

ЛЕВ
КАРСАВИН

Лев Карсавин

Философия истории

«...с нашей точки зрения
исторический процесс
есть процесс Богочеловеческий...
Как процесс Богочеловеческий,
историческое развитие отличается
свободой и творчеством...
Творчество человека
заключается в приобщении
себя к... Божеству...»

Лев Платонович Карсавин

Философия истории

Текст предоставлен изд-вом

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177269

Философия истории: АСТ, АСТ Москва, Хранитель; Москва; 2007

ISBN 5-17-040451-4, 5-9713-4382-3, 5-9762-1602-1

Аннотация

Л.П.Карсавин – подлинный столп православной российской философии XX века, человек сложной, трагической судьбы – и удивительно чистой, прекрасно традиционной философской концепции.

«Философия истории» одно из главных философских произведений автора.

Содержание

Глава первая	4
1	4
2	6
3	9
4	18
5	19
6	25
7	30
8	33
9	35
10	40
11	44
12	47
13	51
Глава вторая	54
14	54
15	60
16	62
Конец ознакомительного фрагмента.	65

Лев Карсавин

Философия истории

Глава первая

Основные предпосылки и понятия философии истории

1

Философия истории определяется тремя основными своими задачами. – *Во-первых*, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. *Во-вторых*, она рассматривает эти первоначала в единстве бытия и знания, т. е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. *В-третьих*, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в его целом, в раскрытии смысла этого процесса. Поскольку философия истории ограничивает себя первой задачей, она является *теорией истории*, т. е. теорией исторического бытия и теорией исторического знания. Поскольку она преследует решение второй задачи, она – *философия истории* в узком и специальном смысле термина «философия». Наконец, в области, определенной третьей задачей, она предстает перед нами, как *метафизика истории*, причем, конечно, в термине «метафизика» мною не мыслится отвлечение от конкретной эмпирии, но – конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей.

С первого же взгляда очевидна глубокая органическая, нерасторжимая связь проблем теории истории и философии истории. Невозможно определить первоначала истории иначе, как чрез отношение их к первоначалам бытия и знания вообще, а следовательно – и без уяснения связи их с Бытием абсолютным. Всякий теоретик истории, если только он искусственно не замыкает себя в круг вопросов так называемой технической методологии, неизбежно должен выяснить: в чем заключается специфичность исторического бытия и существует ли эта специфичность, каковы основные категории исторического познания, основные исторические понятия, те же ли они, что и в области познания природы, или другие, и т. д. Все это делает настоятельно необходимым рассмотрение теоретико-исторических и философско-исторических проблем во взаимной их связи и позволяет объединить обе дисциплины под общим именем одной из них – как *философию истории*.

Само собой разумеется, что для философии истории не безразличен конкретный исторический процесс и что, с другой стороны, без нее невозможна метафизика истории. Именно в философии истории и открываются основные метафизические идеи в применении их к историческому бытию и знанию. Но философия истории в состоянии их открыть только потому, что исходит из рассмотрения конкретного исторического бытия. Однако нет необходимости для установления первоначал в том, чтобы конкретный исторический процесс уже был осмыслен ими. Если бы такая необходимость существовала, мы бы запутались в порочном круге. Сначала надо найти первоначала, потом с их помощью осмыслить исторический процесс. Конечно, нахождение их уже и есть его осмысление ими, но осмысление принципиальное и фрагментарное. Метафизика истории – восполнение и конкретизация философии истории.

По этим соображениям возможно обособить философию истории от метафизики истории и ограничить (хотя и без излишнего педантизма) данное исследование проблемами первой. Впрочем, сознаюсь, я бы все-таки не согласился на подобное самоограничение, будь у меня хотя бы малейшая возможность ныне же подвести итоги своим историческим работам и написать, в качестве второй части этого труда, очерк истории человечества. Я уверен, что только такое конкретное изложение способно вполне показать правильность и значение развитых далее мыслей.

Данное сейчас определение философии истории достаточно широко, чтобы включить в себя все направления, обычно притязающие на это наименование. Действительно, те философско-исторические теории и системы, которые рассматривают и ограничивают себя как «общую методологию» исторических наук, всецело определяются первыми двумя из трех указанных выше задач, именно двумя, а не одной, так как модное, к удивлению понимающих немного историю и философию людей, еще доныне *риккертIANСТВО* тоже не обходится без высказываний о самой природе исторического бытия и о стыдливо скрываемом за понятием «системы ценностей» Абсолютном. С другой стороны, общие построения исторического процесса, наиболее ярким и плодотворным из которых является попытка *Гегеля*, всецело подходят под понятие метафизики истории. Не будем сейчас подымать вопрос о том, насколько можно считать наукою *социологию* и в какой мере правомерно искание *законов истории*. «Социологизм» и «законосообразное» понимание процесса нашим определением, во всяком случае, объемлются. Ведь в основе всякого искания законов и всякого социологизма лежит определенная теория исторического бытия, обычно – отрицание непрерывности развития, признание «повторяющегося» существенным, индивидуального – бессмысленным или случайным. А это уже целая метафизическая система, предопределяющая и свою «общую методологию».

В своем определении мы исходим из неразрывной связи между бытием и знанием, которое является модусом первого, и сохраняем таким образом укоренившуюся в обычном словоупотреблении двусмысленность термина «история» (история есть и процесс исторического бытия и наука о нем). Такая связь, конечно, может быть оспариваема, несмотря на то, что она с очевидностью всплывает во всех попытках ограничить себя пределами теории исторического знания. – Во всех этих попытках ясна наличность самого исторического бытия, хотя она толкуется по разному: иногда – как само подлинное бытие или конкретная действительность, иногда – как копия действительности в сознании, иногда – как преобразование действительности сознанием и даже как произвольная конструкция нашего разума. Само собой понятно, здесь я не могу доказывать «единство бытия и знания» и входить в критическое рассмотрение разных высказанных по этому поводу теорий. К тому же «критика» целесообразна как метод искания истины, и до тех пор, пока нужный новый аспект истины еще не усмотрен. Не критикою доказывается истинность того, чего нет в подвергаемом критике. Критицизм – признак ученичества и не руководимых ясною целью исканий. И даже отдельные критические замечания полезны лишь в качестве иллюстраций доказываемой мысли. Что касается положительного доказательства, оно всегда – раскрытие системы; и в этом смысле вся моя книга должна быть доказательством выставленного в начале ее тезиса.

2

Одним из основных исторических понятий является понятие *развития* (*evolutio*, *developpement*, *Entwicklung*), и с анализа его, приводящего к важным метафизическим положениям, нам удобнее всего начать наше исследование. К несчастью, понятие развития в большинстве случаев смешивают с двумя другими, существенно от него отличными. Для одних развитие то же самое, что *изменение*; для других то же самое, что *прогресс*.

Понятие *изменения* также двузначно. Иногда оно является родовым понятием, объемлющим, как виды свои, и развитие и изменение собственно; иногда отождествляется со вторым своим видом. В дальнейшем для обозначения изменения в родовом смысле я буду пользоваться термином «процесс» (и глаголом «меняться»), придавая, таким образом, термину «изменение» специфический, видовой смысл.

Под *изменением* мы разумеем появление в предмете новых, *извне* привходящих к нему свойств или исчезновение (*во вне*) старых, перемену во взаимоотношении вещей или разъединимых частей одной и той же вещи. Так, предмет «изменяется», когда мы его освещаем, красим, режем на части, когда делаем иным его внешний вид и внутреннее строение (например – мнем в руке кусок хлеба или воска). Так происходит «изменение», когда мы по иному распределяем в комнате мебель, фигуры на шахматной доске, когда разрушается какое-нибудь здание и т. п. Во всех этих и подобных им случаях понятие изменения коренным образом связано с понятием «мены», сводится к перераспределению и предполагает разъединенные части (элементы, атомы), нечто содержащее их (пространство) и систему их взаимоотношений. И заметим, что «нечто содержащее» необходимо должно мыслиться, как пространство. Течение времени (поскольку время не мыслится в пространственных категориях и символах, например – как линия) для конституирования понятия изменения, само по себе, недостаточно, хотя и необходимо. В изменении мыслится перераспределение уже существующих соположно элементов, привхождение уже существовавшего вне. Время же, с погибанием в нем существующего и возникновением совершенно нового, не существовавшего раньше, может привести к теории возникновения из ничего, но никак не к теории изменения. Для того, чтобы нечто изменялось, необходимо существование, по крайней мере двух, разъединенных атомов. Существование их, правда, во времени возможно, но разъединенность их временем мотивирована быть не может. Равным образом и понятие системы, предполагая единство – мыслимо лишь в моменте времени (в настоящем) или в преодолении временного погибания и возникновения; предполагая разъединенность или прерывность – невыводимо из времени и приводит нас к пространству.

Конечно, ни система, ни изменение в принципе не требуют еще пространства эмпирического. Однако само понятие разъединенности органически связано с пространственностью и почти неизбежно «огрубляется», умалется в понятие эмпирического пространства. Во всяком случае, обычное понятие изменения всегда мыслится на основе эмпирически-пространственной разъединенности, а такое обычное понятие пока нам только и важно. – Если дано разъединенное (пространственно, по крайней мере – исконно-пространственно) множество, каковое, в целом своем, есть уже система, изменением будет перераспределение элементов системы, возможное только во времени, объемлемом или содержимом системою. При этом сами элементы остаются, каждый в себе, неизменными: меняется только их соотношение или система. Но зато система признается уже меняющейся непрерывно, т. е. не объемлемой понятием изменения. Если же и мы допустим, что она изменяется в выясненном уже смысле, необходимо вместе с разъединенностью ее допустить и высшую систему и неизменность разъединенных частей данной, системою быть переставшей, что приведет нас

к дурной бесконечности. И мы стоим или перед «*regressus ad infinitum*»¹ или перед признанием изменения за своеобразное сочетание неизменных элементов, пространственно друг от друга отъединенных, с непрерывно меняющейся (т. е. тоже не «изменяющейся») системой.

Понятие пространственно отъединенного и замкнутого элемента, прообразом которого является любое тело, не нуждается, пожалуй, ни в каких пояснениях. Понятие системы, образцом которой является любая, в частности – геометрическая, форма, напротив, весьма загадочно. Если толковать систему как пронизывающую элементы, придется отвергнуть их неизменность, из которой мы исходим в построении самой системы, и само понятие изменения подвергнуть какому-то существенному преобразованию. Если мыслить систему вне элементов, становится неуловимым, в чем же заключается ее реальность и каково отношение ее к элементам, без которых ее, как будто, нет. Можно попытаться понять ее как фикцию, как случайное взаимоотношение элементов: но тогда, чтобы остаться последовательным, надо истолковать взаимоотношение элементов не в смысле простого меняющегося сосуществования их, функциональной взаимозависимости, ибо это уже систематическое взаимоотношение, а иначе. Иначе взаимоотношение элементов можно истолковать только как причинное, и притом с допущением реального проникновения одного элемента в другой, ибо, в противном случае, мы снова во власти системы. А такое причинное объяснение неизбежно ведет к отрицанию уже допущенной разъединенности элементов и их неизменности, т. е. вынуждает к преобразованию понятия изменения. Кроме того, оно вносит новое понятие «силы», столь же загадочное, как понятие системы. С другой стороны, можно понять систему в смысле реальности, устрояющей взаимоотношение элементов, подобно тому, как я (внешняя сила) расставляю на доске шахматы. Этим путем система отождествляется с действующей причиной или силою, но обоснованной реальностью не приобретает. И в виде подобной причины или силы, она, под старым именем «энтелехии», появляется, например, в теории *Дриша* (*Philosophie des Organischen*).²

Оставим пока в стороне противоречия, заключающиеся в понятии изменения, закрепив данную выше формулировку его. – *Изменение есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов*. Нам могут возразить, что под изменением разумеется еще и нечто иное. Но, во-первых, у нас есть несомненное право определять нужное нам понятие так, как нам удобнее, с одним только обязательством – не изменять раз данного определения. Во-вторых, если под изменением и разумеют еще нечто иное, так только потому, что путают его с развитием и процессом. *Развитие* же, действительно, от изменения принципиально отлично.

Мы говорим о развитии душевной жизни, о развитии организма и т. д. и всегда при этом мыслим или воспринимаем некоторое замкнутое в себе (поскольку мы говорим о *его* развитии) целое. Оно, как целое, вовсе не состоит из атомов. Оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не путем присоединения к нему чего-то *извне*. Нельзя представить себе развивающееся, как таковое, состоящим из частей или слагаемым частями, ибо расчленение отрицает непрерывность. И точно так же нельзя в развивающемся противопоставлять непрерывно меняющуюся систему неизменным разъединенным элементам. В нем нет элементов, и оно совпадает с системой. Развивающееся не допускает никакой атомизации, хотя ею, на беду себе, и грешит «естественная наука о душевных явлениях», которую справедливее было бы назвать *противоестественною*.

Развитие необходимо предполагает то, что развивается. Нет развития без *субъекта развития*. Но субъект не вне развития – в этом случае он бы нам совсем был не нужен, – а

¹ Бесконечный регресс (*лат.*).

² Философия органического.

в самом развитии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект. Тем самым он реален, как реально само развитие, и должен быть признан объемлющим и содержащим все развитие, т. е. всевременным, ибо развитие протекает во времени, с эмпирическим возникновением и погибанием его моментов, всепространственным постольку, поскольку развитие протекает в пространстве, всекачественным, ибо оно многообразно качествует, всеединым или «единым и всяческим», ибо развитие не безразлично, а и единство и множество.

Уже сейчас мы видим, что субъект развития обнаруживает некоторое сходство с возникающим в теории изменения понятием непрерывно меняющейся системы. Но развивающийся субъект обладает перед непрерывно меняющейся системой весьма важным преимуществом. Он несомненно реален в силу имманентности своей развитию или имманентности развития ему, тогда как реальность системы – или ипостазирование абстракции, или нечто в категориях понятия изменения неуловимое и, во всяком случае, требующее объяснения.

Но если в теории развития нет трудностей, связанных с понятием системы, в ней, в этой теории, нет нужды и в понятии причинности или причиняющей силы, так как для изменения понятия причинности необходима прерывность. Совершенно нелепо спрашивать: каким образом мое душевное состояние в 1 час 49 минут ночи 25 марта 1922 года явилось «причиной» моего душевного состояния в 1 час 50 минут того же числа и года. И по существу не многим менее странен вопрос: как моя мысль о развитии явилась причиной моего намерения написать эти строчки.

Однако разъединенность конкретно-эмпирического бытия – неоспоримый факт, с которым обязана считаться и теория развития. Мы наблюдаем развитие данной душевности, данного организма. Но развивающийся субъект всегда противостоит другим, ему подобным, и даже не похожим на него телам. Осмыслить факт внешней противопоставленности субъекта другим субъектам и объектам мы не можем; да это было бы и весьма плохой философией. А внешнее соотношение ставит нас перед понятиями разъединенности, системы, причинной связи. И, конечно, при изучении и понимании самого развития обнаруживается некоторая склонность к его атомизированию. Иногда эта склонность сказывается в искажении душевной жизни, разлагаемой на системы, которые потом укладываются в причинную или систематическую связь. Иногда она выражается в общих, ничем не обоснованных, но аподиктических заявлениях, вроде следующего, извлекаемого мною из одной статьи известного современного философа-богослова. – «Мы не можем мыслить процесса, не разлагая его на последовательность моментов неизменности. И мы не можем также мыслить непрерывное (continuum), не разлагая его на прерывную совокупность точечных элементов. Движение мы разлагаем на ряд состояний покоя (кинематограф), непрерывное на множественность элементов уже неделимых».

Вот характерное описание указанной склонности. Не будем спорить: это нетрудно, но бесполезно. Существенно, что склонность вносить в развитие разъединенность реальна. И для нее должны быть реальные основания в самом развитии. Или мы недостаточно точно его описали, или необходимо понятие высшее, чем развитие и изменение. Во всяком случае, необходим дальнейший и более обстоятельный анализ. Прежде чем перейти к нему, я постараюсь показать, что намеченные проблемы обладают вполне реальным значением для всякого историка.

3

Обычно признаком «научности» истории полагается причинное объяснение исторических «фактов»; и во всякое определение исторической науки включают, в том или ином виде, термин «причина». Дело не меняется от того, что некоторые «методологи» и даже «философы» считают нужным говорить о «психической причинности», чем проблема лишь осложняется, или выделяют категорию «фактов», причинному объяснению не подлежащих.

От внимания размышлявших над историей не ускользнула отмеченная нами выше связь между категориями изменения и причинности. И это выразилось, главным образом, в попытках выбросить из исторической науки понятие развития, заменив его понятием изменения. – С непрерывностью развития причинное взаимоотношение элементов согласовать трудно: развитие не допускает деления развивающегося на «элементы», без разъединенности которых не установима причинная между ними связь. Напротив, изменение необходимо такую разъединенность предполагает, а потому допускает применение категории причинности и даже приводит к ней (§ 2). Отказаться от понятия причинности или коренным образом его преобразить никому в голову не приходит. Разве возможна «наука» без причинного объяснения, хотя бы причинная связь и понималась по-разному?

В своей интересной книге «Historik» Л. Рисс (Ludwig Riess) признает основным для исторической науки понятие причинной связи (Kausalnexus). В связи с этим он считает понятие развития (Entwicklung) к истории совершенно неприменимым и предлагает заменить его понятием изменения, даже изменений: история есть наука об изменениях (Veränderungen). Ту же замену находим мы и в «Методологии Истории» покойного А. С. Лаппо-Данилевского. По ошибочному и необоснованному мнению автора, «историк интересуется... понятием об изменении в состояниях того, что пребывает;... изучает те изменения, которые происходили в действительности». Академик Лаппо-Данилевский в ошибке своей последователен и, верный исходной своей точке зрения, делает следующее ценное признание. – «Понятие об изменении естественно связывать с понятием о той причине, которая его вызывает и действие которой в нем обнаруживается... Понятие об историческом объекте уже включает понятие о некоем причинно-следственном отношении: само изменение ставится в зависимость от действия некоей причины, вызывающей данное следствие... С такой точки зрения всякое историческое изменение можно рассматривать как взаимодействие между средою и индивидуумом». Впрочем, большинство историков и теоретиков не доводят своих мыслей до экзemplифицированной сейчас степени ясности. Они сразу говорят и об изменениях, и о развитии, и о причинах, и о факторах, некоторые, видимо, в блаженной уверенности, что это и есть «синтетическое» понимание. Правда, случается иногда, что кто-нибудь из историков (конкретный пример – проф. Р. Ю. Виппер в его талантливых «Очерках теории исторического знания») почует несогласуемость причинного истолкования с историческим методом. Но, почуяв, он сейчас же укроется за туманное понятие «психической» причинности, со ссылками или без ссылок на В. Вундта, или, как проф. Виппер, подменит исследование проблемы достойною последователя О. Конта борьбою с метафизическим понятием души, скрывающимся за мыслью о причинно воздействующей силе. А между тем с историческим методом плохо совмещается и понятие функциональной связи разъединенных элементов... Так поступают историки, а бедное подрастающее поколение должно зазубривать к экзамену «причины» Пелопоннесской войны или возвышения Москвы, иногда еще с глубокомысленным подразделением на «причины» и «поводы».

В конкретно-историческом исследовании очень часто причинное объяснение при ближайшем анализе оказывается мнимым, простою тавтологией. Так, очень нетрудно объяснять французские революции XVIII–XIX веков любовью французов к равенству и ненавистью

их к неравенству. Нетрудно указать и другие столь же хорошо все объясняющие «страсти» и свойства. И я не вижу принципиальной разницы между рассуждениями *Токвиля* и сентенцией поэта Полежаева:

«Француз – дитя.
Он вам шутя
Разрушит трон
И даст закон».³

Но не следует забывать, что французские «любовь к равенству» и «ненависть к неравенству» или, если угодно, «легкомыслие» французов как раз и являются свойствами причинно объясняемых ими революций. В сознании «исследователя» они возникают как общие понятия, живущие именно в объясняемом ими или, если предпочесть другой способ выражения той же самой мысли, как «отвлекаемые» от того, что ими причинно объясняется. Подобным же образом можно объяснить вспышки гнева гневностью и считать склонность философствовать причиной философствования. Токвиль – замечательный историк, замечательный и в приведенном указании «основных страстей» французского народа. Но, воспитанный на классических образцах французской рационалистической мысли, он всерьез принял слова своего гениального соотечественника Мольера:

«Opium facit dormire,
Quia est in eo
Virtus dormitiva,
Cuius est natura
Sensus occupare».⁴

Мнимость причинного объяснения в истории легко обнаруживается на конкретном анализе большинства его образцов. И в этом отношении много поучительного можно найти в названной книжке проф. *Bunnepa*. Обычно указание на ту или иную причину данного исторического явления кажется нам убедительным в области, которой мы не изучали и не знаем. Историк чувствует себя совершенно беспомощным, когда ему задают вопросы о причинах последней мировой войны, русской революции, т. е. о явлениях, казалось бы, могущих быть изученными. Конечно, он сошлется в этих случаях (и, по-моему, лукаво) на то, что *еще* не изучил и не в силах изучить всего бесконечно обильного материала. Он будет только последовательным, если скажет, что ждет, пока для него не отберут объемлемого человеческим сознанием материала стихийные бедствия, разрушительное действие времени и крысы, которые совокупными усилиями уничтожат большую часть «источников», оставив ему меньшую. Он будет последовательным, если в число покровителей исторической науки включит и халифа Омара. Но дело в том, что историк не менее беспомощен и тогда, когда ставит проблему о причинах Великой Французской Революции или Крестовых походов. Не спорили бы так долго и бесплодно друг с другом историки-идеалисты и историки(?) – материалисты, если бы причинную связь исторических фактов установить было легко, скажу более – возможно. Знаменательное явление – всякий добросовестный и понимающий свое дело историк, приступая к анализу канонизированного уже причинного объяснения в изучаемой им области, сейчас же начинает чувствовать неудовлетворенность, изыскивать и указы-

³ Полежаев А. И. Четыре нации.

⁴ Стихи на дурной латыни. В рус. пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник: Почтенный доктор инквизитор: опиум фецит засыпать? Респондес на кое: Хабет свойство такое. Виртус снотворус Которус Поте силу храпире Натуру усыпире. Ж.-Б. Мольер. Мнимый больной, д. 3, явл. 20.

вать другие причины. И разве не заслуживает искреннего сожаления историк, поставивший себе целью написать обобщающий труд и несогласный признать какую-нибудь одну «универсальную» причину исторических явлений, например – «организацию производства»? Он принужден перечислять указанные его предшественниками и найденные им самим причины, одну за другой, ибо все представляются, хоть немного, да действовавшими. Он не в силах разобраться среди множества их и сказать, какая из них важнее, какая влияла больше, чем прочие.

Допустим, что мы хотим определить причины *крестьянских войн в эпоху Реформации* в Германии. Мы легко вскрыем в них религиозный момент и вполне естественно придем к предположению, если не о решающем, то о значительном влиянии его на ход событий, т. е. признаем его одною из причин. И действительно, если даже совершенно устранить его из ряда волнений, без него не объяснить ни мотивировки крестьянских требований Св. Писанием, ни, тем более, движения Фомы Мюнцера. Можно даже, и не без видимого успеха, рассматривать крестьянское движение начала XVI в. как следствие осмысливания жизни и социальных отношений с точки зрения нового религиозного идеала. Ведь это осмысливание не должно непременно всегда и всеми опознаваться, и признавая, что классовый мотив может, оставаясь неопознанным, определять идеологию, нет оснований отрицать подобную же действенность в мотиве религиозном. В наше же время постоянных, пожалуй, более всего полезных историкам-материалистам, ссылок на бессознательную психическую деятельность, обойтись без такого предположения просто неприлично.

Сосредоточиваясь даже на самом процессе религиозного осмысления жизни, а вернее – на религиозно-идеологическом процессе в его обращенности и на жизнь, мы усматриваем, что он предстоит нам в качестве непрерывного потока, начавшегося до восстаний, замирающего после них, в момент же восстаний достигающего (в важном для нас качестве своем) апогея. И момент апогея – «момент» условный: его не отделить ни от предшествующих, ни от последующих. Если же так, то нельзя считать его причиненным первыми и причиняющим вторые. Для установления причинной связи прерывность является условием необходимым. Всякие попытки выйти из затруднения путем указаний на какую-то особенную «историческую» или «психическую» причинность надо устранить, так как они сводятся к констатированию необъяснимого факта. Но нам, пожалуй, возразят иначе. – «В действительности, скажут нам, непрерывный процесс – иллюзия. Он всецело разлагается на бесконечно малые обособленные элементы или, в худшем случае, на индивидуальные процессы. Задача истории в разрушении этой иллюзии».

Математика с помощью понятия прерывности пытается (в анализе бесконечно малых) выразить непрерывность как высшую реальность. А для истории надо эту реальность признать фикцией, историческую же фикцию – элементы, «отъединенное» – реальностью. Посмотрим, к чему приводит подобная попытка. – Последнюю «единицу» исторического (в частности – рассматриваемого нами) процесса будет процесс в индивидууме, и этот-то процесс, уже во всяком случае, надо признать непрерывным, если только мы не пойдем по пути резкого искажения нашей духовной жизни. Согласимся даже на некоторое ее искажение и для простоты допустим, что индивидуум влияет на других индивидуумов не длительно, а в течение самого малого промежутка времени, и что таково же испытывание им влияния со стороны других. Все равно, для того, чтобы объяснить его «действие» и «страдание», надо понять эти два момента в связи с прочими моментами его душевной жизни. А тогда мы опять приходим к непрерывному, не допускающему разъединения, не впускающему в себя категорию причинности процессу. Момент «апогея» «действия» или «страдания» столь же не объясним причинно, как и «апогей» описанного выше развития. Или же мы должны его просто уничтожить, сведя его к пересечению ряда внешних друг другу факторов? Но уничтожить его мы не в силах без крайнего искажения действительности. Попробуйте представить себе

свою душевную жизнь без самосознания, без «душевности», как одного хотя бы из «факторов». Таким образом, мы в конце нашего изыскания получим бесчисленное множество моментов «действия» и «страдания», из которых каждый в основании своем будет необъяснимым причинно, как бы мы ни старались исчерпать все внешние «факторы» или внешние причины, не задаваясь трудным вопросом о том, что такое «внешнее» и всецело ли, а если не всецело – в какой мере оно внешне моменту. Конечно, индивидуум первый, воздействующий на второго индивидуума, может быть назван «причиною» состояния («страдания») второго. Но, во-первых, индивидуум первый в воздействии своем на второго до конца причинно не объясним; а во-вторых, второй индивидуум, воспринимая воздействие первого, не только пассивен, не только «страдает»: он и действует, он воспринимает воздействие потому, что, грубо говоря, хочет воспринимать, т. е. и он до конца причинно не объясним. В каждом индивидууме, поскольку он воспринимает воздействие другого и развивает то, что получает от него и делает своим, и поскольку он воздействует на другого сам, есть нечто беспричинное, даже не разъединимое на свое и чужое, на пришедшее извне и выросшее изнутри, хотя, как будто, нечто извне и пришло.

Допустим теперь, что процесс религиозной идеологии, охарактеризованный выше, не более, чем наше отвлечение и обобщение. Это будет неправильным допущением, но пока согласимся на него. Если он даже только отвлечение общего всем индивидуумам, в нем должна быть реальная непрерывность, присущая всякому его «элементу». А следовательно, он не разъединим и в существе своем причинному объяснению не подлежит.

Итак, развитие религиозной идеологии «спонтанно» (по крайней мере, в известной степени) достигает своего апогея. Не исключена возможность, что вне этого ограничения области, подлежащей причинному истолкованию (ограничения, заметим, весьма существенного), мы должны пользоваться категорией причинности. Само собой разумеется, никто не согласится с нами, если мы станем из религиозного осмысления жизни выводить конкретные социальные требования немецких крестьян: желательный размер десятины, пересмотр повинностей, проекты общинной организации и т. д. Никто не согласится с таким монизмом, хотя многие соглашались с выведением всего, в том числе и религиозной идеологии, из организации производства и хотя наша дедукция, несомненно, будет выполнена с большею тонкостью и богатством. – Мы указываем вторую причину, определяя ее, как социальную идеологию, т. е. стремление к лучшему конкретному социальному строю. Но не успели мы определить нашу вторую причину (или «фактор»), как уже видим, что снова стоим перед таким же непрерывным процессом, столь же не поддающимся всецелому причинному истолкованию. Пожалуй даже, положение наше ухудшилось. – В развитии религиозной идеологии легче и обычнее обратиться к влияниям индивидуальностей, вроде Лютера, Фомы Мюнцера, и попытаться разорвать непрерывность процесса. В развитии идеологии социальной, в силу традиции исторической мысли, это сделать труднее. Но и в случае пренебрежения традицией мы выиграем немного: мы только умножим количество причин или «факторов», несколько не изменив их природы.

Положение наше ухудшилось и в другом смысле – мы стоим перед двумя процессами. Нам ясна их органическая внутренняя связь. Мы пытаемся дешифровать ее, как причинную. Если мы ипостазуем оба процесса и резко разъединим их, мы окажемся в царстве фикций. Так один известный историк, выяснив природу «гуманизма» и «реформации», ставит проблему: как повлиял первый на вторую, и тратит много страниц на ее разрешение. Подобных примеров в историографии, к сожалению, не мало. Но мы можем поступить и иначе – попытаться опять детализировать наш анализ. В этом случае мы необходимо придем к тому, что станем наблюдать взаимодействие религиозного и социального в сфере индивидуальных сознаний (опять тоже с неизбежным допущением бессознательного, ибо иначе никакое объяснение невозможно). Но разве не обнаружится тогда с новой стороны вся фик-

тивность нашей проблемы. Как я могу в себе самом, едином и непрерывном, допускать две какие-то разъединенные сущности: религиозное и социальное? И то и другое – сам я, сама моя личность, отнюдь не похожая на пустое пространство, в котором сталкиваются атомы. Социальное и религиозное – разные мои качественности. Надо объяснить, в каком отношении они различны; но отсюда до необходимой для установления причинной связи разъединенности их еще очень далеко. Восприятие красного цвета отлично от восприятия колокольного звона, но они причинно друг с другом не связаны, а если и влияют одно на другое, то в каком-то ином, подлежащем выяснению смысле.

Очень обычны рассуждения: вера в премудрый промысел Божий и религиозный оптимизм являются причиной прекрасного отношения к социальным бедствиям и неравенствам; вера в загробное воздаяние и блаженство расслабляет социальную волю. Но им противостоят не менее убедительные рассуждения совершенно противоположного характера: слабость социальной воли, равнодушие к социальным неравенствам и бедствиям являются причиной веры в загробное блаженство, воздаяние, религиозного оптимизма, веры в мудрый промысел Божества. Если же лучше вдуматься в приведенные утверждения, так оба они обнаружат свою необоснованность. На основании чего можем мы одно предпочесть? – Не на основании хронологического приоритета. В большинстве случаев и сам человек не знает, что появилось в нем раньше: религиозное или социальное благодушие. Думая, что он знает это, он чаще всего ошибается; да и отсутствие опознания религиозного или социального ничего еще не говорит против существования и действительности их. Объяснение загадки в ином. – И религиозное равнодушие и социальное, оба суть проявления одного и того же свойства, которое обнаруживается и во многом другом, например – в умственной вялости, в особом виде непрактичности и т. д. Ведь все попытки выведения одного из другого сводятся только к указанию общей им черты: никому еще не удавалось вывести из организации производства систему Канта или учение о Троице у бл. Августина. Смутное сознание этого «общего» придает убедительность одинаково и «идеалистическим» и «материалистическим» толкованиям, если, конечно, такие толкования не слишком грубы, чем страдает особенно исторический материализм. Но «убедительность» не стоит ни в каком отношении к формально провозглашаемому тезису. Уж если называть что-либо причиной, так «общее». Однако и это будет ошибкой. – Мы не знаем «общего», как отвлеченной реальности, и у нас нет ни малейших оснований и ни малейшей надобности подобную отвлеченную реальность признавать.⁵ В приведенном примере «равнодушие» или «пассивность» не существует вне своих религиозного и социального качественностей. Общее здесь есть конкретное единство многих. Если же так, то и категория причинности сюда не применима.

С этой точки зрения становится ясным, почему так бесплодны споры между историками идеалистического и материалистического направлений. – Снимается самый предмет спора, как фиктивный. Но вместе с тем раскрывается и основание стерильности и безжизненности мнимо-синтетических попыток примирения, т. е. признания того, что есть и материальные и идеальные причины. Пред лицом такого умственного бесплодия следует выдвинуть несомненную заслугу исторического материализма. Она в том, что он монистичен и что на почве его возможно, вопреки его заданию и вере, большее проникновение в природу исторического. Недаром он сам очень быстро забывает о причинном объяснении и начинает говорить о «диалектике», правда, не понимая ее существа и противоречивости своих утверждений.

В данной связи, однако, нас занимает не это. – Мы убедились в неприменимости причинного объяснения и там, где речь идет о двух процессах, возводимых (а вернее низводимых) в причины или факторы. То же самое, конечно, будет справедливым для какого угодно

⁵ Ср. §§ 9, 10, 12.

количества основательно или безосновательно, реально или только методологически отличных процессов. Для применения к исторической действительности категории причинности необходимо, чтобы эта действительность была реально разьединена. И по-видимому, есть такая область истории, где разьединенность явлений несомненна.

Исторический процесс является или представляется непрерывным, поскольку мы рассматриваем его как социально-психический. Но ведь в нем есть и «внешние», «объективные» стороны. Всякий историк говорит о социальном строе, социальных отношениях, о размерах землевладения, высоте ренты, доходах и расходах, наконец – о границах государства и географическом ландшафте. Так и в приведенном выше примере социальная идеология крестьянства не может быть обособлена от некоторых вполне конкретных явлений: от размеров крестьянских владений, величины платимых крестьянами оброков и т. п. И неудивительно, что стремление сделать историю наукою в том смысле, какой этому термину придает естествознание, связано со стремлением свести исторические явления на «внешние» или «объективные» факты и, в конце концов, с тенденциями исторического материализма. В известном отношении исторический материализм – законнейшее дитя историографии, усматривающей свою цель в установлении причин и законов.

Обратимся сначала к нашему примеру. – Разумеется, социальной идеологии крестьянства в Германии XVI в. не понять, не поняв его социального положения. Надо знать реальные отношения между крестьянами и господами, крестьянами и горожанами, повинности и оброки, лежавшие на первых, степень их зажиточности, т. е. размер их доходов и владимой ими земли и т. д. Но какой смысл всего этого? Взаимоотношение между крестьянином и господином вовсе не является внешним, поддающимся числовому выражению фактом. Оно может быть определяемо или нет нормами права и обычая. Но даже, если оно всецело определено точною нормою, чего никогда и нигде еще не бывало, сама норма есть факт порядка психического, для историка, к тому же, существенный не в отвлеченности своей, а в конкретности. Важно, как представлял себе норму «средний» крестьянин, признавал ли он ее справедливою, выполнял ли он ее за страх или за совесть. Не зная этого, совершенно бесполезно говорить о нормах права в той связи, в какой они существенны для истории. Точно так же мало численно определить, сколько рабочего времени отнимали у крестьянина повинности и какую часть его расхода составлял оброк. Какою бы точностью ни отличались установленные нами цифры, сами они ровно ничего не означают, ничего «не говорят». Чтобы они заговорили, надо знать «субъективное» отношение к ним крестьянина. При тех же самых повинностях и при той же степени зажиточности возможны очень разные душевные состояния: в одних случаях добросовестное выполнение своих обязанностей и уважение к правам господина (например – в некоторых, «реакционных», районах революционной Франции), в других – негодование на произвол, революционные настроения и т. п. Если отношение крестьянина к его социальному положению нам известно, тогда числовая характеристика второго может быть для нас удобным вспомогательным средством, знаком или аббревиатурой. Вместо того, чтобы каждый раз описывать конкретное хозяйство, как соответственным образом *воспринимаемое* хозяином, удобнее кратко называть число десятин или гуф.⁶ Особенно это удобно тогда, когда нам удастся связать разные психологические типы с разными числовыми знаками. Но если мы за цифру не воспринимаем, хотя бы смутно, человека, цифра для нас совершенно бесполезна. Все это банальные истины. Приходится, к сожалению, их повторять пред лицом наивной веры, что история свободится к росту капитала, ренты, цен и т. д.

Итак, «внешнее» для историка является лишь знаком внутреннего, символом или, лучше сказать, аббревиатурой, которая применима только в очень ограниченной сфере и далеко не всегда требует особенной точности. А возвращаясь к «внутреннему» или «субъек-

⁶ Гуфа (нем. Hufe, Hube) – земельный надел крестьянина в средневековой Германии.

тивному», понимая, например, социальное положение в смысле некоторого социально-психического факта или, вернее, процесса, мы возвращаемся к уже установленным нами тезисам.

Социальные отношения, социальный строй, как и право, и государство, и общество, и класс, суть некоторые психические реальности, природу которых, конечно, надо выяснить, что и будет сделано в дальнейшем, но которые, во всяком случае, не существуют без индивидуумов и внешне не выразимы и не разъединимы иначе, как условно и путем аббревиатур. То же самое следует сказать и о социальном или хозяйственном положении. При исследовании его большую помощь могут оказать точные статистические данные, цифры. Но все эти цифры – только знаки скрытой за нами реальности и совсем не обладают тем же смыслом и значением, каким обладают они в науках о материальной природе. Предмет истории всегда социально-психическое; и только на основе психического возможен исторический синтез.

Как же тогда быть с географическими факторами? – И они для историка важны лишь постольку, поскольку являются воспринимаемыми и преобразуемыми сознанием человека. Конечно, географически-психическое есть некоторая данность, не сводимая всецело на сознание человека, как сводимы на него другие «факторы» и «причины». Однако в психичности своей оно не объяснимо причинно из объективно-географического уже потому, что создается не только внешним миром, а и сознанием. В пределах чистой истории мы не можем преодолеть эту данность: она – грань чисто-исторического.

Допустим, что существует две разъединенных сферы бытия: материальная и социально-психическая (историческая). Каждая из них представляет нечто замкнутое в себе, развивающееся или изменяющееся изнутри, по своим законам. Допустим, что материальное бытие причинно воздействует на историческое. Стихийные явления, определенный рельеф местности, ее флора и фауна, климат и т. п. очерчивают сферу человеческой деятельности. Не станут горы заниматься кораблестроением, обитатели тропических лесов отоплять свои хижины печками. Изрезанные берега и острова Эгейского моря предрасполагают к мореплаванию; оазисы Средней Азии определяют пути караванов и движения хищных кочевнических орд. Разумеется, нельзя, не приходя в противоречие с историческими фактами, утверждать, будто среда определяет все: она – это общепризнано – оставляет широкую сферу для действия других факторов, взаимодействует с этнографическим типом народа, с его сознательной волей. С другой стороны, и человек воздействует на нее, иногда видоизменяя ее до неузнаваемости. Италия в Средние Века и в Новое Время совсем не то, чем она была в древности, так же и Греция, и вся Европа. Уничтожение лесов, осушка болот, шоссе и железные дороги, туннели изменяют материальное бытие в самом его основании. И надо быть очень невежественным человеком, чтобы отрицать преобразующую материальное бытие деятельность человека.

Перед нами как будто постоянное причинное взаимодействие двух сфер бытия, из которых лишь одна поддается причинному истолкованию. Поэтому в исторической сфере сознательное воздействие на природу занимает очень скромное место. Наиболее важные «факторы» являются процессами накопления бесконечно-малых величин. Это – скромные потребности маленьких хозяйственных единиц, из которых каждая корчует для себя участок леса, срубает несколько десятков деревьев в год для отопления жалкой лачуги. Это иногда аскетический порыв святого, бегущего в дремучий лес, не ведая еще, что к нему придет мир и проторит дороги и по ним рассеет поселки. При таких условиях положение того, кто хотя бы в самых общих чертах попытается выяснить причинное взаимодействие истории и природы, внушает серьезные опасения.

Утверждают, что греки обратились к мореплаванию и торговле под влиянием географического положения занятых ими областей. Это утверждение детализируют, указывая на цепь островов, связующих Балканский полуостров с Малой Азией, на изрезанность берего-

вой линии и т. п. Не станем оспаривать вероподобность такого объяснения, хотя и отметим, что в данном случае перед нами лишь один из примеров столь модных одно время в политической экономии робинзонад. Но были ли древние греки Робинзонами такого же качества, как наш воображаемый? Ведь если меня поселят на берегу Эгейского моря, я мореплаванием и торговлею заниматься не стану. А возможны и другие объяснения. – Возможно, что торговля греков только продолжает те сношения, которые существовали в доисторические времена, когда Эгейского моря еще не было, что греки чрез соприкосновение с Эгейской культурой переняли от нее почитаемое нами за результат влияния на них географической обстановки, а эгейцы, в свою очередь, – наследники своих предшественников. А может быть, вовсе не географическое положение сделало греков мореплавателями, но заложенный в их народном характере мореплавательский инстинкт заставил их блуждать до тех пор, пока они не попали на удовлетворившие его берега Эгейского моря. Много ли тогда останется на долю географического фактора и что именно?

Мои «может быть» вовсе не ведут к отрицанию глубокой внутренней связи между географией и историей. Я только хочу указать на недостаточную убедительность большинства, если не всех рассуждений по этому поводу. Взаимоотношение между историческим и материальным бытием несравнимо сложнее, чем обыкновенно думают, и нуждается в предварительном разрешении некоторых принципиальных вопросов. В исторических трудах мне представляются какими-то ненужными обычные географические введения, в коллективных изданиях, к тому же, написанные специалистами, которые считают нужным начинать с эпох геологических. Напротив, тем ценнее отдельные, случайно брошенные историком замечания, вроде характеристики южно-русской степи и ее «окоема» у Ключевского, замечаний его о природе Великороссии и т. п. И небесполезно обратить внимание на то, что во всех подобных случаях речь идет не о самой природе, а о природе в сознании человека данной эпохи: природа не столько объясняет качество сознания, сколько согласуется, гармонизирует с ним.

Вступив на путь причинного объяснения в истории, надо быть последовательным; и нельзя уже довольствоваться установлением причинной связи между «отвлеченностями»: между «гуманизмом» и «реформацией», «хозяйством» и «правом», между группами и классами. Необходимо исходить из взаимоотношения «единственно-реальных» конкретных единиц и фактов: из взаимоотношения индивидуумов и индивидуальных актов. А тогда уже не обойтись без решения вопроса о роли личностей, и не только таких, как Александр Македонский, но и таких, как Федор Кошка. Ведь и тот прусский солдат, неожиданный и, может быть, случайный выстрел из ружья которого положил начало Мартовской Революции 1848 г. в Берлине, причинно повлиял на исторический процесс, а, может быть, и устроившая ему накануне сцену и расстроившая ему нервы жена. Если бы брат спартанского царя Клеомена Эвклид оказался пораспорядительнее или сам Клеомен на несколько дней отложил решительное сражение с Антигоном, не было бы и поражения греков при Селласии и, пожалуй, гегемонии Македонии над Элладой. Так, по крайней мере, думает Полибий, один из проницательнейших историков древности. Может быть, и раньше Клеомену удалось бы подчинить себе Пелопоннес, не напейся он сгоряча холодной воды на пути в Лерну и не потеряй голоса. «Греки, – пишет по этому поводу замечательный русский историк акад. В. Г. Васильевский, – увлекались иногда теориею, объясняющею великие события малыми причинами, чего так не любит серьезная история. На этот раз, однако, можно почти согласиться с греками, что простуда Клеомена довершила судьбу греческого мира».

Во что обратится история и как возможна она вообще, если с полной добросовестностью приняться за установление причинных связей? Воистину, тогда это наука лишь для Ума Божественного, если только Божество склонно к причинному истолкованию явлений. Нам не поможет предположение, что историк «выбирает» только «важные» факты: всякий факт важен и причинно связан со всеми прочими. Со всемирно-исторической точки зрения,

должна существовать необходимая причинная связь между карьерой Конфуция и насморком Наполеона. Даже допустив возможность различения фактов на «важные» и «неважные», никак нельзя столковаться: какие именно относятся к первой категории. Теория же ценности, сочетая себя с необходимостью причинного объяснения, способна только запутать дело. На мой взгляд, утешительнее заявление знаменитого физика Больцмана, что подобным же образом дело обстоит и в физике, благодаря теории вероятностей все же находящей свои законы. Но тогда придется ждать еще сотни тысяч лет, пока накопится у историка достаточный для применения теории вероятностей материал.

Для установления причинной связи между историческими «фактами» надо получить их в полной разьединенности, что невозможно. Допустим, что мы все же такие разьединенные факты получили. Простое сосуществование еще не свидетельствует о наличии причинной связи. Необходима еще, если стоять на почве традиционных требований, повторяемость сосуществования, достаточная для применения методов сходства и различия. Повторяемости конкретно-разьединенных фактов в истории нет. Но и повторяемости мало – нужны еще эксперимент и измерение. Измерение социально-психического невозможно, а эксперимент, как свидетельствует отношение социалистов к опыту большевиков, неубедителен в истории, даже в случае его возможности. Положим, такой эксперимент и для нас недостаточен. Ведь следовало бы узнать, как кончилось бы сражение при Ватерлоо, не поспей Блюхер вовремя, какова бы была история Рима при замене Августа Антонием и т. д.

В своем труде «Der Weltkrieg im Lichte des Kausalgesetzes» Левенфельд (Lewenfeld) приходит к убеждению: «der Weltkrieg seine Notwendigkeit zweifellos der absoluten Gültigkeit des Kausalgesetzes verdankt».⁷ Надеюсь, что после всего сказанного читатель в этом положении усумнится даже в том случае, если не заметит попытки убедить его словечком «zweifellos», свидетельствующим о сомнениях самого автора. Причинное объяснение в истории невозможно, и, если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука.

К счастью, история исканием причин и не занимается. Сам я по специальности историк, изучал историю долго, не без усердия и, кажется, не без успеха. Однако, по совести могу сказать, что менее всего обращал внимание на «факты», «причины» и «следствия», а если прибегал к термину «причина», так только во избежание излишнего многословия. Я бы предложил читателю, если у него хватит терпения докончить до конца эту книгу, взять любой классический труд по истории со специальной целью – установить, сколько раз автор его пользуется термином «причина» и к причинному ли объяснению исторического процесса он стремится.

⁷ «Несомненно, что Мировая война своею необходимостью обязана абсолютной справедливости закона причинности». Левенфельд. *Мировая война в свете закона причинности*.

4

Термин «развитие» невольно предрасполагает к некоторому ошибочному пониманию того, что мы с помощью его хотим выразить. Развитие (e-volutio или ex-plicatio, Entwicklung, de-veloppement), в противоположности «свитию» (in-volutio или im-plicatio, Entwicklung, en-veloppement) означает, собственно говоря, разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т. е. актуализацию ранее актуально не бывшего, обогащение бытия, и склоняет мысль к отождествлению его с процессом. Вполне естественное в применении к эмпирической действительности, это понимание опасно тем, что позволяет предполагать меньшую онтологическую ценность будущего по сравнению с настоящим и даже прошлым, некоторую не только эмпирическую (для настоящего и прошлого), но и абсолютную неданность будущего. Удобнее были бы термины «volutio», «plicatio», «витие» или «витье». Но они очень уж необычны. К тому же, как мы увидим далее, термин «развитие» может быть оправдан с иной, высшей точки зрения.

5

Для полного уяснения того, что такое развитие, лучше всего анализировать это понятие в связи с каким-нибудь несомненным и ярким его проявлением. Таковым надо признать нашу душевную жизнь, не ту фиктивную и условную, которую до самого последнего времени занималась традиционная психология, а подлинную, конкретную, «развивающуюся» душевную жизнь. Между нею и историческим процессом существует глубокое внутреннее родство (более глубокое и значительное, чем кажется с первого взгляда), как существует оно между художником-психологом и настоящим историком. Напротив, нет никакой связи между историей и «естественной наукой о душевных явлениях». Этим и объясняется мнимый парадокс. – Казалось бы, психология должна быть для историка основной наукой – не даром в университетах считалось необходимым включать ее в число обязательных для исторического отделения предметов. На самом же деле, чем историк подлиннее, тем далее он от «научной» психологии, и даже посредственные историки никогда в своих исследованиях не прибегают к так называемым психологическим законам. Попробуйте представить себе историка (или художника-романиста), который бы вместо того, чтобы заниматься своим делом, начал искать в истории или жизни разные «апперцепирующие» массы, ассоциации по сходству или смежности и случаи применения закона Вебера-Фехнера.

Мы склонны забывать о единстве нашей душевности, склонны и привыкли говорить о борьбе мыслей и чувств, разных влечений в нашем сознании, невольно представляя себе каждую из этих мыслей, каждое из этих влечений или чувств, как нечто обособленное, подобное пространственно отграниченному от других тел телу. На самом деле, такой разъединенности просто нет. – Я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение, т. е. «бодрствую». Это я сам мыслю, и мое мышление всецело есть я сам мыслящий, мыслящий не вообще, а конкретно. Я есмь это мое мышление, эта моя мысль. Но столь же всецело я «бодрствую», бодрствую в самом акте моего мышления, в качестве меня самого мыслящего. Нет во мне каких-то двух «я», двух «сознаний», двух предметов, но есть только один я, сразу и мыслящий и бодрствующий и вне мышления и бодрствования совсем себя не сознающий. И, тем не менее, бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление, хотя оба они насквозь и всецело друг друга пронизывают. Все бодрствующее во мне, будучи мною самим, мыслит и все мыслящее бодрствует. Бодрствование и мышление не разъединены, не противопоставлены взаимно, подобно двум внешним телам; оба – я и весь я. Но бодрствование не есть мышление, и обратно; они, как ясно и точно выражается наш язык, различны, т. е. я сам различен в них, будучи единым. Я дву-личен – прошу прощения за невольный каламбур – или, вернее, троеличен, потому что еще и наблюдаю себя бодрствующего и себя мыслящего; однако я не сознаю и не знаю себя вне моей многоличности, как некую безличную, бескачественную субстанцию.

Приведенный пример обладает для нас чисто-служебным значением. – В примкновении к нему мы анализируем само строение нашей душевности в целом: он лишь одно из ее (и не только ее) обнаружений, один из ее «ликков». По существу своему наш анализ должен быть охарактеризован как общий, и здесь не место решать вопрос, на чем основывается возможность достоверности и убедительности выводов, к которым он нас приводит. Видимо противоречащее им найдет себе объяснение и истолкование в дальнейшем.

Но надо по возможности недвусмысленно и точно установить сами эти «выводы». *Различие* между *качествованиями* моей душевности (мышлением, «бодрствованием», наблюдением над каждым из них и т. д.) неоспоримо, несомненно и реально: одно качествование исключает другое. Но все суть качествования одного и того же «субъекта», меня самого. Все они различны, но не разъединены, не вне друг друга, а каждое в каждом, т. е. в одном субъ-

екте. Они не части «субъекта», взаимоисключающиеся. Если, для уяснения сказанного, все же представить себе «субъект» качественностей бесконечно делимым, любую «часть» его надо себе представить как выражающуюся во всех качествах. Правда, при недостаточно напряженном и внимательном самонаблюдении нам кажется, будто качества противостоят друг другу более и иначе, чем нами признано, будто они разъединены. Нам, например, кажется, будто наше «бодрствование» есть нечто, лежащее вне нашего мышления. Однако стоит всмотреться в то же самое бодрствование повнимательнее, стоит полнее осознать его самим собою, – и оно сейчас же обнаруживается, как и в мышлении качественное, как неотъемлемое и его свойство. Видимость внеположности одного качества по отношению к другому не более, чем недостаточность опознания их мною. Потенциально (для моего знания) единое я ошибочно признают актуально разъединенным.

Для обозначения самих себя нам пришлось употреблять термины «я», «душевность», «субъект» качественностей. Очевидно, мы не вправе мыслить субъект как нечто отъединенное от качественностей, как нечто находящееся *вне* их, как систему или форму, определяющую их взаимоотношение. Все это противоречило бы опыту, из которого мы исходим, и предполагало бы отрицаемую нами разъединенность. Если мы попытаемся наблюдать этот «субъект», мы сразу же придем к подтверждающим наш тезис выводам. – «Самосознание» вовсе не метафизическая выдумка. Оно – несомненный факт нашего внутреннего опыта. И я думаю, мало на свете людей, которым бы не приходилось, переживая какое-нибудь сильное влечение, чувство или мышление, сознавать себя самим этим влечением, чувством или мышлением. Отрицание самосознания свидетельствует о предвзятом подходе к душевности, о преувеличении, а вернее – искажении различности ее качественностей вплоть до аналогизирования их пространственно разъединенным телам, до ее атомизирования и материализирования. Но наблюдаемое нами в себе самосознание всегда есть самосознание данного конкретного качества. Оно словно – качество данного качества. В этом смысле оно от него отлично так же, как отличны друг от друга все качества. Но, как отличное качество, оно уже не есть *самосознание данного* качества; оно уже ему противостоит, отлично от него так же, как и оно от других отлично. Внимательно и осторожно всматриваясь в самосознание, отвлеченное от данного качества, мы замечаем, что оно стало просто иным сознающим себя качеством и опять таким же образом может установить новую свою отличность. Получается процесс убегания «я» в бесконечность, причем оставляя данное качество, переставая быть им, оно не становится меньшим или менее качественным, но становится только по иному качественным. Бескачественный субъект, бескачественное «я», просто не существует и как такового себя никогда не сознает. Самосознание бескачественности – чистейшая фикция: вне конкретных качественностей самосознания нет, хотя качеством оно и с разной степенью интенсивности или опознанности.

Если бы «субъект» был каким-то особым качеством, соприсутствующим во всех иных, если бы, иными словами, существовала какая-то отличная от всего конкретно-душевного душа, по поводу никому не нужного бессмертия которой велется столько бесплодных споров, этот «субъект», эта «душа» были бы в нашем опыте. Ведь мой субъект, моя душа – сам я. Как же тогда, сознавая себя моим стремлением, чувством, моею мыслью, любым моим качеством, я не сознаю себя отличным от всего этого, особо-качественным или бескачественным субъектом? А между тем при всяком сосредоточении на моем, с первого взгляда, бескачественном самосознании я немедленно обнаруживаю, как оно становится определено и конкретно качественным, раскрывается как качество. Бескачественного или особо-качественного субъекта (или души) просто нет, и нечего говорить о какой-то его непознаваемости или трансцендентности.

С другой стороны, если бы мое самосознание было только качеством, свойством или моментом данного качества, не был бы возможен переход его в другое качества-

ние. Остается предположить (вернее – усмотреть), что я, сознающий себя, как данное качество, как качественно-таким-то конкретным образом, в то же самое время сознаю себя *возможностью* всякого иного моего качества: сознаю себя как потенциально качественно-иначе и во всех моих иных качествах. Я сознаю себя и как данное качество, и как все другие качества в возможности, которая не есть отсутствие других качеств, но *особого рода их присутствие* или *наличность*, не простая чистая возможность их появления или моего становления ими, не отвлеченное, формальное их единство, но как бы «*стяженное*» их единство, конкретно-реальное и в то же время не различенное, не дифференцировавшееся. Лишь только я перехожу от самосознания в данном качестве к самосознанию еще и в другом, как я уже поднимаюсь над потенциальностью и становлюсь актуально *двуетным самосознанием*, потенциально и стяженно продолжая быть *многоетным*. Актуальность двуетного, по крайней мере, самосознания – реальный факт. Ведь я могу *сразу* сознавать себя и бодрствующим, и мыслящим, и стремящимся проявить себя, и наблюдающим за собою, хотя *обычно* такое самосознание и сопровождается некоторым ублещением одного или даже обоих сосуществующих качеств, неполнотой их актуализации и связанным с этим ощущением их разъединенности, раздельности. Однако явление актуально двуетного самосознания приходится все же отнести к числу редких. – Почти всегда при превращении самосознания моего в данном качестве в самосознание мое в другом качестве второе заступает место первого. Субъект сознает себя всецело качественно по иному; предыдущее же качество создается им, как он сам, лишь постольку, поскольку его познает он во втором своем качестве. Противопоставляя свое второе качество своему же первому, он, теперь тождественный со вторым, противопоставляет первое не только второму, но и себе самому, как отвлеченной идее единства. Но эта «отвлеченная идея единства» вовсе не сам субъект, а – только знак или сокращенное выражение (аббревиатура) его, как стяженного единства. Она – недостаточная опознанность единства (мноеетности) субъекта, всегда могущая быть более опознанной или более познавательно актуализованной (ср. §§ 9, 10, 12).

Мы ведем рассуждение в форме психологического описания, но, кажется мне, очевидно, что суть дела сводится не к нему. Она лишь понятнее, уловимее и конкретно убедительнее при подходе к проблеме с этой стороны. – Субъект душевной жизни или душа – не отдельное взятое само по себе и в себе качество. Тогда бы невозможным было сосуществование в нем двух качеств и смена в нем одного другим, ибо он и есть каждое из своих качеств и все они. Но субъект и не особое качество наряду с прочими и не отвлеченное бескачественное единство. Тогда бы также оставались необъяснимыми указанные сейчас факты и все качества находились вне субъекта. Он – каждое свое качество целиком, и все они вместе. Он – всеединство своих качеств, всеединство стяженное в каждом из них, взятом отдельно, актуально-эмпирическое только как единичное качество и, в редких случаях, как мноеетство (двуетство, триединство...).

Нам приходится для объяснения бытия каждого качества, как чего-то в себе единого, для объяснения перехода их друг в друга, для объяснения сосуществования и связи их, как бы эта связь нами ни мыслилась, прибегать к идее единства, т. е., конкретно (ср. §§ 9, 10, 12), к самому данному нам в опыте стяженному всеетному субъекту. И поскольку мы ограничиваем свои объясняющие попытки, можно и не углубляться в анализ стяженно всеетного субъекта и достаточно, смотря по надобности, просто обозначить его так или иначе: иногда как систему взаимоотношений всех качеств, иногда как «единство сознания», иногда как «трансцендентальный субъект» или просто как субъект или душу. Однако, при малейшем движении нашем вглубь, сейчас же встают опасности ипостазирования этого субъекта в независимое и внешнее по отношению к нему бытие или в особое «духовное бытие», причем метафорические замечания о том, что он «пронизывает» объединяемое им,

что он не должен быть возводимым в ранг трансцендентного бытия, оказываются в большинстве случаев недостаточными гарантиями против неправомерно умножающей сущности метафизики и заявлениями, познающего не удовлетворяющими. Формулируемое или «знаменуемое» отвлеченно единство необходимо и, пожалуй, достаточно для описания пространственно разъединенного мира, даже для оправдания его; точно так же необходимо оно и достаточно для описания и оправдания душевно-духовного мира, поскольку он познается в его различенности. Но оно недостаточно для полного объяснения мира пространственно-материального и, тем более, мира душевно-духовного. В процессе опознания его оно неизбежно раскрывается как всеединство, как всеединый субъект.

Идея всеединого субъекта является необходимым условием бытия и познания многообразного, многокачественного душевного бытия. Но, с другой стороны, различность качествований, их известное (не станем сейчас определять: какое именно) противостояние друг другу, является необходимым условием определенного бытия, т. е. определенности и, следовательно, познаваемости единства. Без различности или противостояния всех своих качествований оно никогда не было бы всеединством, но оставалось бы потенциальным единством неразличенности, неопределенности, непостижимости. Это, конечно, не обусловленность единства множеством и множества единством, а только две стороны того, что должно мыслиться в понятии всеединого субъекта. Определяясь в данном своем качествовании (в частности – созная и познавая себя им), всеединый субъект необходимо противопоставляет данное качествование другим своим качествованиям и сознает и познает себя всеми ими, т. е. и в них так же противопоставляет себя иным своим качествованиям и так же познает себя всеми ими. Если он сознает и познает себя, как все свои качествования, если он «ставит» себя ими или качествует, как они, в данный момент только стяженно, т. е. если, ставя себя в данном качествовании, он *еще* не ставит себя и *уже* не ставит в других и познает свое всеединство туманно, неясно, он *несовершенен* и *недостаточен*. Несовершенен он и недостаточен также и в том случае, если в данном качествовании своем противопоставляет себя (бытийственно и познавательно) не всем прочим, а только некоторым, если в акте самопознания не исчерпывает всех своих качествований. Таким несовершенным, недостаточным всеединым субъектом мы и должны признать эмпирическую нашу душевность.

Недостаточностью эмпирической души (о чем нам придется еще говорить далее – §§ 6–8) можно объяснить факт «несовместимости» друг с другом некоторых душевных качествований или *моментов* (ср. §§ 7 и 12). Такая «несовместимость» представляется противоречащею развиваемой нами здесь теории, по которой все качествования суть один и тот же субъект и столь же не исключают друг друга, сколь, например, цвет тела не исключает его формы или тяжести. Если душа – всеединый в своих качествованиях субъект, почему я не могу сразу радоваться и печалиться, любить и ненавидеть, хотеть и не хотеть чего-нибудь?

Эмпирической «несовместимости» подобных состояний я отрицать, конечно, не стану. Но мне кажется, что в самой эмпирии указан путь к ее преодолению. – Я сразу и люблю и ненавижу этого человека. Любя его, я хочу говорить ему ласковые слова, нежить его, хочу его ценить и, действительно, ценю выше всех и всего. Ненавидя его, я хочу выразить ему мою ненависть, оскорбить его, ударить, убить. Как будто эти чувства сосуществовать друг с другом не могут. И я то люблю – то ненавижу. Когда возрастаю я в любви, словно исчезает моя ненависть для того, чтобы сейчас же разгореться вновь и вытеснить собою любовь. Как будто эти два состояния одновременно существовать не могут, а могут переживаться лишь во временной последовательности. Но если душа всеединая, эта последовательность во времени проблемы не снимает, ибо тогда душа, как будет показано ниже, и всевременна.

Не делаемся ли мы здесь жертвою абстракций, условного истолкования душевной жизни? Действительно, при первой же попытке конкретизировать проблему, она представляется разрешимой иначе, а сама «несовместимость» любви и ненависти начинает казаться

иллюзией. Ведь я не вообще, не абстрактно люблю этого человека, но люблю его в таких-то и таких-то его свойствах. Я не слепец и не предполагаю, будто он «любезен» мне во всех своих проявлениях: в иных он мне безразличен, в иных неприятен. А, с другой стороны, и тогда, когда я начинаю его ненавидеть, его любезные мне свойства (то, в чем я его люблю) не исчезают, не становятся мне ненавистными. В крайнем случае, я о них забываю на время, не вижу их. Точно так же и ненавижу я его не абстрактно, а в определенных, конкретных проявлениях его личности и, конечно уже, не в тех, в которых я его люблю. Если так, то эмпирическая несовместимость любви с ненавистью объясняется тем, что в любви и в ненависти я о многом забываю. Я должен его любить в том, в чем он мне любезен, ненавидеть в том, в чем он мне ненавистен, должен раскрывать в нем и лелеять первое. Это я должен делать, и этого хочет моя душа. Иногда любовь до такой высоты и подымается, переставая быть односторонней, ограниченной любовью, становясь двуединством любви – ненависти. Но если душа моя недостаточна и немощна, она даже не разбирается в том, что она любит и что ненавидит, отождествляя и любимое и ненавистное с личностью другого человека, и думает, будто его самого то любит, то ненавидит.

Правда, даже в этом отождествлении есть доля истины. Совершенная любовь как раз и выражается в стремлении утвердить любимого чрез отдачу ему самого себя и в стремлении утвердить себя чрез его уничтожение и поглощение. Совершенная любовь – двуединство того, что можно назвать ограниченной любовью, с тем, что можно назвать ограниченной ненавистью. Для осуществления любви необходимо, чтобы любимый и был и не был, чтобы он убил меня и был убит мною.⁸

Те же самые рассуждения применимы и ко всякому другому случаю «несовместимых» качественностей. Для совершенной всеединой души наслаждение и страдание, радость и печаль, хотение и нехотение совместимы в высших моментах; для эмпирически ограниченной они, вытесняя одно другое, требуют смены во времени. И та же, если не «несовместимость», то «трудность совместимости» обнаруживается во всяком сосуществовании двух моментов. Давно известно, что наблюдение переживания ослабляет само переживание, а переживание в усилении своем стремится вытеснить наблюдение над ним. Забегая несколько вперед, можно отметить, что во всех рассмотренных случаях выражается сама природа всеединой души во всей ее усовершенности. – Она может быть всеединою лишь в том случае, если сразу и есть и не есть, – только в единстве своего бытия и небытия, жизни и смерти. Ослабление же ее неизбежно должно выразиться в некотором взаимоотнопротивопоставлении и этих моментов.

Мало указать и объяснить различенность моментов душевности. Следует еще отметить и то, что различенность бывает разных степеней. Когда я от безотчетного, не являющегося и моим самосознанием, переживания перехожу к опознанию его, я начинаю качественно по иному – как познающий – и отличать себя познающего от себя познаваемого. Центр моего актуального бытия (и – более или менее безотчетного – самосознания) переместился, если пользоваться пространственной аналогией, заменился другим, если пользоваться аналогией временною. Я в качестве познаваемого мною же уже не я качестве познающего; первый отличен от второго. И чем ярче и полнее первый, тем резче он противостоит второму. В познании себя как неопределенного чувствования, как вялого мышления, я еще «совмещаю» два своих качественности, хотя и различаю их. Познавая себя как крайнее волевое напряжение, как интенсивное познание чего-либо, особенно же как всецелое действование, я или перестаю качественно, как познающий, или познаю резкую отличность себя познаваемого от себя познающего (если только не ослабил своего качественного наблюдением). Мне

⁸ Подробнее об этом см. в моих «Noctes Petropolitanae». Пб., 1922.

кажется уже, что не я сам мыслю, но что во мне раскрывается «данный мне» процесс мышления; – что не я сам напрягаюсь и действую, а кто-то иной волит и действует во мне.

Таков один ряд примеров, показывающий ограничение или умаление различности моментов в их «данности» друг другу. Другой ряд наблюдается в воспоминаемых нами моментах, о которых я буду еще говорить с большею подробностью в дальнейшем (§ 6). Но есть и булышая степень различности и «данности», наблюдаемая нами в восприятии таких явлений как наши автоматические действия или инстинкты, как голод, жажда, сексуальное чувство. Здесь (а еще яснее при болезнях раздвоения, вернее – размножения личности) противостоящее нам и отличное от нас (в этом переживании или качественности нашем) «данное» часто относимо нами (ошибочно или правильно – вопрос другой) к иному субъекту. Равным образом к иному субъекту (с тою же оговоркою о правильности нашего суждения) относятся и некоторые наши состояния, например, – «озаряющие» нас мысли, мистически воспринимаемые образы и чувства и т. п. С субъективной несомненностью как качественности в нас иного субъекта воспринимаются нами «данные» нам в нашем сознании влечения и чувства, иногда и мысли других людей, хотя в этих случаях мы особенно подвержены склонности предвзято истолковывать их как наши собственные, только воспроизводящие чужие. Нас сбивают мнимо убедительные гипотезы подражания и психо-физического параллелизма. Но сочетание их, разумеется, не в силах объяснить неустранимый из сознания факт относимости этого «данного» к иному субъекту и какого-то восприятия иного субъекта.

Сейчас нам нет необходимости разбираться во всех встающих перед нами сложных проблемах. Несомненно, что многое (но далеко не все) из отличного и «данного» воспринимается нами как качественности иного (субъекта или объекта, поскольку дело идет о восприятии внешнего мира). Это значит, что нами воспринимается и само «иное». А такое восприятие возможно лишь в том случае, если «иное» является и нами самими, нашим качественствием, отличным от воспринимающего его нашего качественствия, и своим иным, не менее отличным от всякого нашего момента, чем то нами воспринимается. Следовательно, мой воспринимающий иное и, значит, являющийся и самим иным субъект выше и шире, чем он же в качестве субъекта всех моих качественствий, относимых мною только к себе, а не и к иному. Субъект, как всеединство моих моментов, сам оказывается лишь моментом высшего субъекта, другими моментами которого являются иные субъекты (и «объекты»). Этот вывод неизбежен и необходим. Пока для нас достаточна приведенная сейчас общая формулировка.

6

Я, как всеединый в своих моментах (качествованиях) субъект, являюсь сам лишь моментом высшего субъекта. Но необходимо строго различать (как уже указано выше – § 5 – и будет обосновано далее) в моем (а затем и во всяком) всеедином субъекте его полную актуализованность от эмпирической его неполноты, потенциальности и стяженности, не ипостасируя тем не менее эту различность в два разных субъекта. Пока наше внимание сосредоточено главным образом на всеедином субъекте в его завершенности; на эмпирии же – постольку, поскольку она завершенность эту поясняет и к ней приводит.

Всеединство нашей души возможно лишь в том случае, если она и всевременна (по крайней мере – в пределах всего ее временного бытия). Возьмем три последовательных момента временного потока нашей душевности, оговариваясь, что выделение и разделение этих моментов условно и по существу в непрерывном процессе недопустимо, – душа *как бы* переходит из прошлого через настоящее в будущее, из «т», чрез «п», в «о». На самом деле, она, конечно, не «переходит», ибо и «т», и «п», и «о» суть она сама и (в известном, по крайней мере, но единственно здесь важном для нас смысле) только она. Душа перестает быть «т» и становится «п», перестает быть «п» и становится «о». Она сейчас, в данный момент времени, переставая быть «т» и не начав еще быть «о», есть «п». Но как при условии непрерывности перехода может она из «т» становиться «п», если хоть одно мгновение не есть она сразу и «т» и «п»? Она сознает (познает) свое движение от «т» к «п» и от «п» к «о». Но как она его может сознавать, если двигаясь вместе с тем и не неподвижна, если сразу не объемлет и не содержит все три точки своего движения? Следовательно, душа всевременна хотя бы в ограниченной сфере трех мигов $t - p - o$. Но если она обладает «всевременностью», трех мигов она, в силу непрерывности ряда и в прошлое и в будущее $[(... k - l -) - t - p - o - (- p - r...)]$, всевременна вообще. Ведь та же всевременность необходима для перехода от «l» к «т», от «k» к «l», а с другой стороны, от «о» к «р», от «р» к «г» и т. д. И наблюдая ухождение души в прошлое или продвижение ее в будущее, мы нигде не видим разрыва. Настоящее становится прошлым более или менее быстро, всегда непрерывно. Оно неуловимо делается бледнее, обескровливается, утрачивает мощь и свободу, теряет изменчивость, костенеет, умирает. Напротив, столь же неуловимо наполняется кровью, напряженностью, свободой, жизнью будущее, словно возникая из ничто.

Утверждая всевременность души, я вовсе не утверждаю равнозначности в ней прошлого, настоящего и будущего. Эмпирически переживаемый временной порядок во всевременности, как порядок моментов, не отменяется, и употребляемое мною слово «сразу» вовсе не означает, что прошедшее и будущее *временно* совпадают с настоящим. Во всевременности, действительно, все моменты даны «сразу», но они даны в определенном порядке, который эмпирически выражается в качестве временного. Возьмем опять три мгновения – «т», «п», «о». Во времени только «п» обладает полною (разумеется – относительно-полною) актуальностью, «т» уже частично утратил ее («частично утратил», а не «утратил часть»), «о» еще ее не приобрел. Прошлое («т») для настоящего («п») уже неизменно, уже окостенело, омертвело: оно – нечто косное, несвободное, «сделанное», определяющее «п». Будущее («о») еще чуждо «п», только возможность, подстерегающая его исчезновение, возможность, подлежащая осуществлению в зависимости от души, одинаково являющейся и «т» и «п» и «о». Для всевременности всего этого нет. Для нее «т» и «о» столь же актуальны, как и «п». И если временно душа, становясь «п», перестает быть «т» и не в силах быть уже «о», для временности «т» нисколько не умаляется от того, что есть и «п» и «о». Временностью обусловлено (т. е. сама временность есть) то, что «п» вытесняет «т», а «о» вытесняет «п» и т. д.; но следование «т» за «п», а не за «к», или «г» или «t» из факта временности не

выводимо. Всевременность не производная времени, не беднее его: ничто временное в ней не исчезает. Напротив, время есть умаление и производная всевременности, оно бессильно в миге настоящего удерживать прошлое и содержать будущее.

Во всевременности все дано «сразу» и будущего, как еще не осуществленного, нет. Но для момента всевременности (который, а не сама всевременность, только и доступен эмпирии – ср. § 5) другие ее моменты вовсе на даны: для него последующее за ним еще не существует. Поэтому и во всевременности путь от *момента* «m» к *моменту* «s» лежит не иначе, как через *моменты* «n – o – p – g». И если во всевременности дан хоть один момент, «вместе» с ним даны и все «предшествующие» ему и «следующие» за ним, даны в отражаемом временной их последовательностью порядке и в актуальности, по крайней мере, той же степени (на самом-то деле – большей), что и актуальность эмпирического настоящего. Всевременная данность нечто совсем иное, более богатое и менее ограниченное, чем данность временная. Мы поддаемся невольной иллюзии, представляя себе «данное» во всевременности на подобие временного прошлого (прошлого, а не настоящего, как думается сначала!). Сами полумертвые, мы пытаемся омертвить и всевременность. Лучше уже (хотя тоже не вполне правильно) представлять себе моменты всевременности по аналогии с временным настоящим, не исключая, конечно, и творчески свободного отношения настоящего к будущему, но исключая его ограниченность прошлым.

Прошлое и вспоминаемое отличается от настоящего и переживаемого меньшею яркостью. Оно всегда бледнее настоящего, все равно – вспоминаю ли я мое собственное душевное состояние или событие, либо предмет внешнего мне мира. Во втором случае в образе воспоминания нет полной «объективности»: я его не вижу, не слышу, не осязаю. Однако степени ублещенности вспоминаемого очень различны. Иногда, по яркости своей образ воспоминания почти приближается к восприятию и переживанию; иногда мы снова почти видим и слышим прошлое, интенсивно его переживая опять, хотя и по-новому, не в смысле простого повторения, но еще восполняя и развивая его. В связи с этим стоит другое качество вспоминаемого. – Оно противостоит мне, как нечто уже неизменное, подобно неизменности и независимости от меня внешнего мира. То, что я сам сделал, даже во внутренней душевной стороне своей столь же не зависит от меня, как и то, что я воспринимаю вовне, хотя я и сознаю, что это я сам когда-то его сделал, когда-то был таким. Активность и свобода моего настоящего, конечно, не исчезают и не умаляются. Но они (собственно говоря – активность и свобода высшего моего бытия) лишь пронизывают независимое уже от них мое прошлое, выражаясь в постижении его, в своеобразном слиянии с ним и в его раскрытии и развитии. В восприятии иного есть и мое чужое, относимое к другому, чем я, субъекту или объекту. Та же двойственность и в воспоминании ранее воспринятого. Но вспоминая, я причастую ранее воспринятому только «от себя»: я не создаю чужого в нем самом. Воспоминание есть связь меня настоящего с иным-чужим чрез слияние мое со мною его воспринимавшим и – почему не сказать этого? – еще воспринимающим. Иное-чужое или иное-трансубъективное никогда не было и не бывает моим (если отвлечься от редких случаев мистического слияния, но тогда уже и принадлежащее мне мое должно пониматься в более широком смысле слова: как принадлежащее высшему субъекту – § 5). Оно всегда «вне» моего ограниченного субъекта, все равно – воспринимаю я его или вспоминаю. Иное-мое создается мною при воспоминании, как бывшее моим и как теперь еще мое в некотором смысле; как мое и данное мне мною же.

Яснее всего разница между моим вспоминаемым и моим переживаемым тогда, когда пережитое (сделанное, воспринятое и т. д.) мною было забыто и вновь всплывает (иногда неожиданно) в сознании, как вспоминаемое. Заслуживает внимательного к себе отношения и самый «переход» настоящего в прошлое и вспоминаемое. – Я переживаю сильное чувство радостного напряжения всего моего существа. Я весь – это напряжение, свободное,

растущее, раскрывающееся. Но вот я начинаю наблюдать за собою, за «моим чувствованием». Я все более качественно в наблюдении, а «мое чувствование» (другое мое качественное) «на моих глазах» словно отходит от меня – объективируется, бледнеет, становится бывшим. Несколько мгновений тому назад оно было всецело мною и я был только им. Теперь оно уже не я настоящий, а я настоящий – оно лишь постольку, поскольку его познаю вспоминая, переживая последние его миги. Я не в силах его вернуть, не в силах его изменить, снова стать им, ибо стану-то я, во всяком случае, иным, чем прежде. Оно «омертвело», сделалось чем-то неживым, приобрело какую-то непреодолимую «определенность». Самого «перехода» в прошлое я не улавливаю: я с удивлением замечаю, как он уже совершился. Это почти склоняет меня к предположению о внезапном и резком разрыве между настоящим и прошлым. Но, наблюдая непрерывность душевного моего «потока», я сейчас же отбрасываю подобную мысль. – Непрерывно и неуловимо настоящее становится прошлым, вспоминаемым, забывается для того, чтобы потом снова всплыть только в качестве вспоминаемого. Оно забывается, но не исчезает, ибо, вспоминая его, я знаю, что оно было мною самим, а в некотором смысле никогда и не переставало быть мною и есть я теперь: Ведь оно, раз «забытое», никогда бы не вспомнилось, если бы забвение было его исчезновением во мне или из меня. Всякая гипотеза какого-то бессознательного сохранения во мне образов воспоминания будет лишь иною формулировкой высказанного сейчас. Иными, чрезвычайно, правда, грубыми формулировками нашего тезиса являются и все теории памяти.

Раз душа всевременна, она должна как-то содержать в себе и будущее. Естественно ожидать, что в настоящем существуют какие-то бледные образы будущего, подобные образам прошлого, обладающие тем же значением и смыслом. Рассуждая а priori, они должны быть бледнее настоящего и только приближаться к его яркости, они должны казаться и *быть* для настоящего неизменяемыми, в известной степени от него независимыми, «роковыми». Но их «неотвратимость», фатальность для воспринимающего их момента настоящего отнюдь не означает, что они определяют всеединую душу. Она сама есть они и свободно себя в качестве их ставит. Более того, во всех их чрез нее или в качестве ее ставит себя и момент настоящего, который бы видел их иными, если бы иначе их ставил. Наличность в сознании образов будущего вовсе не предопределяет хода развития, ибо сознание видит их не в качестве сейчас существующего момента сознания, а в качестве высшего сознания, развертывающего то, что для момента настоящего в нем обычно воспринимается как стяженное. Корень детерминизма не в видении будущего, а в неправильном понимании душевной жизни. К детерминизму приходят не от случаев ясновидения, несомненные факты которого отрицающие всеединую душу детерминисты голословно отвергают, а от прошлого, толкуемого с помощью категорий, применимых лишь к материально-пространственному миру.⁹

Итак, мы утверждаем реальное, наиреальнейшее бытие (*esse realissimum*) всеединого в своих качественностях, в своем времени и в своем пространстве субъекта, индивидуальной всеединой души. Она вся в каждом своем моменте и сразу вся во всех своих, отличных друг от друга, моментах. Она их множество и их единство и каждый из них целиком. Но ее нет без качественности ее в ее моментах, хотя возможно и вероятно, что она качественно еще и в других, нам совершенно неведомых. Ее нет – без всяких оговорок нет – в смысле отвлеченной, трансцендентной ее качественности и эмпирии души, будет ли такая «отвлеченная душа» по старому обычаю прежних метафизиков, называться просто душою, или «духом», или как-нибудь иначе. Всякий момент души есть она сама и вся она, но только в *ее* качественности. Как момент, он противоречит всем другим моментам, однако, как сама всеединая душа, он им не противостоит, а есть каждый из них и все они.

⁹ Подробнее о всевременности души см. в моих статьях в журнале «Мысль». Пб., 1921, №№ 1 и 3: «О свободе» и «О добре и зле», а также в «Noctes Petropolitanae». В первой статье анализируются ряд удостоверенных случаев ясновидения.

Этого общего описания всеединой души, обоснованного всем предшествующим изложением, достаточно для того, чтобы прийти к определенному выводу (§ 5). – Эмпирически мы себя всеединой совершенной душою не создаем и не знаем, т. е. эмпирически она не завершена, не актуализована, ибо не может быть полной актуализованности там, где нет актуализованности и познавательной. Неполнота, недостаточная выраженность одного из моментов всеединой души неизбежно есть недостаточная выраженность ее самой, т. е. и всех других ее моментов или качественностей. Уясним себе эту эмпирическую недостаточность души на нескольких примерах.

Душа есть *этот* свой момент (*эта* мысль, *это* чувствование или стремление). Но она не всегда опознает себя им. Иногда мы только после и косвенным путем узнаем, что были таким-то моментом, и опознаем с разною степенью ясности и отчетливости. Значит, душа не всецело качественствовала в том моменте. И какой бы момент мы ни взяли, нам ясно, что он (все-единный субъект в нем) не распространяется эмпирически на все другие (никогда не познаю я, не чувствую весь) и что возможна булышая полнота его раскрытия. И чем актуализация интенсивнее и полнее, тем более в моменте (во всеедином субъекте в нем) всплывают все другие, качественствующие как он.

Душа – всеединство своих моментов, но эмпирически в каждом из них она – только его (не вполне раскрывшееся) качественствование и стяженное (см. § 5) единство всех прочих. Эмпирически она не возвышается над единством двух-трех... качественствований; некоторые же качественствования для нее в эмпирическом бытии несовместимы друг с другом (§ 5). Будучи данным моментом, душа эмпирически не может, бессильна раскрыть себя в нем, а еще более – и в других, сохраняя все становящееся: новое вытесняет, делает бледным, прошлым и вспоминаемым настоящее. И даже в убеленности не все опознается моментом настоящего: многое забыто, многое еще неведомо.

Всякий момент души есть она сама, но в стяженности и потенциальности. Момент раскрывается как особая качественность, которой не было ни у одного из прошлых моментов и не будет ни у одного из будущих. И это – качественность всеединой души, в нем становящаяся. Он «вспоминает» другие моменты, противопоставляя себе их, как «данные». Но он не создает их из себя, а приемлет из всеединой души, в которой они всегда, и приемля сам возвышается в нее, становится ею и другими моментами, преодолевает стяженность и потенциальность ее всеединства в нем. А приемля другие моменты и становясь ими, сливаясь с ними, он и сам пронизывает их, делает их и собою, т. е. актуализирует всеединую душу в себе, в своем качественствовании.

Душа, как момент, из ничто в *этом* качественствовании становится (в большей или меньшей степени) *этим*, этою качественностью. Из ничто ничего появиться не может. Значит, душа-момент лишь приобщается к уже сущему бытию, к себе самой, как всеединой, как актуальной. Этот переход эмпирической души (души в каждом моменте своем) от небытия к бытию, а равно и всегда предстоящая ей эмпирическая возможность большего бытия, большей полноты свидетельствуют о ее недостаточности в эмпирии. Но становление, как свойство каждого момента души, есть свойство ее самой; переход ее из небытия в бытие есть сама ее природа. То, что она свободно становится, не может не быть. Это реальное, вполне реальное ее «движение». И если можно и следует признать эмпирической умаленностью то, что, становясь новою, душа перестает быть в другом, «прежнем» качественствовании и что, становясь новою, она не становится во всех предстоящих ей качественствованиях, – самого становления, порыва, заключенного в нем, умаленностью всеединства признать нельзя. Душа не только есть вся эмпирическая своя завершенность, но и не есть она, и переходит из небытия в бытие. Она не может не быть завершенною, ибо тогда она не могла бы завершаться и становиться. Она не может становиться или завершиться, если не есть в то же самое время и

возможность. Лучшим определением души является термин Николая Кузанского «possest».¹⁰ Можно, правда, попытаться дисквалифицировать душу до степени возможности приятия ею абсолютного Бытия и приятия (становления) ее Им. Но как раз анализ абсолютного Бытия исключает эту попытку и подтверждает наш тезис (§ 8, 13).

Существует опасный соблазн разграничить и противопоставить друг другу завершенную душу и душу становящуюся, ограниченно-эмпирическую, противопоставить их как два субъекта. Подобное противопоставление глубоко неправильно. Оно основано (по крайней мере, в очень сильной степени) на недопонимании того, что такое всеединство и в частности, всевременность (т. е. в конце концов, на эмпирической недостаточности самой души). Если мы мыслим душу сначала становящуюся и завершающуюся, а потом завершенной, никаких затруднений мы не испытываем. Но нам трудно мыслить ее сразу и становящуюся и завершенную, потому что «сразу» мы понимаем не в сверхвременном, а во временном смысле. Нам легче как-то допустить целесообразное становление души без мысли о цели (о *causa finalis*),¹¹ которая и есть завершенная душа. Нам легче здесь допустить яростно отрицаемое нами во внешнем мире *generatio aequivoca*¹² и возникновение из ничто. Мы готовы здесь забыть об истинном значении принципа сохранения вещества. К тому, правда, существуют серьезные основания в естественном смешении относительного с абсолютным. Но эти основания, при ближайшем анализе, все равно заставят вернуться к нашему тезису. А тогда необходимым будет усилие мысли, позволяющее преодолеть видимое противоречие и признать всеединую душу «сразу» и возможностью и становлением и завершенностью, и небытием и бытием.

¹⁰ Одно из понятий, которыми у Николая Кузанского передается Абсолютное. Принятый рус. перевод – «бытие-возможность» или «возможность-бытие». Понятие вводится и анализируется в трактате «О возможности-бытии».

¹¹ Целевая причина (*лат.*).

¹² Спонтанное зарождение (*лат.*), возникновение органического из неорганического путем природных процессов.

7

Момент всеединства (всеединого субъекта, всеединой души) есть само всеединство, качественно-каким-либо из своих качественностей, отличным от всех прочих. Момент всеединства, отличный от других его моментов, не отличен от самого всеединства иначе, как в зависимости от той точки зрения, с которой мы всеединство рассматриваем, что уже является реальной отличностью. В эмпирическом незавершенном и несовершенном бытии момент всеединой души есть сама душа, стяженная и потенциальная во всех качествах своих кроме того, в котором она актуально качественно как он. Чем актуализованнее момент, тем более может актуализироваться содержащая его стяженность всеединой души, т. е. тем в большем числе моментов, всплывающих рядом с ним, пронизываемых им и его пронизывающих, может она себя выражать; – с другой стороны, тем более раскрывается и сам момент, как особое качество души. Раскрытие же его – в том, что сам он, уподобляясь всеединой душе, выражает себя как единство своих качественностей, которые по существу суть ее качества. Так мое размышление, сосредоточение мое на моей мысли в актуализации своей, в росте своего «напряжения» раскрывается как многообразное качество, как своего рода всеединство. В актуализации или раскрытии моего чувства оно обнаруживает бесконечное количество переливов и оттенков.

Таким образом, всякий момент всеединой души не только ее качество и не только ее стяженное (сжимающее все моменты) всеединство, но и она сама, как всеединство *его* моментов, «вторичных» моментов или качественностей. И то же самое применимо ко всякому «моменту» второго, третьего и какого угодно «порядка». Безразличное единство и «последнее» единство в душе нашей нами не наблюдается. Оно – иллюзия, возникающая вследствие недостаточной актуализации момента; оно всегда – стяженное единство моментов низшего порядка. И здесь можно говорить о потенциальной бесконечности души, каковая бесконечность будет дурною, если нет актуальной и того высшего бытия, которое мы называем всеединым и для которого потенциальная и актуальная бесконечности лишь его моменты.

Различая завершенность и эмпирическую ограниченность души (§ 5), мы настаивали на единстве той и другой и решительно отклонили гипотезу двух субъектов. Нет основания «умножать сущности» и в данном случае. Момент – актуализация самой всеединой души, непосредственная или в другом моменте, но он не субъект, отличный от всеединого субъекта (души), а его качество. Он не личность, не индивидуальность, хотя его можно назвать индивидуализацией. Для того, чтобы момент был еще и индивидуальностью, требуются особые условия, выясняемые лишь после тщательного исследования (§ 12).

Возможно установить некоторую иерархию моментов души, говорить о моментах (качествах или индивидуализациях) разных порядков. Факт и идея этой иерархии обладают большим значением для понимания душевности, но в знании нашем они легко подвергаются опасным искажениям, особенно опасным, когда мы становимся на путь педантического описания иерархического взаимоотношения моментов. Необходимо всегда помнить, что во всех моментах, к какому бы порядку они ни относились, индивидуализуется сама всеединая душа. В любом моменте мы раскрываем его отличные друг от друга качества и их стяженное единство, как индивидуализирующийся в них и не существующий вне их момент ближайшего высшего порядка. Но это стяженное единство само есть момент следующего момента или самой всеединой души, реальный не в стяженности своей, а в своем всеединстве. Для высшего момента или самой души он – стяженное единство до тех пор, пока не достиг актуализации, не индивидуализировался; он для них – конкретное всеединство, когда он в своих индивидуализациях раскрылся. Для низших моментов он стяженное единство постольку, поскольку каждый из них остается замкнутым в себе и только проти-

вопоставляет себя другим, не подозревая о своем с ними единстве, его не актуализуя. Для моментов того же порядка он – стяженное единство постольку, поскольку и они замыкаются в себе самих. Но в во втором и в третьем случае «замыкание в себе» или недостаточность единства есть недостаточность не момента, а самой всеединой души.

Моменты отличны друг от друга, но не по субъекту – субъект у разных моментов часто один и тот же. Они отличны по качественности общего субъекта, как особые качества его; и даже в том случае, если два момента взаимно противостоят, как субъекты, индивидуальности или «личности», различие между ними и качественно. Ни один момент непосредственно не переходит в другой; каждый возникает не из другого, а из самого качественно в обоих субъектах (из высшего субъекта, если оба момента не только качества, но еще и индивидуальности, субъекты).

Обратимся к уже использованному нами примеру. – Сейчас я люблю этого человека – сейчас ненавижу. Как происходит переход от любви к ненависти? – Я люблю его, весь я люблю, вся душа моя любит. Но *вся* душа моя любит лишь потенциально, в меру опознания ее мною. Эмпирически вся моя всеединая душа в любви моей не выражается. Мало того, в ней есть и ненависть к этому же человеку (обнаружение ее потом, в последующий момент времени для всеединой души значения не имеет). И раз душа всеединая ненавидит, она *вся* ненавидит. Следовательно, *вся* она, во *всех* актах своих (вернее – во всеедином акте своем) и ненавидит, и любит. Эмпирически это не выражается или не выражается с достаточной ясностью. Но во мне актуально-любящем уже есть я потенциально-ненавидящий. Ненависть не приходит на смену любви извне, и любовь не перерождается в нее, как в свою противоположность. Ненависть в самом расцветающем любовью субъекте поднимается из недр его всеединства незаметно, неуловимо и постольку, для сознания моего, непротиворечиво любви. Столь же неуловимо и незаметно потухает любовь, медленно или стремительно, обнаруживая под собою тайно возросшую ненависть. При некотором опыте самонаблюдения и внимания, можно подметить в себе, как сосуществуют умаляющаяся любовь и возрастающая ненависть. Но нельзя подметить начала и конца той или другой. Нельзя уловить «зарождение» любви или ненависти. – Процесс актуализации всеединой души в любом ее качественности непрерывен, непрерывен и в одном из качественностей – в его опознании. Не будем также забывать, что качественность в эмпирии есть не что иное, как умаленность качественности во всевременности. Оно – переход из всевременности во временность и потому не может быть временным переходом. Оба исключаящих друг друга качественности (любовь и ненависть) вырастают из всевременного их двуединства (эмпирически стяженного то в одном, то в другом из них) и неуловимо расходятся, «ограничиваются», и распределяются временно. Мы не можем эмпирически, во времени уловить миг возникновения каждого из них, временной миг начала замены одного другим. Само сверхэмпирическое двуединство их улавливаем мы в эмпирии только в связи с сознанием их несогласимости и мучительного разлада. Это сознание собственной раздвоенности в двух моментах уже заключает в себе сознание своего и их единства.

Истинное всеединство моей души есть сама она в полноте своей выраженности, в своей завершенности. Но завершенная душа противостоит себе завершающейся или становящейся и себе самой, как ничто, как абсолютному небытию. Душа такова, какова она есть, лишь в том случае, если она и есть и не есть, если она свободно возникает (= творима) из ничто и становится всею собою. Мы уже видели, что это единство бытия-небытия должно выражаться и в каждом моменте души: иначе она не всеединство (§ 6). В анализированном сейчас примере мы находим новое подтверждение последнего тезиса. А к нему вынуждает и еще одно соображение. – Качественности суть качественности одного и того же субъекта. В нем они совместимы друг с другом, несовместимы лишь в ограниченности эмпирии. Но эта совместимость еще недостаточна для истинного всеединства. Всеединство осуществлено

только в том случае, если всякое качественное есть и все другие и любое, всякое из них. Оно должно быть и собою и всеми ими. Но оно не может *непосредственно* переходить в другое качественное. Оно может стать им только, перестав быть. Следовательно, во всеединстве всякий момент и есть и не есть, т. е. возникает из ничто и погибает, рождается и умирает. Этому нисколько не противоречит сказанное выше о возникновении всякого момента (и любви и ненависти) из недр всеединства. — Они возникают из недр всеединства, но само всеединство есть и небытие, из которого они рождаются, и бытие, которым они становятся. Эта диалектика бытия-небытия обладает исключительно важным значением для природы всеединства. Благодаря тому, что всякий момент всеединства и есть и не есть, устраняется необходимость окказионалистического понимания взаимоотношения моментов, а теория окказионализма, как и теория предустановленной гармонии, получает смысл приближенного выражения теории всеединства. Ведь окказионализм и предустановленная гармония необходимы там, где моменты мыслятся вне единства, как отроги, «псевдоподии» его, а единство мыслится, как единство безразличное или потенциальное. Мы же мыслим моменты как аспекты всеединства, мыслим их в нем и как само всеединство.

8

Выше мы установили различие между душою в ее завершенности и в ее эмпирической ограниченности (§ 6, 5 и 7). Однако это различие еще недостаточно; и в понятии «завершенности» все время скрывалось два понятия: собственно *завершенности* или полноты эмпирического бытия и *совершенства*, которое не осуществимо *только* эмпирически. Неосуществленность и неосуществленность бесповоротная, т. е. неосуществимость совершенства души даже в полноте эмпирии – очевидна. В самом деле, каждый момент и все моменты ее эмпирического бытия могли бы выразиться, актуализироваться полнее. Это мы непосредственно знаем или, по крайней мере, можем знать в любое мгновение нашей жизни. Всегда у нас есть острое сознание возможности того, что мы можем яснее и полнее мыслить, напряженнее стремиться, острее и многообразнее чувствовать. И это «большее» в нашем сознании не только возможность, а и «должное», идеал, к которому мы *должны* стремиться и недостаточностью стремления к которому *грешим*. Конечно, мы не в силах сказать, какова конкретная идеальная наша мысль, конкретное идеальное наше напряжение или действие. Но мы всегда можем указать «направление» к идеалу, т. е. признаем, что он конкретен и является дальнейшим раскрытием именно данной качественности. Отсюда, разумеется, не вытекает, что идеалов много. Напротив, во всем строе наших мыслей ясно, что он – конкретное усовершенное и совершенное всеединство всех наших моментов. Мы не знаем идеала, но мы и знаем его, как нечто стяженное, как нечто большее и возможное в смысле дальнейшего раскрытия эмпирически-осуществленного.

Мысля завершенное всеединство нашей души, мы еще не признаем его совершенным. Напротив, мы признаем его несовершенным, не достигшим возможного и должного. Ведь в завершенном эмпирическом всеединстве данный эмпирически несовершенный момент, уже ушедший в прошлое без усовершенствования, не может усовершенствоваться. А если несовершенен хоть один момент всеединства, – оно несовершенно и во всех прочих моментах и в целокупности их, оно все – *стяженное* всеединство. Ведь несовершенство момента есть по существу несовершенство актуализирующегося в нем всеединства. Нам скажут, что тогда нельзя говорить и о завершенности. – Нет, о завершенности говорить и можно и нужно. Завершение не предполагает, что эмпирические моменты завершенного – эмпирически же восполнены. Завершается то, что действительно эмпирически есть, как бы далеко эмпирически существующее от идеала ни отстояло. Познание завершенности – в передвижении точки зрения с одного из моментов эмпирии во все и в их единство, хотя и стяженное. Завершение – в преодолении моментами их ограниченности, в преодолении всеединством своей моментности, в единстве ограниченного бытия каждого из моментов с его небытием. Оно не в развитии каждого за пределами эмпирически им раскрытого. Напротив того, совершенство требует выхода всей завершенной эмпирии и каждого из моментов ее за грани эмпирически им достигнутого, достижения и осуществления идеала.

Не может наше стремление к совершенству, а в каждом из нас и стремление к совершенству всего завершенного бытия, остаться суетным. Не может цель стремления быть иллюзорной. Ничто влечь к себе не в силах, оно бессильно: в нем нет силы потому, что в нем нет ничего. Идеал, как чистое абсолютное «задание», – не может ни быть идеалом, ни восприниматься, ни создаваться чем-либо меньшим, чем он. В каком-то смысле всеединная совершенная душа, являясь абсолютным заданием, есть несомненное, наиреальнейшее бытие. Она есть в смысле восполненности всеединой завершенной души (и всех ее моментов) тем, что «не доделано» ею эмпирически, в преодолении стяженности, однако не так, что усовершенствование начинается лишь после завершения. Ведь усовершенствуется всякий момент, восполняясь не в эмпирической сфере, но в эмпирическом качественности. В каждом своем

моменте и во всеединстве их душа и возникает из ничто, и становится завершеною, и восполняема. Мы не сможем отрицать этого, если задумаемся в понятие абсолютного Бытия или Божества – Абсолютное Бытие есть и абсолютная Благость, к которой стремится приблизиться все относительно благое и без которой оно существовать не может. Абсолютная Благость все (т. е. себя самое) всему дает и не может, не перестав быть собою, что-либо утаить или удержать. Благость же абсолютная, будучи самым абсолютным Бытием, есть абсолютное совершенное Всеединство. Следовательно, совершенным абсолютированным (обоженным) всеединством *должна* быть и всеединая тварь и всякий момент ее, т. е. моя душа. И «должна» быть совершенною душа не в будущем, а должна в том смысле, что она для абсолютного Бытия всегда есть и никогда быть не переставала, хотя вместе с тем и не есть и возникла и становится из ничто.

Таким образом, необходимо различать следующие понятия: 1. Божество, как абсолютное совершенное Всеединство; 2. усовершенное или обоженное (абсолютированное) тварное всеединство, отличное от Бога тем, что когда оно есть, Бога нет, а оно само есть ставшее Богом ничто; 3. завершенное или стяженное тварное всеединство, стремящееся к усовершенности своей, как к идеалу или абсолютному заданию, и чрез него к слиянию с Богом: к становлению Богом и гибели в Боге; 4. незавершенное тварное всеединство, т. е. относительное многоединство, всеединство, становящееся совершенным чрез свое завершение или момент всеединства в его ограниченности.

Эти общие метафизические тезисы кажутся появившимися в нашем изложении неожиданно. Оно как будто уполномочивает нас только к высказываниям о душе. Но мне представляется излишним, во имя внешнего педантизма, утаивать до поры до времени свои выводы, тем более, что они вытекают из всеединства моих идей. А затем я прошу помнить следующее. – По существу предметом нашего изучения было всеединство в одном из его моментов, т. е. в душе (§ 5). Момент же всегда – стяженное всеединство, и достаточно глубокий анализ его не может привести к выводам, его пределами ограниченным. Нельзя понять момент, не усматривая в нем завершенное и усовершенное всеединство в его стяжении, а усовершенное всеединство и есть уже абсолютное. Впрочем, для читателя, которому данных выше (§ 5–7) указаний на то, что индивидуальная всеединая душа лишь индивидуализация высшей всеединой души, недостаточно, остается простой выход. – Он может, до поры до времени, относить выставленные нами тезисы только к индивидуальной своей душе. Для ближайших рассуждений они только в такой мере и нужны. Автор же от этого, очевидно, выигрывает.

9

Становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном сосуществовании и последовательности всех ее моментов и будет тем, что мы называем *развитием*. Развитие лишь одна «сторона» всеединой души, один только аспект ее или модус. Развития нет без завершенности и без усовершенности. Вне их оно непонятно, постижимо, не существует. Взятое в себе самом, оно не реальность, а условное отвлечение и притом такое, которое покоится на категорическом отрицании того, что смутно и безотчетно взято вместе с ним. Поэтому и познание развития в его отвлеченности неизбежно (хотя и не всегда прямым путем) приводит к познанию его завершенного и усовершенного всеединства. В наималейшем знании о развитии уже содержится стяженное знание о других модусах всеединой души. И пока мы не подошли к наиболее глубоким проблемам, такого стяженного знания вполне достаточно. Мы довольствуемся тем, что обозначаем объект стяженного нашего знания неопределенным термином «субъект развития», не задаваясь вопросами о том, завершен ли и усовершен этот субъект или нет, в каком отношении стоит он к развитию. Разъединяя развитие на моменты, мы невольно уже ставим вопрос о их взаимоотношении. И тогда нам необходимо определить также и отношение их к «субъекту развития», хотя и достаточно, на первых порах, определить субъект, как систему взаимоотношения моментов.

На этом пути перед исследователем лежит много опасностей. – «Означив» субъект и отвлечши его от развития, легко и в самом развитии продолжать то же различие, т. е. разлагать его на разъединенные элементы, забывая о непрерывности перехода их друг в друга. Своеобразную природу момента, как единства его бытия с его небытием, легко исказить в последовательность оторванных друг от друга миггов его небытия – бытия – небытия (или становления – бытия – погибания) либо в неизменное его бытие и сосуществование с прочими такими же моментами. Иными словами, легко свести всеединое во времени и пространстве, временно-пространственно всеединое к временному и пространственному. Обращая при таком умонастроении внимание на субъект, естественно истолковать его в смысле метафизической сущности или метафизической, трансцендентной моментам его развития (в осторожной же недоговоренности – трансцендентальной) системы. Возможно, далее, усовершенность всеединого субъекта мыслить как чистое задание или ценность. Но можно и забыть о субъекте, задавшись мнимыми проблемами: как относятся друг к другу разрозненные «элементы» развития, как они воздействуют друг на друга и слагают целое. Тогда вступает в силу категория причинности, глубокий анализ которой вновь вскрывает на примере двух взаимодействующих причинно «элементов» выражающееся в них всеединство.

Познавательная достоверность того либо иного момента нашего душевного развития покоится на его непосредственной данности нам, на том, что мы его переживаем и что он есть мы сами в самом точном и полном значении этого слова. Равным образом и последовательность двух моментов или «переход» одного в другой удостоверяется лишь тем, что оба они – мы сами, а их взаимопереход, т. е. возникновение и погибание каждого из них – качественное нашей души, стяженного их двуединства (ср. § 7).

Полное достоверное знание о развитии возможно, очевидно, только как полнота бытия всеединого субъекта изучаемого развития, и не только полнота стяженная, а полнота усовершенная. Стяженное всеединство может выразиться только в стяженном, т. е. не мотивирующем свою достоверность ясною данностью, знании. А, с другой стороны, само стремление к совершенству неустранимо из развития, хотя и не должно быть связано с одним каким-нибудь из его моментов. Эмпирическое знание есть знание, субъект которого – данный момент развития. Оно неполно, хотя и определимо, в качественном своем, в качестве момента без субъекта, оно невыразимо и неопределимо иначе как знаком, аббревиатурой

общего понятия, в качестве стяженного всеединого субъекта. Он единственен, неповторим, абсолютно ценен. Он абсолютно-ценен, потому что является *этим* единственным, реальным качеством всеединства, потому что в нем именно *так* становятся им другие моменты, а он становится ими. Он – всеединство, становящееся из *этого* центра или *этого* центр, становящийся всеединством. И знание всякого момента есть его, качественно единственное и абсолютное знание (самосознание), аспект или модус всеединого знания (самосознания – § 5), как одного из качествований всеединого субъекта. Оно – иное, чем знание (самосознание) других моментов, но оно вовсе их не отрицает, напротив – восполняет и требует. В качественности своей все моменты и знание всех моментов равноценны; но моменты не равноценны по степени близости каждого из них к *его* идеальности.

Охотно и, во всяком случае, без особенного затруднения допуская развитое выше (§ 7) понимание момента, как индивидуализирующегося в определенном качестве, но не исключая этим других индивидуализаций всеединого субъекта, мы согласны признать, что этот субъект есть *конкретное* (стяженное или усовершенное) всеединство и вне своих качествований не существует, что общее понятие субъекта только знак, аббревиатура его реальности. Однако иначе мы подходим к его знанию. Мы признаем, правда, и знание (познание) его особою качественностью или моментом. Но ведь тогда *этот* момент отличен от всех прочих. – Субъект познает во *всех* своих качествах (по крайней мере – потенциально). Если так, то знание (познание) его есть некое особое качество, наличное во всех других, которые к нему приобщаются. Если так, то в знании перед нами качество самого всеединого субъекта *вне* его прочих качествований, а, следовательно, и он сам, уже не всеединый в них, но возвышающийся над ними. Тогда, действительно, надо говорить об особом духовном бытии, об отвлеченном и тем не менее реальном бытии.

Все это особенно очевидно в знании. Конечно, подобным же образом можно говорить и о жизни, и о бытии субъекта. Но «жизнь» и «бытие» легко могут быть истолкованы в смысле конкретного всеединства; знание же как будто подобному истолкованию не поддается. И разница тут не в том, что все в нашей душе живет и существует, а не все познает и знает... – Не все в нашей душе эмпирически чувствует и волит; и тем не менее, признавая, что все может и должно волить и чувствовать, мы согласимся с пониманием чувства и воли как конкретного всеединства.

Понимание знания в смысле совершенно особенного качества нашей души с развиваемой нами теорией несовместимо. Оно для нее – *experimentum crucis*.¹³ Если есть отвлеченное реальное знание в том смысле, какой ему придается, теория наша до крайности упрощает действительность и нуждается в существенных поправках. Посмотрим, существует ли оно, а если существует, то как.

С нашей точки зрения знание есть самосознание (§ 5) и даже более – некоторое умаление самосознания. Но мы отказались понимать самосознание в смысле сознания себя самого собой со стороны отвлеченной души. Тогда не может быть и знания, субъектом которого являлся бы отвлеченный субъект и которое само являлось бы отвлеченным его качеством. Тогда нет знания отвлеченного субъекта (отвлеченный субъект только знак для стяженно и совершенно всеединого), нет отвлеченного знания (знание всегда есть знание в данном качестве), нет знания об отвлеченном (познаваемое как отвлеченное есть всегда познаваемое по знаку или аббревиатуре).

Однако это вопроса еще не разрешает. Никакими доводами нельзя устранить непосредственно данных нам фактов. – Я живу и чувствую целостно и неразъединенно; я непосредственно сознаю себя *так* живущим и чувствующим. Но вот я начинаю себя познавать, противопоставляя себя познающего себе познаваемому. Мое самосознание стало умаленным:

¹³ Решающий эксперимент (*лат.*).

оно заменилось познанием мною себя самого. И акт знания, несомненно, тот же самый качественно акт, что и во всех других случаях познания. Здесь предо мною какое-то общее качественное, которое никак нельзя истолковать как мое всеединое. Больше того – самосознание мое всеедино лишь до той поры, пока оно берется мною без внутреннего в нем раздвоения. Лишь только оно двоятся, умаляясь как самосознание, оно уже есть и знание. Пускай всякий акт моего познания есть знак или аббревиатура, символическое знание. Символичность его не является всеединою. Из всеединства не вывести правомерности применения аббревиатур или символов; не вывести даже и самого факта их существования во мне. Всякое конкретное общее понятие легко истолковать как символическое выражение стяженного всеединства; но формальный момент – сама символичность – остается из всеединства необъяснимым. А нам необходимо объяснить, откуда он, на чем основана его правомерность, его истинность. Нам необходимо объяснить, чем обоснован акт моего знания в качестве моего общего, отвлеченно-общего, а не всеединого (таков он лишь в конкретизациях своих) акта. А он так же общ, как акт моего стремления к идеалу, к должному, если же всмотреться внимательнее то, пожалуй, еще и так же, как волевой акт, как жизнь моя и мое бытие.

Трудность нашего положения в том, что на почве теории всеединого индивидуального субъекта нам не объяснить того не всеедино общего, что в нем, несомненно, есть. Мы не можем признать это общее за нашу фикцию (откуда она тогда взялась?), не можем и свести ее на всеединство, смело отвергнув всякое рациональное знание. Остается допустить, что оно нечто высшее, чем наша всеединая душа.

В другой связи (§ 5) нам пришлось признать (хотя и не развивая этой мысли), что сама наша индивидуальность есть момент высшей индивидуальности. Признание это подтверждено и тем, что уже сказано (§ 8) об абсолютном и тварном всеединстве; будет подтверждено высказываемыми далее соображениями. – Наша душа есть индивидуализация высшей; а так как весь мир есть всеединство и становление в нем Абсолютной Индивидуальности, то весь мир и наша душа индивидуализация *всех* высших и самой Абсолютной. Как же должно мыслить взаимоотношение нашей всеединой души с абсолютным Бытием?

Душа наша – момент Абсолютного, она развертывается в себе самой, развивает Абсолютное, как себя самое. Но Абсолютное в ней стяженно. Правда, развитие души есть развитие в ней Абсолютного, одного из качественностей Его. Но это «основное» качественное, будучи душою, ей и противостоит. Противостоит оно ей во всяком своем раскрытии в ней. Так, если мы возьмем любое качественное души (например – данное радостное ее состояние), оно противостоит своим (низшим) качественностям или моментам. Рассматривая взаимоотношение между качественным и его качественностями, мы не можем их реально различить: перед нами конкретное всеединство. Но постольку, поскольку мы это конкретное всеединство противопоставляем другим, таким же (например – грустному настроению и т. п.), мы его определяем, отличаем от них, как одно всеединство от других всеединств. Мы можем, противопоставляя, брать их во всей развернутости каждого (в идеале, конечно), можем брать и стяженно. Ни в первом, ни во втором случае мы не ошибемся. Но в обоих мы сопоставляем однородное, моменты, единства. Мы можем понять моменты как моменты всеединой души, но это будет уже иной способ рассмотрения, выдвигающий в каждом из них только ему присущее и предполагающий общее. Пускай это общее есть стяженное всеединство самой души. Отчего оно в качестве стяженного существует?

Стяженное всеединство души так же должно быть чем-то определено. И оно может быть определено через противостояние другим таким же душам. Но в сейчас анализированном примере определенность сопоставляемых моментов в конце концов обусловлена не тем, что мы их сопоставляем, а тем, что в них индивидуализируется одна и та же душа. Точно так же и в определении души определяющею является та высшая индивидуальность (и в конце

концов Абсолютное), которая в ней индивидуализуется. В анализированном нами примере «общее» есть индивидуальная наша всеединая душа в стяженном ее всеединстве или в символизированном единстве. Как таковая, она может быть сопоставляема и отождествляема во всех моментах, все равно, берем ли мы их в стяженности или в развернутости их качественностей, и может быть противопоставляема каждому из последних, для которых она есть общее отвлеченно. Равным образом создание души абсолютным Бытием есть становление Его в ней, как одного из Его моментов. И эта индивидуализация абсолютного Бытия для Него самого – момент; для Его моментов – общее (скажем – отвлеченное знание, «практический разум», жизнь, бытие); для качественностей (или моментов) этих моментов (индивидуальных душ) – наиндивидуально общее.

Для вторичного момента моей души (для момента ее момента) ближайшее общее есть сама душа в стяженности и символизированности *ego*, момента, причем и стяженность и символизированность качественно отличны от тех, которые могут быть наблюдаемы во вторичном моменте другого ряда. Для первичного момента моей души ближайшее общее и есть сама душа, стяженная и символизированная им, качественно отличная поэтому от ближайшего общего других первичных моментов. Но, как для всех вторичных моментов первичный момент есть однородное, общее, так и для всех первичных моментов однородным, общим является определение души Абсолютным, как Его момента. И мы нисколько не противоречим своей теории всеединства, допуская общее отвлеченное даже во вторичных моментах. Ведь это общее может существовать лишь потому, что его конституирует через общее первичных моментов и в нем само Абсолютное, индивидуализируя и индивидуализируясь в душе.

Но не пытаемся ли мы выйти из затруднения весьма обычным и едва ли правильным путем: тем, что превращаем Абсолютное в *asylum ignorantiae*?¹⁴ – Нет, потому что отвлеченно-общее необходимо лишь там, где неизбежно символизировать стяженное всеединство. А в Абсолютном никакой стяженности нет. Но не оказывается ли тогда рациональное знание не только в ограниченности своей, а и в самом своем существе эпифеноменом умаления бытия? – Отвлеченно-общее в нашем индивидуальном сознании есть качественное в нем самого Абсолютного, поскольку это качественное наиндивидуально и поскольку оно, в качестве такового, приемлемо моим индивидуальным сознанием, еще не усовершенным. Усовершенное или обожение моей души позволит ей перейти грани свои, стать совершенным моментом Абсолютного. И тогда то, что теперь воспринимается ею как отвлеченно-общее, будет для нее не символом стяженного всеединства и не самим стяженным всеединством, а всеединством совершенным. Пребывая в Абсолютном и будучи им, она сохранит себя как момент, но утратит свою ограниченность. Ее знание перестанет быть рациональным, ничего из даваемого в рациональности не утратив, но приобретя бесконечно многое.

Выделяя отвлеченно-общее, мы тем самым признаем некоторую формальную структуру всякого эмпирического всеединства и, в частности, нашей души, нашего сознания. Однако, это не ее структура, а само абсолютное Всеединство или Божество в мере, приемлемой для эмпирической данной индивидуальности. И если это само Абсолютное, то, во-первых, не Абсолютное в Себе самом, во-вторых, не только Абсолютное, а и душа. Отвлеченно-общее, форма не объективны, не оковы, наложенные на душу, не темница, в которую она загнана и заперта; но и не субъективны. Они сразу и то и другое. И субъективны они не в смысле принадлежности только мне, а и в смысле принадлежности всем другим индивидуальностям, занимающим то же, что и я, иерархическое положение во всеединстве твари. Они не Божьи и не человеческие: они – Богочеловеческое общее, Богочеловеческая форма. И в

¹⁴ Убежище невежества (*лат.*): понятие или пункт, на котором останавливают рассуждение, когда бессильны продвигаться.

них нет ничего принципиально для эмпирии непреодолимого. Напротив, в преодолении их ограниченности – смысл руководимой верным инстинктом метафизики. Только не следует забывать, что преодоление вовсе не означает отмены или отказа от даваемого подлежащим преодолению.

10

Обоснование отвлеченно-общего в субъекте нашего развития и, тем самым, во всяком моменте этого развития или субъекта, нисколько не подрывает теории всеединства. Отвлеченно-общее обладает значением лишь постольку, поскольку мы изучаем субъект развития в отношении его к высшим субъектам, индивидуализацией которых он является, и, до известной степени, в отношении его к другим субъектам его порядка. С другой стороны, отвлеченно-общее обосновывает то стяженно-общее или символизируемое общим понятием всеединое, которое является его раскрытием и предметом нашего изучения. Но из отвлеченно-общего, как такового, конкретность развития никак не выводима. Из того, что Абсолютное чрез Человечество мыслит во мне, еще не ясно, *как* Оно во мне мыслит и *что* Оно во мне мыслит.

Поэтому в полной силе остается выставленное нами утверждение. – Эмпирическое знание о развивающемся всеедином субъекте всегда есть знание одного из его моментов. И, очевидно, при различии моментов существует столько же различных знаний о развитии, одинаково ценных и нужных, сколько существует самих моментов. Понимание такой ограниченности всякого знания предохраняет от незаконного абсолютирования относительного. Оно не позволяет признать данное наше утверждение сполна выражающим истину и целиком отвергнуть другие, в которых должно быть свое абсолютно-ценное. Однако отсюда еще далеко до релятивизма. – При всей неполноте своей выраженности, всякий момент выражает нечто, только ему присущее, его специфический аспект всеединой истины. Ущербленное, неполное выражение не есть еще ложное выражение. И он выражает не только качественность свою, но и качественную в нем индивидуальную всеединую душу, а в ней само Абсолютное. Он дает необходимый аспект Абсолютного, который нуждается в восполнении его другими аспектами, но не может привести к Абсолютному, если мы внешне станем отвлекать от него то, что ему обще с другими. Такого общего нет в пределах данной развивающейся души. Общее для данного развития есть всеединое, а недостаточность выражения его в любом из моментов развития – в том, что оно актуализируется и познается как стяженное. Эту стяженность не следует подменять отвлеченно-общим: оно все равно в конкретности развития останется символом. Ее возможно преодолеть лишь преодолением ограниченности эмпирического бытия.

Таким образом, всякое знание о развитии дает развитие «сокращая» или «стягивая» его, хотя я и предпочел бы удалить из этих терминов всякий момент активности. Знание «конструирует» развитие, но не в смысле произвольного построения или искажения. Неполнота «конструирования» необходима, как завершение (познавательное выражение) реальной неполноты момента.

Развитие принято конструировать, исходя из его цели, полагаемой обычно в хронологическом конце развития. Но тогда придется признать целью духовного развития Канта его старческое слабоумие, осмысливать любую культуру как целесообразно направленную к падению. Нельзя усматривать цель ни в конце ни в каком-нибудь из других *эмпирических* моментов времени моменте. В таком случае, очевидно, удалось бы конструировать развитие только очень немногих индивидуумов: тех, в жизни которых замечен период очень яркого расцвета. И я бы затруднился указать даже приблизительно апогей развития Гёте, Толстого, Шеллинга и многих других. Главное же заключается в том, что всякое понимание развития из одного какого-нибудь его эмпирического момента или из нескольких неизбежно приводит к обесценению прочих и приходит в столкновение с основным установленным нами положением: познание развития всегда есть познание о нем одного из его моментов. Хорошо,

если «апогей» с ним совпадает. Если нет, то апогей по существу своему является качеством в познающем моменте, но не в себе самом.

Несомненно, развитие понятно только в связи с тем, что признается его «целью» или – лучше сказать – смыслом. Но этот смысл не заключен в какой-нибудь из эмпирических моментов, потому что тогда моменты не были бы равноценными (§ 9), как этого требует теория всеединства. Ведь мы знаем, что всякий момент содержит в себе нечто неповторимое и ценное абсолютно, и оно должно быть в познавательной актуализации развития. Как же быть тогда с упомянутым уже старческим слабоумием Канта? – Ответ ясен. – Это слабоумие тоже обладает своею ему только и свойственною абсолютною ценностью. Если мы ее не видим, это еще не значит, что ее нет. Конечно, с точки зрения сознательно-разумной жизни, период написания «Критики чистого разума» выше и ценнее. Но разве вне сознательно-разумной жизни нет ничего ценного? Разве не обладает какою-то своею ценностью раннее младенчество и не может его обладать состояние сумасшедшего или слабоумного? Возможно, что некоторые стороны бытия, скажем, «животного» бытия, в слабоумном и сумасшедшем раскрыты полнее, чем в педанте-философе. Возможно, что не совсем ошибались древние, почитая безумие священной болезнью, и не ошибался Христос, призывая к подражанию детям. Может быть, младенцу и безумному доступны такие стороны высшего бытия, о которых мы даже и не подозреваем.

Но утверждая равноценность всех моментов, мы должны были допустить различие между ними по степени приближения каждого к его идеалу, который есть всеединный идеал. Это несомненное различие по ценности. Следовательно, конструируя развитие, не должно упускать *качественную* равноценность моментов, но, как будто, должно отметить и различную ценность их в зависимости от приближения каждого из них к идеалу. Однако здесь встает новое затруднение. – Идеал, к которому стремится развитие, абсолютен и разница приближений к нему в конечных и относительных моментах не установима. Он – всеединство и потому не обладает качеством, наличность которой в моменте позволила бы выделять его из среды прочих. Единственно возможным критерием представляется то, что мы назвали отвлеченно-общим или определяемой Абсолютным формою (§ 9). Но этот критерий и не Абсолютное и не относительное, а Богочеловеческое; и применим он лишь в том случае, если в эмпирическом развитии он конкретно раскрывается. И если допустить в развитии эмпирический момент (или моменты), в которых Богочеловеческое, не переставая быть общим и определяющим, стало и конкретным, по этому моменту (или по этим моментам) можно определить относительную к нему (или к ним) ценность всех. Такая расценка не будет расценкою качеств (все качества равноценны). Она будет расценкою качеств или моментов по степени выраженности в них структуры всеединства.

Бессознательно этим критерием мы и пользуемся при уразумении индивидуального развития. В самом деле, если мы считаем апогеем его расцвет познавательной стороны, так только потому, что признаем абсолютною истину и выдвигаем на первое место с искажением и нахождением ее связанное. Мы ошибаемся лишь в том, что усматриваем ценность только в одном моменте рационального ее искания (например – в «критическом» периоде Кантовой философии), да еще в том, что ограничиваем становление истины в человеке сферою рационального ее познания, а абсолютное – сферою истинности. Установленный нами критерий яснее выступает в оценке развития с религиозной точки зрения, но здесь есть свои недостатки и ограничения.

Итак, задача познания или познавательной актуализации развития есть прежде всего задача данного познающего момента его. Необходимо опознать данный момент в его специфической особенности. И чем полнее он актуализирован, тем полнее и знание о нем, которое по существу есть его самопознание. Но познание данного момента есть и познание, т. е. – всегда, конечно, относительное и неполное – раскрытие стяженного им всеединства, т. е. и

других моментов в их переходе в данный и в переходе его в них, в переходе, разумеется, не стяженным всеединством (оно, хотя и по разному стяженное, во всех то же самое), а тем, что есть в моментах специфического. Все прочие моменты даны и познаваемы в познающем их моменте стяженно; и, стоя к специфичности его в разных отношениях, в разной степени – от полного отсутствия до приближающейся к реальности настоящего полноты – в нем себя раскрывают. Познавая их, он познает таким образом и их отношение к себе и их взаимоотношение в частности – раскрывая смысл их хронологической последовательности и руководясь ею. Но тут и возникает проблема оценки. Познавая себя и развитие, познающий момент должен определить и себя и его, т. е. все прочие моменты в отношении к усовершенному всеединству и Абсолютному. И если есть в прошлом хотя бы один Богочеловеческий момент, такая задача, а, следовательно, и осмысление себя и всего развития оказываются возможными: моменты располагаются не только по их эмпирическому взаимоотношению, но и по объясняющей их религиозной их ценности. Приобретает осмысленность и познающий момент: он сам себя осмысливает, т. е. познает свою усовершенность, свое место в развитии и свою особенную цель. Тем самым преодолевается неизбежный без абсолютного критерия релятивизм и получает оправдание само построение развития из данного момента.

Чтобы сделать мою мысль более понятною, постараюсь ее несколько конкретизировать. – Хорошим и вдумчивым художникам-романистам, историкам и даже читателям написанных теми и другими произведений нетрудно пояснить взаимоотношение моментов во всеединстве. – Мы познаем человека не путем простого собирания сведений и наблюдений о нем: подобное собирание, само по себе, совершенно бесполезно, или полезно лишь как средство сосредоточиться на человеке. Во время этого собирания, а часто и при первом же знакомстве, «с первого взгляда», мы *вдруг*, внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность. Мы заметили только *эту* его позу, слышали только *эту* его фразу, и в них, в позе или фразе, сразу схватили то, чего не могли уловить в многочисленных прежних наблюдениях, если таковые у нас были. И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно. Определить, передать словами схваченное нами «нечто» мы не в силах. Мы можем только подвести другого к познанию его с помощью жеста или описания нашего опыта, а познает ли другой или нет – от нас не зависит. Но наш опыт тем самым, что мы уловили «нечто», безмерно расширился. Мы усматриваем найденное нами нечто уже не только в том, в чем впервые его усмотрели, а и во всех (потенциально) прочих проявлениях познаваемого нами человека. Мертвый доселе материал наших «наблюдений» оживает и начинает говорить; разрозненные «факты» вступают друг с другом в органическую связь. – Да, *так* и должен был поступить *тогда-то* этот человек, которого я познал в *этом* кивке его головы. Все его поступки, слова, жесты выражают его таким, каким мы его познали, хотя раньше никогда не слышали мы от него *этих* слов, не видели *этих* его поступков и жестов. Мы идем дальше: предполагаем, знаем даже, что в таких-то обстоятельствах он непременно будет действовать таким-то образом. Мы читаем на лице его тень его трагического будущего, подобно старцу Зосиме, прочитавшему судьбу Мити в его взгляде; мы узнаем дом, в котором живет этот человек, подобно князю Мышкину, узнавшему дом Рогожина. Но сколько бы фактов из жизни познанного нами человека мы ни узнали, нам никогда не удастся выразить познанное нами «нечто», т. е. его личность, его характер, в отвлеченном понятии. Мы сможем лишь описать характерные обнаружения его личности или, за недостатком таковых, придумать обнаружения, для нее характерные. Всякое подобное обнаружение, измышленное нами или реальное, будет символом, раскрывающим личность.

В данном конкретном качественном индивидуальной души мы познаем ее самое, но в стяженном и вместе «*чреватам*» определенными, характерными для нее качествами, рвущемся к раскрытию виде. Познавая ее, мы познаем другие возможные, иногда – необхо-

димые ее качественности, и то находим их в уже ранее нам известном, но мертвом доселе для нас, то ожидаем их появления или признаем их во вновь появляющемся. На основе нашего знания, которое, само собой разумеется, растет и развивается, расширяет первоначальную интуицию, мы смело отвергаем ряд свидетельств о данном человеке, как заведомо ложные и невероятные. Поэтому же художник, раз «схватив» личность своего героя, уже связан и ограничен определенной сферой возможностей, из которых он выбирает. «Воображаемое» им преломляется в ставшем его достоянием «магическом кристалле»: часть не доходит до глаза, часть доходит иначе, чем первоначально думалось. Большой художник связан в выборе событий жизни его героя, лиц, с которыми он встречается, мест, в которых он живет.

Познавая указанным образом индивидуального субъекта, как *определенную диалектически мощную идею*, развивающуюся в нашем знании и обнаруживающуюся эмпирически, мы не нуждаемся в исчерпывающем знании эмпирических ее обнаружений. Через символ или становящийся для нас символом всеединного субъекта конкретный факт мы познаем всеединного субъекта, как диалектически живую идею; чрез нее и в ней все ее моменты. Но познавая моменты, мы познаем и их взаимоотношение: их «переход» друг в друга и их последовательность. *Этот*, а не другой переход стяженно уже дан в начальной нашей интуиции, например – переход от «т» к «п», а не от «п» к «т». Познаем мы и общий очерк или «план» развития, последовательность моментов, данных нам мертвыми и неясными в нашем опыте. Все это индивидуально: в одном субъекте так, в другом иначе. Но, конечно, наряду с индивидуальным можем мы познавать и «отвлеченно-общее» или «формально-общее». – Все люди проходят известные стадии развития: от младенчества до старости. Всякий индивидуальный человек, если только развитие его насильственно не пресекается, необходимо проходит общий путь, конкретно разрешает заданную сфинксом Эдипу задачу. Однако этот «закон» развития не есть закон отдельной индивидуальности, хотя находит себе выражение во всяком ее моменте. Он – само развитие высшей всеединной индивидуальности (например – человечества), определяющей сверху всякий свой момент (всякого индивидуального человека). А снизу, для моментов он – стяженное всеединство, *одинаково* для всех их символизируемое чрез общее понятие.

11

До сих пор мы (хотя часто и отвлекаясь в сторону) рассматривали индивидуальное развитие изнутри его самого, вполне правомерно отождествляя познание с самопознанием. Но всякий субъект находится в постоянном взаимодействии с другими, и потому проблема развития сложнее, чем она представлена у нас.

Во мне есть знание о развитии другого субъекта, все равно – каким бы путем я его не получил. Но раз оно во мне, оно в известном смысле мое (§ 5). Развитие иного субъекта, будучи его развитием, протекает и во мне, хотя и с меньшей полнотой и яркостью и в принудительной относимости его к другому субъекту. Если так, то методы постижения чужого развития должны быть в основе своей теми же, что и методы постижения своего развития. В основе познания и того и другого лежит непосредственное переживание, ибо я *непосредственно переживаю* чужое развитие в себе и как свое (т. е., конечно, данное мне), а не строю его из себя по аналогии своему: на таком построении из себя, как бы оно ни называлось, никакого знания не построить.

Каким образом чужое развитие протекает и во мне? Если предположить, что во мне находится только воспроизводящий чужое развитие мой процесс, необъяснимо, почему он собственно воспроизводит и, по моему убеждению, верно, почему я отношу его на счет иного субъекта. Очевидно нужно дать иное объяснение, преодолевающее репрезентационизм. Оно вытекает из всего сказанного и в данном случае находит себе новое обоснование. – Моя душа и другая душа, познаваемая мною, составляют двуединство. Обе они – индивидуализации и индивидуальности – моменты высшего субъекта, высшей души. Всякий акт каждой из них есть акт этой высшей (во всяком случае – двуединой, на деле же – множественной) души, так же как всякий момент души есть она сама. Поэтому индивидуализируемое в одной душе находится, хотя и по иному, и в другой. Или иначе – данная душа чрез двуединство свое и в двуединстве своем с другою видит совершающееся в этой Другой и участвует в совершающемся. Но данная душа *иная* индивидуализация двуединой, и потому чужое развитие по отношению ко всем моментам ее развития является более ей противопоставленным, данным, неизменным, чем каждый из них по отношению ко всем другим. Познавая в эмпирических моментах моего развития развитие иного субъекта, я познаю в себе нечто, раскрывающееся независимо от меня. Я не только не в силах изменить факты или направление чужого развития во мне, но и прежде никогда не мог этого сделать: оно есть чужое и всегда было для меня чужим, оно дано мне и никогда не было моим, как было моим мое вспоминаемое мною действие. Если же я «воздействую» на развивающегося во мне и в себе самом другого субъекта, я знаю, что мое воздействие в результатах своих (не говоря уже об истоках его) определяется им.

Таким образом, конкретно и реально опознавая чужое развитие в связи и соотношении его с моим, я могу с большею или меньшею полнотой и отчетливостью воспринимать и переживать его, понимать его строение и органическую, внутреннюю диалектику, ибо переживаю его, как и мое, вернее – как наше двуединое. Далее, я могу установить его соотношение с моим развитием, их взаимосопутствие. Наконец, я устанавливаю мое стремление воздействовать на него и его стремление воздействовать на меня, увенчивающееся, и первое и второе, по-видимому, некоторым успехом.

Но что такое это «успешное воздействие»? – То самое, что обычно называют причинным воздействием и что является чем-то большим, чем простое взаимосопутствие, к которому его настойчиво стараются свести. – У меня есть знание о данном моменте чужого развития и о тенденции его, как о некоторой его цели. Я ставлю ему иную цель и, соответствующим образом меняя его направление в себе, особым усилием достигаю его изменения

в нем самом. Вполне понятно, как я действую и преуспеваю в сфере чисто-моего, в моем целесообразном самораскрытии. Но каким образом возможно, что изменяет свое направление иное? Чем объяснить это взаимосолияние субъектов, которое мы обязаны допустить, если уже не отрезали себе пути ко всякому пониманию гипотезой репрезентационизма и, следовательно, солипсизма? Единственное возможное объяснение заключается в признании обоих субъектов за моменты высшего двуединого. В самом деле, «слияние» мое с чужим развитием – или замена его качественности моею, или замена его качественностью моей. Я или подчиняю себе другого субъекта, поглощаю его в себе, «убиваю», или сам ему подчиняюсь, растворяюсь и гибну в нем, исчезаю вместе со всяческим моим качеством. Но эта смена моего бытия его бытием, которую нет необходимости мыслить как единомоментную, а надо мыслить «распыленную» во всех моментах, существует лишь для эмпирической, ограниченной действительности. Во всевременности мое бытие не отрывно от моего небытия; во всевременности дано живое и напряженное бесконечно быстрою сменой рождения, гибели и воскресения каждого из нас двуединство. И до известной степени оно опытно доступно нам даже в эмпирии.

Оставаясь в ограниченно-эмпирической сфере, мы познаем чужое развитие как независимо от нас протекающий и в нас и вне нас процесс, который находится в определенном соотношении с нашим развитием. Это невыводимое ни из него, ни из нашего развития соотношение – чистая данность. И в качестве данности оно необходимо для понимания обоих процессов, так как им обусловлено их течение, и оно – их русло. Но мы непосредственно переживаем и познаем еще и направленность обоих процессов друг на друга и взаимное их «влияние» (слияние, переливание). Таким образом, и противопоставленность изучаемых нами процессов не полна. Она не может быть сопоставляема с разъединенностью во внешнем мире и одной категорией причинности (в Кантовски-Юмовском смысле) не уловима.

В меру разъединяемости нами двух субъектов к взаимоотношению их можно применить понятие изменения, а, следовательно, и понятия системы и причинности или, точнее, – функциональной взаимозависимости. В таком применении нет ничего ложного и ошибочного, поскольку мы не забываем ограниченности сферы применения и, значит, об условности наших понятий и поскольку не пускаемся в область безответственной метафизики. Напротив, в своей ограниченной сфере оно и полезно и нужно. Если же мы знаем границы применения данных понятий, мы знаем уже и недостаточность их для объяснения того, что мы хотим объяснить. В самом деле, понятый как изменение процесс взаимодействия двух субъектов, помимо уже указанных в § 2 общих проблем и затруднений, не дает нам последнего смысла этого взаимодействия. Он останавливает нас перед необъяснимою данностью. При попытках же расширить понятие причинности мы запутываемся в дурной бесконечности «почему», все более и более сомнительных и неудовлетворяющих. На первых шагах твердо опираясь на хронологический приоритет причины перед следствием, мы скоро убеждаемся в необходимости от него отказаться, а, следовательно, и в невозможности различать между причиной и следствием. В лучшем случае мы приходим к теории предустановленной гармонии. А от нее уже один только шаг до теории двуединства. – Стоит только пробить в монадах двери и окна или, более решительно, – уничтожить скорлупу каждой.

Так мы приходим к более глубокому проникновению в проблему взаимодействия. Оно не уничтожает относительной ценности «предварительного», покоящегося на понятии изменения. – Признавая взаимодействующие субъекты за двуединство, мы самим этим словом подчеркиваем, что они не только едины, но и различны. Они различны не так, как различны качества внутри каждого из них, к чему должен вести последовательный идеализм и субъективизм, а так, как дано в опыте: вполне реально, с необходимым признаком принадлежности иному субъекту. Но мой субъект, отличный от другого, находящегося с ним во взаимодействии, не так отличен от него, как требуется теориями репрезентативного зна-

ния. То чужое, что на него воздействует, есть и его собственное, только не его в смысле противостоящего ему субъекта, а его в смысле единого с противостоящим ему субъектом. Познавая в себе ограниченном противостоящее мне чужое, я познаю его противостоящим мне ограниченному. Но я шире себя ограниченного, и в себе двуедином сознаю себя двуединого тем же, что и противостоящее мне чужое, хотя и не в определенном качественном его, как чужого, а словно в истоке. Не будь я стяженным двуединством, я бы признавал чужое по-прежнему, как чужое, но еще как и мое. И тогда бы я познавал все качества чужого, иного субъекта, а не только некоторые. И если эмпирически я сознаю направленное на другого мое напряжение, это напряжение, на самом деле, есть усилие двуединого субъекта в одном своем качественном (скажем – «инициативном»), актуализирующееся во мне, а в другом (скажем – воспринимающем мое усилие) – в том субъекте, на который я воздействую. Точно так же, конечно, в двуедином всевременном субъекте нельзя полагать временное различие между моим усилием, направленным на другую личность, восприятием ею этого усилия, отрицательным или положительным ее ответным усилием, восприятием его мною и т. д. Однако порядок и внутренняя связь этих актов, конечно, остаются.

12

Проблема взаимодействия двух субъектов приводит нас к проблеме *индивидуальности* или *личности*.

До сих пор мы выяснили понятия всеединого субъекта и его моментов или качественных, причем, с одной стороны, качественности должны рассматриваться тоже как моменты, всеединые в *своих* (вторичных) качественностях или моментах, а, с другой стороны, всеединый субъект должен рассматриваться как момент высшего всеединого субъекта. При таком положении дела естественно возникает вопрос: отличается ли субъект, признаваемый нами (в пределах его душевного процесса) и личностью, от моментов и не являются ли и они субъектами-личностями. Надо ли различать моменты-качественности от моментов-индивидуальностей, моментов-личностей? И если они различаются, то чем именно? В чем критерий различности?

Сознавая себя индивидуальностью или личностью, я, во-первых, сознаю себя качественным во всех моих моментах и каждое качественное считаю самым собою, независимо от того, что иные качественные должны быть охарактеризованы как «мои» собственно, другие – как «данные» мне, «бывшие» моими или в части своей являющиеся моими (например – инстинктивные, даже рефлексивные состояния моего сознания – § 5). Во-вторых, сознавая себя личностью, я «отличаю» себя от всего «чужого», т. е. данного мне и относимого мною (не в смысле субъективного полагания, а в смысле объективной принудительности) к иному субъекту или объекту. Различие между моим в широком смысле слова, т. е. собственно «моим», и моим «данным мне», с одной стороны, и «чужим» мне, с другой, вполне реально и субъективно неоспоримо. Но ничто не гарантирует меня от ошибок.

Действительно, такие ошибки нередко в моей душевной жизни и обнаруживаются. При сходстве момента-качественности с моментом-личностью, в том случае, когда первый сам многообразно качествен, для подобной ошибки достаточно спутать «данное мне мое» с «данным мне чужим». Ведь момент-качественность моей личности как раз и отличается тем, что в нем нет относимости к иному субъекту, признака чужеродности, присущего всякому чужому качеству во мне. Предположим, что я, по той либо иной причине, воспринимаю многообразное мое качественное, например – «совокупность» моих осознательных «восприятий», и отношу их к иному субъекту, т. е. сознаю их не только данными, но и чужими. В нормальном состоянии я воспринимаю их только данными, но сверх того в них воспринимаю и чужое. Теперь, в состоянии ненормальном, я утратил грань между моим и чужим, все – и чужое и данное – слив в одну массу и признав за чужое. Это возможно потому, что я, познавая совокупность моих осознательных восприятий, сам уже качествую в иных «восприятиях» и, качествуя в них, не сознаю в себе, как стяженном моем всеединстве, восприятий осознательных, т. е. менее, чем обычно, стяженно-*всеедин*. Тогда, очевидно, я буду воспринимать все мое осознательное качественное относимым к иному субъекту, не познавая, что этот субъект и есть я сам; произойдет раздвоение личности. Так и объясняет всякое раздвоение личности *Жанэ*, исходя не из теории, а из попытки объяснить богатый собранный им и другими материал наблюдений. И мы можем, вместе с *Жанэ*, понять смысл того, что подобные раздвоения личности наблюдаются у истеричных, страдающих анестезией особ в сомнамбулическом состоянии, когда анестезия исчезает. Живущий вне сомнамбулического состояния в ограниченном качественном субъект неожиданно, под влиянием гипноза, оказывается в неведомом ему качественном. Его самосознание изменилось, расширилось. Но он помнит о себе, совсем иначе себя сознающем. Для этого «первого» его «я» или самосознания теперешнее, «сомнамбулическое» качественное было совсем недоступным, было и есть нечто чужое, принадлежащее «второму» я, которое, в большинстве случаев, укоренено

в двуединстве его с личностью гипнотизера. Первое я даже не знало о втором. Второе знает первое, но воспринимает его так же, как воспринимает чужое сознание вообще.

На чем покоится описанная ошибка? – Во-первых, – на отсутствии в воспринимаемом прошлом своем самосознании признака принадлежности его мне: в нем познается только «данное мне» и «чужое». Во-вторых, – на всепоглощающем сознании чужеродности, т. е. стоящего за данным и чужим иного субъекта, иной личности. Я познаю мою иначе качественную личность, но свое взаимоотношение с нею сознаю не как двуединство мое, а как двуединство, высшее чем я, такое же, какое лежит в основе познания мною чужих личностей. Это происходит потому, что я (во втором моем самосознании) не улавливаю стяженного моего всеединства, как диалектически развивающегося в первую личность.

Заметим, что существуют и в «раздвоении личности» любопытные различия по степени противопоставленности одного самосознания другому. Иногда иное самосознание просто только «иное»; иногда – «он» или «она»; иногда – иной человек, вызывающий сожаление, получающий имя. Если взять всю градацию противопоставленности, болезни «раздвоения личности» и ряд случаев «сумасшествия» неуловимыми переходами сближаются с более «нормальными» случаями. В аскетизме, с его острым ощущением данных инстинктивных влечений, «похоти», «гордыни» и т. п., мы нередко встречаемся с персонификацией их. Так предполагается и реально переживается вызывающий похоть «бес». Так само тело начинает обладать личными свойствами – «разумом плоти» – или превращается в особую субстанцию. С другой стороны, не следует относиться как к простым метафорам, к словам о рождении в душе нового человека, о новом рождении и т. п. И нам вполне понятно подозрительное отношение к рассказам про общение с духами, с высшими силами и личностями.

Все эти случаи поясняют и подтверждают наш тезис. Субъективно личность определяется сознанием «своего» в противопоставлении «чужому». Но рассмотренные и многие другие ошибки способны настроить довольно скептически. – При бесконечном потенциально разнообразии качественных личностей, из которых лишь незначительная часть эмпирически нам известна, где и в чем можно найти критерий для точного отличия ее от других? Конечно, можно сослаться на связанность моего с моим телом, чужого с телом иного субъекта. Но явная связанность с данным телесным организмом вовсе не столь уже объемлет все качества данной личности. Для наиболее важных и интересных нам качеств личности ее установить чаще всего не удастся. В области «коллективных личностей» этот критерий применим еще менее, историку же «коллективные личности» особенно интересны. Есть и еще одна трудность. – С помощью субъективного критерия я могу разобраться в моей душевности. Но могу ли я ручаться за то, что моменты-качества моей личности не являются еще и индивидуальностями, тоже личностями? Отсутствие критерия и приводит к склонности многих метафизиков понимать всякую клетку организма, как особую, хотя бы зачаточную, личность, высшими по отношению к клеткам и низшими по отношению к человеку личностями считать органы, системы органов и т. д. По существу это не разнится от персонификации всякого моего качества.

Сознавая себя личностью, я, как это ясно в противопоставлении мною себя другим личностям и в познании их, являюсь моментом высшего всеединства. Есть ли это всеединство личность? – Конечно, ибо иначе нечем объяснить персонификацию ее во мне и других личностях. Она – двуединая, многоединая, всеединая личность, но все же личность. Это значит, что в ней есть аналогичное моему самосознанию и – ввиду несовершенства тварного всеединства – надо полагать, стяженное. Отличая себя от других индивидуальностей, я не отличаю себя от нее так же, как от них. Я сознаю себя ею, но не как высшую для меня личность, а как, во-первых, ее во мне персонификацию, и как, во-вторых, неопределенностью. И может она стать для меня определенной лишь чрез противопоставление ее другим таким же, как и она, личностям, т. е. чрез мое противопоставление другим таким же, как я, момен-

там этих других высших личностей. Если моя высшая личность, во мне индивидуализирующаяся, есть моя социальная группа, я постигаю ее, группу, как личность, только чрез противопоставление себя членам других социальных групп. Но, конечно, и такое постижение личности весьма несовершенно, пока я не утратил моего ограниченного самосознания.

Если возможно хотя бы и очень несовершенное познание высшей личности и если реально наше различие между моментами-качествами и моментами-личностями, мы, рассуждая а priori, *можем* найти критерий в анализе высшей индивидуальности. Ведь и в ней могут быть и личности, одной из которых являюсь я сам, и качества. Если в ней есть качества, но вместе с тем не личности, эти качества существуют в ее моментах-личностях. Иначе говоря, тогда во мне должны находиться качества с признаками принадлежности их не только мне, а и высшей личности, и присутствия их не только во мне, а и в других индивидуальностях моего порядка. Эти качества должны быть не только моими, но и ее качествами, потому что иначе они были бы самым мною и только мною ограниченным. Будучи же ее качествами, они должны отличаться признаком общности, моим качествам не присущим.

К такому «общему» мы уже подходили, когда рассматривали вопрос об отвлеченно-общем или формально-общем (§ 9). Мое познание, как специфический и в то же время общий всем людям акт, конечно, есть акт моей личности, и в этом смысле он качественно и по содержанию только ей и свойственен. Но он есть и общий акт, т. е. качество в моей индивидуальности высшей индивидуальности, которое по-разному индивидуализируется во мне и во всяком другом человеке. Точно так же качествами высших индивидуальностей во мне будут этические мои устремления и оценки, правовые эмоции и влечения, бытования мои, социальные чувствования, например – патриотический подъем, революционное настроение и т. п. Некоторые из этих качестваний в основе своей должны быть возводимы к Абсолютному, другие – к разным высшим индивидуальностям, в разной степени от меня отстоящим (семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос). В связи с этим стоит и разная степень их принудительности, обязательности и непреодолимости для меня.

Теперь, по-видимому, мы приобрели некоторый критерий. Момент-личность характеризуется тем, что во всеединстве своем, как личность, не содержит общего, но является безусловным многообразием. Момент-качество есть общее во всех моментах и предполагает индивидуализирующуюся в них качествующую в нем личность.

Возьмем конкретный пример. – Совокупность осязательных ощущений, «чувство осязания», есть качество моей личности. Оно всеедино, т. е. выражается в конкретном множестве своих моментов; и, тем не менее, каждый из них обладает чем-то общим, позволяющим отличить чувство осязания от всякого другого чувства. Всякий момент его (вторичный момент) есть качество самой моей личности; их всеединство (чувство осязания) или первичное качество моей личности – стяженное единство их. Однако если бы оно было *только* единством, оно бы не содержало в себе признака общности, ясно выделяемого при сопоставлении его с самосознанием души (§ 5). То же обстоятельство, что оно обладает еще признаком чего-то и «чужого», трудно, правда, уловимого самонаблюдением, но отмеченного языком («меня охватила грусть» и т. п.), дает ключ к объяснению общности. В чувстве, сам чувствуя (осязая, видя, грустя или радуясь), я качествую некоторым общим всем людям качеством, или: во мне качествует, индивидуализируясь, человек, или: мы оба, а вернее – все люди качествуем одним качеством, по-разному в каждом из нас индивидуализирующимся. Это и есть то «чутье», благодаря которому возможна ошибка в случаях раздвоения личности (§ 11).

Еще пример. – Находясь в толпе, я внезапно, вместе со всеми другими испытываю пароксизм паники. Я сознаю его как силу высшей, более могучей, чем я, личности, что осо-

бенно ясно, когда я пытаюсь ей противостоять. Это опять качественное высшей личности, хотя и возникшей на несколько мгновений во мне и в других, устанавливаемое мною, как чужеродное, и непосредственно и благодаря сопоставлению с паникой окружающих. Или еще. – В момент напряженной деятельности я вдруг ощущаю: «все равно! не стуйт!» и, ощутив, узнаю в этом качество русского человека, общее мне с другими моими соотечественниками.

Но не устраняет ли новая наша теория старой – теории всеединства? – Нисколько. Всякое качественное высшей индивидуальности есть и мое в силу совершенно особенного нашего взаимоотношения. Оно общее как ее момент, для меня (не для нее самой): оно общим кажется снизу. Оно мое как специфическое – как стяженное единство моих спецификаций. Мой момент есть мое качественное, но, как мое, он – стяженное всеединство моих в нем вторичных качественных; поскольку же в нем есть общее, он – и качественное высшей индивидуальности.

Остается последнее затруднение. – Не может ли в нашей душе быть моментов как стяженных единств, независимых от высших индивидуальностей? И не будут ли они тогда ничем не отличными от нашей личности, кроме обманчивого субъективного критерия? Я отвечаю на эти вопросы решительным отрицанием. Стяженность моментов вторичных в момент первичный, «частное всеединство» во всеединой душе не может существовать вне общего, т. е. вне качественного высшей индивидуальности. Это частное всеединство – «реакция» индивидуальной души на воздействие высшей. Во всеединой душе все моменты равнозначны и равноценны и все одинаково полны и едины в ней.

Однако, идя по этому пути, пожалуй, придешь к отрицанию индивидуальности, ибо всякая личность – момент высшей. Я полагаю, что такой опасности нам не грозит. Признавая свою личность всеединством, я признаю всякий момент ее единственным и неповторимым. Если же моя личность раскрывается в них, она не становится чем-то отвлеченно или формально-общим: каждый из них вся она. Разумеется, она общее, как личность, подобная другим; но потому, что само Наивысшее Бытие есть принцип личности, и так, что она не только есть, а и не есть. Она иерархически ниже той, которую индивидуализирует. Но только в порядке ограниченности и стяженности мира она представляется временно или пространственно низшею. В усовершенном всеединстве принцип иерархии нечто безмерно превышающее то, что мы под ним разумеем. Некоторое пояснение дает всеединство души.

Наконец, момент не индивидуальность именно потому, что он момент, одно качественное; индивидуальность же – всеединство своих моментов.

Так мы приходим к определению момента-качественности как единообразности, а в стяженности бытия еще как общности и укорененности не в себе, а в личности. Личность же есть всеединство и безусловное многообразие, хотя и осуществляет себя в причастии качественных высших личностей. В этом смысле личность есть нечто абсолютно установленное, не создаваемое и не порождаемое другою личностью, но только качественное другими и индивидуализирующее их качества. Таков смысл богословского утверждения того, что всякая душа творится Богом; и таков же последний, самый глубокий мотив разъединенности монад у Лейбница. Разъединенность преодолевается только смертью, тем, что всякая личность и есть и не есть, и рождается, и погибает, и воскресает, т. е. бессмертна чрез смерть.

13

Абсолютное Бытие, рассматриваемое в отношении к Нему создаваемого Им из ничто, тем самым из ничто *свободно* возникающего и обожаемого Им, делаемого Им Собою мира, есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно – все, что только существует, все и всяческое. И во всяческом, в каждом Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент, в Нем полный и совершенный. Абсолютное Всеединое не простая данность или совершенство, не «actus purus».¹⁵ Оно и акт и потенция, и «esse» и «posse».¹⁶ Оно совершенное «Possest», как говорил Николай Кузанский. Оно еще и становление, указуемое в слове «Possest» общею «posse» и «esse» буквою «е». Оно совершеннейшее единство возможности-становления-действительности, и в целостности своей и в каждом из своих моментов.

Познавая Абсолютное в противопоставлении Его нам, а себя как приемлющих от Него все, что есть в нас, мы тем самым познаем Его, как абсолютную Благодать. И космос, момент которого мы являемся, должен, как создание абсолютной Благодати, быть полным и совершенным образом и подобием Ее, более того – Ею самой. Иначе Она не абсолютна. – Создаемый из ничто космос получает от Творца полноту Его бытия, Его самого. Именно потому он не только пассивно получает Бога, но и свободно, активно Его приемлет и завоевывает. Бог его делает Собою, а он собою делает Бога. Один и тот же акт является, если рассматривать его со стороны Бога, актом творения Богом мира и человека из ничто, а если рассматривать его со стороны мира и человека – свободным актом приятия ими завоевываемого ими Бога. Лучше всего этот двуединый акт, неотличный, конечно, от совершающих его Бога и космоса (человека) назвать термином *теофания*.

Однако, в качестве создаваемого-возникающего свободно из ничто, в качестве получившего начало, начавшего быть и, следовательно, конечного, космос не в силах стать бесконечным, т. е. Богом. Для этого нужно, чтобы бесконечная Благодать чрез самооконечивание, чрез особое соединение свое с космосом сделала Себя и конечною, космос – и бесконечным. Таким образом, космос (и человек) может стать и становится Богом или Абсолютным. В Боге и для Бога он – возможность-становление-действительность второго Бога, сущего чрез изливание в него и гибель в нем Бога Творца, не сущего в свободной самоотдаче себя Богу Истинному и гибели в Нем, когда не сущий Бог есть и Бог Творец, как не сущий. Он Бог и вне творения Им мира. Это приближает нас к истинному пониманию Абсолютности, возвышающейся над ее логическим, тварным определением, как необусловленности. Абсолютность есть и логически-тварная абсолютность, и абсолютность неопределимая, и первая творческая абсолютность, и абсолютность, превышая, объемлющая первую и тварность. В этом нет и тени пантеизма, ибо, поскольку мир существует, мир не Бог, а иное и, в качественной самобытности своей, ничто, поскольку же он – Бог, он – производное, создаваемое из ничто и приемлемое Богом. В этом нет и умаления Бога, которое присуще всем видам дуализма. – Абсолютность выше нашего разумения, выше нашего понятия об абсолютном, полагаемом в необходимом противостоянии относительному. Абсолютность Божества такова, что Бог есть и Божественное Всеединство без чего-либо иного, т. е. еще без Космоса, и самоограничение и самоуничтожение Божественности в свободно завоевывающем Ее космосе, и превозможение иного во всецелом его обожении, приятии его в Себя, и Божественное Всеединство уже без тварности.

Итак, космос (и его момент – человек) – совершенное всеединство, как единство своей возможности со своими усовершенствованием и усовершенностью. Он возникает свободно по зову

¹⁵ Чистый акт (*лат.*).

¹⁶ Бытие, возможность (*лат.*).

Бога, Богу противостоит, Богом становится, Его поглощая, и в Боге погибает, поглощаемый Им. Космос – совершенное всеединство и в целом своем и в каждом из моментов своих. Однако, как свободно становящийся Богом, т. е. как могущий приять Бога и в полноте и в неполноте, участвуя, космос – возможность ущербленности, умаленности своего совершенства. И он не только возможность умаленности себя или в себе Бога, а и действительность такой умаленности, «грешный», «виновный», «отпавший» и «караемый» в своей же реальной умаленности Богом космос. Он – дурная бесконечность становления своего совершенством, всеединство не только несовершенное, а и *бесповоротно* несовершенное, уже не ставшее совершенным. Правда, это несовершенство, эта роковая, бесповоротная неусовершенность космоса, как чистая недостаточность, есть только его несовершенство и для Бога и в Боге не существует: в Боге нет стяженности и потенциальности всеединства. Но для того, чтобы в Боге и для Бога, при вольной неусовершенности космоса, существовала его вольная и реальная усовершенность, требуемая абсолютностью Благости, необходимо преодоление этого несовершенства, восполнение не могущего быть восполненным силами космоса. И такое восполнение, возможное лишь как особый акт Абсолютного, должно быть в то же самое время и актом самого космоса. Это достигается тем, что Абсолютное делается самую неусовершенностью мира, абсолютирует ограниченность эмпирии, становящуюся из иллюзии реальностью, и чрез единение с несовершенным, осуществляет цель абсолютной Благости. Чрез самооконечение Абсолютное делает конечный космос и бесконечным, т. е. вмещающим полноту Бесконечности. Чрез приятие в Себя и претворение в Себя *следствия* вольной косности мира, *факта* неусовершенности его (но не самой вольной косности, которая есть лишь недостаток воли и потому может быть преодолена или искуплена), чрез приятие кары, но не вины мира Абсолютное преодолевает косность и позволяет твари ее преодолеть, преображает ее в полноту свободного устремления. Чрез бытийствование иллюзии бытия – неусовершенность становится реальностью.

Необходимо допустить, что усовершенный космос *уже и всегда* существует в Боге и для Бога, существует как реальность наивысшая, что *уже и всегда* усовершенны все мы. Но это не устраняет реального бытия неусовершенности, как момента тварно-греховного совершенства, напротив, реальность неусовершенности – момент усовершенности. И совершенный космос есть еще и космос, неполный в его единстве и разъединенности, неполный, стяженный и потенциальный в своем всеединстве.

Не притязая на полную для всякого убедительность и даже полную понятность всего здесь высказанного. Но, не имея возможности в данной работе развить и обосновать основные свои идеи, я все же считаю нелишним в общих чертах их выразить в надежде на некоторых, более глубокомысленных читателей и на будущее их более обстоятельное изложение. Позволю себе только несколькими намеками подчеркнуть связь моих общих метафизических положений с предшествующим и последующим изложением.

Неполное, неусовершенное и несовершенное всеединство есть всеединство стяженное и потенциальное, как в целом – в завершенности, – так и в каждом моменте. Неполный момент характеризуется прежде всего неполнотою, неосуществленностью своего стремления в Абсолютное. Поэтому он в актуализованности своей противостоит своей идеальности, как абсолютному заданию. Поэтому он движется от актуального и реального своего настоящего в еще нереальное *для него* будущее, в неведомое. И в силу несовершенства его стремление его в будущее, делая его из ничто, из небытия в данном (будущем) качественности бытием в нем, сопровождается утратою им себя самого настоящего: его становление бытием есть и умирание его, приобретение им абсолютного Бытия есть и отдача себя Ему, ибо только в абсолютном Бытии «вечная память», только Оно есть Бог не мертвых, а живых.

Но раз момент не актуализует себя всецело, он, в качестве стяженного всеединства, не выражает в себе целиком все прочие моменты. Он, не выражая ни одного из них целиком,

всех их выражает в различной, определяемой иерархическим положением своей качественности во всеединстве, степени. И рост его актуализации, сказываясь в осуществлении еще не актуализованного будущего и новых для эмпирической действительности моментов, сказывается также в осуществлении в нем и актуализованных уже моментов – в их «припоминании».

Как стяженное всеединство, как несовершенное всеединство, момент не обладает полным единством себя с другими моментами: его единство с ними потенциально. Он «воспринимает» их как «иное» и «чужое», не «сознавая», что они лишь иные качественности его самого, как высшего, как всеединства. Разъединенность при смутном «сознании» и осуществленности единства (и осуществленности в пространстве и времени, превышающих время и пространство данного ограниченного момента) характеризует несовершенный момент. И степень разъединенности растет по мере того, как от отношения данного момента к другим моментам той же высшей индивидуальности переходим к его отношению к моментам других высших и более далеких от него индивидуальностей. Стяженное всеединство момента полнее и яснее актуализируется в качестве ближайшего высшего субъекта, чем в качестве дальнейшего. Но противопоставляя себя другим моментам того же высшего субъекта, момент ему самому себя в достаточной мере не противопоставляет: его он создает как себя самого, отождествляет себя с ним в его стяженности и потенциальной неразличенности. Эта потенциальная неразличенность и является высшим бытием во всех пантеистических системах.

Не обладая полнотою единства с прочими моментами, данный, в особой качественности своей, не обладает и полною противопоставленностью им. Он, как стяженное всеединство, не весь в своем качественности. Он должен быть и этим качественности и всеми другими, т. е. все качественности должны перестать быть в нем, а он перестать быть в них. На самом деле, он не достигает ни полноты данного качественности, ибо в нем лишь погибают, но не могут погибнуть всецело прочие, ни полноты других качественностей, ибо только погибает и не может до конца погибнуть в них. Та же неполнота характеризует данный момент, как это качественности в нем самом.

В модусе познавательной актуализации все это должно выразиться следующим образом. – Познающий себя в своем особом качественности и в своем всеединстве момент создает себя некоторым стяженным и смутным единством. С одной стороны, он в глубине своей видит иррациональную стихию, создаваемую им как источник всего; с другой – видит распад этой стихии на разъединенный мир и распад себя самого, как особого качественности. Для него неизбежно признание факта разъединенности – рациональное разложение себя и мира на обособленные элементы, убивание-разъятие себя и мира, познавательное отражение онтологически необходимой смерти. Но для него неизбежно и признание факта единства всего разъединенного, которое без единства не может существовать и быть познаваемо. Только создавая это единство, он познает его как стяженное, неразличенное, потенциальное, как символизируемое общим понятием. Оно для него единство в смысле первичного хаоса, праотца или праматери всего сущего, и единство в смысле отвлеченной идеи. При таком понимании он вынужден стяженно выражать реальное единство чрез ипостазирование отвлеченной идеи в отъединенную систему, силу, сущность, когда рассматривает мир в целом или совокупность моментов, чрез низведение ее до степени таинственной причиняющей силы, когда рассматривает взаимодействие двух или, вообще, немногих моментов. Так получают понятия причинности, системы, изменения, которые вовсе не фикции разума и не реальность, но реальность в ее умалении.

Глава вторая

Границы истории. Исторический субъект и его моменты

14

Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом – объект исторического изучения. Но мир в целом изучается философией, которая в своих методах должна быть преимущественно «исторической» как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разъединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками. Отграничить историю от всех прочих наук только по методу невозможно. – Исторический метод не применим не только в математике и физике, но и в геологии и в естествознании вообще: неприменим везде, где остается непреодоленного пространственно-временная разъединенность. Методы естествознания не что иное, как умаление исторического метода, вполне законное в тех пределах, которыми естествознание себя определяет, и преодолеваемое лишь философией, пользующейся не только историческими категориями, но еще и другими, высшими, историческому познанию чуждыми и в прочих науках по-иному, чем исторические, умахаемыми. Метод истории не отделим от исторического бытия, от того, что называют материалом истории, и само историческое познание не что иное, как один из моментов исторического бытия (§ 1).

История в узком и точном смысле этого слова усматривает и изучает развитие там, где оно полнее всего обнаруживается. А оно обнаруживается в материально-пространственном бытии не сразу, с большим трудом и при помощи определенных метафизических положений, бессознательно и безотчетно выставляемых философски необразованными естествовниками, систематически и обоснованно – философией. Здесь, в области разъединенного бытия, для исторического понимания необходимо подняться над пространственной внеположенностью, голая наличность которой исключает само применение понятия развития. Разумеется, подняться не значит отвергнуть (почему естествознание никогда и не может раствориться в истории). Но пока этого подъема не произошло, исторический момент в естествознании случаен и ведет к весьма неудовлетворительным схемам и построениям. Да его и не должно быть в чистом естествознании. Объяснение мира не дело естествовника, а дело философа, который и должен, взамен неудачных попыток понять «историю» из «природы», понять «природу» из «истории» в ее усовершенности.

Есть две «преимущественно» или «собственно» исторических области: область развития отдельной личности и область развития человечества.

Изучение развития отдельной личности не имеет ничего общего с так называемой научной психологией (§ 5). Историческая наука об индивидуальной душе является до сих пор еще объектом смутных чаяний; конкретно же она осуществляется главным образом в области художественного творчества.

Своего рода историческими трудами являются *автобиографии*, такие – чтобы указать на лучшие образцы – как «Confessiones» Августина, «Confessions» Руссо, самоописания Кардано и Гёте. В них автор *научно* исследует собственное свое развитие, исходя из момента написания, в нем и чрез него понимая весь процесс и этот процесс оценивая с точки зрения абсолютного (или ошибочно абсолютированного) идеала. Именно такую оценку и такое понимание принято считать недостатком, субъективизмом. При этом забывают, что

всякий историк поступает точно таким же образом, только с большею бессознательностью и меньшею очевидностью. Сам по себе, подход автобиографа к своей жизни является не умалением, а прибылью «научности». Тем, что автобиограф рассматривает свою жизнь с определенной точки зрения, он не искажает действительности, а познает ее единственно возможным способом – как осуществление и раскрытие всеединства его личности в данном моменте. Не выбрав себе точки зрения, ничего увидеть нельзя; вопрос лишь в том, удачно ли она выбрана, правильно ли понят и уяснен центральный момент. И тут, конечно, возможны самые разнообразные ошибки, как возможны они и во всяком историческом и вообще во всяком исследовании. Автор может ограниченно понять себя самого, неправильно оценить себя и, следовательно, все моменты развития. Он может, далее, многое не вспомнить (но разве историк знает все факты?), многое вспомнит неточно (но разве знание историка всегда отличается точностью?), многое вольно или невольно присочинит (но разве этим не грешны величайшие мастера истории? разве историки никогда не подделывали документов?). Во всякой автобиографии «Wahrheit» слита с «Dichtung».¹⁷ Но что такое «Dichtung»? – Иногда это слово означает лишь более глубокое, обычно свойственное художнику (§ 5) понимание действительности: иногда (и реже) – собственно измышление. Но в последнем случае «Dichtung» только средство к символическому (§ 10) изъяснению того, что не получило реального осуществления.

Право, трудно понять скептическое отношение к автобиографиям. Предполагается обычно, что автор хочет показать себя с хорошей стороны. Для большинства автобиографий это неверно. А с другой стороны, разве не хочет блеснуть своим талантом историк? И разве он не ценит того настоящего, из которого и с точки зрения которого он оценивает и понимает прошлое? Предполагают, что труднее всего понять и оценить себя самого – опять необоснованная предпосылка и странное убеждение, что историк правильно понимает и оценивает свою эпоху. Единственно, чем не обладает автобиография, так это ученым аппаратом: она не пользуется «вспомогательными науками» – эпиграфикой, палеографией, сфрагистикой, дипломатикой и т. д. Но, слава Богу, я не настолько подвержен фетишизму научности, чтобы, посыпая солью кушанье, предварительно с помощью химического анализа определять, не сахар ли это. Автобиография является одним из наиболее ярких примеров и наиболее удачных применений исторического метода (я не говорю о ней, как о виде исторического источника, необходимом и нуждающемся в определенном к нему подходе со стороны историков коллективных индивидуальностей). Равным образом, к историческим исследованиям надо отнести и *биографию*, как историю индивидуальной души.

Третий вид истории души дается нам художественной литературой. Казалось бы, это утверждение, равняющее художественное творчество с «точной наукою» и напоминающее о притязаниях некоторых романистов на научный роман (вспомним Бальзака, Золя, в последнее время, Бурже, у нас – общественные тенденции литературы и Глеба Успенского), само ни на какую обязательность притязать не может. К тому же, в данной связи мы должны оставить в стороне всякие «социальные тенденции» и ограничить себя «психологическим романом», к величайшему нашему огорчению «солидаризируясь» с Бурже. – Художник «сочиняет» личность своего героя и его развитие, «выдумывает» фабулу, внешнюю обстановку. За ним готовы признать право на какую-то «художественную правду»; но, в чем эта правда заключается, никто толком рассказать не умеет. – Прежде всего настоящий художник никогда «личности» не сочиняет, а в произведении не «настоящего» вообще никакой: ни подлинной, ни воображаемой или сочиненной, личности нет. Исходным моментом художественного творчества всегда является усмотрение некоторой реальной личности. Иногда это вполне показавшая себя в деятельности, конкретно осуществившаяся личность, вынуждаю-

¹⁷ Wahrheit – истина, правда; Dichtung – поэзия (нем.). Имеется в виду название автобиографического сочинения Гёте.

щая художника стать в положение портретиста. Иногда это личность, не раскрывшая всего в ней заложенного, не осуществившая наиболее ценного, что она могла осуществить. Иногда это собственная личность художника в тех своих потенциях, которые им не раскрыты в действительной жизни. Но всегда это конкретная индивидуальность, объективно им наблюдаемая. Интуитивно познав объективно-реальную личность, художник познает ее как живую идею. Он отдается ее диалектике, улавливает природу ее в ее возможных обнаружениях. По самому существу дела, он лишен возможности познать и сделать познаваемой для других усмотренную им реальность иначе как символически – через указание ее действительных или возможных актуализаций. Но действительных у него нет, как есть они у историка: остается сфера возможностей, в которой он и творит, руководимый и связанный диалектикой постигнутой им личности. Иного способа познания и изображения у него нет и быть не может. Но смысл даваемого им совсем не в «измышленном», а в том, что «измышляемым» характеризуется, что с помощью его познаваемо. Познаваемо же с помощью «измышляемого» объективная историческая реальность (ср. § 10).

Тут обнаруживаются интереснейшие аналогии с историческим методом в сфере того, что называется собственно историей. – Историк часто страдает от недостатка фактических данных. Он стремится к возможно большей индивидуализации и конкретизации познаваемого. Он «вычитывает» из текста всегда более того, на что текст его уполномочивает. Описание характера исторического героя, его наружности, описание сражения или процессии, народного собрания или заседания парламента всегда конкретнее, чем говорящие о них свидетельства современников. Разве таким было коронование Карла Великого, каким мы, историки, его себе представляем и изображаем? Разве есть у нас право на такое точное изображение Клермонского собора или уличных эпизодов Великой Французской Революции, какое вытекает из наших описаний? Можно порицать *К. Жюллиана* за то, что при изображении одной из битв Ганнибала он позволяет себе говорить о лучах солнца, игравших на вооружении воинов: нам неизвестно, не было ли небо в описываемый момент покрыто облаками. Но не надо ли тогда порицать и одного из представителей ультра-строгой научности, усмотревшего задачу историка в сообщении читателю только «*de textes bien nettoyyés*»¹⁸ *Ланглуа*, если он, описывая ночные свидания Людовика Святого с его молодой женой на лестнице, конкретно их себе и читателю представляет и даже позволяет себе видеть в них единственный романтический период в жизни французского короля? Убедившись в существовании общего первоисточника для двух или нескольких дошедших до нас источников, историк не останавливается на этом. Он стремится таинственный источник реконструировать, определить его дату и автора, и – не верьте его словам! – вовсе не для того, чтобы сделать свои утверждения более обоснованными, а (по крайней мере – в большинстве случаев) совсем по иной причине. В этом «художественном» моменте исторической работы объяснение того факта, что» многие романисты, не обладая даром измышления фабулы, «опираются на сюжет» или лучше всего проявляют свой талант в произведениях исторического характера (*А. Франс*, *А. де Ренье*), а многие историки становятся и романистами (*Эберс*, *Ф. Дан*). Здесь же, в острой тяге к конкретно-индивидуальному, один из корней (конечно, не единственный) исторических подлогов (*Макферсон*, *Ганка*).

Не видеть в истории «измышленного» нельзя, и не может существовать история, как наука, без «измышления». Если попытаться его из истории устранить, надо будет свести исторические труды к хронологическим таблицам, перечням фактов и собраниям текстов и строго запретить авторам прибегать к каким бы то ни было литературным приемам изложения. И то еще останется много воображаемого, так как само установление дат, фактов и понимания текстов уже является историческою работою. Всякое наблюдение возможно

¹⁸ «Хорошо очищенные тексты» (*фр.*).

только на основе некоторой «апперцепирующей массы», пронизано примыслами, и ходячие примеры из области свидетельских показаний указывают лишь на очень малую долю измышляемого. А ведь и от них теоретики отделяются только смутной и необоснованной надеждой на то, что истина все-таки как-то устанавливается. Как же тогда сохранить историю, не отвергая ее «научности?» – С традиционной точки зрения это невозможно, с нашей – вовсе не трудно. Художественно-творческая конкретизация исторической действительности должна быть понимаема как применение символического метода. Важно не то, что встреча папы Стефана II с королем Пипином Коротким произошла именно так, как мы ее себе представляем. Может быть, конкретная обстановка ее была существенно иной. Но важно, что несомненно бывшая встреча в существе своем выразима и познаваема с помощью нашей конкретизации, как выразима и познаваема она и с помощью некоторых других конкретизаций. Мы придаем значение не самой конкретности и стремимся к ней не ради ее самой, а ради выражаемого ею, без нее нам недоступного. Разумеется, в этом известное несовершенство нашего знания. И конечно, конкретизация не должна противоречить тому, что доподлинно известно: историк более связан, чем художник. Ненужная конкретизация, подобная приведенным выше декламациям К. Жюллиана и Ланглуа, столь же нетерпима в истории, как и ложная, т. е. противоречащая известному. Но мы готовы простить *Маколею* недостаточную его почтительность к «достоинству» истории за то, что ему удалось нарисовать верную картину прошлого. И с меньшим, чем то обычно делается, скептицизмом надо отнестись к «речам» у древних историков, которые, как и их читатели, великолепно знали, что не *эти* речи на самом деле произносились. Следует быть строгим и точным; не следует быть педантом.

Историческое познание своей или чужой личности в ее развитии и достоверно и ценно, как в автобиографии и биографии, так и в художественном опознании ее через символическое построение и в обычном жизненном понимании ее (§ 10). Однако надо считаться с тем, что нет личности, качествующей только собою, отъединенной от других таких же, как она, личностей, от высших индивидуальностей: общества, культуры, человечества. В этом смысле сосредоточение в биографии или автобиографии только на личности всегда условно, насильственно, делает их неисторическими в полном и широком смысле этого слова. И понятно, что некоторые историки и теоретики (Эдуард Мейер) возражают против отнесения биографии в область истории. Они правы, поскольку биограф рассматривает своего героя вне всего исторического развития. Но так поступают только плохие биографы. – История индивидуальности неуловимо и неизбежно переходит в историю вообще. Данная личность рассматривается «в связи» с ее эпохой, т. е. в смысле в ней качествующей и индивидуализирующей и тем себя раскрывающей эпохи. (ср. Дильтеве «Жизнеописание Шлейермахера»). Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них «показательна», символична, характерна. Она часто «типична», потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого. Она типична или в личном своеобразии ее или в отдельных, особенно ясно выражаемых ею качествах. Но в личности получают выражение и конкретизацию и высшие, чем национальность или культура, моменты, хотя и в качественности моментов, к ней ближайших. – Мышление какого-нибудь философа не только выражает его личность: оно конкретизирует и индивидуализирует абсолютную истину в постижении ее человечеством. И то же самое надо сказать о религиозном, этическом, эстетическом качественности каждого человека. Без понимания всего этого, конечно, невозможна никакая история личности.

В зависимости от того – на чем преимущественно сосредоточено внимание исследователя: на особой ли качественности данной личности, ей только свойственной, или на показательности и типичности этой качественности и на проявлении в личности высших индивидуальностей, биография более или менее исторична. Она, говоря обычнее, тем более

переходит в историю, чем более личность «поставлена в связь» с движениями ее среды, времени, культуры и с общими проблемами человеческого духа. Но если не исторична биография при сосредоточении на только индивидуальном, то нет и истории без биографии, хотя в эмпирической историографии, конечно, и неизбежно так или иначе ограничить сферу своего изучения.

История индивидуальной души не только один из моментов истории. Как наиболее конкретное и, можно сказать, единственно конкретное, индивидуальное развитие оказывается наиболее пригодным для установления и анализа основных исторических понятий. — В индивидуальной конкретно-развивающейся душе полнее и яснее всего вскрывается *строение* всеединства, чем мы и воспользовались в первой главе. Путем ее анализа удастся установить понятия всеединства, момента, стяженности, завершенности и совершенства, равно — выяснить и «взаимодействие» моментов и индивидуальностей. И только на основе этого анализа можно до конца понять и объяснить, что такое историческая коллективная индивидуальность, субъект исторического развития, момент его, историческое взаимодействие и т. д. Дело тут не в аналогизировании исторического индивидуально-историческому, не в гипотетическом перенесении на исторический процесс найденного в индивидуально-историческом. Анализ самого исторического приводит к тем же основным положениям,¹⁹ но он не позволяет достичь такой же степени конкретности, «осязаемости». В изучении индивидуально-конкретного развития мы находим не повторение отвлеченного закона или отвлеченной формы. В нем, как в моменте всеединого развития мы изучаем и познаем само это развитие. Возможность же отвлеченного «построения», отвлеченной формулировки покоится на своеобразном отношении между качественною в индивидуумах высшею индивидуальностью и ими, как ее моментами (§ 12).

С этой точки зрения, важно, что индивидуальное развитие не только являет нам общее «строение» всеединства. Оно являет также *порядок* развития индивидуальности, т. е., говоря более конкретно и несколько условно, позволяет развитие периодизировать. Детство, отрочество, зрелость и старость характерны не только для данной индивидуальности, но и для всякой другой индивидуальности того же порядка. Они характерны для всех людей и являются качественною во всяком человеке моментами всеединого человека. И тут возникает чрезвычайно важный для теории истории вопрос: должны ли они в каком-то отношении быть характерными и для исторических коллективных индивидуальностей? Мне кажется, что положительный ответ вытекает из самой идеи всеединства.

Периоды или возрасты жизни индивидуума являются качествами в нем всеединого человека, т. е. соответствуют аналогичным периодам в конструируемом нами отвлеченном понятии человека, которое не только есть условное общее понятие, символизирующее его как стяженное всеединство в нас, но и обосновано в качестве формально общего (§§ 9, 12). Однако человек не непосредственно индивидуализируется в конкретных личностях: всякая конкретная личность качественно ближе к ней его индивидуализацией. Она — момент его момента, некоторого ограниченного всеединства, т. е. определенной социальной группы, нации (поскольку нация является моментом Человека), определенной коллективной индивидуальности. Эта индивидуальность есть сам Человек в одной из его индивидуализаций и реальна только в «составляющих» ее индивидуумах. Поэтому и в ней, как во всех «промежуточных» между индивидуумом и Человеком индивидуальностях, должны быть те же периоды или моменты. Таково общее, принципиальное положение. Чтобы его конкретизировать, чтобы определить, как должно понимать периоды или «возрасты» высших индивидуальностей, необходимо прежде всего развитое учение об исторических коллективных

¹⁹ С этой точки зрения написана мною небольшая брошюра — «Введение в историю (Теория истории)»; из серии «Введение в науку. История», в. I. Петр., 1921.

личностях и их взаимоотношениях и возможное лишь на почве его усмотрение общего (не только общечеловеческого) в «возрастах» самого индивидуума. Пока дальше принципиальной постановки этой проблемы, которая является частью или моментом проблемы об «исторических законах», идти мы не вправе.

15

Содержание истории – развитие человечества, как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта. «Субъект» и «развитие» не отделимы друг от друга иначе как условно. Однако, если субъект не вне содержимого им в себе и являющегося им самим эмпирического процесса, нет оснований предполагать, что он целиком в эмпирии, как она осуществляется и познается нами. Может быть, даже наверное, мы познаем ее не целиком, как не целиком осуществляем. Может быть, многое в ней потому нам и непонятно, что мы не учитываем непознаваемой нами реальности.

Мы познаем развитие из одного из его моментов, в конце концов – из себя самих. Следовательно, нам недостаточно доступно целое развития, развивающийся субъект в его всеединстве. Но от этого он, всеединый, не перестает быть реальностью, как эмпирическая своя завершенность. Однако эмпирическая завершенность его есть только стяженное всеединство и должна быть отличаема от его усовершенности и совершенства. Исходя из несовершенства всякого момента истории, из собственного нашего несовершенства, из временности и пространственности развития, мы смело можем утверждать, что субъект истории несовершенен в самой своей эмпирической завершенности.

Таким образом субъект истории – стяженно-всеединое или «грешное» человечество, эмпирически становящееся и ставшее (завершенное), но не достигшее своей цели, не выполнившее своего долга и невыполненностью его само себя карающее (§ 8, 13). И все же человечество не только совершенно, а и усовершенствуется и усовершенено, не только в каре страдает своим грехом, а и в искуплении греха кару свою преодолевает. Это не другое человечество, а то же самое. Подобно тому, как момент развивающегося субъекта (всякая индивидуальность) противостоит всецелости субъекта, несовершенный субъект и в целостности своей и во всяком моменте своем противостоит своей усовершенности и своему совершенству. Совершенство субъекта является поэтому идеалом, вечно предстоящим субъекту несовершенному, вечно осуществляемым в бесконечном количестве индивидуализации или аспектов приближения к идеалу. Но это несколько не препятствует идеалу быть уже и действительностью, высшею, чем содержимый им в себе момент становления его или эмпирический процесс истории (§ 8).

Как совершенное всеединство, человечество – единство себя самого в несовершенстве, усовершенении и совершенстве. Оно и становится совершенным и уже совершенно. Как становящееся совершенным, оно несовершенно, хотя эмпирически и завершено, ибо усовершенение выводит за область чистой эмпирии, усовершая ее самое. Но и как несовершенное всеединство, человечество, будучи эмпирически завершенным, вместе с тем и завершается, становится. Оно развивается на основе полноты своего развития. То, что мы привыкли мыслить как ублещенный, могущий существовать лишь познавательно, в смысле гипотезы результат развития, как своего рода проекцию становления в познании, необходимо мыслить не менее, а более реальным, чем становление. Становление не что иное, как производная завершенности, ублещенность и умаленность ее. Усовершенение – производная совершенства.

Мы никоим образом не можем отрицать восполняющего эмпирию совершенства человечества, как идеала и задания исторического процесса. Тогда бы пришлось или отрицать несовершенство человечества в его эмпирическом целом и в его эмпирических моментах или отрицать всякий смысл стремления человечества к совершенству, к идеалу, к должному. Пришлось бы тогда отказаться и от идеи Абсолютного, т. е. в конце концов, отвергнуть и относительное. Исходя же из идеи абсолютности (ср. § 13), необходимо признать усовершененность человечества не только идеалом и заданием, а и высшею реальностью. Но человечество не может быть совершенным изначала: оно может быть совершенным лишь по усо-

вершению, чрез становление, т. е. лишь усовершенным. Совершенство его есть единство усовершеня и усовершенности. При этом усовершене, т. е., в частности, стремление к совершенству, – несомненная осязаемая реальность, хотя и меньшая, чем усовершенность.

Из оправданного уже нами на анализе одного из моментов развития (индивидуальной души) понятия развития следует, что надо признать развивающийся субъект всевременным и всепространственным (в пределах его времени и пространства) единством всех его моментов. Значит, человечество должно быть пространственно-временным всеединством. В каждое мгновение эмпирического своего бытия оно является им лишь стяженно, завершается и совершенствуется в его полноту, но оно должно быть им еще и реально, так как без этого невозможно само становление. И не осуществленное человечеством в эмпирии и, следовательно, никак уже не могущее быть осуществленным, ибо прошлого эмпирически не вернуть, должно быть восполнено в эмпирической же (хотя и не в эмпирической ограниченно) качественности, а может быть восполнено только сверхэмпирическим актом: в эмпирии чрез Абсолютное. Усовершене человечества, в отличие от эмпирического завершения его – есть процесс Богочеловеческий.

Но надо не забывать о том, что все наши различия неизбежно искусственны, недостаточны, символичны. Нашим языком и в наших понятиях мы лишь несовершенно и приблизительно выражаем всеединство. В каждой «точке» его совпадают становление и завершенность, усовершене и усовершенность.

16

Человечество, как всеединый, в частности же всевременный и всепространственный, развивающийся субъект, несколько пугает привыкшее мыслить в категориях позитивизма сознание. И при крайней его пугливости и подозрительности, трудно его убедить в том, что как раз идея всеединства и только она и освобождает от всякой необоснованной метафизики, от таинственных трансцендентных сил, как бы их ни называли: душою, разумом, энергией или еще как-нибудь. Но можно, мне кажется, показать, что в научной истории нельзя обойтись без категории всеединства, все равно: изучаем ли мы историю человечества или историю социальной группы, существующей в эмпирически ограниченных пространстве и времени.

Социальная группа (историческая коллективная индивидуальность) мыслится как совокупность определенного, хотя и неизвестного нам точно числа индивидуумов, распределенных во времени и пространстве. Всякий историк, всякий «социолог», всякий общественный деятель и даже всякий обыватель говорят о семье, роде, классе, обществе, т. е. о социальной группе, как о некотором целом. Мы читаем, слышим, спорим об организации группы, ее настроениях, идеологии, деятельности. И в этом отношении историки-материалисты, пожалуй, опережают всех прочих. Правда, ввиду бедности их языка, соответствующей бедности их понятий, они пользуются только термином «класс», но всякий класс есть уже социальная группа, а синекдоха²⁰ – риторическая фигура. Правда, они склонны отрицать общество, считая его механической совокупностью классов, а развитие его – механическим их столкновением. Но они сами изменяют своей склонности, когда говорят о будущем социалистическом обществе, о потенциях пролетариата или даже о «диалектическом» законе общественного развития.

Всегда и всеми социальная группа мыслится как некоторое целое, как «организм». Ее организму и уподобляют, хотя скорее она способствует его уяснению, чем он помогает понять ее (§ 25). Никого и не смущает мысль о том, что при длительном существовании группы в ней нет постоянного состава: одни умирают или выходят из нее, другие в ней появляются впервые. Разве не превышает времени группа, как целое? Разве – позволяю себе *argumentum ad homines*²¹ – не побеждает смерти «рабочий класс», особенно во время кровавых столкновений с другими, когда состав его быстро меняется? Никого, далее, не смущает мысль, что члены группы пространственно разъединены (об этом особенно надлежит подумать идеологам интернационала), и никогда *все* вместе не собираются для того, чтобы установить общие настроения и идеологию, никогда все вместе и не действуют. Конечно, есть газеты и агитаторы. Но разве все настроения и вся идеология выражаются ими? А я уже не говорю о том, что общение с помощью агитаторов и газет представляет весьма загадочную проблему, позитивистически совсем неразрешимую. Ведь даже один из позитивнейших молодых социологов, задумавшись над медицинской практикой, пришел к заключению, что здесь «доктор посредством лекарств вступает с пациентом в социальное общение» (цитирую по памяти). Конечно, можно сослаться на одинаковое воздействие внешних условий, формирующих общую идеологию. Но и одинаковое воздействие внешних условий тоже нуждается в объяснении и предполагает одинаковую реакцию на них, т. е. некую общую психическую структуру у тех, кто воздействию подвергается. Само по себе, оно еще ничего не объясняет,

²⁰ Синекдоха – фигура речи, при наличии которой «на основании чего-либо одного мы уразумевает многое: по части – целое, по виду – род, из предыдущего – последующее» (Квинтилиан, I в. н. э.).

²¹ «Довод, обращенный к людям» (лат.) – доказательство, апеллирующее лично к убеждаемым, а не к логике.

хотя отношение группы к внешнему материальному бытию и входит в число конституирующих ее моментов (§ 25).

Надо быть последовательным и признать, что понятие социальной группы совсем не позитивное, не естественно-научное понятие. Или оно насквозь метафорично и тогда его надо отбросить, заменив каким-нибудь иным, более соответствующим достоинству «социологии», которой, как будто, не пристало прибегать к риторическим фигурам и конкурировать с поэтами; или оно соответствует чему-то реальному.

Не пространственно-временная сфера деятельности членов группы, не число их – и сфера и число нам даже не известны – конституирует, определяет группу. Не определяют ее и входящие в нее индивидуумы, как таковые. Извне она вообще неопределима, хотя ограниченность и специфичность направленности ее на внешний мир входит в ее определение (§ 25). – Ее прежде всего конституирует и определяет изнутри *специфическое социальное общение*, особое качественное социальное общение. Но мы уже знаем (§ 10), что никакое (социальное) общение и взаимодействие двух или более индивидуумов не объяснимо без признания высшего индивидуализирующегося в них субъекта. Без него невозможно видение двумя людьми одного и того же дерева, не то что социального идеала. Следовательно, (специфическое) социальное общение данной совокупности индивидуумов, конституирующее их в социальную группу, необходимо предполагает, что существует содержащий их в себе и превышающий их временно-пространственную разъединенность субъект (ср. § 12).

Мы только ближайшим образом определяем понятие *специфичности* социального общения, когда признаем конституирующим группу принципом известную «общность» настроений, взглядов и стремлений, известную «общую» идеологию или «общее» мирозерцание, «общую» направленность на внешний мир. Как бы мы ни понимали здесь «общее» (а его не следует понимать в смысле рационально-общего, что на практике приводит к ярко выражаемому в социалистических доктринах догматизму и деспотизму), это мирозерцание, в более или менее развитом виде, наличествует во многих членах группы, а стяженно и потенциально – во всех (иначе не объяснить, почему *все* актуализируют «общее» мировоззрение). Оно одно для всех или, вернее, во всех, хотя в каждом и качествует по-особому. Ведь если бы у всех были только *отъединенные* друг от друга и «подобные» мирозерцания, никто бы ни в каком общении с другими не находился. Если допускать подобие, надо допустить частичную тождественность; допустив же тождественность, надо признать в ней одно общее всем. Для нас, защищающих теорию всеединства, это рассуждение не обязательно; для признающего конкретное рационально-общее не согласиться с ним нельзя. Если же он все-таки не соглашается, так только потому, что сам мыслит понятием всеединства, называя всеединство рационально и конкретно общим.

Можно попытаться отрицать необходимость для группы «общего» (в каком бы то ни было смысле) мирозерцания. Но я напомним отрицателям параллель, проведенную К. Марксом между классом без «классового самосознания» и мешком картофеля, и то, что, отвергнув мирозерцание, социального общения они еще не отвергли. И к тем же самым выводам мы придем, какой бы из конституирующих группу принципов мы ни взяли. Горячим защитникам принципа организации замечу, что она существует не тогда, когда есть написанная бумажка или зал для общих собраний, а тогда, когда в мирозерцании или сознании членов группы есть идея организации.

Раскрываемое нами понятие группы или коллективной исторической индивидуальности вовсе не требует абсолютной всевременности и всепространственности эмпирически-ограниченного ее бытия. Всякая группа возникает во времени и пространстве и в них же погибает; по крайней мере, так обстоит дело со всеми известными нам группами, и нет основания ждать, что появятся бессмертные. Члены группы принадлежат к ней не все заполненное их жизнью время: они становятся ее членами и перестают быть ими, переходя в другие

группы. Точно так же нет необходимости, чтобы всякий член группы находился в ней целиком. – Ничто не мешает ему находиться и в других еще группах. Степень его вхождения в нее зависит и от него (– насколько он ею качествует?) и от нее (насколько она как личность раскрывается в многообразии качествований?). Идеальная историческая коллективная индивидуальность должна всецело развиться, выразить себя в многообразных качествованиях тех индивидуумов, в которых она конкретна. Но она может остаться и в эмбриональном состоянии, качествовать однообразно. Тогда, очевидно, она несовершенная, зачаточная личность (ср. § 25). И есть подлинный мотив в том, что социализм представляет себе будущее бытие пролетариата как бытие общества, говоря о пролетарской науке, пролетарском искусстве и т. д. Ему неясно лишь то, что все эти качествования уже не будут «пролетарскими». С другой стороны, заслуживает внимания тот факт, что действительно увлеченный «классовым идеалом» человек целиком уходит в свою идеологию. Мы видим, как меняется его характер, иными качественно становятся его интересы и симпатии. И вовсе не всегда перемена сопровождается сужением сознания: оно обусловлено другим – упрощенным пониманием идеала группы.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.