственно связан с исполнением эсхатологических чаяний. В нем могут вызревать семена действительной победы над смертью.

Завершая выше анализ энергийного соединения с Личностью, мы нашли целесообразным обозреть весь процесс энергийного соединения в целом: попытаться охарактеризовать его общий тип, сопоставить с известными видами процессов в здешней реальности и т. п. Эти же общие вопросы, естественно, встают и теперь, когда мы завершаем обсуждение нерасторжимого, пребывающего соединения с Личностью. В данном случае это обсуждение уже совсем не было систематическим анализом: в отсутствие реально развертывающейся в здешнем бытии икономии Исполнения, мы могли только указать отдельные разрозненные черты последней. Однако и на их основании можно сделать ряд выводов.

Процесс, который мы рассматриваем теперь, складывается из двух взаимосвязанных процессов или же видов деятельности: соответственно, энергийного соединения и теургии. В совокупности, они охватывают собой все домостроительство фундаментального стремления, так что наш процесс полностью заключает в себе всю онтологическую динамику здешнего бытия. Мы говорим о нем, что он направляется к определенному завершению — к полноте соединения с Личностью; и это завершение предполагает онтологическую трансформацию здешнего бытия, его актуальное претворение в иной онтологический горизонт. Тем самым, оно предполагает также конец здешнего бытия в его сущем виде, конец здешней истории. Полнота же соединения с Личностью выступает здесь как Исполнение здешнего бытия и его Транс-Цель. Какую же общую характеристику можно дать такому процессу? — Изображая его как движение здешнего бытия к своему Исполнению, Транс-Цели, наше описание, казалось бы, безоговорочно попадает в традиционный разряд религиозных историософских построений, рисующих историю здешнего бытия как единое восхождение к предначертанной благой цели. В области секуляризованной мысли, к этому же кругу воззрений примыкают многие разновидности доктрин эволюционизма, прогресса и т. п., приемлющие представление о направленности и финальной цели домостроительства здешнего бытия. Общий тип подобных воззрений обычно принято характеризовать как «финализм» и «телеологизм».

Однако за этим мы сразу скажем, что все перечисленные особенности нашего процесса ни в коей мере не определяют его общий тип, и указанная характеристика домостроительства Исполнения является в корне неверной. Причина тому — снова в специфике нашей энергийной онтологии, в принципе *энергийной* связи и расщепленной реальности. Как нетрудно заметить (и как мы, в

сущности, уже отмечали при обсуждении софиологии), в случае предначертанной, предопределенной цели связь субъекта процесса с этой целью — непременно сущностна; в употреблявшихся выше терминах, это есть «связь-укорененность». Напротив, связь здешнего бытия со своею Транс-Целью энергийна, это есть «связь-синергия». И это значит попросту то, что когда человек в синергийном строе — цель есть. Но когда он *не* в синергийном строе — никакой цели нет! А обретение синергийного строя и пребывание в нем, как мы никогда не уставали подчеркивать, ни в коей мере не принудительны и не предопределены. Ниоткуда, ни изнутри ни извне, не предопределено человеку двигаться к Личности и соединяться с Нею. «Как Бог свободен, так свободен и ты, и если захочешь погибнуть, никто тебе не противится»... Не существует никакой цели, будь то благой или нет, заложенной в здешнем бытии на уровне предначертанной необходимости — природной, духовной или какой угодно. Любой телеологизм, по самому своему определению, непременно постулирует подобную цель. Однако развиваемый здесь синергизм, если нечто и постулирует, то уж никак не заложенную где бы то ни было цель, а только единственное элементарное обстоятельство: *человека не устраивает его смерть*; и не устраивает радикальным образом, до самой последней глубины — *онтологически*. И мы категорически отказываемся считать это обстоятельство умозрительным постулатом. Для нас оно — фундаментальный опытный факт о человеке.

После этого «антитезиса», решительного отмежевания от догм телеологизма и финализма, становится очевидным, что истинная картина процесса не сводится ни к телеологии, ни к противоположному ей полюсу — совершенной бесцельности домостроительства здешнего бытия и полному отсутствию в нем всякого начала направленности. В этой картине осуществляется некий синтез, антиномическое сочетание и тонкое равновесие, казалось бы, взаимоисключающих элементов:

реального притяжения со стороны Личности — и отнюдь не обязательного ответа, отклика человека на это притяжение;

движения к полноте соединения с Личностью — и полной возможности любого произвольного направления человеческой активности;

¹ Данный вывод находится также в согласии с позициями современной генетики и теории эволюции (см., например, Э. Майр. Эволюция. В сб. «Эволюция», М., «Мир», 1981, стр. 22). Мы, впрочем, не придаем такому согласию особенно принципиального значения, полагая, что на современной стадии генетики ее глобальные выводы намного дискуSSIONней и ненадежней, нежели выводы аскетики.

и т.д. — можно указать еще немало подобных антиномических пар. Характер и механизм этого синтеза удобно пояснить посредством сравнения.

Как часто подчеркивалось, главное отличие развиваемой здесь философии — в ее энергийном характере, в том, что центральной категорией онтологической динамики здешнего бытия выступает не сущность, а энергия. Сейчас нам придется несколько уточнить это утверждение: как нетрудно убедиться, один только «энергетизм» еще далеко не достаточен для объяснения возникшей картины. Это так хотя бы уж потому, что существует множество учений, в которых описание домостроительства здешнего бытия проводится на основе принципов не сущностного, а энергийного ряда (понятия типа воли, стремления, силы, и т. п.), и в то же время остается далеким от нашего описания. Рассмотрим, к примеру, философию Бергсона. Разве ее основополагающий принцип, *élan vital*, не может тоже рассматриваться как своего рода «фундаментальное стремление» здешнего бытия? Обозначаемое им движущее начало порыва, тяги, внутреннего импульса до известной степени близко нашей стихии энергийности, а порождаемая им картина здешней реальности как развертывания «творческой эволюции» есть картина энергийной икономии. И тем не менее, различия тут, пожалуй, еще существенней сходств. Если *élan vital* и есть «стремление», то только с той оговоркой, что это — такое специфическое стремление, по отношению к которому вопрос о его направленности и цели — как специально подчеркивает Бергсон — даже не может быть поставлен. *Élan vital* есть чисто имманентный, замкнутый на себя порыв, *élan pur et simple*, порыв как таковой, самый принцип порыва, который принципиально не может быть «порывом к чему-то». И если *élan vital* и есть «энергия» в нашем понимании термина, то это — такая энергия, которая по самой природе своей не может соединяться с другою энергией, открываться навстречу ей; как лейбницаева монада, она «не имеет окон». В частности, это — такая энергия, которая заведомо не может быть синергией. Из этого сопоставления снова уясняется то, что уже не раз можно было заметить выше: именно, что наше описание онтологической динамики отнюдь не является чистым энергетизмом; скорей, это некий специфический вариант последнего, основанный не только на представлении об энергиях здешнего бытия, но и на связи этих энергий с другим онтологическим началом, присутствующим в картине реальности. Наличие такой связи сказывается на самом характере энергийности здешнего бытия, свидетельствуя о том, что этот характер должен быть не замкнутым, а открытым. Что еще существенней, за счет него всевозможные конфигурации множества энергий перестают быть онтологически равноценными; их соотно-

шение с синергийным строем доставляет критерий их различия. Таким образом, начала чистой энергичности в домостроительстве здешнего бытия соединяются с началами направленности, ориентации.

К аналогичным выводам мы придем, отправляясь с противоположной стороны, от сравнения с телеологическими концепциями. Тут очень наглядный материал для сравнения доставляет нам учение Тейяра де Шардена. Как и в предыдущем случае — и даже еще более — мы обнаруживаем здесь, на первый взгляд, значительную близость к нашим позициям. Христианская концепция преобразования, онтологической трансформации как смысла и назначения здешнего бытия есть жизненный нерв учения Тейяра — как и всего нашего рассуждения; причем в обоих случаях эти смысл и назначение мыслятся антропоцентрически, как осуществляемые, в первую очередь, в человеке и через человека. Домостроительство здешнего бытия представляется тут не статичным пребыванием в однажды положенной природе, но существенно динамически, как онтологический процесс, в котором достигается актуальное претворение в иной онтологический горизонт; и это снова совершенно согласно с нашими позициями. Наконец, здесь в полной мере учитывается и неизбежность эсхатологического аспекта, эсхатологического измерения этого онтологического процесса. Достаточно ясно также, что все эти сближения не являются случайными и разрозненными, а выражают типологическое родство двух философских построений, их принадлежность — хотя бы *en grand* — кругу одного и того же мирозерцания, питаемого, идеями христианской антропологии и эсхатологии. Но при всем том, различия и тут оказываются самыми радикальными. Они начинаются немедленно с переходом от общих интуиций христианского мирозерцания к их философскому оформлению. Подобное оформление требует, разумеется, конкретизации онтологической динамики, появления более детализированной ее картины. Тейяр достигает этой конкретизации, принимая определенную модель онтологического процесса — именно, эволюционную модель, которая фиксирует допустимый тип и характер процесса, приписывая ему целый ряд весьма ограничительных характеристик и свойств таких как развитие, непрерывность, поступательность, необратимость и проч. Именно принятие этой модели и сообщает философии Тейяра ее прямолинейный и жесткий телеологизм, водворяющий здешнее бытие в «точку Омега» с неменьшею обязательностью, чем водворяет его истмат — в Светлое Будущее Коммунизма. Сама же эта модель отнюдь не имеет обоснования ни в данных религиозного опыта, ни в общих требованиях онтологии и философской методологии: она находит его лишь в области отдельных естественных наук и,

может быть, всего более — в палеонтологии, бывшей научною специальностью Тейяра. Поэтому истинные истоки и оправдания тейярова телеологизма — не в философии и не в религии (хотя близости к исторической мысли католицизма тут тоже налицо), а скорее в стереотипах определенной традиции и определенного этапа естественно-научного мышления, соединенных со стойкой тенденцией этого мышления переносить закономерности своей науки на общие проблемы мировоззрения. В нашем же случае, как мы знаем, источником конкретизации онтологической динамики явился принцип энергийной связи в расщепленной реальности, в соответствии с нашей методологией (см. раздел «О трояком вопрошании»), добываемый на феноменологической основе антропологического опыта, пропущенного сквозь призму мистико-богословского видения. И принцип этот оказывается таков, что, несмотря на присутствие в нашей онтологической картине, скажем, таких начал как Исполнение и Транс-Цель, внешне аналогичных центральным понятиям телеологических схем, онтологическая динамика остается существенно — динамикою свободы, нисколько не наминающей заданное и предначертанное движение к «точке Омега».

В итоге, оба примера ясно показывают, что специфическая суть и истинное ядро нашего построения кроются не столько в одном энергийном характере онтологической связи в расщепленной реальности, сколько в особом сочетании и равновесии двух принципов, выражающих, соответственно, два фундаментальных онтологических обстоятельства: здешнее бытие испытывает притяжение Личности; здешнее бытие связано с бытием Личности энергийною динамикой, которая предполагает свободу. И нельзя не увидеть, что это антиномическое сочетание, ключевое для всего построения, — не что иное как древний аскетический принцип сотрудничества свободы и благодати, обсуждавшийся в богословской части диптиха. Открытый на опыте в православном подвижничестве, он был выражен в богословии посредством понятия синергии — и стал теперь (вспомним нашу картину трех вопрошаний!) центральным принципом нашей философии синергизма.

Так, описав полный круг, наше рассуждение возвращается в исходную точку. В самом начале него мы выразили надежду и уверенность в том, что опыт православной аскетики способен и ныне явиться источником новых философских возможностей. Именно к этому мы и пришли сейчас — удостоверившись, что философия, возводящая свои главные положения к этому опыту и, по его научению, пробующая представить домостроительство здешнего бытия как плод совместного действия свободы и благодати, не повторяет проторенных философских русл (которые, как правило, не передают тонкого переплетения двух начал, односторонне избира-

жая здешнее бытие под знаком одного либо другого из них). Но дело, разумеется, не в одной философии. Как мы уже замечали там же, в начале, новизна философии важнее нам как свидетельство новизны, неисчерпанности, неизжитости — стоящего за этою философией мирозерцания: его духовных начал, жизненных установок и, всего более, кроющегося в нем понимания человека, образа человека. Если угодно, наиважнейшее — это именно «антропологическая» новизна. Ибо для каждой эпохи ее участие во вселенском Исполнении есть, прежде всего, открытие и исполнение себя самой. Эпоха должна открыть свой образ человека — образ, вмещающий его современный опыт и тем дающий ему возможность осилить этот опыт, заново увидеть себя как свободно предстоящее Богу. И цель нашего сочинения будет достигнута, если нам удалось хотя бы отчасти показать, что православная наука о человеке может быть ценной и важной для этой соборной работы.