

Василий Васильевич Зеньковский

ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

СОДЕРЖАНИЕ

ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Том первый. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

ГЛАВА I. ИДЕЯ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ГЛАВА II. СОВРЕМЕННЫЕ УЧЕНИЯ О РАЗУМЕ

ГЛАВА III. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ

ГЛАВА IV. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ

ГЛАВА V. АКТ ПОЗНАНИЯ

ГЛАВА VI. ХРИСТИАНСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЗНАНИЯ

ГЛАВА VII. О ДВУХ ПУТЯХ ПОЗНАНИЯ МИРА

ГЛАВА VIII. О ПРЕДМЕТЕ ПОЗНАНИЯ

ГЛАВА IX. ПОЗНАНИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ

ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ТОМ ПЕРВЫЙ: ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Выпуская в свет первую книгу из задуманной мной «Философской трилогии», я имею в виду раскрыть в ней христианское учение о знании. Проблема знания должна быть, конечно, основой всякой философской системы — это столь бесспорно, что нет, собственно, и надобности это доказывать. Но все новейшие теории знания строились в эпоху принципиального отделения философии от религии, в эпоху секулярной культуры, — а тот свет Христов, которым осветилось все в мире, когда Господь пришел на землю, словно не дает ничего для понимания знания. Для христианского мыслителя это положение неприемлемо — но как надо мыслить знание именно в свете Христовом? Меня давно занимал, можно сказать, мучил этот вопрос, и когда у меня выработался ответ на него, то я немало лет посвятил на уяснение христианского учения о знании, проверяя и обдумывая разные стороны вопроса. Философски я вырос под влиянием трансцендентализма, от которого многое усвоил, но очень рано у меня созрело также сознание необходимости преодолеть то неверное, что есть в трансцендентализме. Предлагая ныне мою книгу вниманию тех, кого интересуют вопросы философии, я сознаю себя «на другом берегу», сознаю, насколько многое в моей книге несозвучно всему стилю нашего времени. Меня это не смущает, но я понимаю и то, как трудно тем, кто сросся с современными гносеологическими теориями, отрешиться от них. Моя цель — вернуть, насколько это еще возможно, философскую мысль к тем созерцаниям мира, к тому пониманию человека, которые рождались из глубины христианского сознания. Заранее признавая несовершенство

в обработке отдельных тем в проблеме знания, я все же не считаю возможным откладывать дальше опубликование моих взглядов. Всюду, где это уместно, я стремлюсь к тому, чтобы связать мои взгляды с исканиями и идеями русских мыслителей.

В задуманной мной и во многом уже и написанной «Философской трилогии» второй том посвящен проблемам космологии, третий — проблемам антропологии.

ГЛАВА I. ИДЕЯ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Христианский мир унаследовал от античности идею философии как системы, обнимающей все формы мыслительной работы, все сферы духовной жизни. Но сама античная философия — как это было много раз показано — была в то же время и своеобразным богословием, конечно, соответственно религиозному сознанию античности ¹. В свое время она выросла из мифологем, созданных религиозным сознанием, да и закончилась у Плотина и его последователей построениями, в которых философские идеи неотделимы от богословия. Но для христианского сознания, религиозный мир которого был глубоко отличен от античной религиозности, построения античности были только философией, можно сказать «чистой философией», построением «чистого разума». Раннее христианство было к тому же невосприимчиво к религиозному содержанию античной мысли и лишь постепенно, используя ее построения в апологетических целях, приобщалось к богословской стороне ее. В известном смысле и ныне мы еще недостаточно чувствуем религиозную сторону в античной философии, а отчасти и не хотим ее чувствовать: ведь идея «чистой философии» есть излюбленная *фикция* у мыслителей Нового времени, которые нередко переносят эту фикцию и в античный мир.

Конечно, можно, и даже с большим успехом, рассматривать все, что оставила нам античная мысль, с точки зрения именно «чистой философии», но, повторяю, исторически это неверно. Но тут дело вовсе и не в истории — идея «чистой философии» есть вообще *выдумка и создание мыслителей христианской эпохи* — и сама эта выдумка, эта фиктивная идея не случайна именно для христианской эпохи. Логос, это заветное имя для христианского сознания, сам открывает путь для «чистой» мысли, сам способствует, в известных границах, отделению мысли от живой связи с бытием. К тому же ничто так не отрывает нас от этой связи с бытием, как *слово*, а за словом следует и то, чем оно живо, т. е. разум. Да и не один только разум, но и другие силы духа, по мере созревания, обнаруживают тенденцию к самообособлению, но в том-то и состоит задача христианской культуры, чтобы охранять связь этих сфер творчества с целостным бытием.

Христианство есть живая и неразложимая целостность, оно не может быть иным, но отдельные сферы творчества в своем развитии могут выходить за его пределы и затем отстаивать свою «автономию», *если не сумеют найти законные пути своего движения внутри Церкви*. Именно в силу этого — и только этого — развитие философского творчества у христианских народов, когда оно натолкнулось на затруднения (частью реальные, частью мнимые), как раз и пошло путем «автономии». Идея «чистой философии», строяемой «естественным разумом», фактически родилась, как сейчас увидим, в недрах *религиозного сознания*, но, поддержанная различными чисто историческими условиями, она окрепла и утвердилась как нечто действительно «естественное» и «само собой разумеющееся».

2. Это произошло на Западе — христианский Восток неповинен в этом трагическом и двусмысленном факте. Конечно, пока Церковь была еще «всем», т. е. охватывала все стороны жизни, ни одна сфера творчества не могла отделиться от Церкви. Наоборот, сама Церковь в это время вбирала в себя ценные стороны античной культуры, в том числе и античной философии. Однако такое положение длилось лишь до тех пор, пока Церковь не была связана со сферой государства, сферой общественно-политической жизни. Но уже в IV в. положение совершенно изменилось — Церковь и «мир», Церковь и государство оказались как бы в

одном плане, началось «сотрудничество» и взаимодействие двух сфер, до того времени живших раздельно. Пути христианского Востока оказались при этом совсем иными, чем пути христианского Запада. На Востоке «сотрудничество» Церкви и государства дало начало так называемой симфонии (по крайней мере, в идеале — фактически государство все же было доминирующим). На этой почве развилось целое учение о *церковной функции* верховной власти — учение, которое создала сама же Церковь и религиозное осмысление которого, возвышая светскую власть, создавало иллюзию «свободного сотрудничества». Это, конечно, вело фактически к обмирщению Церкви, нередко приводило к настоящему сервиллизму. Но зато во внутреннем своем сознании Церковь продолжала быть тем, чем была всегда, в частности в понимании мира и человека.

Церковь охотно *вбирала в себя* все ценное, что находила в античной культуре. Наследие греческой науки и философии использовалось Церковью без колебаний, но оно при этом своеобразно «воцерковлялось» (хотя бы и внешне). Как типичен в этом отношении «Шестоднев» св. Василия Великого! Элементы античного знания «воцерковлялись» здесь без колебаний, покрывались авторитетом церковности.

Быть может, еще типичнее то, как св. Григорий Нисский или автор «*Corpus Aegoragiticum*» использовали построения неоплатонизма... Так или иначе, здесь чистое богословие не отделялось от научной и философской мысли. Богословие было не только *над всем*, но оно оставалось единственной верховной инстанцией: не нарушая свободы мысли, оно ее освещало и освящало, как освещает и освящает всецелая истина все частные истины.

Все слагалось иначе на Западе. И здесь соприкосновение с «миром» и государством, рецепция античности вели к обмирщению церковного сознания; однако под куполом Церкви собирались течения и тенденции, внутренне чуждые христианству, и все это (как и на Востоке), хотя бы и чисто внешне, «воцерковлялось». О системе, например. Скота Эриугены (IX в.) трудно было бы сказать, что это только «чистая философия» (каковой она уже была фактически); с не меньшим успехом она должна войти в историю западного богословия. Новым, однако, было то на Западе — и это с полной ясностью выступает лишь в XII в. (когда подлинные сочинения Аристотеля стали наконец доступны Западу благодаря переводу на латинский язык), — новым было то, что античная наука уже не могла ныне «воцерковляться» с той легкостью, как это было до XII в. В построениях Аристотеля, к восприятию и оценке которых западная мысль была достаточно подготовлена, открылся совсем иной взгляд на мир, чем он до этого слагался у западных мыслителей. *Нужно было или размежеваться, или «воцерковить» все, но упрощенное «воцерковление» было уже невозможно, да в нем вовсе и не нуждалось* то понимание мира, охватывавшее все сферы бытия, какое было у Аристотеля. Это понимание мира созрело вне Откровения, оно и не вмещало его в себя — пути веры и знания тут явно начинали расходиться. Античные построения стали толковаться как построения «естественного разума», не знающего Откровения.

Этот гносеологический дуализм (знания и веры) начал принимать столь острые формы, что его нельзя было уже затушевать. С одной стороны, знания, которые западные мыслители находили у Аристотеля, так импонировали им, что отвергнуть их по одному тому, что все они стояли вне учений христианства, было невозможно. Но невозможно было, с другой стороны, и простое, безоговорочное приятие системы Аристотеля — и отныне вопрос о соотношении христианского и античного (Аристотелевского) мировоззрения стал уже на очереди как неотвратимый и основной вопрос церковного сознания на Западе ².

Не надо забывать, что такой, например, кардинальный вопрос, как вопрос об индивидуальном бессмертии не имел у Аристотеля ясного и категорического решения и допускал решение, отвергающее индивидуальное бессмертие (ср. толкования Аверроэса, Сигера Брабантского).

Не менее тревожным было учение Аристотеля о вечности или безначальности мира. Отсюда возникла грандиозная задача нового построения, в котором учения «естественного разума», совершенно неотразимые, как казалось тогда, нашли бы свое место *рядом* с христианской системой. Так родилась идея, что единственный путь для этого может состоять лишь в том, чтобы *отделить чисто философские концепции от богословия*, подчиненного основоположениям христианской веры. На этот путь и встал со всей определенностью уже Альберт Великий, но окончательно задача эта была решена только Фомой Аквинатом, построения которого удовлетворяли требованиям времени, но зато оказались столь роковыми для всей христианской культуры Запада.

Войдем в некоторые подробности.

3. Фома Аквинат установил то «равновесие» между верой и знанием, которого требовала и ждала его эпоха,— он просто *уступил знанию (философии) всю территорию того*, что может быть познаваемо «естественным разумом». Этот *lumen naturale rationis*^{1a} признается здесь достаточным для понимания мира — и нечего удивляться, что Аквинат видел именно в Аристотеле вершину «естественного разума». Как известно, он никогда не называет Аристотеля по имени в своей «Summa Theologie», а просто именует его «Philosophus». Откровение только дополняет то, что открывается нам через *lumen naturale rationis* («Gratio non tollit naturam,— гласит известное изречение,— *sed perficit*»^{2a}). Это учение о *самодостаточности* «естественного разума» в познании мира и человека есть, в сущности, новое, чуждое основным течениям даже античной мысли понятие: возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время *рассекает* единую целостность познавательного процесса³. Она была таковой у греков, т. е., конечно, у самых значительных мыслителей Греции; она была таковой и у христианских богословов ранних и поздних — до XIII века. Аквинат же своим решением вышел уже на новый путь и тем надолго разрешил для Запада трудную тему о соотношении внерелигиозного знания и веры, ибо создал возможность мирного их соотношения наподобие соотношения двух этажей здания — есть этаж «естественного» (внерелигиозного) познания, но есть и следующий этаж — религиозного познания.

Это открыло новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться в дальнейшем без религиозного обоснования («верхнего этажа»), но постепенно вышло на путь полной автономии, *возводимой отныне в принцип*. Потому и в наши дни последовательные томисты *отвергают* понятие «христианской философии» в точном смысле слова. Строго говоря, пишет Сертиянж (один из самых компетентных томистов последнего времени), не может быть христианской философии, как не может быть христианского учения о природе, христианской экономики, политики, литературы⁴. Те же мысли еще более настойчиво развивает известный историк Жильсон: нет христианского разума, утверждает он, но может быть христианское употребление разума... понятие христианской философии имеет не больше смысла, чем понятие христианской физики или математики⁵.

Конечно, и Сертиянж и Жильсон просто верны тому разделению «естественного разума» и Откровения, философии и богословия, которое с такой ясностью и последовательностью установил Фома Аквинат. То, что впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума, что определило затем всю судьбу западноевропейской философии, было таким образом впервые со всей ясностью намечено именно Фомой Аквинатом, *от которого и нужно вести разрыв христианства и культуры*, весь трагический смысл чего обнаружился ныне с полной силой.

Конечно, понятие «естественного света разума» не есть понятие мнимое, оно соответствует бесспорной реальности, но разве жизнь во Христе не несет с собой

подлинного «обновления ума», не меняет самую работу «естественного», т. е. разума, подчиненного действию первородного греха? Вся ошибка Аквината состояла в том, что он берет понятие «естественного разума» как понятие неподвижное, тогда как дело идет в христианском мире вовсе не о том, чтобы «христиански употреблять» разум, а о том, чтобы в Церкви находить восполнение и *преображение* разума. Для христианина разум не есть «нижний» этаж его духовной целостности, а живая сфера его духа, куда проникают благодатные лучи Церкви. Отделять разум от веры, философию от богословия — значит ограничивать свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преобразению *всего* нашего естества, запечатленного действием первородного греха.

4. Фома Аквинат имел решающее влияние в судьбах всей христианской культуры на Западе — его авторитетом, его построениями была как бы освящена, во всяком случае осмыслена и поддержана *та система секуляризма*, которая стала господствовать позже на Западе. «Естественный разум» не только был признан западной Церковью в полной своей компетенции, но он просто был «отпущен» на полную свободу (конечно, в *своей* территории). Иначе говоря, заключения, построения «естественного разума» отныне признавались имеющими полную, неотменимую силу для христианского сознания. Характерно то, что в западной Церкви система Фомы Аквината совершенно оттеснила близкие к восточной установке духа построения Бонавентуры.

Начиная с XIII в. на Западе началось отделение от Церкви, от ее духовной установки, различных сфер культуры — впервые проявилось это в области *права*, где просто рецепировались идеи языческого Рима, — а затем в XIV—XV вв. это движение с чрезвычайной быстротой стало распространяться на все сферы культуры, на антропологию, философию, науку. В течение двух-трех веков произошло глубокое изменение в психологии культурного творчества, которое дало торжество свободному, но уже и внецерковному стилю культуры. Этот уход культуры от Церкви имел много различных корней в общем развитии западной истории, но, раз начавшись, он вел и ведет к дехристианизации культуры, во всяком случае к отрыву ее от Церкви. А та трагическая болезнь западной Церкви, которая завершилась Реформацией и уже не на путях обмирщенной жизни, а во имя Христа увела значительные массы на новые, часто роковые пути — все это до последней степени усилило этот трагический процесс.

Церковь на Западе, сколько могла, сопротивлялась и внешне и внутренне этому росту секуляризма, но ни инквизиция и преследование уходивших из Церкви, ни реформа в самой Церкви уже не смогли задержать его. Церковь стала терять и власть и авторитет, а культурное творчество, развивавшееся в новых исторических условиях и зажигавшее умы и сердца «верой в прогресс», стало проникаться все сильнее глубоким недоверием, а порой и ненавистью к Церкви и церковной власти.

Расцвет системы секуляризма в XVI-XVII вв. довел указанный конфликт до чрезвычайной остроты; во всяком случае, Церковь за это время совершенно потеряла свое прежнее значение как источник творчества, как сила вдохновения. Все призывало к тому, чтобы вывести культуру и творчество на новые пути, свободные от вмешательства Церкви, — а когда Лютер и Кальвин начали новое религиозное движение, уводившее религиозные силы на новые пути, они целиком стали на сторону свободного творчества в сфере внецерковного бытия, целиком отказались от влияния Церкви на культуру. Религиозная трагедия этим была закреплена надолго — вся новая история шла и донныне идет на Западе под знаком принципиального дуализма — христианства и жизни, христианства и культуры, христианства и творчества.

5. Для философии все это долго казалось началом новой жизни; идея «независимой», «чистой» философии, казалось, была особенно благоприятна для философского творчества.

Оно действительно расцвело — ряд гениальных мыслителей, от Декарта до Канта и далее, строили и строят философию как самостоятельную, независимую область творчества. Философия в это время уже не только не *ancilla theologiae*, но, наоборот, она стремится подчинить себе, как высшей инстанции, и религиозное сознание. В век Просвещения появляются одна за другой попытки построить «систему разумного христианства» (Локк) или утвердить религию «в границах разума» (Кант), а с развитием психологии начинается через Шлейермахера, а потом в радикальной системе Фейербаха превращение религии просто в функцию человеческого духа. «Психологизм», сменивший упрощенный рационализм, сам позднее уступает место утонченному «феноменологизму», но так или иначе религиозное сознание ныне просто подчинено контролю философии, внутри философских систем создается особая «философия религии». Идея христианской философии в этих условиях получает как раз тот смысл, который, собственно, ей и отводился со времени Фомы Аквината: христианская философия есть философия христиан, и ничего другого, — она есть создание умов, которые философствуют «свободно» и «независимо», хотя где-то в душе хранят любовь ко Христу и чтут христианство и Церковь. Разделение двух сфер творчества и культуры кажется отныне навсегда закрепленным.

Ничто не характеризует с такой силой новую установку творческого сознания, как то, что в основу философии ставится ныне *сомнение*, которое устами Декарта провозглашено основным методом и правилом философствующих умов. Сомнение, конечно, может и должно иметь свое место в процессах размышления, но неужели нет *прямых* источников философии? Неужели угас тот свет, который осветил мир, когда свершилось Боговоплощение, и который охватил своей светящей силой всю душу? Очевидно, да, или вернее сказать так: то, что еще недавно казалось бесспорным, ясным и понятным, ныне стало уже возбуждать подозрение. Сомнение вообще есть ведь *вторичная* функция ума, всегда направленная на какие-то *положительные* утверждения... Исторически бесспорно при этом, что не у одного Декарта, не у одного Бэкона, но у всей эпохи вообще не было доверия к тому, что хранила традиция. В связи с тем что философия — по заветам самого Фомы Аквината — должна строиться одними силами «естественного разума», для нее, очевидно, нужно было найти собственный источник познания. Для самого Декарта им было само мышление, поскольку оно мыслит «*clare et distincte*»^{3а}, для Бэкона и его последователей это был опыт, но дальнейшее развитие философии справедливо подчеркнуло то, что в данных мышления и фактах опыта оказываются те или иные предпосылки. Отсюда погоня за «беспредпосылочной» основой философии — вплоть до «Критики чистого опыта» у Авенариуса и Маха, до феноменологии Гуссерля. Эта погоня, это искание «беспредпосылочной» основы философии бесплодно и пусты, ибо каждое новое философское поколение открывает предпосылки там, где, казалось, они все были элиминированы. Эта злая судьба философских исканий связана с тем, что неправильна сама установка «самостоятельности» (автономии) и независимости философской мысли. Дело в том ^б, что сама природа мысли нашей *связывает наше мышление с категорией абсолютности*; конечно, этот момент имеет здесь формальное значение, но все же даже формальное приобщение (через мысль) к абсолютной сфере обрекает нашу мысль на то, что она неизменно движется в *линиях религиозного сознания*. Оторвать наше мышление от сферы Абсолютного невозможно, и здесь остается, для критической позиции, лишь до конца осознать *неотрываемость философского мышления от религиозной сферы*. Мы дальше увидим, что это вовсе не упраздняет философии, а только вводит ее в определенные границы, уясняет основной смысл «свободы» в нашей мысли.

Но именно поэтому вся установка секуляризма и была бесплодной и трагической. Предоставление философии безграничной свободы по директивам «естественного разума» было ложно в разных смыслах — философия, отрывающаяся от Откровения, не может пойти дальше собирания частичных истин или уяснения диалектической связанности тех или иных идей.

6. Но идея религиозной установки для философии, отброшенная томизмом во имя «мирного разграничения» сфер разума и веры, по другим мотивам, но в том же историческом контексте отбрасывалась и отбрасывается и всей той религиозной позицией, которая нашла свое выражение в Реформации. Я позволю себе отослать читателя, например, к первым главам книги Жильсона «*Christianisme et philosophie*», где очень подробно и ясно очерчена позиция в этих вопросах Лютера и Кальвина. Но вот возьмем одну из лучших книг, написанных в наше время на эту тему со стороны кальвинистов: *Mehl R. La condition du philosophe chretien* (Neuchatel, 1947). Книга эта написана с большим вдохновением, с подлинным религиозным пафосом, с превосходным знанием современной литературы, относящейся к нашему вопросу. Она свежа, ясна и категорична — тем ценнее ее признания.

Мы найдем у Меля ряд идей, которые совпадают с тем, что дорого нам, православным, — таково, например, его учение о том, что понятие «разума» не может быть признано однозначным, что то, что принято считать «естественным светом разума», несет на себе следы первородного греха, что «обновление ума», о котором говорил апостол Павел и которое связано с верой в Спасителя, открывает нам совсем иные пути познания, чем те, которые доступны «естественному свету разума». «Вера преобразует самый разум», — утверждает Мель, и к этому тезису, направленному против томизма, мы всецело примыкаем. Но между «естественным порядком» бытия и той новой жизнью, которая открылась миру в Господе, для Меля нет никакой связи, нет никакого взаимоотношения⁷. «Всякое доктринальное утверждение, — пишет он, — если оно взято отдельно от всего Откровения, *сейчас же теряет* свое качество христианской истины». Это значит, что в «естественном» знании все предстает нам иначе, чем в христианском учении, ибо между тем и другим «пропасть велика утвердися...»

Естественно, что для Меля «мир не может принять в себя чуждые ему элементы, которые делали бы его христианским: невозможно, — пишет он, — установить переход от догматических утверждений христианства к утверждениям философии». Это категорическое раздвижение сфер естественного бытия и бытия благодатного, существенное и типичное для протестантского учения, естественно делает невозможным и ненужным самый замысел христианской философии. «Или философия есть просто оразумление Откровения, и тогда она есть догматика и ей нужно отказаться от методов и построений философии, или она есть продукт человеческого творчества, и тогда все ее утверждения покоятся только на естественном свете разума». «Включение Откровения в философскую систему решительно невозможно».

В этом раздвижении естественного и благодатного порядка Мель очень последовательно доходит до того, что утверждает, что для естественного разума будто бы возможно изучение и истолкование мира и человека вне всякой идеи о Боге: на пути естественного познания будто бы «можно никогда не встретить Бога». В этих словах, не просто утверждающих всецелую автономию естественного разума, но возводящих ее как бы к свыше созданному порядку, разумеется, не может быть и речи о христианской философии. Повторяя слова Жильсона, Мель со своей стороны подчеркивает, что «понятие христианской философии» имеет не больше смысла, чем понятие христианской физики или христианской математики.

7. Это *reductio ad absurdum*^{4a} идеи христианской философии, как видим, одно и то же у протестантов и католиков, хотя и исходит у них из разных оснований. Католическая позиция определяется потребностью *оградить* богословие от нападков и критики «независимой» философии, для чего и нужно, по доминирующему здесь взгляду, определить «законное» поле деятельности для «независимого» разума — чем будто бы будет утверждена невозможность для разума выходить за указанные ему пределы. Эта тенденция к «размежеванию» богословия и философии, предоставляя полную свободу естественному разуму, совершенно освобождая его от всякой координации с богословскими идеями, наоборот, подчиняет богословие философской диалектике. С предельной ясностью это

проявилось у Фомы Аквината в том «недоразумении» с кардинальным для христианской метафизики понятием *творения*, которое продиктовало ему учение о том, что идея безначальности мира, не соединяемая с понятием творения, философски (т. е. по Аристотелю) будто бы неотразима. В порядке веры он держится, конечно, за учение о «начале» мира, в порядке же философском не считает возможным сохранить это учение. Путаница, которую этим внес в *богословие* Фома Аквинат, с полной уже силой проявилась в наши дни у неотомистов (см. особенно книгу лучшего комментатора Фомы Аквината Сертиянга: в его книге «L'idee de la creation» естественный разум, свободный от Христова света, признан самодостаточной инстанцией, а свет Христов *non tollit naturam*)...⁸ Богословие начинает *бояться упрека в том, что оно влияет на разум*, — и так оформилась в самом же католическом мышлении идея свободной, независимой философии. К чему это привело — это показала вся дальнейшая история западной философии, которая «в пределах чистого разума» создавала системы гносеологического идеализма и постепенно (и последовательно) превратила религиозную сферу в определенную *функцию человеческого духа*, т. е. оторвала ее совершенно от Первореальности. Внерелигиозная установка чистой философии диалектически и фактически превратилась позднее в антирелигиозную установку, до конца договоренную уже Фейербахом.

Но те же пути философии наметила и протестантская позиция, неизбежно возводившая принцип *sola fide*⁵ в общую позицию при истолковании человека. Только здесь дело шло и идет не о *примирении* с «естественным разумом», а об религиозном *отвержении* его; естественный разум потому и может пользоваться безграничной свободой, что от него все равно нет и не может быть никакого пути к Откровению. Конечно, и здесь принимается во внимание участие разума в «оразумлении» Откровения, но это участие сводится к формально логической обработке Откровения, т. е. не вносит ничего в самое содержание вероучения. Вне же Откровения разуму предоставляется безграничная свобода...

8. В отличие от позиции, занятой обеими ветвями западного христианства, мы защищаем идею христианской философии, так как решительно отвергаем то раздвижение веры и знания, которое и на Западе явилось довольно поздно как свидетельство *бессилия* христианского сознания, а на Востоке никогда не имело места. Христианство изначала было религией Логоса, и не случайно в тропаре на Рождество Христово поется: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови *свет разума*». Вера апостолов и непосредственных учеников Спасителя ни в какой степени не принимала разграничения или противопоставления ее разуму — она была «знанием», которое было в живом согласии с обычным знанием. А у ап. Павла очень развито учение о том «обновлении ума» (Рим. 12, 2), которое освобождает от следования «веку сему» и есть начало нашего «преобразования». Христианам надлежит, по ап. Павлу, «иметь Бога в разуме» (Рим. 1, 28), и мы должны бояться того «ослепления ума», которое идет от «бога века сего» (II Кор. 4, 4). Через «покаяние» открывается нам «познание истины» (II Тим. 2, 25); во Христе мы «обогащаемся всем — всяким словом и всяким познанием» (I Кор. 1, 5). Заметим, что ап. Павел принадлежал к числу образованнейших людей своего времени, т. е. как раз был насыщен теми истинами «естественного разума», которые так соблазнили Аквината, — и тот же ап. Павел звал к «обновлению ума». Раннее христианство именно в силу этого, т. е. опираясь на то расширение познавательных сил, которое возведено в этих словах об «обновлении ума», с самого начала ступило на путь рецепции из язычества того, что было приемлемо для христианского сознания. Это относилось к христианской *терминологии* (таковы термины *logos, pneuma*⁶), к некоторым литургическим материалам⁹ и даже к догматическим вопросам (имею в виду использование у Великих Отцов некоторых принципов платонизма). Путь рецепции и есть путь христианской мысли, которая, опираясь сама на Откровение, на церковный разум, принимает все, что родилось вне христианства, если это согласуется с началами христианства.

Единство разума и веры нам, однако, *не дано*, но оно *задано*. Обе стихии духа свободны и могут иногда расходиться — и часто нужны духовные усилия, чтобы восстановить это единство. Поэтому природа разума как познавательной силы не включает в себе *никаких* трудностей для единства веры и знания.

Трудности эти вытекают только *из рационализма*, который утверждает автономию разума и подчиняет себе все движения духа, в том числе и то знание, какое заключается в вере. Но эти притязания рационализма не могут быть оправданы — они являются следствием общего направления в духовной жизни западного христианства, которое именуется секуляризмом, т. е. отрывом от Церкви всех видов человеческого творчества (наука, философия, этика и т. д.).

9. Христианская философия возможна. Но есть ли у христианской философии какая-либо особая тема, которая отличала бы ее от догматики? Конечно, да. Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, *но во свете Христовом*. Особой задачей философии является *уяснение диалектики идей*, уяснение внутренней структурности в основных наших понятиях. Чтобы понять всю реальность этой задачи и ее возможности, нам должно войти несколько подробнее в анализ разума, чем мы и должны заняться, — и только тогда для нас станет до конца ясной заброшенная на Западе идея христианской философии.

ГЛАВА II. СОВРЕМЕННЫЕ УЧЕНИЯ О РАЗУМЕ

1. Понятие «разума» (как и параллельные и близкие к нему понятия «ума», «интеллекта», «рассудка») принадлежит к числу столь ходких и распространенных понятий, что, казалось бы, смысл этого понятия до конца ясен. Но стоит только вдуматься в содержание этого понятия и особенно проследить, как оно истолковывалось в истории мысли, чтобы стало бесспорным, что понятием разума охватываются разные функции, часто несводимые одна к другой. Как раз в разнообразии этих отдельных функций и скрыта вся проблематика познания, заключена основа главных разделений в философии. Понятие разума притом очень тесно связано с другим ходким понятием «опыта», но эта связь больше затемняет, чем помогает в установлении точного их значения.

Во всяком случае, кто не захочет заблудиться в этом дремучем лесу и хочет отдать себе отчет в том, каковы реальные силы нашего познания, каковы условия его значимости, тот должен понятия «разума» и «опыта» исследовать в их содержании и установить — хотя бы предварительно — их смысл и связь.

Если нельзя называть понятия «разума» и «опыта» коррелятивными, то, во всяком случае, при предварительном их анализе эти понятия и психологически и гносеологически оказываются до такой степени связаны одно с другим, что определение одного отражается на определении другого.

Когда была ясно сформулирована (впервые Авенариусом) задача разыскания «чистого» опыта, т. е. фиксации того, что принадлежит самому опыту и не привносится в его содержание нашим «разумом», то эта задача (перед которой всегда стояла философия в анализе познания) как раз и вскрыла трудность психологического, а потому и гносеологического раздвижения этих понятий. Во всяком случае, мы можем и должны выдвинуть — в порядке *гипотетического* построения — самую идею «чистого опыта», иначе говоря, мы должны признать наличность в нашем познании того, что нам «дано», что не «от нас» находится в составе материала познания. Однако приблизить это (гипотетически строяемое) понятие «чистого опыта» к психологической реальности оказалось очень трудным — и чем дальше развивается психология, тем больше возрастают эти трудности. До

конца XIX в. в психологии было принято считать исходным материалом познания так называемые ощущения, в которых и усматривали «чистый опыт». Но еще Вундт (в 80-х годах XIX в.) впервые указал, что само понятие «ощущения» во всяком случае не может быть относимо к *первичной* фазе познания — «чистые», подлинные ощущения, говорит Вундт, никогда в опыте не встречаются, они нами впервые *выделяются* из того сложного комплекса, которому усваивают понятие «восприятия»¹⁰. Но анализ восприятия вскрыл необыкновенную сложность, а главное — некую структурность в восприятии (что и заставило считать, что в восприятиях уже сказывается рационализирующая работа нашего разума). Вундт, Эббингауз, Авенариус, Лосский, Гуссерль — из прежних исследователей, Merleau Ponty — самый недавний исследователь восприятия (в большой его книге «La Perception») — все они вели и ведут к признанию такой сложности состава восприятия, что установить, что именно является в нем от «чистого опыта», не только трудно, но и прямо невозможно. Не отказаться ли вообще (при анализе исходной основы познания) от этой задачи разграничения того, что нам «дано», от того, что привносится нами в материал познания? К этому склоняются часто исследователи (в том числе и Лосский), но это, во всяком случае, не облегчает положения, а лишь приостанавливает исследование.

2. Чтобы разобраться в современных анализах разума и опыта, выделим прежде всего понятие «первичной рационализации» опыта силами нашего разума. Все, что включает в себе характерные черты рациональности (простые различения в составе опыта, легко фиксируемые даже у детей при изучении процессов абстракции, — устранение явных противоречий, тем более выделение в составе опыта различных «групп», т. е. начала классификации), вообще все, что вмещается в понятие «структуры», которую мы находим (или, по выражению Авенариуса, «преднаходим») в восприятиях — все это мы можем относить к первичной рационализации. Это в *подлинном смысле рационализация*, так как все дальнейшие логические операции над материалом опыта (о чем так хорошо писал еще Герbart) являются лишь продолжением или завершением тех особенностей материала, которые мы изначала находим в восприятиях. Все то, что поддается дальнейшей рационализации, может быть поэтому подведено под понятие «первичной рационализации»; то же, что в качестве «нерастворимого» остатка не попадает сюда, уже бесспорно принадлежит к составу «чистого опыта». Мы только никак не можем думать, что первичная рационализация как-то *извне* приходит к этому «нерастворимому остатку» — для этого нет решительно никаких данных. Позволю себе привести свою формулу, развитую мной в цитированной уже моей ранней работе: восприятия не пассивны, а *реактивны*, т. е. они возникают в субъекте познания как его живая «реакция» на «воздействия извне». Последние слова, конечно, никак нельзя истолковывать в смысле того «аффицирования» со стороны «вещей в себе», о котором говорил Кант: как много раз было указано (в русской литературе ярче всех Лосским в его работе об интуитивизме), все построение Канта основано на таком раздвижении предмета познания от самого объекта познания, которое ведет к неразрешимым трудностям¹¹.

Итак, будем называть «первичной рационализацией» все то в составе материала познания, что, допуская дальнейшую рационализацию, тем самым свидетельствует о наличности этой рационализации в начальных стадиях восприятия.

Усваивая этому материалу понятие «рационализации», мы делаем это для того, чтобы подчеркнуть, что работа «разума» наличествует *уже в самом исходном материале познания*. Этими словами мы никак не связываем себя ни с чистым психологизмом, ни с гносеологическим индивидуализмом: мы ведь берем пока понятие разума в том расплывчатом смысле, в том его объеме, который соответствует обычному словоупотреблению. Иначе говоря, пока мы *вовсе не замыкаем понятие разума в границы индивидуального сознания* (чем и страхуем себя от всяких видов гносеологического индивидуализма), а следовательно, освобождаем себя и от психологического анализа того, как проявляется эта «первичная рационализация». Происходит ли она за порогом сознания?

Не является ли само сознание тех или иных структурных моментов в восприятии связанным уже с моментами рациональности? Все это очень важно (и, конечно, очень ответственно) в онтологии познания — и нам непременно придется вернуться к этому вопросу в дальнейшем,— но сейчас, когда мы хотим установить разные функции разума, для нас это и не нужно и даже опасно.

3. Возвращаясь к понятию первичной рационализации, спросим себя, как мы можем отграничить ее от тех дальнейших процессов рационализации, которые протекают уже в полном свете сознания и часто являются предметом интеллектуальных усилий? Достаточно напомнить о так называемой «апперцепции» (беря это понятие в истолковании Гербарта, чем, конечно, не исключается и все то, что внес сюда Вундт в идее «творческой активности»), чтобы сразу стать перед фактом, что восприятие живет в нашем сознании, обогащаясь, расчленяясь, соединяясь с новым для него материалом.

Эта жизнь восприятия в нашем сознании *есть уже познавательная наша активность*, в которой принимает участие «вся душа». Без особых оговорок можно принять при этом и все то, что говорил Бергсон, который в «интеллектуализации» непосредственного опыта усматривал существенное *искажение* материала. Таково знаменитое его различие (во многом, хотя и не до конца, оправданное дальнейшими анализами других мыслителей) двух понятий времени — одно понятие раскрывается нам в непосредственном опыте, другое является продуктом интеллектуализации этого опыта в перенесении пространственной схемы в переживание времени. В современной философии, особенно со времени Гуссерля, стало даже модным то верное наблюдение, что в составе нашего познания есть некая двусмысленная «текучесть», требующая во всех частях опыта разграничения «непосредственно» данного от того, что возникает в порядке «первичной рационализации»¹². Упражнения в «феноменологической редукции», приведшие к большой разногласии в современной философии, по существу, не могут быть, конечно, отвергаемы; беда только в том, что они часто впадают в «дурную бесконечность», «не пользующую ни мало». Само же по себе различие «исходного» и «производного», различие «простого» и «сложного» очень важно и плодотворно. Однако при всей значительности того, что нам дает это различие, *мы в нем не выходим за пределы первичной рационализации* — в силу существенной *психологической* однородности всей той работы духа, которая начинается уже за порогом сознания, и той, которая затем имеет место при свете сознания. Конечно, психологическая однородность этих различных фаз в работе нашего духа в актах познания не должна закрывать от нас бесспорной *гносеологической неоднородности* их. Так, даже не принимая до конца построения Бергсона о двух понятиях времени (из которых каждое восходит к опыту в разных его фазах — непосредственного и уже интеллектуализированного), мы не можем отвергнуть гносеологического различия этих двух понятий. Или когда утверждают — и не без основания,— что в итоге рационализации нашего опыта не только испаряется живое благоухание бытия (как оно дано нам в непосредственном опыте), но и самое содержание опыта беднеет, сжимается, а порой и «развеществляется», то все это верно. Гносеологическая значимость того, что открывается нам в итоге первичной рационализации, бесспорна, но бесспорно и то, что все дальнейшие моменты в «истории» нашей познавательной работы с достаточным основанием укладываются в понятие «первичной рационализации».

4. Но тут мы подходим к тому чрезвычайно важному различию в составе познания, которое ввел Кант в «открытии» им априорных элементов знания¹³.

Кант совершенно ясно и убедительно показал, что в составе всякого нашего знания имеются «трансцендентальные» элементы, т. е. материал, невыводимый из состава опыта.

Этот трансцендентальный материал нигде не предстает нам в полной изолированности и отдельности, но всякий опыт всегда включает его в себе. Кант различал

трансцендентальный материал, выступающий уже в восприятиях (пространство и время, вне которых нет у нас опыта), от так называемых категорий (понятий), которые привходят в наши суждения. Сам Кант различал двенадцать категорий, но существенное значение имеют категории субстанции, причинности и взаимодействия, которые действительно «организуют» наше знание. Все априорные элементы знания привходят в состав «опыта» за порогом сознания, и все попытки психологически проследить это их «привхождение» кончались вульгаризацией процесса познания (Шопенгауэр, Ланге, у которых априорные элементы сочетаются с опытом еще в физиологической стадии восприятия) или упрощением проблемы (как у Спенсера, для которого то, что априорно для индивидуума, было «в свое время» апостериорно для рода). Но открытие Канта важно для нас в двух отношениях. С одной стороны, участие априорных элементов познания в «формировании» опыта, в создании «структуры» в восприятии в силу того, что оно идет за пределами сознания, *входит в общее понятие первичной рационализации*, сразу, однако, усложняя и расширяя это понятие. Но еще важнее другое: открытие Кантом наличности априорных элементов в познании бросает очень существенный свет на само понятие разума. Заметим тут же, что все, чем мы заняты сейчас, Кант относит не к «разуму», а к рассудку,— но это есть различие разных *функций одной и той же* познавательной силы, действующей в нас, а не различных сил духа. Те функции разума, которые связаны с вхождением априорных элементов знания в состав материала познания, вскрывают участие разума и в актах восприятия и в первичных актах знания. И если Кант построил всю свою гносеологию на дуализме опыта и разума (рассудка), вносящего априорные элементы в познание, то понятны попытки его школы устранить этот дуализм. Попытки эти, достигшие своей высшей формы в школе Когена, только обнажили *неустранимость* основного гносеологического дуализма, из которого исходил Кант, но ничего не дали для объяснения познания. Но тут как раз и надо упомянуть о том существенном усложнении работы разума, которое вытекает уже у Канта из его анализов. Гносеологическая разнородность апостериорного и априорного материала сказывается прежде всего и больше всего в том, что, благодаря именно априорным элементам знания, знание наше обнаруживает новую черту — *претензию на общеобязательность*. Эта претензия конститутивно входит в наше знание, мы сознаем ее в той форме, что а priori ожидаем, что всякий разумный человек не может не согласиться с нами, не может не принять выводов, к которым мы пришли (если в наших рассуждениях не было логической ошибки). Иными словами, сила знания осознается нами как *общеприемлемая, общеобязательная* — она выходит за пределы индивидуального сознания и осознается в своей надындивидуальной силе и ценности. Это сразу по-новому освещает для нас понятие разума, открывая его в какой-то его стороне, независимой от индивидуального сознания. Как это понимать? Нельзя ведь было бы просто сказать, что мы должны мыслить все человеческие умы подобными, одинаковыми; ведь претензия на общечеловеческую значимость моей индивидуальной мысли вырастает у меня помимо всяких таких построений, которые, наоборот, имеют своей задачей лишь осмыслить эту претензию.

Если я ожидаю, что моя индивидуальная мысль должна быть принята всяким разумным человеком, то, чтобы объяснить себе это ожидание, мы невольно выдвигаем предположение, что все умы одинаковы и потому, мол, и возможна общечеловеческая значимость моей мысли. На эту же тему уже античная философия выдвинула идею о едином Логосе, лучи которого проникают в отдельные сознания и создают однородность мыслительной работы. В этом духе онтология знания разрабатывается доныне — самой значительной попыткой этого рода был объективный идеализм Гегеля. Но мы сейчас не будем входить в эту тему, которой нам придется заняться вплотную при уяснении связи индивидуальной и надындивидуальной функции разума, а пока продолжим выяснение того, что привносится всем этим в понятие разума.

5. Новую сторону в познавательной работе нашего духа впервые выдвинул Платон в своем учении об идеях. Для Платона идеи суть метафизические реальности, которые душа наша воспринимала в сверхчувственном опыте еще до своего рождения.

По гипотезе Платона, душа хранит в себе то, что она созерцала тогда, и благодаря «воспоминанию» (anamnesis) в нашем познании рядом с эмпирическим материалом есть познание идей. Но уже в античной философии созерцание идей оторвалось от Платоновской гипотезы о сверхчувственном опыте до рождения в мире, самое же учение о познании идей как вечных начал осталось. В законченной форме учение о способности познания идей появилось лишь у Гуссерля, воскресившего учение Платона,— и с тех пор можно считать бесспорным самый факт восхождения нашего ума к познанию идей. Если назвать эту способность ума «идеацией», то можно сказать, что в ней перед нами предстает уже *вторичная рационализация бытия*. Мы познаем «идеи» всегда на эмпирическом материале, но бытие, познаваемое на эмпирическом материале, существенно, однако, отлично от того, что открывается нам в сфере «идей» или «смыслов». *Мы должны поэтому признать два разных объекта в познании* — первый обнимает всю сферу опыта, второй, исходя из данных опыта, ведет нас в сферу идей, неизменных, идеальных реальностей. Это раздвоение самой реальности заставляет нас признать наличие двух различных познавательных процессов в нашем разуме — и именно потому мы рядом с первичной рационализацией опыта должны признать новую форму рационализации того бытия, которое мы познали в опыте. Действительно, рядом с эмпирическим знанием у нас рождается знание идеальной стороны в бытии. Предмет познания *остаётся одним и тем же* — но в итоге вторичной рационализации перед нами открывается в предмете познания особая сфера неизменного, идеального бытия. Мы имеем дело таким образом с *новой функцией разума* — вторичная рационализация осуществляется тем же разумом, что и первичная, но благодаря действию новой функции разума («идеации»).

Тут необходимо добавить, что в порядке той же вторичной рационализации мы не только восходим к открытию идеальной сферы, но нам открываются также внутренние соотношения и связи идей между собой. Эти связи свидетельствуют о *диалектической структуре* в мире идей, и исследование и установление диалектических соотношений в сфере идей¹⁴ составляет главную задачу философии.

Для нас важно в данной части наших рассуждений установить в составе познавательных сил нашего духа функцию идеации. Не в ней ли и надо видеть главную силу разума? Но пока мы не будем останавливаться на этом; мы еще не закончили исследования разума во всей сложности его функций.

6. Новое освещение познавательной нашей активности дал впервые кн. С. Трубецкой в своем оригинальном учении о «соборной природе сознания».

Ошибка Канта, как настаивал кн. С. Трубецкой, состояла в том, что он «смешал трансцендентальное сознание с субъективным» (т. е. индивидуальным.— 5.3.). По мысли кн. С. Трубецкого, каждое индивидуальное сознание связано с неким «вселенским сознанием»; «наше сознание,— пишет он,— ни единолично, ни безлично, оно более чем лично, оно *соборно*». Это гипотетическое утверждение о некоем «соборном сознании», от которого и зависит общечеловеческая значимость процессов, происходящих в индивидуальном сознании, есть, в сущности, новая формулировка античной теории о едином Логосе, лучами которого освещается каждое индивидуальное сознание,— но значение идеи Трубецкого в том, что она связана с трансцендентализмом, полное уяснение чего дано было впервые Кантом. Двойной состав нашего сознания, сочетающего индивидуально-эмпирический материал с трансцендентальными функциями, есть ведь подлинное изображение того, что такое наше знание. Наш разум индивидуален, действует в пределах индивидуального сознания, но его нельзя целиком вдвинуть в пределы индивидуального сознания — и это и может быть (предварительно) выражено в формуле о «соборной» природе разума. Как это разуметь — это будет видно дальше, пока важно то, что знание, раз оно не вмещается целиком в пределы индивидуального сознания, является, очевидно, *функцией некоего высшего (соборного) начала*.

Надо отметить, что уже у Канта намечалось понятие «гносеологического субъекта» в отличие от субъекта эмпирического. Если Кант, развивавший эту идею в трансцендентальной диалектике, избегал все же уточнять понятие гносеологического субъекта, то у последователей Канта встречается развитие этого понятия — например, в форме рискованного учения о «сознании вообще» (*Bewußtsein überhaupt*) или прямого учения о «гносеологическом субъекте» (у Rickert'a и др.). Но это *фиктивное* понятие гносеологического субъекта, несмотря на то зерно истины, которое в нем заключено, не может быть удержано и в силу глубокого различия эмпирического и трансцендентального материала знания, и в силу полной неясности онтологического смысла, какой вкладывается в понятие «гносеологического субъекта». Ценность построений Трубецкого в том и заключается, что они были связаны у него с новой антропологией: если всякое индивидуальное сознание укоренено в некоем вселенском сознании, то центр тяжести (в анализе познания) переносится с индивидуального сознания на некую надиндивидуальную инстанцию. Сам Трубецкой пробовал дать необходимые разъяснения в учении об «универсальном субъекте»¹⁵, но все это было у него недостаточно разработано. Онтологической предпосылкой его построений было не выраженное у него ясно, но необходимое предположение об «единосущии человечества»; к этому единосущию человечества и относит он понятие «универсального субъекта», отделяя это понятие от понятия Абсолюта. К сожалению, все эти построения остались незаконченными у кн. С. Трубецкого.

С новой стороны его тему разработал его брат кн. Евгений Трубецкой, две работы которого — «Метафизические предположения познания» и «О смысле жизни» дают очень ценные построения в нашем вопросе.

7. Кн. Е. Трубецкой в своих анализах опирается на все предыдущие гносеологические исследования. Как он говорит в книге «О смысле жизни», «истина есть такое содержание сознания, которое обладает безусловной действительностью». Эта обращенность нашего сознания (в актах познания) к «*безусловной действительности*» есть капитальный факт в анализе познавательной активности. Вот еще одна его формула, яснее выражающая тот же факт. «Искание истины,— говорит Е. Трубецкой,— есть попытка найти *безусловное* сознание в *моем* сознании...» «Безусловное сознание,— говорит он,— составляет необходимую предпосылку всякого акта нашего сознания». Но безусловное сознание предполагает своего «носителя» («гносеологический субъект» кантианцев); для кн. Е. Трубецкого носителем безусловного сознания является «всеединый Ум» — и «мы *через него* видим мир и сознаем его». Этот всеединый Ум (античный Логос) для Трубецкого есть Абсолют — и мы «через него видим и вместе с ним сознаем»¹⁶. В этом учении Е. Трубецкого очень важно утверждаемое им «нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной». Было бы осторожнее употребить для указываемого здесь факта формулу Вышеславцева, что «мы всегда мыслим в *реляции* к Абсолютному». Это значит, что наше познание всегда *обращено* к Абсолютному — и в своем стремлении познания истины, равно как и в своих ошибках, которые утверждаются нами всегда «категорически» (абсолютно). Но нам сейчас важно отметить то, что в указанном учении Е. Трубецкого удачно вскрывается новый момент в понятии разума: разуму нашему, действующему в пределах индивидуального сознания, не только всегда присущи трансцендентальные моменты, не только присуща надиндивидуальная значимость, но разум наш изнутри всегда обращен к Абсолюту.

Но мы еще не кончили разбора современных учений о разуме, нам необходимо отметить еще два существеннейших в нем момента.

8. Уже Кант с гениальной проницательностью создал учение об антиномиях разума; это учение констатирует наличность в нашем познании несоединимых противоположностей (конечность и бесконечность мира, свобода и причинность и т. д.). Антиномии, по Канту, вскрываются в сфере *идей*, т. е. в той идеальной сфере, которая стоит позади эмпирической

реальности. Но должно признать, что антиномизм вообще присущ нашему разуму, который с одинаковой категоричностью утверждает каждый член антиномии. Так, идея свободы так же неустранима в нашем истолковании бытия, как неустранима и идея универсальной причинности. Это понятие антиномизма часто и законно расширяют за пределы того, что наметил Кант; особенно русские философы (Флоренский, Булгаков) утверждают *антиномическую природу* всей познавательной силы в человеке.

Но антиномизм может и должен быть понят глубже и шире: помимо антиномизма в наших *понятиях* мы должны признать еще иное раздвоение в познавательной силе нашего духа, которое отмечалось много раз, но мало оплодотворило гносеологию. Это раздвоение в европейской философии впервые было выражено остро Паскалем в его утверждении о сердце как источнике знания — но эта идея по существу есть давняя идея религиозного сознания, получившая особенно глубокое развитие в христианстве. Учение о «зрении сердца», о том, что сердцу ведомо многое, чего не подозревает ум, принадлежит к основоположным идеям всех, кто писал о духовной жизни. После Паскаля в европейской философии прорвался — особенно в Германии в XVIII в. (о чем с такой единственной осведомленностью писал В. А. Кожевников в своей замечательной книге «Философия чувства и веры в XVIII веке». Т. I) — иррационализм, который с тех пор никогда не угасал в Западной Европе. У нас в русской философии о познавательной функции сердца писали Киреевский, Хомяков, Достоевский, Юркевич, отчасти это проявилось и в том течении философии, которое выдвигало познавательную функцию *чувств* (в так называемом «субъективном методе» в социологии и еще у Тареева). Основное значение познавательной функции сердца, в отличие от познавательной работы ума, связано с функцией *оценки* — и тот факт, что созерцания бытия и размышления о бытии зреют в разуме отдельно и независимо от тех оценок, от которых наш дух тоже не может отказаться, есть свидетельство некоей *болезни* в жизни духа. Вековой опыт духовной жизни, всегда устремленной к объединению теоретической и моральной истины, к соединению разума и сердца, свидетельствует не только о «болезни» духа, которую христианство связывает с первородным грехом, но указывает и на иной еще факт, ведущий к новому — *динамическому* — пониманию разума.

Чисто теоретическая работа духа, хотя и одушевляется всегда идеалом «объективности», *не может быть оторвана от нашего «сердца»*, наших чувств и исканий, от нашего внутреннего состояния. И это не только в силу потребности целостного отношения к бытию, т. е. такого, в котором согласно сочетаются теоретическая и моральная установка духа, но еще больше в силу того, что работа разума *зависит* от нашего внутреннего состояния, в частности от духовной чистоты нашей. Если сердце живет низменной жизнью, то это отзывается на тех или иных действиях интеллекта, а для высшей сферы бытия остается в силе слово Спасителя, что только «чистые сердцем узрят Бога», т. е. могут восходить к познанию Первореальности.

Мы должны ввиду этого сказать: при всей неизменности логических операций ума живая познавательная работа духа настолько связана с внутренним нашим миром, что мы должны признать возможность *расширения и углубления наших познавательных сил* при Развитии духовной жизни в человеке. *Разум должен быть понят динамически* — он вовсе не равен всегда сам себе. Конечно, законы логики остаются неизменными и дважды два при всех условиях будет четыре, но познание не состоит в автоматическом действовании логических функций духа, а связано со всей жизнью личности. То, что принято называть рационализмом и в чем действительно сказывается ограниченность нашего ума, часто неспособного подняться до постижения высших истин, которые не поддаются упрощенной рационализации, есть как раз остановка духа на упрощенных формулах мышления. Рационализм, несущий с собой известные выгоды в смысле стройности в познании, в то же время является ограничением силы постижения.

9. Мы должны теперь углубить смысл отмеченной нами двойственности познавательных сил человека (ума и сердца). Всякое познание одушевляется исканием «истины», но В. Д. Кудрявцев впервые ясно и точно сформулировал положение о том, что надо разуметь под «истиной». Истина о всякой вещи, говорит Кудрявцев, есть не только истина о том, что *есть*, но и о том, чем *должна быть данная вещь*. Мы это ясно понимаем, когда речь идет, например, о здоровье человека: истина о здоровье основана на соотношении фактического состояния человека и того «нормального» состояния, которое может быть и должно было бы быть у него. Категория *болезни есть вообще более широкая категория*, чем это принято думать,— она относится ко всему бытию, ко всему в бытии. Ничто так не свидетельствует об истинности христианского учения о поврежденности природы, как эта всеобщая приложимость категории «болезни» ко всему бытию. Действительно, категория «болезни» внутренне связана с выяснением взаимоотношения «факта» и «нормы» в бытии. О многом мы и не знаем, что было бы нормой для данного бытия,— но приложимость ко всему *эстетической* мерки все же намекает на то, что является нормой для данного бытия.

Необходимость сочетать в некоем единстве познание факта и познание нормы для данного бытия есть, конечно, лишь следствие *неотрываемости* друг от друга путей познания («умом» и «сердцем»). Ум констатирует, сердце оценивает — так можно было бы описать эти две разошедшиеся познавательные силы... Поэтому мы должны установить возможность восстановления целостности нашего духа и через это — расширения и углубления сил познания, т. е. установить динамическое понятие разума и признать его внутреннюю связь со всей духовной стороной в человеке.

Мы обзрели кратко разные моменты в современных учениях о разуме, и только теперь мы можем перейти к его анализу в целом.

10. Работа разума происходит в рамках индивидуального сознания, но содержание этой работы не вмещается в пределы индивидуального сознания — она устремлена далеко за пределы его. Уже в первичной рационализации — в категориальных обрамлениях того, что нам «дано»,— явно обнаруживаются надындивидуальные силы разума. Еще ярче и глубже это выступает в созерцании «идей» — при той вторичной рационализации, в силу которой позади эмпирической оболочки бытия перед нами предстает сфера идеальных начал, сфера идей, уже стоящих вне ограничений времени и пространства. Действуя в пределах индивидуального сознания, разум обнаруживает в себе, таким образом, начало надындивидуальное, общеобязательное, общечеловеческое. Этот факт пытались зафиксировать в понятии «гносеологического субъекта», который и мыслился как истинный субъект и деятель познания. *Формально* это понятие, конечно, оправдано тем, что познание явно не вмещается в пределы индивидуального сознания, имеет «сверхпсихический», трансцендентальный характер. Но так же формально приемлемо и близкое понятие «универсального субъекта» (у кн. С. Трубецкого) и даже понятие «всеединого Ума» (у кн. Е. Трубецкого) (столь схожее с античным понятием Логоса), который является как бы «родовым» понятием при объяснении надындивидуальной природы разума. Новую сторону в том же понятии Логоса, своими лучами зажигающего свет в индивидуальном сознании¹⁷, выдвигает нам истолкование этого момента «надындивидуальности» как момента «соборности». Учение о «соборной» природе нашего сознания не добавляет ничего нового (в гносеологическом порядке) к указанной идее «гносеологического субъекта», но оно важно тем, что переводит внимание от психологии познания к его онтологии: надындивидуальная природа знания есть очевидное проявление *всечеловеческого единства* — скажем определеннее: единосуция человечества.

Субъект познания перемещается здесь окончательно от индивидуального сознания не к «сознанию вообще», а именно к соборному сознанию человечества, с которым, как мы видим, и должно связать понятие разума, чтобы уяснить надындивидуальную значимость его работы.

Еще с новой стороны в учении о разуме мы подходим к нашей теме в признании, что рядом с познавательной деятельностью разума стоит другая познавательная сила — «сердца». Их психическая раздельность не должна быть слишком углубляема онтологически, поскольку и в обычной жизни, а тем более в развитии духовной жизни осуществляется в том или ином объеме воссоединение двух источников познания. Но тем самым понятие разума, входящего, как видим, в теснейшую связь со всей сферой сердца, освобождается от признака неизменности и приобретает динамический характер: разум не остается одним и тем же на разных ступенях духовного созревания. Но раздвоение ума и сердца как двух познавательных сил, будучи связано с той общей поврежденностью в космосе и в духе, которая носит наименование «первородного греха», в этой поврежденности вскрывает основание того, как и почему стало возможно это раздвоение духа, которое проявляется в двойственности самой задачи познания (мы всегда стремимся познать не только действительное бытие, но и его идеальную норму). Мысль об идеальной норме навязывается нам оценочной функцией духа, в силу чего понятие разума не может быть ограничено лишь моментом «созерцания» (*theoria*), т. е. констатирования того, что *есть*, но разум непременно обращается и к *той норме*, которая «просвечивает» в бытии в оценочной реакции нашего духа.

Как же связать все эти функции в единое понятие? Ведь при нормальной приемлемости понятия «гносеологического субъекта» (как носителя разума) остается невыясненной связь его с оценочной функцией. Само понятие разума, очевидно, должно быть построено так, чтобы была понята взаимная неотрываемость его теоретической и оценивающей функции, а вместе с тем должна быть учтена и надындивидуальная (соборная) природа знания. Это дает лишь христианское учение о разуме, к раскрытию которого мы перейдем в следующей главе.

ГЛАВА III. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ

А. Разум и вера

1. Чтобы уяснить себе христианское учение о разуме, как оно слагалось и формулировалось у Отцов Церкви, в общем церковном сознании, надо понять внутреннюю связь жизни разума и движений веросознания. Но, прежде чем мы войдем *in medias res*⁷, нам надо кое-что добавить к тому, что было сказано в предыдущей главе о работе разума. Чем движется эта работа, что стимулирует ее? Иначе говоря, какова динамика разума (конечно, в свете его статики, которая уже предстала перед нами в предыдущей главе)?

Можно считать бесспорным и не нуждающимся в дальнейших анализах положение, что работа разума движется *замыслом познания*. Откуда в душе этот не гложущий в ней никогда замысел познания, каковы смысл и основа его, об этом сейчас не будем говорить — лишь когда онтология познавательной активности раскроется перед нами в полноте, мы сможем с достаточной ясностью ответить на этот вопрос. Но самая наличность познания означает, что у нас всегда живет и действует *интуиция смысла* в мире — во внешнем и внутреннем мире. Именно эта, конечно, лишь предварительная интуиция не дает нам покоя, постоянно возбуждает деятельность сил познания и тем самым реализует в нас разум. Интуиция смысла (позже — см. главу «Христианские предпосылки знания» — мы будем характеризовать ее как «аксиому разумности бытия») *не есть итог или плод* познавательной деятельности — наоборот, динамически эта деятельность зависит от того, что нам предносится в бытии какой-то еще неведомый смысл, неведомая еще разумность — и мы ищем ее разгадать, войти в нее. Вся динамика познания именно в этом — как только тускнеет или исчезает эта интуиция, мы и не ищем разгадки, не стремимся ничего познать. Познание предполагает непознаваемое, но предполагает не простое констатирование сферы непознаваемого, но некое предварительное убеждение («интуицию»), что мы можем проникнуть в эту сферу. Бывает и так, что «непознаваемое», лучше сказать, «непознанное» зовет, но остается закрытым; говоря терминологией Габриэля Марселя, «проблема» (т. е. загадка, которую мы хотим познать) превращается тогда в «*mystere*», в непостижимую и закрытую тайну

(например, в стремление познать Бога вне Откровения), но это лишь сильнее вскрывает перед нами динамику познания.

Но если вдуматься в то, что значит «интуиция смысла» в бытии, то нам сразу становится ясно, что мы стоим здесь *на пороге того самого, что обнимается понятием веры*: интуиция смысла, как мы дальше увидим, *есть один из аспектов веры*. Упреждая дальнейшие анализы, скажем: в обоих случаях (в интуиции смысла в бытии и в движениях веры) перед нами *одна и та же светоносная сила*, источник которой есть тот свет Христов, который просвещает «всякого человека, грядущего в мир». Чтобы понять этот важнейший тезис христианской гносеологии об исходном единстве веры и разума, войдем в анализ того, что следует разуметь под понятием «веры».

2. Разберемся прежде всего в терминологии. Понятие «веры» имеет много различных значений — нередко применяется оно и вне религиозных переживаний: таково, например, понятие «веры» у Юма, Якоби, в философии Хомякова («вера как живое знание»). Чтобы установить, однако, исходный (и основной!) смысл понятия «веры», правильнее всего обратиться все же к фактам религиозной веры — имея в виду, что внерелигиозное использование понятия «веры» является вторичным, построенным по *анalogии* с религиозной верой.

Но в явлениях «религиозной веры» *не все покрывается феноменологией веры*, т. е. тем, что мы «сознаем» в переживаниях веры. Феноменология веры обычно является исходным материалом при изучении религиозной области — сюда одинаково относятся и глубокие анализы R. Otto с его учением о переживании «mysterium tremendum»^{8a} (см. его книгу «Das Heilige») и примыкающие сюда построения Eliade с учением об «иерофаниях» как наиболее общем факте религии; сюда же, конечно, относятся бесчисленные теории о «происхождении» религии (начиная с Лукрециевого учения о том, что timer fecit deos^{9a}, вплоть до бесплодной попытки Вундта в его «Volkerpsychologie» разгадать тайну религиозной сферы). В общем во всех этих теориях всегда улавливается некая (хотя часто и очень малая) истина о том, что мы находим в *феноменологии* веры — в построениях религиозного *сознания*, чего бы они ни касались (проявлений благочестия, аскетических движений души, социального претворения религиозных переживаний в «Богослужениях» с их бесконечными вариациями «ритуала», наконец, различных «верований», «идей» о Боге или божествах, о связи человека с Богом и т. д.). Но все это поистине лишь Bewubtseins-psychologic^{10a} — все это касается лишь того, чем заполняется религиозное *сознание*. Самое богатство различных форм его справедливо ведет к различным учениям о том, что стимулирует и движет религиозную жизнь, — и чем дальше идет изучение религиозной жизни человечества, тем, конечно, все больше материала дает оно для этого, но именно для изучения феноменологии религиозной сферы. Но все проявления религиозной жизни суть именно *проявления* — а основное в религиозной жизни есть по существу *уже не сфера феноменологии*, а то, что стоит позади ее, что движет эту сферу. Что это такое?

За сферой «проявления» религиозной жизни мы должны признать наличие «чего-то», что создает во всем человечестве на самых низших ступенях культуры религиозную жизнь. Религиозная жизнь может быть груба, примитивна, целиком соскальзывать в магию, и все же человек неумоимо ищет, «чему поклониться», как выразился однажды Достоевский. Это «что-то», что стоит позади всякой религиозной «феноменологии», что «тянет» душу ввысь, может быть понято лишь так, что в самых своих глубинах *душа уже сопряжена с Абсолютом*, связана с Богом. Оттого при полном видимом отсутствии религиозных переживаний душа начинает «религиозно» относиться даже к тому, что по своему содержанию отрицает всякое Jenseits^{11a}. Фанатизм — типичная болезнь религиозного сознания, равно как психология сектантства — все это в изобилии находится, например, у деятелей науки, социальных работников. Почему? Не ясно ли, что религиозное отношение и

здесь диктуется этой сопряженностью с Jenseits?

Но как же понять, как осмыслить эту основную сопряженность души с Богом?

3. Здесь мы должны прежде всего посчитаться с тем, что дает для изучения веры трансцендентализм.

Ценная сторона трансцендентализма и здесь заключается в том, что он выводит религиозную сферу за пределы индивидуального сознания, устанавливает трансцендентальность самой категории религиозной жизни¹⁸, невыводимость ее ни из каких психических актов. Это очень ценно для анализа того, что стоит позади феноменологии веры, позади различных ее проявлений. Но надо иметь в виду, что трансцендентальные категории вступают в «действие» тогда, *когда налицо есть* соответствующий материал,— нельзя уже всерьез принимать систему Cohen'a, отрицающего во имя чистого трансцендентального идеализма всякое *Vorsein*^{12a}. Трансцендентальные категории *не порождают* своего материала, а лишь его оформляют. И конечно, было бы невозможно думать, что любая категория (например, категория «святыни» по определению Windelband в его «Praludien») применима к любому материалу. Нельзя чувственные ощущения «сделать» предметом религиозной категориальной обработки: нужно хотя бы элементарное *ощущение*, вызывающее у нас переживание «*mysterium tremendum*», чтобы к этому ощущению привзошла трансцендентальная категория Божества или святыни, и тогда лишь возникает «религиозный опыт».

Мы не входим сейчас в общую критику трансцендентализма, для нас важно здесь отметить одно: верно или неверно применение построений трансцендентализма к сфере религиозной, но оно не дает нам ответа на поставленный выше вопрос — что стоит позади феноменологии религиозной сферы, что является онтологической основой этой феноменологии?

Прежде чем идти дальше в нашем анализе, воспользуемся одним очень существенным в общей гносеологии различием «первичного» сознания и сознания «вторичного». В русской философии это различие впервые развил А. А. Козлов; его позже использовал (в другом направлении) Н. А. Бердяев.

Под «первичным» сознанием надо разуметь то состояние духа, в *котором, еще нет различения субъекта и объекта* — их неотделимость и есть важнейшая черта этого первичного сознания. О том, что есть действительно такая фаза в нашем взаимоотношении с бытием, учил уже Якоби и все последователи его учения о «непосредственном сознании» (не знающем противопоставления субъекта и объекта). Об этом же у нас писал Хомяков в своем учении о «живом знании».

Первичное сознание, не зная еще раздвоения на субъект и объект, заключает в себе, однако, характерную двойственность, *которая и переходит в дальнейшем в форму «веры» и «разума»*. Эту двойственность мы могли бы выразить терминами «Богосознание» и «миросознание» — в одном (первом) мы не отделены еще от Абсолюта, обращены к Нему, Им живем и питаемся от Него, а в другом мы вбираем в себя все, что несет в себе мир, еще не отделяясь от него. Это есть двойственность *уже в первичном сознании* — и никогда не удастся нашей мысли (кроме чистой абстракции) мыслить Бога (Абсолют) в Нем Самом, вне мира¹⁹, как не удастся мыслить о мире вне «реляции к Абсолюту». Это основное сочетание (в первичном сознании) Абсолюта и мира есть то, чего достигает в пределе естественная мистика (как на Востоке, так и на Западе)²⁰, то сливающая мир с Богом (система акосмизма), то растворяющая мир в Боге (системы пантеизма), — но в обоих своих конечных выражениях акосмизма или пантеизма наша мысль не может мыслить Бога вне мира или мир вне Бога.

О реальности мирознания в первичном сознании говорить не приходится — мирознанием заполнена наша душа в знакомой всем более поздней стадии уже противопоставления «объекта» (мира) «субъекту» («познающему мир»). Но о Богосознании, как входящем в первичное сознание (еще не знающем раздвижения объекта и субъекта), надо сказать еще несколько слов.

4. Русскому философу А. А. Козлову принадлежит очень удачное различие двух типов Богосознания — одно он называет «знание Бога», другое — «знание о Боге». «Знание Бога» и есть непосредственное Богосознание, живая и неустранимая, изначальная обращенность души к Богу, живая связь с Ним. Тут еще нет никаких «идей», или «верований», или «чувств», т.е. всего того, что войдет позже в феноменологию веры, в «знание о Боге». «Знание Бога» *не есть вообще «творчество души»*, а есть первичное данное и неустранимое ее достояние — *оно-то и стоит позади феноменологии веры*; оно, очевидно, связано с самой природой души — и, конечно, к нему и должно относить слова Иоанна Богослова о «свете Христовом, просвещающем всякого человека, грядущего в мир». Светоносная сила, исходящая от *Бога* в нашу душу, и создает это первичное Богосознание — *и от него неотделимо ничто, что происходит в душе*. Потому-то «реляция к Абсолюту» сопровождает все акты духа, что эти акты определяются светоносной силой, приходящей к нам свыше от Христа. Нам уже приходилось указывать на то, что «реляция к Абсолюту» сопровождает и те акты духа, которые по своему *содержанию* наотрез отвергают все абсолютное, — получается тот парадокс, о котором часто говорят, что атеисты *верят* в свое неверие, т. е. религиозно относятся к самому отрицанию всякого *Jenseits*, фанатически и сектантски, горячо и страстно, т. е. абсолютизируют свое утверждение отсутствия всего абсолютного.

Основной фонд всякого религиозного сознания, то, из чего «вырастает» религиозное сознание («знание о Боге»), к чему может применяться религиозная категория, есть именно это первичное Богосознание. Оно неустранимо из души, пока душа способна к актам духа; первичное «знание Бога» живо у самых упрямых и сознательных атеистов, т. е. в своей глубине их душа сопряжена с Богом, обращена к Абсолютному, все хочет поднять до абсолютной формы.

Но в *пределах* этого первичного Богосознания есть, как мы говорили, и мирознание. «Знание Бога» (непосредственная связь души с Абсолютом) имеет рядом с собой первичное, нерасчлененное «знание мира», т.е. живую сопряженность с миром в его целом. Но как раз первичное мирознание и *вызывает к жизни наш разум, который рождается таким образом в лоне веры*, в лоне первичной сопряженности духа и Абсолюта, духа и мира. Самое отличие мира от Бога, «раздвижение» в пределах первичного (непосредственного) сознания происходит *по поводу мира* — в нем мы сразу натываемся на бесчисленное количество «различий». Как только мы «осознаем» это, начинается трансцендентальная обработка найденных различий, «рождается» разум, организуется сфера интеллектуальной работы — и «объект» (мир) уже противопоставляется познающему субъекту. Так «первичное сознание», не знающее в себе противопоставления «субъекта» объекту, переходит в свою вторичную фазу, т. е. непосредственное «знание мира» переходит в «знание о мире». Надо думать, что только *по поводу мира* и происходит этот переход души ко «вторичному» сознанию, — что же касается Богосознания, то оно переходит в свою вторичную форму (в «знание о Боге») уже тогда, когда «знание о мире» достигает значительных успехов. Именно тогда возникает потребность «знания о Боге» — *по аналогии «знания о мире»*.

5. Мы с возможной четкостью проследили — в нашем, конечно, *гипотетическом* построении — «возникновение» (лучше сказать, первое проявление) разума, и из всего сказанного нам надлежит теперь сделать выводы, в которых мы нуждаемся столько же для темы гносеологии, сколько и богословия.

Первое, на что мы должны обратить внимание, *есть неотделимость Богосознания и*

миросознания в начальной стадии жизни духа. «Разума» в его форме, как он действует ныне в нас, еще здесь нет (как нет и «веры», если иметь в виду феноменологию веры); исходная основа разума и феноменов веры одна и та же — первичное сознание, в котором Богосознание («реляция к Абсолюту») неотделимо от миросознания. «Разум» — это уже феноменология миросознания, как есть феноменология веры. Лишь в плане «психической феноменологии» возникает тема о соотношении веры и разума — в плане же «первичного сознания» этой темы нет. Этот тезис в высшей степени важен как основа для дальнейших гносеологических изысканий.

Но к сказанному выше мы должны отнести и еще один вывод, бесспорный для христианского сознания, но своими итогами, собственно, вообще дающий впервые ясное истолкование деятельности разума. Первичное сознание мы связали со «светом Христовым», освещающим «всякую душу, грядущую в мир»; светоносная сила и веры (вся ее феноменология) и разума (возникающего тоже в плане феноменологии) *восходит, по нашему истолкованию, к одному и тому же источнику*, к «свету Христову». И Богосознание в нас от света Христова, от него же и миросознание — это утверждает в отношении разума то, что в отношении феноменологии веры так легко принять, а именно — *христоцентрическую природу разума*. Разум есть то, что рождается из первичного миросознания благодаря той светоносной силе, которая привходит в душу нашу от Христа. Разум действительно может быть характеризуем своей *lumen naturale*; неправда классического учения о *lumen naturale rationis* заключалась не в учении о «свете» разума, а в том, что этот свет не был понят как развитие и жизнь той общей светоносной силы, которая едина в начале по существу и остается единой и при обособлении разума и веры в плане феноменологии.

Но на основе всего сказанного мы можем пойти дальше, чтобы уяснить динамическую природу разума; учение о расширении познавательной силы разума по-новому ставит вопрос о соотношении веры и разума, вернее, о возвращении к их единству.

6. «История» разума осложнена тем, что в итоге грехопадения (как гласит христианское истолкование этого факта) возникло (в миросознании) *раздвоение познавательной силы* — лучше сказать, первоначальное единство теоретизирующего и оценивающего сознания перешло в отличие «разума» от «сердца». Однако обратим внимание на то, что именно в сердце нашем и донныне наличествует единство двух задач познания (познания факта и познания его нормы): в познавательном действовании, исходящем от *сердца*, неотделимы восприятие факта и его оценка (которая в основе всегда имеет сознание нормы²¹). Это разум «отделился» и стал отдельной, самостоятельной «познавательной силой», а сердце хранит в себе единство двух функций (познавательной и оценивающей). Однако и при этом зависимость работы разума от сердца все же остается — это выражается, например, в том, что никогда не бывает «чистой» работы ума — вне влияния тех или иных эмоциональных движений. Не будем входить в уяснение этого факта, относящегося к психологии познания, выделим лишь одну часть относящегося сюда материала — психологию *ошибок*. Познание не есть *автоматический* процесс рационализации материала, поступающего в душу (в миросознании); познание есть всегда функция всего человека в его живой целостности, т. е. связано оно рядом тончайших нитей с господствующими или вытесненными (*verdrangt, refoule*) чувствами, с наличными или оттесненными в глубь души желаниями и стремлениями. Потому и привходят в нашу мысль ошибки, от которых невозможно уберечься. Поскольку в сердце нашем действуют страсти — а они, конечно, развивались и у прародителей еще до грехопадения по дару свободы, а с грехопадением приобретают недолжную силу в душе, — постольку страсти влияют и на работу разума.

Единство разума и сердца («сведение ума в сердце» по определению отцов-аскетов) и возможно и необходимо, но для восстановления этого единства необходимо, как учит нас Церковь, «очищение сердца», достигаемое через духовное сосредоточение, через духовную жизнь. Во всяком случае, наш разум, несмотря на невозможность совершенно оторваться от

сердца, *стремится к этому обособлению*, замыкается в себе. В той или иной степени это и удается ему — и так и возникает тот *lumen naturale rationis*, который будто бы всегда равен самому себе. Фактически то, что для одного в свете его *lumen naturale* кажется ясным и бесспорным, не является таким для других людей. Восстановление же связи разума и сердца через преобразование сердца *имеет свои ступени* — и это объясняет нам динамическую природу ума и *невозможность уклоняться от углубления познавательной силы ума*. Сама истина в мирознании, благодаря раздвоению познавательной силы, двоятся у нас — как истина о том, что есть, и истина о том, что должно быть.

7. Но, прежде чем вернуться к теме о соотношении разума и веры, мы должны остановиться еще на одной стороне в жизни разума — именно на том, что разум *не является функцией индивидуального сознания*. Это значит, что в некоторых своих функциях (собственно, во всех, когда они развивают себя до конца) «разум» не просто надындивидуален, но он вообще *не вмещается в пределы индивидуального сознания*, он всегда движется к надындивидуальной значимости. Сразу бросается в глаза непостижимая «одинаковая» работа разума, ее полная приемлемость другими сознаниями. До всяких гипотез о том, как это истолковать, мы должны констатировать, что в своей работе разум явно не «принадлежит» индивидуальному сознанию. Он «действует» в пределах индивидуального сознания, а в своем «смысле» не знает этих границ.

Дело сейчас не в том, что это значит в плане онтологии — мы займемся этим дальше (при обсуждении вопроса о «субъекте» познания), — а в том, что само понятие «разума» должно быть построено в связи с его надындивидуальной значимостью. Тогда как «сердце» в человеке есть носитель и основа его индивидуальности, разум хотя проявляет себя в личности, но как «надличная» сила. Все предстает перед нами здесь в таких чертах, как будто бы какая-то надындивидуальная инстанция привходит в индивидуальное сознание и не просто регулирует работу разума, но и делает разум разумом. Ведь вне трансцендентальных категорий нет никакой работы в разуме — а эти категории и есть надындивидуальная инстанция. Если вспомнить учение об этом Пирогова, то при всей явной гипотетичности этого учения оно дает нам как бы первую «фотографию» того, что происходит. Пирогов учил о существовании «мировой мысли», «мирового сознания» — индивидуальные же сознания лишь «радиоприемники» (говоря языком современной техники) этого мирового сознания. Очень близко стоят к этому построения кн. Е. Трубецкого о том, что мы «через всеединый Ум видим и познаем бытие», в силу чего открывается «нераздельное, хотя и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной».

Это ставит со всей остротой вопрос о *субъекте познания* — к чему мы перейдем дальше, а пока остановимся на понятии *церковного разума*, которое после приведенных анализов не включает ли в себе ответа относительно сочетания индивидуального и надындивидуального материала в познании? Ведь познание реализуется всегда в каком-либо индивидуальном сознании — *и вне индивидуальных сознаний оно ведь не осуществляется*, а в то же время познание не вмещается в пределы индивидуального сознания, имея надындивидуальную значимость. Это есть *парадокс познания*, разгадка которого дается в учении о «церковном разуме».

8. Понятие «церковного разума», или «разума Церкви», может быть признано одним из самых распространенных у религиозно мыслящих людей понятий. Оно усваивает Церкви некую познавательную активность, познавательную функцию, не определяя точнее ни ее компетенции, ни реальных проявлений. Обычно «разум Церкви» означает, что в своем историческом развитии именно Церковь как целое, и, конечно, как «тело Христово», как благодатный богочеловеческий организм есть не только «хранилище веры» (*depositum fidei*), но и живая сила, которая на основе деятельности отдельных членов Церкви или Соборов Церкви кладет на все свою печать. Именно к разуму Церкви должны быть относимы слова: «Изволися Духу Святому и нам»: это разум Церкви сообщает высшую силу соборным

решениям, литургическому материалу, каноническим установлениям. Разум Церкви не совпадает и тем более не тождествен с «consensus patrum»^{13a} — ведь у святых Отцов есть немало разногласий, но подлинным субъектом догматических движений в Церкви, подлинной силой во Вселенских Соборах была сама Церковь при участии Св. Духа в жизни Церкви.

Однако нет и не может быть никаких внешних признаков участия Св. Духа в решениях Церкви — кроме одного условия: *рецепции самой Церковью* тех или иных высказываний в Церкви. Ни личная высокая авторитетность какого-либо деятеля Церкви, ни точное соблюдение всех канонических предпосылок при созыве Собора — *ничто не гарантирует участия Св. Духа* в высказываниях Церкви. Церковь, как таковая, непогрешима, но не все, что высказывается в Церкви (как бы высоко ни стояла личная авторитетность кого-либо), есть истина. Только рецепция самой Церковью определяет, где в каком-либо случае налицо участие Св. Духа. История Флорентийского Собора достаточно известна... Но тогда надо признать, что понятие «разума Церкви» становится совсем расплывчатым и неопределенным! Отрицать этого нельзя, но нельзя принять и того положения, которое стало определяющим в католической Церкви и было закреплено на Ватиканском Соборе 1870 г. Разум Церкви такими признаками, которые были установлены на Ватиканском Соборе, неуловляем. Но ввиду трудности иметь дело с *расплывчатым* понятием «разума Церкви», с признанием принципа рецепции нельзя не поставить вопроса о том, *насколько реально само понятие «разума Церкви»*, насколько можно всерьез пользоваться им.

Но и обойтись без этого понятия «разума Церкви» невозможно; только Церковь есть «столп и утверждение истины» — истина живет в Церкви, а как людям Церкви овладеть этой истиной, живущей в Церкви, — это остается вопросом. Одно ясно: раз истина связана с сочетанием нашей умственной зоркости с действием Св. Духа и раз «Дух дышет, идеже хочет», то Он и не подчинен никаким человеческим замыслам и узнается лишь голосом самой Церкви. Нет и не может быть какой-то неизменной «персонификации» церковного разума; тот синергизм, который лежит в основе уловления истины людьми, может осуществляться совершенно неожиданным, необычным образом и может быть иногда реализован «устах младенцев».

9. Теперь мы можем вернуться к исходной теме о соотношении веры и разума. Это бесспорно *два* пути в жизни нашего духа, отчего и возможно их расхождение и противоборство. *Но вера не отлична от разума в своей основе* — то и другое есть проявление светоносной силы, входящей в душу от Христова света. И Богосознание и мирознание, неотделимые и субъективно и в самом своем содержании, определяются этой светоносной силой, единой по своей природе. Именно потому Богосознание не может быть как-то отделено от мирознания и, наоборот, мирознание не может быть отделено от Богосознания. Их единство хранится и ныне в озарениях нашего сердца, но история разума, как *отдельной* функции духа, коренится все же в мирознании — на нем легче и отчетливее проступают функции разума. В путях Богосознания разум, по существу в него входящий, очень рано натывается на границу, за которой находится сфера «апофатики». И в мирознании есть своя апофатика, границы которой хотя и подвижны, но не устранимы совсем. И именно, когда в мирознании мы доходим до этой границы (которая, как сказано, может передвигаться, но никогда не исчезнет), тогда единство Богосознания и мирознания являет себя с бесспорной очевидностью. Хотим ли мы это сознавать (что и осуществляется в религиозном понимании мира, в частности в системе христианского знания) или не хотим и просто ограничиваемся признанием сферы «непознаваемого» — это уже зависит от нашего устремления к единству духа или от нашего убегания от него.

Но если именно в сфере мирознания оформляются раньше всего и проще всего функции разума, то понятно, что на путях мирознания как раз и крепнет и развивается разум. Исторически ступени этого созревания и вытекающего из него *самообособления*

разума особенно ясны в истории античной мысли, хотя очень ясны и на истории индусской философии. Но самообособление разума подкрепляется в дальнейшем тем, что *Богосознание растет и развивается лишь благодаря Откровению*, поэтому и в античной и в индусской философии Богосознание, по мере развития мирознания, как бы тускнеет, сжимается, теряет свою неотразимость. Вне Откровения человеческий дух становится жертвой одностороннего развития разума на путях мирознания и даже Богосознание подпадает под давление самообособившегося разума. Знаменитое *lumen naturale rationis* и есть как раз проявление этого самообособления разума, таящего в себе возможность и замысел «автономии». *Лишь при наличии Откровения*, которое дано нам лишь в христианстве, возможно не только равновесие веры и разума, но и новые перспективы для «верующего мышления», как выражался Киреевский. Расхождение веры и разума *не просто законно, но и неизбежно вне Откровения* — и только восходя к ступени «разума Церкви», возможно достигать сочетания веры и разума, возможно достигать их единства — не извне создаваемого, но изнутри светящего своим светом — единства Богосознания и мирознания.

Но чтобы окончательно рассеять туман, окутывающий тему о соотношении веры и разума, мы должны еще с новой стороны осветить его, обратившись к вопросу, который безмолвно все время присутствовал в наших анализах, — к вопросу о *субъекте познания*.

ГЛАВА IV. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ

Б. О субъекте познания

1. С христианской точки зрения сила «разумения» хотя и проявляется в индивидуальном сознании, и только *через* него, но принадлежит она Церкви, как благодатному организму, в котором живет и действует Св. Дух. Поэтому гносеологическому индивидуализму, который исходит лишь из индивидуального сознания и только в пределах его хочет понять тайну знания (в лучшем случае усложняя это учением о трансцендентальных функциях, которые все же не выходят за пределы имманентной сферы), христианство противопоставляет учение о «разуме Церкви» как основном и главном вместилище познания. Иначе говоря, с христианской точки зрения сила индивидуального разумения определяется *нашим приобщением к разуму Церкви* (что и возможно лишь при восстановлении целостности духа, при восстановлении единства разума и сердца — а это дается нам лишь через Церковь). Индивидуальный разум, в котором осуществляется познавательная активность, *не от себя ведь входит в истину*, но через тот синергизм, в котором индивидуальное сознание становится органом разума Церкви под благодатным воздействием Св. Духа. Лишь через нашу жизнь в Церкви, лишь через приобщение наше к тайне Церкви процессы познания получают полную свою силу — и та индивидуальная значимость работы разума, которую мы в себе находим, та претензия этой работы разума на абсолютность, которая присуща разуму как таковому, получает свой смысл, свое обоснование именно в идее церковного разума. Разум индивидуальный жив и силен лишь этой связью с церковным разумом, лишь приобщением своим к нему. Иначе говоря, разум индивидуален в его эмпирическом явлении, но он не вмещается в пределы индивидуального сознания, он шире его, т. е. он *и не принадлежит индивидуальному сознанию* (хотя только в нем и являет себя).

2. Однако если наш разум «не принадлежит» индивидуальному сознанию, то где же «субъект» разума? Можно этого вопроса не ставить, признать разум сам в себе последней доступной нам инстанцией и построить на этом, вслед за Гегелем, «историю» разума. *Но этим лишь более затемнится загадка разума*. В античном мире понятие мирового Разума легко поддавалось персонификации — и диалектика в развитии понятия разума (вплоть до Плотина) показывает постоянное тяготение к тому, чтобы превратить Разум в «субъект самого себя» (в «ипостась» по выражению Плотина).

Отсюда, правда, всего один шаг до персонализации Разума в понятии Второго Лица в Св. Троице в христианстве, но античный мир не знал, даже убежал от понятия личности. Причина этого ясна: понятие личности по существу должно быть относимо лишь к Абсолюту, вне Абсолюта оно неясно и противоречиво (ибо не существует *a se*) — но в отношении Абсолюта понятие личности может быть дано лишь через Откровение (что мы и находим уже в Ветхом Завете) — и отсюда и *только отсюда* понятие личности из сферы Богосознания и может быть перенесено в сферу мирознания, в частности в учение о человеке как личности.

Обратим внимание на то, что начиная с Платона вплоть до Плотина в греческой философии развивалось учение о *kosmos noetos*^{14a} как *содержанию* Логоса, как вместилище идей, но не было понятия субъекта этих идей. Правда, как раз у Платона (особенно в диалоге «Парменид») вскрываются уже *диалектические взаимоотношения в мире идей*, что ясно говорит о какой-то «жизни» идей, об их включенности в какую-то «живую систему». Как известно, уже во II в. до Р. Х. в среде платоников стала развиваться концепция, согласно которой идеи суть «мысли Божии»²², и этим уже намечалось, где надо искать «субъекта» идей; эта концепция стала быстро утверждаться (главным образом благодаря Филону) в развитии греческой мысли. Но все это движение мысли касалось вопроса об идеях, вопроса об их метафизической основе — а как же быть с вопросом о том, где искать субъекта познания?

До Декарта в сущности субъектом познания просто признавалось эмпирическое сознание, но позиция эта явно неверная, ибо эмпирическое сознание всегда выходит в познании за свои пределы. Но до Декарта это не тревожило мыслителей больше, чем намечалось еще Аристотелем в его и гносеологическом и метафизическом различении *Logos pathetikos* и *Logos poietykos*^{15a}. В Средние века это аристотелевское (первое в истории мысли) признание того, что в эмпирическом сознании проявляет себя надэмпирическая функция (*Logos poietykos*), занимало внимание лишь в *прикладной своей стороне* — в вопросе о бессмертии души (в вопросе, бессмертна ли всякая индивидуальная душа или только надиндивидуальная творческая сила в ней?). Но уже у Декарта (что, насколько я знаю, впервые отметил и убедительно показал Вл. Соловьев в своих последних статьях под заглавием «Основы теоретической философии») с достаточной силой выступают *имперсоналистические мотивы* в истолковании знания. То «его», существование (имманентное) которого, по Декарту, неотделимо от его бытия (в смысле надэмпирическом), есть ведь то самое абсолютное «Я», диалектика которого позже у Фихте (в первый период его философии) определяет систему познания. Как абсолютное «Я» Фихте вовсе не тождественно с эмпирическим сознанием, так и декартовское *ego* не тождественно с ним — анализы Вл. Соловьева убедительно показали это. Уже Кант (в 3-й части «Критики чистого разума») решительно отделял понятие «гносеологического субъекта» от эмпирического субъекта, но далее этого различения он не шел. Но уже после Канта — через Фихте и всех тех, кто опирался на Фихте (а кто на него не опирался?), — мы встречаем странное понятие «сознания вообще» (*Bewußtsein überhaupt*). Смысл и функция этого понятия в том как раз и заключались, чтобы отделить «гносеологический субъект» (субъект познания) от эмпирического сознания, в котором разворачивается вся активность познания, но *от* которого она не исходит. Все же самый термин «сознание вообще» слишком грешит «психологизацией»: употребляя понятие «сознание вообще», мы гораздо больше затуманиваем, чем разъясняем, проблему познания: нельзя же в один и тот же (психологический) план сводить процессы познания как они развиваются в индивидуальном сознании, и те трансцендентальные функции, которые надиндивидуальны и «надпсихичны». А в то же время активность познания, сочетающего эмпирический материал и трансцендентальные функции, протекает фактически в одном и том же эмпирическом субъекте. Мы не можем принимать и «бессубъектности» разума, который всегда проявляет себя в эмпирическом субъекте (хотя явно выходит за пределы его), но и не можем сводить

активность познания всецело к эмпирическому субъекту: все то трансцендентальное, без чего нет познавательной активности, не из недр ведь индивидуального сознания приходит в познание. Как же построить понятие «гносеологического субъекта», раз познание необъяснимо из эмпирического субъекта?

Когда Фихте выдвинул понятие абсолютного «Я», ему удалось построить строго имманентную систему без всякого обращения к сфере «вещей в себе». Но это абсолютное «Я» не есть эмпирическое «я», и по отношению к нему оно является фиктивной инстанцией, по существу выходящей за пределы имманентной сферы. Можно, конечно, принять два понятия «имманентности» — эмпирической и трансцендентальной, но для эмпирического сознания трансцендентальная сфера *все же и трансцендентна*. Грандиозная система Гегеля есть все же система абсолютного идеализма, дедуцировать в пределах которого эмпирическую сферу («феноменологию духа») Гегелю не удалось. Получилась у Гегеля *не дедукция эмпирического сознания*, а констатирование его фактического «сосуществования» со сферой абсолютной идеи. Если же сблизать понятие «абсолютного Я» с эмпирическим субъектом, то мы неизбежно приходим к метафизическому плюрализму (как это и получилось у Фихте-младшего), неприемлемому с точки зрения общей системы идей. Искомый «гносеологический субъект» должен быть *всеобщим* — раз он является носителем и источником трансцендентальных функций, но именно потому и единичным — как центр этой «всеобщности». Риккерт, который без колебаний пользуется понятием «гносеологического субъекта», оставляет, однако, это понятие неясным и даже загадочным, поскольку уходит от исследования онтологической природы гносеологического субъекта.

3. Уйти здесь от онтологической темы действительно невозможно. Если констатирование трансцендентального материала в составе познания достаточно в первой стадии анализа познания, то остановиться на одном констатировании этого (как это наиболее упрямо утверждала вся Марбургская школа) невозможно. Ведь чисто психический материал *мыслится нами онтологически* (он входит в жизнь эмпирического субъекта), но и трансцендентальный материал, *хоть он и внепсихический*, все же входит в онтологию эмпирического субъекта, т. е. в силу этого и сам, очевидно, онтологичен (хотя его онтология еще неясна из этого). Избежать этого заключения нельзя, иначе мы, без всяких оснований, будем строить *мифологию* познания в отношении трансцендентального материала. Этот материал не может же попадать в онтологическую сеть (в эмпирическое сознание), появляясь каким-то чудом в нем, чтобы за пределами эмпирического познания вновь провалиться в бездну небытия! Конечно, у нас *нет основания психологизировать* трансцендентальный материал, т. е. приписывать ему бытие в типе нашего психического бытия,— но это не зачеркивает самой онтологической темы относительно гносеологического субъекта. Остановка анализа в духе Марбургской школы, т. е. устранение онтологической темы *ничем не может быть оправдано*. Ясно одно: в составе эмпирического сознания наличествуют трансцендентальные, надэмпирические начала — и мы и должны исследовать, откуда эти начала, как и почему они овладевают индивидуальным сознанием.

Тот сдвиг в этих анализах, который связан с учением кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», важен потому, что он указывает нам, в каком направлении должны производиться поиски «онтологии» познания. «Гносеологический субъект» есть, конечно, пока *предварительное* понятие, вытекающее из открытия Кантом трансцендентального материала; отнесение же этого «гносеологического субъекта» у Трубецкого к «универсальному субъекту», «космическому Уму» или «мировому Логосу» дает тоже только предварительное *онтологическое* истолкование того, что выдвинул чисто гносеологический анализ. Ясно, однако что движение здесь идет таким образом в *сторону* понятия «всечеловеческого единства» — сюда должно идти и наше дальнейшее исследование.

4. Скажем сразу: «общечеловеческое единство» (как то онтологическое «место», где мы

ищем «субъекта» разума) не может быть понимаемо (говоря в терминах тринитарного богословия) в смысле «подобосущия». Если индивидуальные умы только «подобны» один другому, то чем же обуславливается и чем держится это их «подобие»? Для того чтобы подобие было и действительным и постоянным, чтобы оно было имманентной нормой для индивидуального сознания, для этого необходимо искать основы их единства *за пределами* индивидуального сознания. Объяснить же факт «подобия», т. е. действительного и постоянного единства познавательных путей, в человечестве можно лишь с помощью понятия *единосущия* человечества. Только это метафизическое построение, конечно гипотетическое (в том смысле, что мы приходим к нему через рассуждение, а не в прямом его восприятии), и дает достаточное объяснение единства познавательной жизни.

Разъясним эту идею «единосущия», пользуясь аналогией с тринитарным богословием. «Единосущие» человечества не зачеркивает факта индивидуальных сознаний, *многоипостасности* человечества. Каждое индивидуальное сознание обладает некоей основой своего своеобразия, своей «отдельности» — и это начало ипостасности, производное и ни из чего невыводимое, должно быть признано *метафизически* устойчивым, неразрушимым, бессмертным²³. Но самое понятие ипостаси *не должно быть абсолютизировано*: совершенно ведь неприемлем метафизический плюрализм, при котором было бы уже неосуществимо никакое единство. Источник единства разума должен быть понимаем в реальном соотношении единства человечества с началом ипостасности — т. е. немислим вне его многоипостасного бытия, как немислима и ипостасность в человечестве вне его единой сущности (всечеловечества). Ясно, однако, что не верно и не нужно *ипостазировать эту единую сущность* — она является сущностью лишь для ипостасей. Коррелятивность этих понятий есть и их *взаимозаменяемость*²⁴. Мы могли бы рискнуть сказать (в некотором, но очень отдаленном сходстве с учением Плотина о соотношении мировой души и индивидуальных сознаний), что ипостаси «рождаются» из «сущности», в какой они и пребывают. Но этот термин таит в себе другие трудности, уводя нас в Платоновскую и Оригеновскую идею о «предсуществовании» душ, что, по различным соображениям, для развития которых здесь нет места, не может быть принято.

5. В понятии «единосущия» человечества мы и имеем онтологическую базу для разыскания того, где искать нам «субъект» разума (еще раз подчеркнем недопустимость ипостазирования «единой сущности» всечеловечества). Если мы ищем все же «субъект» разума, то спрашивается: как же бессубъектное единосущное человечество может быть все же «субъектом» разума? Парадоксальность этого (мнимого) противоречия разрешается простым, но и категорическим утверждением, что единая «сущность» всечеловечества не существует вне ипостасей, как и ипостаси не существуют вне своей единой сущности. Ипостасное начало *всегда налицо*, когда дело идет о «единой сущности» человечества. Значит, «субъект» разума, искомый нами, и заключается в этой *метафизической связанности «единой сущности» и многоипостасности всечеловечества*. Ни ипостаси сами по себе не являются «субъектом» разума (ибо, как мы уже достаточно это показали, разум не «принадлежит» индивидуальным сознаниям, хотя, как теперь нам ясно, *и не существует «сам по себе»*, т. е. *вне* индивидуальных сознаний), ни единая сущность всечеловечества не является «субъектом» разума (в чем, например, и ошибка учения кн. С. Трубецкого и вариантного учения кн. Е. Трубецкого). Субъектом разума является *нерасторжимая связь единой сущности человечества и его многоипостасного эмпирического бытия*. Мы дальше увидим, что это и есть то, что христианство именует Церковью, но пока остановимся еще на соотношении — фундаментальном для нас — сущности и ипостаси как двух нерасторжимо связанных начал в человечестве.

6. Мы нашли «место», где надо искать «субъект» разума, субъект познания — в понятии многоипостасной единой сущности всечеловечества дан нам ключ и к тому, почему познание *всегда* включено в эмпирическое сознание (т. е. вне его нет) и почему это познание *над*индивидуально, невыводимо в ряде своих сторон из эмпирического сознания (т. е.

трансцендентально). Но мало найти «субъект» познания, надо уяснить себе его как *творческий источник познания*. Парадокс здесь заключается в том, что, как мы убедимся дальше, никакого особого «гносеологического субъекта» (как субъекта) нет, ибо *нет процесса познания вне эмпирических сознаний*, а в то же время в единой сущности всечеловечества мы имеем подлинный «субъект» познания. «Единая сущность» сама по себе неипостасна, а в то же время она «субъект» познания!..

Формально эта нерасторжимая связь многоипостасного эмпирического бытия с «сущностью», т.е. всечеловечеством, и есть то, что нам нужно для уяснения, где искать «гносеологический субъект». Но дальше этого чисто формального утверждения нам некуда двинуться, пока мы не уясним себе, есть ли какая-либо *реальность* за этим формальным понятием. Тут, однако, для «естественного» разума только тупик, выход из которого и дает нам христианская мысль, раскрывая, что искомая нами реальность и есть Церковь как ее понимает христианство. Если это принять (а для христианского сознания это есть просто самоочевидность), то становится ясным, что *субъектом познания, субъектом разума является Церковь*. Церковь же для христианина есть «тело Христово»; Христос же есть глава Церкви, иначе говоря, Церковь живет во Христе, вся ее жизнь неотделима от Христа. Тут мы вновь — уже с другого конца — восходим к утверждению *христоцентричности познания*. Чтобы углубиться в новый аспект центральной идеи в христианском учении о познании, остановимся немного на христианском учении о Церкви.

7. В нашем понимании Церкви, как единосущия многоипостасного человечества, понятие Церкви онтологически *неотделимо от понятия человечества*, следовательно, в порядке времени идентично ему. Но ведь Господь сказал «создам Церковь...», значит, *до* Воскресения Христова и *до* Пятидесятницы Церкви не было? Конечно, не было, *если иметь в виду воплощение Церкви в истории, в исторической плоти ея*. Как «историческое бытие» Церковь «началась» со дня Пятидесятницы, но люди ведь были до этого и, следовательно, было их многоипостасное единосущие и, следовательно, была и Церковь. Конечно, да. Разве мы не читаем у ап. Иоанна, что Христос просвещает всякого человека и до Боговоплощения, *до явления его в истории?* Церковь Христова, понимаемая как *многоипостасное единосущное человечество*, существовала от начала человечества, но тогда не было еще воплощения этого бытия Церкви в истории — она была в мире лишь в душах человеческих, каждая из которых Христом была просвещена и светом Его возведена в достоинство человеческое. Все люди получают свою человечность (*humanitas*) только от Христа; человеками не «становятся» животные тельца детские — они *человечны* уже в утробе матери, куда идет свет Христов, когда только зачинается человеческий зародыш. Христос живет в человеческих душах через их разум, совесть, свободу; мы «человечны» через эту светоносную силу Христову, вошедшую в нас. Душа человеческая, от ее первого мгновения, живет Христом, все в ней от Христа, все христоцентрично. Поэтому и познание, и работа совести, и акты свободы свойственны людям по их *природе*.

Через эту христоцентричность всего в человеческой Душе и входит в мир Господь, в этой *христоцентричности и состоит Церковь*, бывшая на земле уже от создания первых людей. Мы могли бы сослаться здесь на видение св. Ермы, чтобы подкрепить эту концепцию. Но нам достаточно и сказанного, чтобы утвердить понятие «естественной соборности» человечества как «естественного», но многоипостасного единосущия человечества, что и тождественно понятию Церкви *до* ея воплощения в истории. Христос же, придя на землю в определенную точку истории, через Свое страдание, Воскресение сделал возможным (Ин. 7, 39) сошествие Св. Духа на апостолов, чем и была воплощена Церковь в истории.

8. Но тут возможно одно недоразумение, которое необходимо сразу разъяснить.

То понятие Церкви, о котором идет речь в настоящем рассуждении, явно *не совпадает целиком* с понятием исторической Церкви, хотя и не может быть от него *toto genere* отделено.

Человечество единосущно, собрано в единство через тот свет Христов, который живые существа наделяет образом Божиим,— и эта собранность во Христе есть залог и основа того, что не раз называли «естественной соборностью». Это *не благодатная соборность, какой является Церковь историческая* в Св. Духе, но все же *подлинная соборность* — прежде всего через единство в разуме, совести, актах свободы. Здесь налицо духовное подобосущие, которого, конечно, и не было бы, *если бы духовная сфера в человеке не была бы христоцентричной*, т. е. если бы онтологически духовная сфера в человеке не зависела от Христа. Корни духовности у всех людей, во все времена и условия жизни, вообще все то, что выделяет человека из всей природы (*humanitas*),— во Христе. Но, конечно, это есть лишь потенция настоящего единения, т. е. единосущие, онтологически восходящее к свету Христову в людях, не овладевает еще в плане истории людьми и в эмпирическом плане феноменологически является «подобосущием». Однако всегда, когда люди хотят следовать разуму, совести, они «усваивают» себе Христову силу. Много раз христианскими мыслителями высказывалась мысль, что все, что разумно, тем самым уже Христово, принадлежит Ему. Потенция же единения переходит в реальное (хотя и не сразу реализуемое эмпирически) единосущие человечества после создания исторической Церкви.

Все человечество есть «стадо Христово» — но эта принадлежность к Христу эмпирически *не идет дальше потенции единения*. Можно без колебаний утверждать поэтому христианскую основу (т. е. основу во Христе) всякого социального единения.

Единосущие человечества было до Боговоплощения, можно сказать, «метафизическим», храня в себе возможность единения, но лишь с созданием исторической Церкви эта естественная, но потенциальная соборность стала соборностью благодатной, основанной на «синергии» Св. Духа и человечества.

Свет Христов столько же формирует ипостась (и в этом тайна своеобразия, единичности, особенности каждой индивидуальности), сколько имеет в Христе основу нашего единосущия. Поэтому если человечество в целом в своей сущности не ипостасно, т. е. не есть, *как целое, особая ипостась, особая личность*, то оно все же *ипостазируется во Христе, как Главе Церкви, как Его тела*. Единосущие человечества держится не само собой, не само в себе,— и его нельзя поэтому мыслить метафизически, как нечто абсолютное (*aseitas*),— единосущие человечества *производно* в том смысле, что оно определяется и держится Христом как своим главой. *Во Христе и через Христа единосущное человечество* и является действительным субъектом познавательной, моральной, эстетической жизни как жизни духовной. Это и закрепляется в формуле о христоцентричности духовной жизни в человеке.

9. Все, что мы до сих пор излагали, позволяет нам вернуться к основному для христианской гносеологии вопросу о взаимоотношении разума и веры. Они едины в своем *источнике* — в той светоносной силе, которая вносится в душу каждого человека самим Христом, но, будучи едины в источнике, они все же являются различными в своем развитии. Их различие проявляется еще до того, как сознание станет проводником религиозных и познавательных движений,— их различие создается тем, что светоносная сила, приходящая в нашу Душу, дает начало двум различным перспективам — одна обращена к Богу (Богосознание или, лучше, Богознание, «знание Бога» по терминологии А. А. Козлова), а другая обращена к миру (миросознание). Два этих Движения духа неотделимы одно от другого и в самом Начале — и до самого конца своего развития. Обращенность души к Богу реализуется на «фоне» миросознания, миросознание реализуется в связи с обращенностью души к Богу. Нам не дано постигать Бога иначе как лишь в Его отношении к миру — вне этого о Боге мы можем знать лишь на основе Откровения. Вне же Откровения, на «естественных путях» жизни души в Боге, мы стоим перед Богом в Его связи с миром. Неотрываемость Богосознания от миросознания выражается с полной ясностью в так называемом естественном (т. е. вне Церкви реализуемом) «мистическом опыте», откуда и истекает апофатизм, невозможность проникнуть в жизнь Бога какой она является в самой

себе.

Но и мирознание, которое дается душе одновременно с Богосознанием, неотрываемо и неотделимо от Богосознания. Что бы мы ни познавали в мире, мы все познаем на основе Богоприсутствия в мире. Мы этого, поскольку осознаем познавательные движения, не замечаем, но, как уже не раз подчеркивалось, всякое познание включает в себя «реляцию к Абсолюту».

На этом мы кончаем общий анализ взаимоотношения веры и разума по их «существованию» — теперь обратимся к уяснению того, что случилось в истории с этими двумя путями познания. Тот общий факт, что познание мира стало развиваться независимо и отдельно от веросознания, нарушает изначальное равновесие веры и знания. *Их пути исторически действительно стали расходиться очень рано в христианстве*, а теперь кажутся уже совершенно не связанными один с другим. Но так ли это? Разве невозможно христианское изучение мира, христианское познание его? Чтобы ответить на этот вопрос, постараемся выяснить, каковы вообще христианские предпосылки знания. Нам нужно, однако, предварительно разобраться в том, что есть самый *акт* знания.

ГЛАВА V. АКТ ПОЗНАНИЯ

1. Лосскому принадлежит очень удачная формулировка проблемы, связанной с актом познания, — он учит о *гносеологической координации* субъекта и объекта²⁵. В его системе это понятие имеет специфический характер, в изучение которого нам незачем здесь входить, для нас важно другое. «Гносеологическая координация» субъекта и объекта выражает основной факт познания — не только в том смысле, что в познании субъект «обращен» (хотя и противостоит) к объекту, но и в том, что объект познания *включен* — (именно как *объект* познания) *в систему сознания*. Онтологическому дуализму познающего субъекта и познаваемого внешнего объекта познания отвечает какой-то их субъективный монизм. В этом и заключена вся загадка познания, его онтология.

Проще всего этот вопрос решен в системе Лосского. Его учение не следует отождествлять с наивным реализмом, который твердо стоит на решительном онтологическом дуализме субъекта и объекта. Для Лосского объект не противостоит субъекту — для него хотя объект познания вовсе не входит в систему сознания, как мыслит это всякий имманентизм, но он находится «там», где мы его усматриваем, — и именно там, в его подлинном бытии мы его и познаем. Лосский исходит из того основного *чуда*, которое заключено в гносеологической координации, — субъект каким-то чудом познает объект именно «там», где он находится. Для Лосского «гносеологическая координация» субъекта и объекта есть та аксиоматическая база, на которой вырастает все познание. *Как* объект, внешний субъекту, сопринадлежит субъекту (по крайней мере настолько, насколько это проявляется в актах познания) — Лосский себя не спрашивает. Не надо забывать, что его позиция родилась из отчаяния — он сам об этом пишет, — из неразрешимой проблемы, как чуждый субъекту объект, внешний ему, в то же время «входит» в систему сознания. Для Лосского важно снять самую проблему этого «вхождения» объекта в субъект — он прямо исходит из факта «координации», неотрываемости объекта от субъекта. Объекту незачем «входить» в субъект — и субъекту нечего «проникать» в объект — оба существуют на своем месте, и в чуде гносеологической координации открывается «Сезам», и мы познаем объект.

Чтобы критически отнестись к этой смелой и оригинальной, но странной теории познания, устраняющей всякий дуализм субъекта и объекта²⁶, сначала обратимся к позиции наивного реализма, стоящего на позиции гносеологического дуализма.

2. Эта позиция наиболее примитивно представлена в так называемом «наивном реализме». Согласно этой теории, выражающей вполне точно то непосредственное

переживание, которое мы имеем при всяком акте познания²⁷, вне нас находится предмет познания и достаточно его «увидеть», «услышать», чтобы мы могли вступить на путь его познания. Наивность наивного реализма не в том, конечно, состоит, что он признает реальным все, что воспринимается чувственно — цвета, формы, звуки (а кто, рассуждая серьезно, а не «гарцуя» на коне легкой критики, будет решительно отвергать подлинную реальность красок, форм и т. д.?), т. е. что они так и существуют, как мы их воспринимаем. Основная же ошибка, т. е. критически не проверенная идея наивного реализма вообще, касается не момента *реализма*, а неучитывания загадочности «гносеологической координации». Мое знание складывается ведь из *моих* восприятия, рождающихся *во мне*, в системе *моего* сознания,— между тем я переживаю предмет вовсе *не во мне, а вне меня*. И помимо чисто психологического (самого по себе законного) вопроса о том, как происходит этот процесс «объективирования» предметов восприятия, тут есть чисто гносеологическая проблема. Как возможна «гносеологическая координация» того, что находится вне эмпирического субъекта, с самим субъективным миром во мне? Это и есть проблема гносеологического дуализма, которого никто — ни Лосский, ни другие интуитивисты — не может ни ослабить ни тем более свести к нулю.

Если взять точку зрения трансцендентализма, вбирающего весь процесс познания в рамки уже не эмпирического субъекта, но вмещающего его в весь загадочный трансцендентальный мир, то ведь и здесь «предмет» знания противостоит субъекту. У Канта это выражено яснее других — он в сущности *удваивает* бытие объекта (в чем чрезвычайно сходится с гносеологической конструкцией Фомы Аквината!): бытие у него есть прежде всего «вещь в себе», совершенно непознаваемая,— лишь благодаря ее «воздействию» в познающем субъекте происходят разные познавательные процессы. Но и то, что образует *познаваемое* бытие объекта, есть тоже некое бытие, но уже не «вещь в себе», а некий продукт переработки всех восприятия различными априорными формами восприятия и категориями. Этот двойной лик бытия («вещь в себе» и имманентный сознанию «объект» познания) настолько внутренне противоречив, что, как известно, все развитие трансцендентализма шло к устранению этого двойного бытия предмета познания. Так в трансцендентальном реализме стирается различие между непознаваемой «вещью в себе» и познаваемым, имманентным нам объектом познания, т. е. падает самая двойственность предмета познания. В трансцендентальном же идеализме, наоборот, все «непознаваемое», трансцендентное вбирается в трансцендентальную сферу — ярче всего это было развито Когеном и его школой. Но Когену, который принципиально исключает всякое *Vorsein* предмета познания, т. е. стремится его всячески имманентизировать, это не удалось — он должен был признать, что началом познавательных процессов является появление некоего *X*, который в последовательности разных трансцендентальных его модификаций преобразуется в «предмет» познания. Но этот скромный *X* и таит в себе *всю прежнюю вещь в себе* — иными словами, устранение двойственности в объекте познания в трансцендентальном идеализме *не удалось* — как следствие рушится и вся система трансцендентального идеализма.

3. Итог этого анализа может быть выражен так: предмет познания должен в *каком-то единстве* заключать в себе и то, что в нем трансцендентно, и то, что в нем имманентно. При таком формулировании основной темы познания мы прежде всего *не искажаем действительного положения вещей*. Предмет познания в начальной стадии действительно находится «вне» субъекта, но именно через познание он «входит» в имманентную сферу. Это «вхождение» и таит в себе загадку в онтологии познания — но мы пока оставим ее в стороне. Для нас важно признать эти две формы двойственности: двойственность объекта и субъекта и двойственность в самом предмете; это мы должны сделать исходной базой нашего рассуждения, чем, конечно, мы приближаемся к позиции трансцендентального реализма. Чтобы не осложнять себе анализа в этой его фазе, мы оставим пока в стороне то, что наша позиция близка к трансцендентальному реализму,— мы обозначим свою позицию термином «критический реализм».

Чтобы выйти из затруднений, которые окружают акт познания, мы прежде всего подчеркнем, что в акте познания мы имеем всегда перед собой *взаимодействие Объекта и субъекта*. Как это понимать?

Когда мы хотим познать что-либо — хотя бы одним взглядом, тем более когда это познание является более сложным, как в систематическом наблюдении или эксперименте,— мы всегда «действуем» на то, что познаем. Это трудно уяснить себе в отношении вещей, но уже чуть понятнее в отношении живых существ, даже растений, тем более животных, тем более людей. Музейное правило: *oculis non manibus* (смотрите глазами, но не трогайте руками) — уже прямо подчеркивает некую опасность «прикосновения». Но в отношении людей нам становится понятным и действие просто «глядения»: пронизывающие глаза Порфирия Петровича, приводящие в нервное напряжение Раскольникова, недалеко от наглых взглядов, задевающих женщин, которые чувствуют, что эти взгляды как бы «раздевают» их. Суровый взгляд придирчивого педагога так же действенно сказывается на робких школьниках, как и обратно — ласковые глаза друга-педагога поднимают настроение растерявшегося ученика. В «экзистенциальных» отношениях одно стремление узнать человека, присмотреться к нему, прислушаться действует очень сильно на нас; всякий раз, когда на нас «обращают внимание», приятное или неприятное нам, мы не остаемся равнодушными к этому.

Но, скажут нам, все эти примеры свидетельствуют только о человеческой *sensibilitate*^{16a} — нельзя же всерьез верить «дурному» глазу, от которого могут портиться вещи? Разве на вещи действует созерцание их людьми? Да, для нас остается скрытым действие на вещи созерцания их — но ведь, отметим пока, созерцанием только начинается познание и никогда им одним не завершается. Познание требует часто очень большого и сложного воздействия на предметы, не говоря о всем микрокосме, который требует применения микроскопа, когда приходится постоянно брать в руки предмет или, может быть, его окрашивать (в микроскопической технике). Скажем общо, чтобы не входить здесь в подробности: предмет познания часто закрыт в своей сути словно ядро в скорлупе. И самое познание есть некое действие, к которому никак не остается равнодушным предмет. Размятый для лучшего исследования цветок уже никогда не выправит своих лепестков.

Воздействие субъекта на предмет познания не есть нечто случайное или поверхностное — это есть лишь часть того *взаимодействия, в котором и состоит познание*. За действием познающего субъекта на предмет познания идет непосредственно воздействие самого предмета на познающий его субъект. Остановимся немного на этом.

4. И здесь, конечно, налицо целая гамма в степени воздействия предмета познания на субъект — от совершенно необнаруживаемого, неощутимого до резких и даже катастрофических изменений в субъекте. Конечно, и здесь наиболее яркие формы этого мы находим в том, как действует на человека то, что кто-то хочет подойти к нему с целью познания. «Предмет» в данном случае часто «противится», «укрывается», может быть, протестует; всякое «всматривание» в человека вызывает обычно или досаду и недовольство, а то и борьбу, равнодушие редко встретить в таком случае. Это обратное действие предмета познания на того, кто хочет «познать» данный предмет, тоже не оставляет его равнодушным — либо вызывает напряжение и раздражает, либо заставляет пойти не прямым, а косвенным путем.

Вообще познавательная установка (особенно в отношении к человеку как предмету познания) включает в себе некоторые эмоциональные моменты, которые легко могут разрастаться и изменяться. Если познавательная установка диктуется участием, жалостью, особенно любовью, она очень легко переходит границы условных отношений, легко переходит в формы, которые стесняют или давят на «предмет» познания; если же познавательная установка диктуется озлоблением, недоброжелательством и т. д., то она еще

более включает в себе возможность перейти границы. Совершенное равнодушие, холодное отношение трудно совместимо с познавательной установкой, в которой, очевидно, заключена какая-то собственная эмоциональная сторона, смысл и сущность которой мы разберем позже. В познавательной установке, в стремлении проникнуть в «тайну» предмета есть некое воздействие на него, что и вызывает противодействие. Очень ясно это при изучении животного мира, где с этим встречным противодействием приходится очень считаться не только в смысле осторожности (работы с опасными животными, злыми и т. д.), но и в смысле тех реакций, которые испытывает познающий субъект. В отношении к неживой природе тут еще больше приходится быть осторожным — даже вдыхание некоторых запахов может быть опасным, многого нельзя трогать руками, от многого приходится защищаться специальными приспособлениями (работы с радиоактивными материалами и т. п.).

5. Не будем умножать этих примеров — даже того краткого обзора, который мы дали, достаточно, чтобы установить факт *взаимодействия* в путях познания между субъектом и объектом. Это взаимодействие — предварительно, конечно,— оправдывает *онтологический* дуализм в понимании познания, а в то же время устанавливает изменчивость взаимных отношений между субъектами и объектами. Эта изменчивость есть следствие и выражение того взаимодействия, которое здесь имеет место,— но вместе с тем нетрудно видеть, что изменчивость в той напряженности, которая изначально характерна для дуализма субъекта и объекта, *имеет свое определенное направление*. Напряжение между субъектом и объектом не просто ослабевает, но оно куда-то идет... Куда? На этот вопрос ответим некоторым построением, которое может с первого взгляда показаться гипотетичным, но которое все больше будет оправдываться при непредубежденном подходе к затронутой нами теме.

Прежде всего одно замечание в сторону. Есть огромное различие между разными объектами познания — люди, животные, растения, минеральное царство — в смысле их реакции на нашу познавательную направленность к ним. Самое «взаимодействие» может иметь разную напряженность, может быть более или менее динамичным. Однако во всех формах взаимодействия — хотя с разной степенью ясности и открытости — оно есть *форма взаимоотношения*. Познавательный подход ко всякому объекту — это особенно ясно видно на отношении к людям — устанавливает некоторую форму общения, создает *близость*, которая ищет чего-то еще большего. Познавательная деятельность разбивает равнодушие к предмету знания, и душа познающего наполняется и живым вниманием и испытующим интересом, связывается с предметом совсем прочно. Так врачи, занятые разгадкой трудной для диагноза болезни и входящие в общее знакомство с больным, становятся не просто друзьями своих больных, но хранят в своей душе чувство подлинной близости к ним. Познание, переходя во взаимоотношение, оказывается в сущности *лишь начальной стадией любви*, любящий связывает себя с тем, кто вначале был предметом только любопытства. Онтологический смысл познания, онтологическая сторона познания и состоит в *сближении с предметом познания, чтобы перейти в любовь к нему*.

Достаточно уяснить себе эту конечную задачу познания, чтобы понять, что так называемая теоретичность познания, понимая это в смысле греческого *Theoria*, вовсе не есть чисто созерцательное отношение к предмету — это есть движение духа к предмету, имеющее в виду *обнять его любовью и соединиться с ним через эту любовь*. Скрытая пружина познавательного пафоса есть именно движущая сила любви — и те, чьи познавательные интересы широки и склонны к дальнейшему расширению, свидетельствуют этим о широте любящей силы в их сердце. И обратно: все те, кто ограничивает свои познавательные задачи каким-либо одним циклом явлений, как бы неспособны (или не хотят) любить более широкий круг явлений.

При этом понимании открывается не только скрытая пружина познавательной активности, но впервые до конца раскрывается то, что познание вовсе не есть лишь интеллектуальная обращенность к миру. В тех случаях, когда ученые ничем и никем, кроме

своей науки, не интересуются, они отказываются от того питательного начала, которым они уже живут, но в ограниченном объеме. Любовь, лежащая в основе познавательной активности, есть та самая любовь, которая связывает мир в живое целое, которая изнутри освещает одни части бытия для других. Все познать — значит в итоге и все обнять любовью.

Это не только по-новому освещает пути познания, проникая внутренние соотношения внутри познавательной жизни, но это вскрывает и неустранимость и ценность познания. Вспышки любви, которые не расцветают в познании, остаются неразгоревшимися искрами вечной движущей силы — любви. Что любим, то хотим познать возможно полнее и глубже — не во имя «теоретического интереса», а чтобы дать движениям любви возможно больший простор, возможно большую силу. Познание есть *дело* любви, внутренняя потребность любви, и именно потому «пафос» познания, широта познавательных интересов определяются силой и живой жизнью любви.

6. Но во всем сказанном остается одна неясность, которую необходимо преодолеть. Если в отношении к познанию людей, к познанию чужой души более или менее приемлем с первого взгляда тезис о внутренней основе и о смысле познания в любви, то можно ли это распространить на познание всей до-человеческой природы? Не действует ли здесь просто «интерес» к этой сфере без всякого замысла и возможности даже любви? Но не нужно забывать, что «интерес» (лежащий в основе познавательной активности) и *есть зачаточная форма любви*, есть ее начальное проявление. Эта начальная форма любви есть, так сказать, «душа» интереса, скрытая за той психологической оболочкой, которая феноменологически облекает или выражает «интерес». Влечение любви и проявляется прежде всего в «интересе» к предмету любви, и этот интерес и направляет познавательную активность.

В этом смысле оправдана характеристика познавательного акта как взаимообщения субъекта с объектом. Поэтому расширение на всю область до-человеческой природы того, что верно в отношении познания человека, в свете того, что познание есть выражение и начальное проявление любви, не встречает никаких затруднений.

Но теперь, когда мы добрались до последних глубин в онтологии познания, нам нужно вернуться к общей онтологии познания, чтобы извлечь из новой точки зрения не только уяснение разных гносеологических позиций, но чтобы именно до конца уяснить себе христоцентрическую природу познания — тайну единства в познавательном акте при несомненной двойственности объекта и субъекта.

Если онтологическая основа познавательного замысла заключается в движениях любви, то конечным итогом познавательной жизни (поскольку мы можем мыслить ее в охватывающей все бытие полноте знания) было бы то «упразднение» знания, о котором говорит ап. Павел в XIII главе первого послания к Коринфянам. Знание, достигшее своей полноты, своего завершения, переходит в чистое движение любви и ищет, в соответствии с природой любви, полного слияния с предметом любви. Но в этой последней точке вся неотвратимость двойственности субъекта и объекта вновь обнажается с новой, страшной силой — пока мы ищем слияния через познавание, мы в движениях любви стоим словно лишь на пороге слияния. Но как раз на вершинах любви и открывается ее незавершаемость, ее трагическая невыполнимость: слияние с предметом любви должно ведь быть восстановлением единства с предметом. Но в тварном бытии такая поглощающая любовь нереализуема или, что еще страшнее, ведет к смерти именно в силу своей последней нереализуемости.

Между тем и в познавательных замыслах, и в движениях любви в нас расцветает живое сознание, что мы идем верным, истинным путем, что задача наша необманчива, не есть нечто фантастическое. Как найти выход из этого последнего, трагического разделения между субъектом и объектом, которое и обнаруживается с полной силой тогда, когда в субъекте

достигнута максимальная полнота движений любви? Задача познания, как и задача любви, совсем не есть нечто призрачное — в нем «просвечивает» некая незыблемая правда. Почему же эта правда не реализуется нами?

7. Только христоцентрическое понимание знания как любви помогает нам найти выход.

Во Христе — *и только в Нем* — субъект и объект познания, будучи различными, едины, потому что Сын Божий есть одновременно и Творец Бытия и через Свое вочеловечение Он в Себе самом имеет в субъективных движениях свое бытие. Единство субъекта и объекта реализуемо только в Том, кто, будучи человеком («субъект познания»), есть одновременно и Бог — Творец бытия (объекта). В Христе Иисусе Бог Творец и человек Иисус соединены нераздельно, но и неслиянно — и в единстве божественной Личности — и только в Ней — два ряда (субъективный и объективный) параллельны — нераздельны и неслиянны.

В последней глубине субъектом знания является, таким образом, Сам Господь как Глава Церкви, как Личное основание ее, и в то же время Церковь обнимает все бытие. В Церкви Христовой неотделимы субъект от объекта, и мы, т. е. каждый из нас в отдельности, через воссоединение с Христом, *живем, тем единством, которое реально предсуществует в Господе*. Поэтому и неложно искание наше слияния с объектом через познание — любовь, что все в нас держится благодаря Христу и Христом. Тайна познания, она же — тайна любви — есть тайна пребывания в нас Христа.

Обратимся теперь к сопоставлению знания, развивающегося вне связи его со Христом, и знания, которое вытекает из этой связи знания с нашей верой во Христа. Это есть вопрос о христианских предпосылках знания.

ГЛАВА VI. ХРИСТИАНСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЗНАНИЯ

1. Современные теории знания, современная философия знания весьма легко и последовательно создают свои построения в духе секулярной культуры, в линиях учения об автономии разума. Они исходят из глубокого убеждения в самодостаточности разума (в его переработке материала знания, поставляемого опытом), верят в «самообоснование» знания — даже тогда, когда признают границы в познаваемости мира. Гносеология, построенная еще Кантом и в общем доминирующая доньше в философии знания, без всякой горечи отказывается от проникновения в мир «вещей в себе» и провозглашает принцип реализма в границах имманентного материала.

Когда в XIII в., благословением Фомы Аквината, «естественный свет разума» был признан вполне самостоятельной и «независимой» (от откровения веры) познавательной силой, позиция современных теорий знания получила как бы твердую основу. Даже Кант исходил из того, что знание возможно лишь в пределах чувственного опыта, — а колоссальные успехи науки в XIX и XX вв. разве не свидетельствуют о том, что знание стоит на верном пути? Правда, от этой установки пострадала вся религиозная область, которой остался один путь — или богословского рационализма (с признанием «естественного разума» верховной для богословия инстанцией), или богословского иррационализма — пример чего мы видим, например, в построениях Меля.

Надо сознаться, что восточное богословие, дух и традиции которого (от св. Отцов) так отличны от западного мышления, не выработало до сих пор своей гносеологии, т. е. не развило теории знания, отвечающей *нашему* религиозному сознанию. Это относится и к русской религиозной философии: у нас всегда довольствовались продуктами гносеологических построений Запада, даже не отдавая себе отчета в том, насколько эти построения существенно связаны с западным религиозным сознанием, во многом чуждым, во многом неприемлемым для нас. Впервые самостоятельный *православный* подход к темам

гносеологии был намечен у И. В. Киреевского и Хомякова, только намечен, но не развит. В дальнейшем же русская религиозная философская мысль оставалась в плену у западной гносеологии и только изредка (например, у братьев Трубецких, у Тареева, о. Флоренского, В. Д. Кудрявцева) русская мысль обращалась к поискам гносеологии, соответствующей основам нашего православного сознания.

Еще раз вернемся к заветам ап. Павла в области познания мира — собственно у него впервые были намечены основные идеи христианской гносеологии. К сожалению, высказывания ап. Павла по вопросам познания никогда еще не были, насколько я знаю, предметом изучения, а известная капитальная работа Dupont'a посвящена лишь вопросу об источниках *терминологии* (по вопросам познания) у ап. Павла.

Не считая возможным особенно долго останавливаться на приведении в систему высказываний ап. Павла по вопросам познания, мы коснемся лишь основных его идей, поскольку они нужны нам для нашей главной темы.

В центре всего мы должны поставить слова ап. Павла об «обновлении ума» (Рим. 12, 2). Тема «обновления» имеет и более широкий смысл — в связи с его учением о том, что «кто во Христе, тот новая тварь» (II Кор. 5, 17). Но это «обновление» имеет свои ступени. «Внутренний человек,— читаем мы во II Кор. (4, 16),— со дня на день обновляется», т. е. восходит *постепенно* к высшей жизни. Но особенное значение принадлежит здесь именно «обновлению ума»; в послании к Колоссянам читаем: «Новый человек обновляется в *познании*» (3, 10). В послании к Ефессянам апостол призывает «обновиться духом *ума* и облечься в нового человека» (4, 23). Венцом этих указаний являются слова ап. Павла в I Кор. (2, 16) о том, что «мы имеем ум Христов». В свете этого надо толковать и упрек апостола язычникам, что они «не заботились иметь Бога в *разуме*» (Рим. 1, 28) — точнее, «иметь Бога в познании». Он упрекает язычников за то, что познание Бога они не поставили в основу *всякого* познания и *потому* «осустились в своих умствованиях» (Рим. 1, 21).

Для вопросов христианской антропологии и христианской гносеологии чрезвычайно важны и основные для нас слова ап. Иоанна о том, что Христос есть «истинный свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин. 1, 9). Эти слова устанавливают зависимость от света Христова всей духовной жизни в нас — и работы ума и велений совести и даже свободы; вся духовная жизнь наша в своей основе, в своей онтологии является поэтому христоцентричной — она держится и направляется светом Христовым, который входит в нас еще в утробе матери и творит человека человеком. *Нам не дано, однако, непосредственно сознавать то*, что вся духовная жизнь, в том числе и познавательная сила в человеке, восходит к свету Христову; в силу этой *закрытости* христоцентрической основы духовной жизни все, что протекает в нашем *сознании*, одинаково и однородно и у христиан и у язычников. То, что привходит в нашу душу с крещением во Святую Троицу, что дает нам благодатная жизнь Церкви, все это изменяет нас в глубине, но не в непосредственном сознании. С другой стороны, то, что свет Христов просвещает *всякого* человека, грядущего в мир, как раз и сообщает нашему уму тот *lumen naturale*, который, однако, сам по себе, конечно, еще не создает у нас «ум Христов». Восхождение к этой ступени в жизни духа и предполагает то «обновление ума», о котором говорит ап. Павел, т. е. предполагает, что не только глубина нашего духа, но и *наше сознание* становится проводником света Христова. Без этого мы все — и крещенные в Св. Троицу и не крещенные — остаемся при *lumen naturale rationis*, т. е. не поднимаемся до познания мира в свете Христовом. Поэтому мы со всей ясностью должны различать «*познание вне Христа*», которое есть подлинное, но не исполненное света Христова познание, и «*познание во Христе*».

2. Эти две формы познания — познание в свете Христовом и познание вне Христа,— суть, очевидно, разные *ступени* в работе разума. Здесь-то и получает свое значение то «обновление ума», к которому призывает ап. Павел. И уже в апостольскую эпоху был явлен

яркий пример того, как от естественного света разума, от познания вне Христа мы можем подыматься до познания в свете Христовом. Я имею в виду замечательное повествование в 15-й главе Деяний апостольских о первом (Иерусалимском) Соборе. Заключительные слова постановлений этого Собора звучат так: «Изволися Духу Святому и нам». Эта формула покоится на признании того, что истина достигается нами *при содействии* Св. Духа, т. е. через Церковь. Индивидуальный разум или разум совокупности людей должен быть восполнен благодатной помощью свыше, и это признание идеи *синергизма* в познании и есть *основной принцип христианской гносеологии*, как она намечена в указанных текстах. Носителем истины в ее полноте является не *lumen naturale rationis*, а Церковь во взаимодействии естественного ума и силы Св. Духа; «обновление ума», о котором говорил ап. Павел, и есть его оцерковление, пронизывающее естественную силу разумения благодатной помощью Церкви. Объективная христоцентричность нашего духа не означает поэтому, что мы имеем ум Христов, что мы видим мир в свете Христовом. Нам нужно связывать работу ума со *всей* целостной жизнью духа, чтобы из познания вне Христа мы достигали познания во Христе, ибо «обновление ума» не есть просто утончение или усовершенствование его, а есть его преобразование, т. е. превращение в функцию *целостного* духа. Мы еще вернемся к этой драгоценнейшей идее христианского учения о знании, а сейчас укажем на то, что рецепция Церковью различных учений, которые развились в античном мире, т. е. независимо от христианства, и состояла в том, что познание вне Христа становилось через его рецепцию в Церкви познанием во Христе. Это ведет нас к признанию подвижности, расширяемости, т. е. *динамичности* познавательной силы, что освобождает нас от плена нашему так называемому «естеству». Обновление ума есть поэтому в то же время и *преобразование* его — рецепция Церковью внехристианского знания не ставит это знание (*до* его рецепции) *рядом* с прозрениями веры, не принимает раздельности веры и знания, но требует преобразования ума через вхождение наше в Церковь. Христианская гносеология не отвергает достижений естественного разума, но требует *их переработки, чтобы они светились светом Христовым*.

Вот почему у Фомы Аквината, который подвел итог длительным гносеологическим блужданиям западного богословия, естественный свет разума оказался *непроницаемым* для озарений веры. Когда он чисто внешне, т. е. без подлинной христианской рецепции, соединил Аристотеля с вероучением христианства, то это было, до верной формуле R. Otto, попыткой разрешить задачу о квадратуре круга. Заметим тут же, что именно через Аквината в западной гносеологии было закреплено учение Аристотеля о том, что в основе всякого знания лежит *опыт*. Учение же Платона о *внеопытном* источнике знания было если не забыто совсем, то отодвинуто в тень. Даже Кант, когда строил свою систему критического рационализма, исходил из того, что все наше знание начинается с опыта (хотя он же признавал в учении о трансцендентальных функциях, что не все в знании получается *из* опыта).

3. Если *lumen naturale rationis* наглухо отделен от веросознания, то из этого неизбежно вытекало — как это и случилось в истории философии — упомянутое уже учение о *самодостаточности* разума, т. е. тот самоуверенный рационализм, первым и наиболее сильным выразителем которого был Декарт. Идея синергизма, т. е. необходимости благодатной помощи свыше для овладения истиной, была забыта и отброшена. Познание вне Христа, т. е. на основе *lumen naturale rationis*, остается, по Аквинату, законченным в себе и *никак, ни при каких условиях* не может перейти в высшую стадию, т. е. познание в свете Христовом. Здесь трогательно совпадают высказывания столь разнородных выдающихся богословов Запада: католика Жильсона и протестанта Меля. Заметим тут же, что это положение не было преодолено на Западе и Паскалем, этим гениальным зачинателем иррационализма. Паскаль вовсе не отвергает знаний, добываемых «Эвклидовым умом» по его выражению; он только устанавливает, что *рядом* со светом разума у нас есть познавательная сила, которая связана с озарениями сердца. Конечно, само по себе учение о двух источниках истины, т. е. учение о *загадочном раздвоении познавательной силы* в человеке, уже наносило решительный удар по чистому рационализму, *ограничивая* его

компетенцию. Но как понять это раздвоение познавательной силы в человеке, к каким выводам в христианской гносеологии оно должно вести, Паскаль об этом не говорит ничего.

4. Путь познания, как мы говорили, определяется в современной науке *исканием материала* (через посредство опыта) и максимальной его *рационализацией*. Все в этом понимании казалось ясным и незыблемым, но вот с конца XVIII в. началось разложение этих «основ» знания. Сложность в процессах опыта с исключительной силой раскрыл Кант, установивший наличие в работе разума трансцендентальных функций, хотя и имманентных по своему смыслу и своим задачам, но выходящих существенно за пределы *индивидуального* сознания. Этим одним был нанесен уже сокрушительный удар системам гносеологического индивидуализма — тут впервые вскрылась труднейшая тема о *субъекте* познания. Насколько все казалось упрощенно ясным в системе Канта (в учении о *предмете* знания) через различение «вещей в себе» и эмпирического материала, настолько запутанным и сложным оказался вопрос о том, что такое «субъект» знания, раз таковым не является индивидуальное сознание.

Но одновременно началось разложение и понятия опыта; уже Гёте хорошо говорил, что «всякий *факт есть наполовину теория*». Развитие психологии принесло огромный материал для анализа этого в учении об «апперцепции» (имею в виду учение Гербарта). А когда к концу XIX в. Авенариус и Мах сделали попытку установить понятие «чистого опыта» (т. е. чистых данностей вне и до наших «привнесений» в материал опыта), то эта попытка, как известно, не только кончилась полной неудачей, но она скомпрометировала самую идею «чистого опыта». В составе «фактов», т. е. наших восприятия действительности, оказались *целые ряды* тоже данных, не воспринимаемых извне, но привносимых *нами* элементов. Все это сразу усложнило проблему восприятия, т. е. проблему нашего схватывания фактов. Новым ударом, еще больше усложнившим и запутавшим проблему, было все то, что выдвинул Гуссерль с его прославленной «феноменологической редукцией». Гуссерль повернул гносеологию от Аристотеля к Платону, он показал, что в восприятии есть не только то, что именуется «вещью», «явлением» или фактами, но в восприятии нам открывается через феноменологическую редукцию «сущность» (*das Wesen*), или, говоря языком Платона, мы *сквозь* вещи воспринимаем их *идею*, или, как один русский гуссерлианец сказал, в восприятии перед нами выступает 1) явление и 2) его «смысл».

На основе учения Гуссерля за последние 3-4 десятилетия чрезвычайно поэтому усложнилось понятие восприятия, т. е. *усложнилось понимание того, что же собственно нам «дано»?* Укажу только на две выдающиеся недавние работы, посвященные этой теме, — французского мыслителя Merleau-Ponty (его книга носит название «*La Perception*») и американского философа Гурвича (его книга тоже называется «*La Perception*», она издана на французском языке). Нам незачем входить в эти анализы, но вот что в итоге их можно установить. В состав нашего знания привходит много материала, который мы с полным правом можем назвать *предпосылками* знания, ибо они конститутивно связаны с познавательной работой, вообще *впервые делают ее возможной*, реализуют ее. Эти предпосылки мы назовем аксиомами знания — *по их «недоказуемости» и вместе с тем основоположности*. Наличие таких «предпосылок», или аксиом, т. е. недоказуемых, но и неизбежных основ знания, *расшатывает примитивный рационализм* и устанавливает наличие *внерациональных начал в знании*. Таких аксиом можно назвать три: 1) аксиома реальности (формула В. И. Вернадского), 2) аксиома разумности мира (формула моя) и 3) аксиома обращенности всех актов духа к Абсолютной сфере (формула Б. П. Вышеславцева, близкая к формулам кн. Е. Трубецкого).

Остановимся немного на них — они *завершают* теорию знания, которое мы называли «познанием» вне Христа, а вместо с тем открывают необходимый простор для познания «свете Христовом».

5. Что касается аксиомы реальности мира, то она конститутивно входит во все акты познания; неведомый «предмет знания» именно только в той мере и стимулирует познавательную нашу деятельность, в какой мере он реален для нас. Можно разно интерпретировать эту неотразимую «реальность» предмета познания — например, в духе интуитивизма Лосского или в соответствии с учением об интуиции у Франка, или в линиях трансцендентального идеализма или трансцендентального реализма, или, наконец, вслед за Юмом и отчасти Якоби учить, что реальность мира дается нам в актах веры, — но все эти различия в интерпретации не ослабляют значения самой аксиомы реальности. Добавим к этому, что она покрывает не только эмпирическую и рациональную сферу, *но и сферу идей* в бытии, за которыми, как превосходно показал Франк, стоит «сверхлогическое единство» в бытии. Идеальная сфера, или сфера идей, стоит вообще *между* эмпирической, во многом загадочной оболочкой бытия и между таинственным сверхлогическим единством в бытии. Всем этим хорошо обрисовывается существенная *неполнота рационализма*, как системы познания.

Что касается аксиомы разумности мира, то она есть тоже аксиома, т. е. недоказуемое и неустранимое «предзнание» нами того, что мир «познаваем». Это есть основоположная для познания *интуиция смысла в бытии*, определяющая всю динамику познания. Не все загадки мира мы умеем разрешить, но все они, по выражению Габриэля Марселя, только проблемы, сама же разумность мира есть *mystere*, закрытая для рационализма тайна. По удачному выражению Эйнштейна, *самое необъяснимое в мире есть его объяснимость*. Действительно, что значит, что мир познаваем, что в нем мы находим различные закономерности, откуда вообще в мире его разумность? Мы движемся на пути исследования мира, руководясь этим странным, если угодно, «предзнанием», что в мире все разумно; даже бесспорные представления о случайности в бытии ум наш стремится ввести в известные рациональные рамки (например, в учении Cournot о случайности). Но движущая сила нашего разума, нашей познавательной способности покоится как раз на этой недоказуемой аксиоме, рационально не могущей быть оправданной. Самые успехи в «оразумлении» бытия лишь раздвигают эту «аксиому разумности», но ее, конечно, *не обосновывают*: мы ведь постольку и находим разумность в строении мира, поскольку мы ищем эту разумность, поскольку перед нами, независимо от нас, встает самая задача найти или установить разумность в потоке бытия.

Заметим тут же, что согласно христианскому взгляду на познание это искание разумности есть не что иное, как действие той светоносной силы, о которой сказано в Евангелии от Иоанна, что «свет Христов просвещает *всякого* человека, грядущего в мир». Этот свет Христов, формирующий в человеке его «человечность» (*humanitas*), столь резко отличающую человека от всех близко стоящих живых существ, присущ всякой душе — и крещенной и не крещенной во Св. Троицу, и верующей и не верующей. Он поистине есть *lumen naturale rationis*; а познание, осуществляемое с его помощью, доступно для всех, универсально, — хотя вне христианского понимания оно остается просто аксиоматической предпосылкой знания, необъяснимой загадкой. Для христианской же точки зрения и наша познавательная деятельность движется светом Христовым, и самое бытие держится Господом, «Имже вся быша». То же, что объективная разумность в мире и наше познавательное проникновение в нее совпадают — это остается вне христианства загадкой, решение которой займет нас позже.

6. За указанными двумя аксиомами, двумя предпосылками знания стоит еще третья — она состоит в том, что в каждом акте знания мы не только проникаем в реальность, не только овладеваем рациональной стороной в ней, но *неизбежно движемся* и к тому, что стоит *позади* всей реальности, т. е. к Абсолюту. По выражению Б. П. Вышеславцева, все акты духа определяются «реляцией к Абсолюту» — и это не только наличествует в познавательной нашей деятельности, но и определяет и направляет самый познавательный замысел. Наше познающее «я» в своем замысле познания уже возвышается над бытием — и в этом таинственная *близость познающего «я» к Абсолюту*. Но, по верному выражению

Вышеславцева, наше «я» лишь «абсолютopodobно», но не абсолютно. Хотя вся Вселенная, все мировое бытие в актах познания зависимы от нашего «я» (в чем правда трансцендентализма), но все же наше «я» не существует *a se*, оно не абсолютно. И все же мы во всех актах знания ищем абсолютного утверждения той или иной истины, мы в актах знания всегда «абсолютизируем» — и даже скептический релятивизм утверждает зыбкость нашего знания как нечто подлинно Истинное, абсолютно истинное. Здесь открывается опасность абсолютизировать и то, что несомненно относительно, но самая обращенность к абсолютизированию входит в замысел познания и не может быть совершенно устранена. По удачному и верному выражению кн. Е. Трубецкого, «идея безусловного сознания» (т. е. Бога) есть необходимая предпосылка всякого акта *нашего* сознания. Искание истины, говорит он, есть стремление *вместить в мое сознание сознание абсолютное*. Это есть утверждение единства человеческой мысли и мысли абсолютной — *единства, но не тождества их*. Кн. Е. Трубецкой строит даже учение о всеедином Уме (т. е. об Абсолютном, о Боге), *через* который мы все сознаем и видим. Кстати сказать, кн. Е. Трубецкой единственный в русской философии возвращается к учению об истине у В. Д. Кудрявцева. «Всеединый Ум, Абсолютное,— пишет кн. Е. Трубецкой,— заключает в себе сущий смысл того, что *есть*, и Божий замысел о том, что *должно быть*». Связанное с этим метафизическое учение об идеальной стороне в тварном бытии, *ищущей воплощения в бытии его нормы*, широко распространилось в русской философии после Вл. Соловьева. Аксиома о постоянной обращенности нашего духа к Абсолюту сама по себе сверхрациональна — ее можно и должно освещать разными соображениями, но она психологически определяет и направляет наше познание.

Таковы те аксиомы, на которых покоится вся работа познания. Они, конечно, имеют прежде всего *психологический смысл*, как конститутивно присущий нашей познавательной активности, от которой они неотделимы. Эта *имманентная* характеристика исходных установок познания сама по себе ничего не говорит о том, имеют ли они транссубъективную значимость, но равным образом и не отвергает ее. Нам важно установить лишь внеопытный характер, аксиоматическую природу этих в подлинном смысле предпосылок знания, вне которых оно неосуществимо. Но самая наличность аксиом и невозможность ни рационально их дедуцировать, ни психологически отделить их от познавательной активности уже достаточно говорят об ошибочности учения о *lumen naturale rationis*. *Разум наш в своем движении к познанию мира покоится на предпосылках, которых разум не может ни обосновать, ни отвергнуть*, а это значит, что философия знания, которая не принимает во внимание три аксиомы, три предпосылки всякой работы разума, *явно не овладевает всей тайной знания*, явно останавливается как раз там, *где начинается просвечивать таинственная основа знания*. Если современное знание, не учитывающее своих аксиом, развивается все же с огромным успехом, то это не освобождает философию знания от анализа указанных аксиом. И если мы вспомним всю условность учения о *lumen naturale rationis*, исторические мотивы его формулирования, то мы можем сказать с полной убедительностью, что для построения христианской философии знания у нас нет надобности считаться с учением о *lumen naturale rationis* как чем-то бесспорным. Обратимся поэтому к вопросу, каковы же христианские предпосылки знания?

7. Христианские предпосылки знания не могут быть, конечно, названы «аксиомами» — они светят лишь тем, кто хочет понять мир «в свете Христовом», и в этом смысле они являются *вольными* установками познания. То обстоятельство, что они оказываются связанными с нашей свободой несколько не уменьшает их ценности: ведь в религиозной сфере все держится свободой духа в его обращении к Богу. Они поэтому не могут быть названы «обязательными» даже для христианина. Можно ли, например, говорить об обязательности для христианина молитвы? Для кого Иисус Христос есть Сын Божий и Господь, как можно не молиться Ему? Если для христианина возможно постижение мира в свете Христовом, как можно не искать Его? Но только свободное устремление к свету Христову обеспечивает нам и первое и основное условие того «обновления ума», к которому

призывал ап. Павел.

Христианские предпосылки знания не являются аксиомами, внутренне всегда нам присущими и в этом смысле «обязательными» (т. е. просто неизбежными), — они касаются лишь той *установки* духа, которая является предусловием того, что мир предстанет перед нами «в свете Христовом». Но дело не только в «установке Духа», т. е. в тех субъективных условиях, при наличии которых нам доступен «свет Христов», — но нельзя не ожидать, что и самое *содержание* знания в свете Христовом окажется иным, чем мы это имеем в обычном знании.

Что касается первого, то должно с самого начала признать, что свет Христов, входя в нашу душу, касается не только ума, но и морального сознания, всех функций духа — он *един* и относится ко всему духу человеческому в *его целостности*. Поэтому чисто рациональные операции нашего ума, логические процессы, которыми движется познание, не внешне, а *внутренне связаны со всей нашей духовной жизнью*. Конечно, во всех движениях духа есть некая склонность к самообособлению, смысл чего может быть понят лишь в антропологии, т. е. при изучении природы человека. Но человеческая мысль, будучи связана со *словом*, испытывает от этого и благие и роковые последствия. К числу последних относится большая легкость в обособлении логических операций ума от целостной жизни духа. С христианской точки зрения необходимо постоянно *возвращаться* к целостности духа — только при этом условии познание может реализовать ту силу, которая присуща нам в свете Христовом. *Lumen naturale rationis* — это уже *извращение* целостной жизни духа, уход от нее.

В русской философии впервые Киреевский заговорил о «первозданной неделимости духа». По его словам, «главное отличие православного мышления в том, что оно ищет того, чтобы *поднять самый разум выше его обыкновенного уровня*, т. е. преодолеть неполноту *lumen naturale rationis*». Киреевский любил говорить о «верующем разуме», что имеет в виду не только новое освещение темы о взаимоотношении веры и разума, но касается и другого — связывания бытия и его нормы, реальности и идеальной задачи, вложенной в реальность.

8. Но из этого ясно, что «обновление ума» может открыть нам новые пути в постижении мира *лишь при общем преображении человеческого духа*, при восстановлении поврежденной, благодаря первородному греху, целостности духовной жизни. Уже наличие *двух* проводников познавательной силы (разум и сердце), что в новой философии с такой силой выразил Паскаль, достаточно свидетельствует о нарушении целостности духа. Не менее существенно не совпадающее с указанной двойственностью (разума и «сердца») раздвижение разума и переживаний «веры». Ведь и вера, как правильно отмечал тот же Киреевский, «не относится к отдельной сфере в человеке, но обнимает всю цельность человека». «Поэтому, — пишет Киреевский, — главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все силы души в одну силу». Мы возвращаемся здесь к утверждению, что познание *мира* есть функция *Богосознания* в нас, поэтому необходимо утвердить *примат веры* как залог того обновления ума, о котором говорит апостол и которое, конечно, заключается не в усовершенствовании или утончении ума, а именно в восстановлении духовной целостности в человеке. Конечно, это не включает в себе никакого насилия над *lumen naturale rationis*, так как дело идет не о подчинении разума вере, а о внутреннем преображении *всего* человека, а потому и об «обновлении» ума. *Lumen naturale rationis* не уводит, конечно, нас от реальности (в силу чего и возможны изумительные успехи знания, которые превосходят все, о чем можно было раньше мечтать), но он раскрывает нам реальность в ущербленном, а иногда и в искаженном виде.

Однако «обновление ума» означает не только внутреннее преобразование духа, восстановление внутренней целостности — оно освобождает и от ограниченности индивидуальной познавательной активности тем, что связывает нас с церковным разумом. Познание (если дело идет не о частных истинах, а об истине в целом и основном) не может

быть правильно понято в пределах индивидуальной работы ума — она есть функция некоего надындивидуального единства. Мы уже говорили о том, что это «надындивидуальное единство», с которым так интимно связано индивидуальное сознание, есть Церковь: индивидуальный разум должен таинственно питаться именно от «церковного разума». И как «обновление ума», тождественное с восстановлением утраченной (через первородный грех) изначальной целостности духа, осуществимо лишь в Церкви и через Церковь, так и знание, которое движется в пределах индивидуального сознания, должно изнутри связывать себя с церковным разумом, чтобы овладеть истиной в целом. Но необходимость укреплять и развивать эту связь индивидуального сознания с церковным разумом неизбежно ведет к тому, что и содержание знания, при «обновлении ума», будет уже иным, чем до и вне его.

9. Церковный разум дан нам в Откровении, запечатленном в Священном Писании, в решениях Вселенских Соборов, определяемых по формуле: «Изволися Духу Святому и нам». Но обогащение наше через церковный разум отнюдь не может быть выражено в терминах простого *подчинения* или даже *внешнего согласования*. Этот путь был до конца испробован на Западе в Средние века (он жив и сейчас на Западе) и был настолько дискредитирован для всякого, кто не потерял духа свободы, что *возврата к нему быть не может*. Дело идет о другом, более внутреннем, если угодно интимном и свободном, обогащении индивидуального сознания через погружение в тайники церковного разумения. Тут как раз уместно еще раз напомнить о том, что Церковь не отбрасывает заранее истин, добытых вне Церкви, но принимает во внехристианских материалах все, что может быть рецепировано Церковью (и тем из «познания вне Христа» стать «познанием во Христе»). Это обогащение индивидуального сознания в церковном разуме есть процесс свободный, и потому нет и не может быть в Церкви обязательного для всех церковных людей философского мирозерцания.

Именно поэтому православие открывает широкий простор для *исследования* природы. Если фактически церковные люди обычно мало имеют интереса к этому, если замысел исследования природы гораздо больше (так было в истории культуры христианских народов) стимулировался всякого рода оккультными или магическими идеями, то не будем забывать того, что ап. Павел признал *спасительным* исследование природы, высоко вознеся (в послании к Римлянам, гл. 1, ст. 20) «рассматривание творений», т. е. их исследование и изучение. Во всяком случае соотношение современного знания и коренных идей христианства может и должно быть взаимно свободным. Если некоторые положения современного знания никак не могут быть согласованы с христианским вероучением, то в этом — для обеих сторон — нет ничего трагического. Научные идеи и обобщения постоянно находятся *im Werden*^{17a}, одни гипотезы сменяют другие, одни идеи отступают, чтобы дать место другим. Свобода исследования есть основное условие научного творчества — но и текучесть научных идей есть неизбежное следствие ограниченности нашего ума. Вообще *не в согласовании* научных идей и основ христианского вероучения лежит путь христианского знания, а в том, чтобы самое исследование *изнутри* освещалось для нас тем, чему учит Церковь. Но именно потому перед христианским сознанием стоит неотложная задача глубокого изменения в самой психологии научного творчества. Современная наука выросла в атмосфере секуляризма, нарочитого и насильственного разрыва между наукой и христианством. Поэтому, предоставляя полную свободу в изучении природы тем, кто не признает Бога или не связывает своего научного творчества с религиозным сознанием, мы хотим свободы и для себя — для тех, кто верует во Христа Спасителя и Его Церковь. Пора признать *возможность двух типов науки* — науки, *исходящей* из того, что мир создан Богом, и науки, которая не хочет исходить из этого. Камнем преткновения, водоразделом между двумя типами науки является *идея творения*, принятие библейского учения об участии Бога в жизни и развитии мира²⁸. Господствующая же ныне мысль о непроницаемой для действия Бога универсальной эволюции есть в сущности зачарованность этой, во многом (но не всецело) верной идеей, есть *остановка ума на факте эволюции*. Не случайно в этом смысле то, что на Западе (в католическом богословии) затуманилась идея «творения» благодаря

Аквинату, который, не будучи в силах преодолеть предпосылки Аристотеля, пришел к выводу, что идея творения, основоположная для веры, остается спорной с точки зрения «естественного разума».

10. Мы закончили рассмотрение вопроса о христианских предпосылках знания, и наш анализ подвел нас вплотную ко всем проблемам гносеологии, как их должно ставить с христианской точки зрения. Но если три «естественные» предпосылки знания, три аксиомы обуславливают *всякую* познавательную деятельность, то не такова природа христианских основ знания, христианских предпосылок его. Учение о субъекте знания, т. е. учение о том, что знание есть функция целостности человеческого духа; признание, что восстановление утраченной (через первородный грех) изначальной целостности возможно лишь через жизнь в Церкви; наконец, признание того, что есть раздвоение познавательных сил в человеке (разума и озарений сердца), как и раздвижение чисто познавательной активности и функции оценки,— все это впервые выступает как основное задание христианской гносеологии *лишь на путях веры*, лишь на путях свободной, но изнутри направляемой диалектики духа.

ГЛАВА VII. О ДВУХ ПУТЯХ ПОЗНАНИЯ МИРА

(проблема культурного дуализма)

1. Принципиальная возможность двух путей познания — познания в свете Христовом и познания согласно *lumen naturale rationis* — ставит перед нами новый вопрос: как же надо мыслить взаимоотношение этих двух путей знания? Они, конечно, не исключают друг друга, но исторически одновременное существование двух путей знания привело к факту тягостного культурного дуализма. Не забудем, что признание автономии разума (вытекающее из учения о *lumen naturale rationis*) перешло постепенно к *общей системе* секулярной культуры. Не только философия и наука, но и моральное и эстетическое творчество и хозяйственная, правовая, политическая сфера стали с ходом истории тоже «автономными», отделили себя от Церкви, от религиозного сознания. Вся новейшая культура развилась именно в этом направлении — и хотя связи с христианством при этом вовсе не порывались окончательно, но на самом деле культурный дуализм развивался в последние два века со все возрастающей силой. Как выразился один из наиболее тонких мыслителей конца XIX и начала XX в. Зиммель (стоящий вне христианства), религиозная жизнь в наше время, по его мысли, «может быть только музыкальной», т. е. совершенно вне связи со стихией слова, со стихией мысли. Но рядом с этой системой секулярной идеологии все время в истории проявлялась и проявляется потребность христианского построения культуры — и эта тенденция (больше, впрочем, тенденция, чем реальность) стоит в решительном антагонизме со все возрастающим культурным творчеством именно на почве секуляризма. Христианский мир фактически живет таким образом *не одной, а двумя культурами* — и если во времена Фомы Аквината можно еще было говорить о «сосуществовании» двух направлений в культурном творчестве, то уже в XIX и особенно в XX в. секулярная культура настолько оттесняет религиозный подход к темам культуры, что для религиозного сознания поистине остается лишь «музыкальное» выражение его. Это и есть культурный дуализм, с каждым десятилетием все глубже разъедающий современного человека. Правда, секулярная культура, как мы сказали, не порвала все связи с религиозным сознанием, но эти «непорванные связи» надо искать в очень глубоких слоях души.

Для гносеологии, однако, факт культурного дуализма собственно уже и не существует — здесь как раз уже давно нет нигде места для религиозной установки. Правда, Паскалевский иррационализм, иррационалистические течения в XVIII в., возврат к интуитивизму в XX в. возрождают дуализм, но самое раздвоение познавательной силы, которое с полной силой выступает в различных формах иррационализма, остается загадкой, которая никого не томит и не волнует. Рационализм, поскольку «рядом» с ним открывается иррациональный подход к реальности, сохраняет по-прежнему свою непоколебимую самоуверенность, а перерождение

рационализма, если оно возможно, то, конечно, лишь изнутри. Но как? Об этом уже много раз шла речь в настоящей книге, но сейчас нам должно войти в некоторые подробности, чтобы до конца осветить проблему взаимоотношения христианства и *современного* знания или, пользуясь нашей терминологией, взаимоотношения познания вне света Христова и познания в свете Христовом.

2. Надо не только открыто признать, но и до конца осмыслить самый факт, что в Европе (включая и Россию) существует не одна, а две культуры. Есть культура, которая *хочет* быть христианской, хочет быть верной Христу и видеть все «в свете Христовом», — но есть культура, выросшая вне Церкви, боящаяся Церкви и чуждая ей, вовсе и не ищущая того, чтобы глядеть на мир в свете Христовом! Уже в самом начале христианства эта тема встала перед христианской мыслью во всей своей остроте, поскольку христианство, выходя за пределы иудейства, развивалось среди античного мира, обладавшего к этому времени огромной и значительной системой культуры. Позиция христианства в отношении античной культуры была, однако, очень ясной: совершенно отвергая религиозные элементы (т. е. «язычество» в точном смысле слова) в античной культуре, христианство стало на путь рецепции всего того, что могло в античности быть принято христианством. Из *этого* собственно и стала постепенно слагаться система христианской культуры в подлинном смысле этого слова — и в этом процессе Церкви пришлось пережить немало трудностей, которые были связаны с появлением ересей. Все ереси имели источник либо в прямолинейном ветхозаветном монотеизме, либо в язычестве — в обоих случаях христианство, пролагая свой собственный путь, посредством рецепции овладевало всем тем ценным, что давал и Ветхий Завет и античный мир. Внутри христианского сознания не было еще никакого раздвоения, над всем доминировала единая правда Христова, единый свет Христов! Но исторически жизнь христианского мира слагалась таким образом, что духовные силы уходили преимущественно на догматическую борьбу, вопросы же познания мира и человека освещались лишь попутно. Между тем естественный интерес к пониманию природы и человека находил немалое удовлетворение в античных учениях, христианской же переработкой этого материала никто собственно не был занят. Только в различных «Шестодневках» затрагивались вопросы космологии и антропологии, но без достаточного углубления в самую проблематику, которая здесь была сложна. Это было тем более опасно, что еще до христианства в пределах эллинистического мира делались одна за другой попытки связывать темы космологии и антропологии с религиозными данными. Достаточно напомнить о самой влиятельной форме этих построений — о герметизме, который в первые века христианства овладевал умами с чрезвычайной силой. Поэтому, так как духовная энергия христианского мира уходила в это время на уяснение и разработку догматических проблем, нечего удивляться, что герметизм, сочетавший алхимию, медицину, астрологию, оккультную антропологию с возвышенными богословскими теориями²⁹, привлекал к себе внимание тех, кто интересовался вопросами космологии и антропологии. Хотя христианство обладало ценнейшими идеями по этим вопросам (укажем особенно на идеи, развитые ап. Павлом), но те, кого влекло к себе изучение мира и человека, черпали свои идеи не из ап. Павла, а из мутных источников герметизма и аналогичных построений. Особую опасность представляло собой то, что кардинальная метафизическая идея христианства о том, что мир *сотворен* Богом, все более оттеснялась крупнейшей философской системой, появившейся в III в. по Р. Х., системой Плотина и его последователей. В этой системе, при всей возвышенности учения об Абсолюте (Едином), близкого в неоплатонизме к апофатическому богословию христианства, категорически отвергалась идея «тварности» мира. Мистицизм у Плотина (в его учении о Едином) и рационализм (в установлении *непрерывного*, а потому и рационального) «перехода» Единого в реальное бытие выдвигали перспективу, совершенно чуждую христианской (и библейской) метафизике. Здесь нам незачем следить за той борьбой между неоплатонизмом и христианской метафизикой, которая начиная с Николая Кузанского через Джордано Бруно, Спинозу, Шеллинга, Вл. Соловьева до сих пор мешает христианскому пониманию мира. Но и герметизм, сочетавший почти апофатическое учение о Боге³⁰ с

большим материалом эмпирического (часто и оккультно-эмпирического) характера, также мешал развитию естествознания на основе космологии и антропологии ап. Павла и Отцов Церкви. Фактически дуализм религиозных идей о мире и (тогдашнего) «научного» изучения мира намечается (почти исключительно на Западе) уже с полной силой к IX-X вв. Ко времени же Альберта Великого уже с полной силой определилась трудность рецепции того знания, которое с переводом Аристотеля на латинский язык прямо хлынуло в Западную Европу. Решительный ум Фомы Аквината только подвел итоги этому процессу, отделив все, где чувствует себя сильным *lumen naturale rationis*, от того, к чему призывало христианство. Но если у самого Фомы Аквината мы находим все же мирное «сосуществование» двух учений о мире, то очень скоро изучение природы не только совершенно эмансипировалось, но при этом напиталось боязнью Церкви и недоверием к ней. Культурный дуализм стал развиваться с чрезвычайной силой — и мы уже достаточно говорили в I главе («Идея христианской философии») о том, что идея автономии знания и философии находит и сейчас в религиозной мысли Запада решительную поддержку.

«Сосуществования» двух подходов к пониманию мира *давно уже нет*, если не считать разных апологетических построений, имеющих в виду приблизить религиозное понимание мира к современному научно-философскому знанию. «Знание вне света Христова» давно считает себя единственной формой знания.

3. Мы старались в предыдущей главе показать принципиальную возможность построения знания и на основе христианских предпосылок. Достаточно ли при этом ограничиться одной лишь рецепцией того в современном знании, что приемлемо для христианского сознания? Конечно, нет! Путь рецепции правильный, но совершенно недостаточный, потому что самая *основа* современного знания такова, что она *исключает* христианские предпосылки знания. Дело идет не только о признании возможности чудес, как действию Бога в мире, но и о целом ряде других принципиальных положений, которые лежат в основе современного знания и которые исключают раз и навсегда христианское понимание мира. Не христианство отвергает современное знание, но само современное знание, как оно строится ныне, отвергает христианское освещение тем знания. При таком положении было бы странно, если бы христианская мысль ограничивалась одной рецепцией в современном знании того, что для нее в нем приемлемо: христианская мысль *должна заняться пересмотром основ знания*, чтобы вернуть христианству его законное место в развитии знания. Этот ревизионизм, конечно, может иногда (вполне законно!) переходить в прямую *борьбу* с современными теориями знания, но смысл ревизионизма заключается лишь в том, чтобы от системы культурного дуализма, что фактически имеет место в христианских народах, перейти к системе христианского знания — *не подавляя при этом, конечно, свободы* и тех течений, которые стоят на прежних позициях.

Краткий обзор относящихся сюда тем необходим для завершения наших построений.

4. Мы относим к основоположным идеям современного знания: 1) учение о «бесконечной эволюции», т. е. отвержение учения о творении мира Богом; 2) вытекающее отсюда отвержение участия Бога в жизни мира, т. е. принципиальное устранение идеи «чуда»; 3) принятие факта закономерности в мире с устранением вопроса о том, почему существуют законы в жизни мира и почему мир «повинуется» этим законам; 4) к числу основ современного естествознания надо, наконец, отнести тяготение к механическому истолкованию природы и устранение телеологии в ее жизни. Эти тенденции новейшего естествознания оказали огромное влияние и на теорию исторического знания, в котором давно нет места учению о Промысле Божиим.

Во всех перечисленных темах мы не имеем в виду *защиту* христианских идей и апологетическое опровержение основных идей современного естествознания³¹ — в настоящей главе мы хотим показать на указанных темах смысл христианского подхода к ним

и тем самым изнутри осветить неправду и необоснованность внехристианской трактовки указанных тем.

Обратимся прежде всего к кардинальной части христианской доктрины о соотношении Бога и мира. Христианскому учению о том, что мир сотворен Богом («из ничего») противостоят две идеи, владычествующие в современной научной мысли,— одна идет от Аристотеля, другая от Плотина. По Аристотелю, невозможно построить понятие *начала* (во времени) мира, поскольку любая точка в ходе времени предполагает предыдущую точку. Этот *regressum ad infinitum*^{18a}, конечно, сам по себе неопровержим иначе *как при признании акта творения*, которым и полагается «начало» времени. Аристотелю, как и всей греческой философии, была чужда идея «творения», а то, что о творении пишет Платон в «Тимее», было всецело связано с учением о вечных идеях (что отвергал Аристотель), не говоря уже о том, что у Платона Демиург не творит мир, а формирует его «по идеям» — опираясь на то, что позже именовалось у него «иное».

Только ясное и четкое утверждение творения «из ничего» придает идее творения надлежащую силу. Почему Фома Аквинату было трудно понять это, не будем здесь говорить; факт тот, что он признал философски неотразимой аргументацию Аристотеля, т. е. не понял всей *философской* значительности понятия творения. Но позиция Аквината, принимавшего идею творения лишь в плане веры (Откровения), освободила знание от необходимости исходить из идеи творения в понимании природы. Так вновь покорила себе умы греческая идея «вечного» движения в бытии.

К этому присоединилось влияние Плотина. Его система цельна, монистична, в ней идея «эманации», или «излучения» (основной термин у Плотина «*prodos*»), отвергает различие Бога и мира. Единое у Плотина «единосущно» Духу (*Nous*), а Дух «единосущен» Душе (миру); все бытие от его высшей точки («Единое») до последней реальности едино. Здесь нет места тому кардинальному различию Бога и мира, которое христианство кладет в основу понимания мира. Никакой «рецепции» в этом пункте в отношении современных идей о мире быть не может.

Несколько иное приходится сказать о принципе «эволюции», который для современного знания является основным принципом познания.

5. Эволюция форм жизни есть, бесспорно, основной и существеннейший факт — и христианское воззрение тем менее склонно его отрицать, что картина творения мира, как она изображена в Библии, говорит о все возрастающей сложности форм бытия. С другой стороны, Библия ясно и определенно говорит о том, что Господь призывает «землю» к самодеятельности («Да произрастит земля... да произведет вода...» Бытие 1, 11). Но библейское повествование, кроме признания самодеятельности, т. е. творческих усилий «земли», говорит об участии Бога в *переходе бытия от низших к высшим формам*, между которыми действительно трудно установить «непрерывность» в движении бытия³².

Современное научное сознание, однако, упорно и настойчиво защищает идею непрерывности в жизни мира, в развитии форм бытия. Почему? Прежде всего из постоянной, но вовсе не гарантирующей истины, вовсе не непреложной тяги ума к монизму, упрощающему загадки мира. На идее непрерывности, столь любезной именно стремлению к упрощающей рациональности, стоит и система Плотина — и один из секретов ее огромного влияния в истории мысли как раз и заключался в сочетании рационализма (в непрерывности бытия) и мистицизма (в учении о Едином, которое находится «по ту сторону бытия»), как это лучше других показал в своем этюде о Плотине Brehier. Но тенденция к учению о «непрерывности» в развитии бытия не имеет в себе никакой обязательной силы, и влияние этой тенденции в истории научной и философской мысли гораздо более определялось стремлением *понять мир вне Бога*, понять мир, как замкнутое в себе бытие, не прозрачное для Бога, не дающее место Ему в жизни мира. Эта тенденция, столь близкая к секулярному

пониманию науки, и является главной причиной того, почему современная мысль не принимает библейского учения об участии Бога в жизни мира.

Мы должны признать открыто и определенно, что учение о «непрерывности» в развитии бытия не имеет в себе ничего непреложного, обязательного. *Ничто не мешает* нам принять (в этой части) библейское повествование. Но в теме об участии Бога в мире есть еще одна сторона, которую мы должны выделить особо,— это вопрос о принципиальной возможности чудес.

6. Мы не будем входить во всю проблематику идеи чуда и позволим себе отослать читателя к соответствующей главе в моей книге «Апологетика» — нам достаточно подчеркнуть *неустранимость* идеи чуда для религиозного (христианского) сознания и всю *произвольность* в тех тенденциях современной науки и философии, которые ведут к отвержению чуда. Кажется, у Вундта мы наткнулись (при анализе психофизической проблемы) на аргумент: «Иначе,— пишет он по одному поводу,— нам пришлось бы принять идею чуда». Все это было бы смешно, если бы не было грустно. Люди науки и вообще носители современного сознания испытывают какой-то ужас при мысли о чуде — они *боятся* признать возможность его. Любой предлог становится «основанием» к отвержению чудес. Что до-научное сознание злоупотребляло понятием чуда, это бесспорно, но борьба с легковерием, с легкомысленным допущением чуда там, где вполне возможно «естественное» объяснение фактов,— все это бесспорно, как бесспорно и то, что с ростом знания многие загадки бытия были разгаданы и включены в цепь «естественных» явлений. Но отсюда до принципиального отвержения чудес — «дистанция огромного размера».

В другом месте (см. мою книгу «Апологетика») я достаточно ясно показал, что признание принципа причинности вовсе не включает в себе необходимости отвергать участие Бога в жизни мира. То учение о «случайности», которое в Новое время развил Cournot, вполне убедительно вскрывает принципиальную возможность вхождения Высшего Начала в жизнь мира. Это *принципиальное* принятие возможности участия Бога в мире (что и есть «чудо») не решает, конечно, само по себе вопроса о *реальности* чуда в том или ином случае. Необъяснимые сочетания фактов можно, при желании, сводить к тем загадочным явлениям, которые мы не умеем раскрыть до конца. Да, можно, но возможно и другое восприятие необъяснимых сочетаний фактов, т. е. сведение их к действию Бога. Есть случаи, в которых логика фактов *принуждает* нас признать реальность чуда (таково, например, все то, что рассказал в своем этюде о Лурде д-р А. Каррель, или то, что я рассказал из жизни моей семьи в статье «Вера и знание» в сборнике, изданном профессором С. С. Верховским «Православие в жизни»), но есть немало случаев, в которых остается возможность допускать «естественное» развитие события,— вопреки тому, что открывается очам веры. Так или иначе, *принципиальное* признание возможности чудес принадлежит к числу тех вопросов, в которых религиозное сознание остается твердым, в которых оно не может «уступить». В этих вопросах дуализм неустраним — здесь восприятие мира верующим сознанием и отвергающим веру сознанием расходятся радикально.

7. Менее остро, но, может быть, тем более серьезно стоит вопрос о понимании того, что называют «законами» бытия. Самый факт закономерности настолько общепризнан, что дело может идти только об истолковании этого факта.

В античной философии была целая мифологема о «необходимости» (ananke), которая «определяет» путь всего³³, — из этой мифологемы античная мысль рано перешла к понятию «закона», к понятию причинности. Эмпирический материал в обработке Аристотеля и его школы выдвигал понятие отдельных закономерностей, а в средней Стое (у Посидония) мы находим учение о космосе, пронизанном силами «универсальной симпатии». Так постепенно уже в античной философии оформлялось понятие всеобщей причинности, закономерности всего сущего. Но почему жизнь природы «подчинена» законам и как надо мыслить это

«подчинение»? Когда стало складываться (окрепшее к XVII в.) механическое истолкование явлений природы, тайна закономерности бытия, казалось, была найдена, но ценой исключения всякой телеологии. Венцом этого строя идей было учение Декарта о том, что животные не знают психической жизни, т. е. суть «механизмы», что было доведено до конца в учении La Mettrie (о том, что *l'homme — c'est une machine*^{19a}). В учении Дарвина о «естественном отборе» была сделана серьезная попытка понять эволюцию без активного «приспособления» организмов к окружающей среде. Хотя спор о факторах эволюции вовсе не закончен, но неоламаркизм, исходящий из признания «активного приспособления» организмов к среде, если и не до конца принят в современном естествознании, то все же не может быть полностью отброшен.

Христианство решительно и без колебаний признает телеологическое истолкование природы, что, конечно, вовсе не исключает и принципа причинности. Но христианская мысль устами еще ап. Павла выдвинула учение о *поврежденности* природы вследствие первородного греха, а это учение по-новому освещает идею закономерности. Здесь с полной силой вскрывается то, что в бытии — во всех его формах — заложено начало нормативное, значение которого как раз и заключается в признании, что «норма» в бытии не осуществляется как раз вследствие действия греха в природе (через человека).

В этих темах научно-философские размышления часто приближаются к христианскому пониманию почти всецело — и все же и в этих темах остро выступает дуализм христианского и внехристианского понимания природы.

8. Мы не входим ни в какие подробности при анализе поднятых здесь тем, мы хотели только более конкретно показать действительность двух путей в познании природы. Как ни тягостен сам по себе факт дуализма в культуре, но, раз он возник, он может быть преодолен лишь на путях взаимной свободы. И если современное знание сознает себя настолько зрелым, что отбрасывает всякую мысль о питании себя из сокровищницы Церкви, то христианское сознание, поскольку оно направляет научное и философское творчество, справедливо требует свободы и для себя. Мы сознаем свой долг и утверждаем свое право изучать и толковать явления природы «в свете Христовом».

ГЛАВА VIII. О ПРЕДМЕТЕ ПОЗНАНИЯ

1. «Предмет знания» был когда-то темой замечательнейшего исследования С. Л. Франка, и мы можем в некоторых частях опираться на него, не проверяя его анализ. Франк прав, различая два слоя в бытии, как оно выступает перед нами в познании: 1) слой, уловимый чувственно, представленный разнообразными, связанными или просто внешне друг к другу примыкающими *восприятиями*, — уже здесь *начинается* тема знания; здесь, в этом чувственном материале представлена «поверхность» бытия, за которой мы всегда ощущаем какую-то более глубокую ее сторону. И внешний, и внутренний, и социальный мир — это три формы чувственно уловимого бытия, пребывающего в вечном потоке изменений. Тут *до дна* чувственного мира не достать; чувствуется и уловляется только то, что явно есть лишь оболочка бытия, подлинная его «поверхность». Сейчас нам незачем ставить законного вопроса о том, отвечает ли воспринимаемая нами поверхность бытия чему-то реальному, есть ли тут то *adaequatio rei*^{20a}, которое естественно, на первой ступени познания, переживается как символ истины. Ни защищать «наивный реализм», ни опровергать его мы сейчас не будем, нам важно сказать: чувственно уловляемый мир, полный жизни, многообразных форм, движений есть только *тема* познания, его бесспорный «предмет», но сама по себе картина мира, чувственно нам предстоящая, повелительно требует своей «переработки» — прежде всего той первичной рационализации, о которой не раз у нас шла речь. Чувственный материал «требует» рационализации, сказали мы, но это не точно — сам по себе он ничего не требует, он жив сам собой. Но чувство «загадочности», неясности, расплывчатости все равно тут рождается — даже в эстетическом подходе к чувственной

оболочке мира; если она «прекрасна», мы захотели бы задержать ее, но и в этом случае она лишь «оболочка».

Так или иначе, мы не можем не стать на путь первичной рационализации, она, можно сказать, бессознательно исходит из недр нашей души и постепенно преобразует картину мира, как она предстает нам при первом подходе к ней. Конечно, это сразу *обедняет* картину мира — лучше других изобразил это Шестов, который любит противопоставлять «непосредственно» встающее перед нами бытие и бытие уже обработанное в первичной рационализации. В результате первичной рационализации встает как бы «остов» вещей — краски тускнеют, а потом и просто выпадают, «плоть» мира сжимается — и остается «психологическая схема», без которой обойтись сознанию нашему уже невозможно. Чтобы «мыслить» о дереве, нужно хотя бы совсем схематически представлять его — вообще чистая, т. е. вне всяких предметных, словесных, символических образов, мысль только мельком бывает у нас³⁴.

Но первичная рационализация неизбежно переходит во вторичную рационализацию, которая ведет к фиксации того, что Платон называл «идеями». Франк предложил назвать эти «лики» бытия, уже в себе неизменно самим себе всегда равные, — «определенности» — тоже не очень удачное слово. Суть здесь в том, что, благодаря процессу так называемой «идеации», мы прозреваем в чувственном материале разные «лики» — скажем, красный цвет, фигуру креста и т. д. — Идеация возводит нас в сферу платоновских идей, ибо то, что через вторичную рационализацию открывается нам, есть совокупность этих уже в себе неизменных «ликов», «ейдосов» бытия. Так позади чувственной оболочки открывается некий скелет, слагающийся из неподвижных, неизменных «определенностей», — и этот второй «слой» бытия уже стоит вне потока изменчивости. Платон, впервые открывший мир идей, считал именно их истинным бытием, — но этого нельзя принять. Известный спор в Средние века о том, считать ли идеи существующими *ante rem* или *post rem*^{21a}, уже потому был бесплоден, что идеи неотрывно (в порядке познания) связаны с той сферой бытия, которая воспринимается чувственно: вне этого они нам недоступны и неизвестны.

Важно еще то, что всякая идея, «лики» вещей («определенности», по Франку) есть некий тупик, до которого мы доходим во вторичной рационализации. В этом смысле понятно, что идей бесконечно много — и их связь между собой остается загадкой. Однако есть случаи, когда идеи оказываются связными в том или ином отношении — простейшим видом такой связи можно считать отношение рода и вида. Этот тип связей будем называть диалектическими связями, — постепенно они затем вскрываются одна за другой. Много есть условного, приблизительного и даже заведомо неверного в тех построениях, которые обращены к этим диалектическим связям внутри сферы «идей», но в общем самая возможность устанавливать эти связи ведет неизбежно к замыслу понять сферу идей как *систему*. Это есть законная *гипотеза*, законный замысел, окрыляемый теми внутренними директивами, которые раскрываются в процессе вторичной рационализации. Сам по себе законный замысел в разыскании системы в сфере идей был правильно сформулирован Франком как принцип «металогического единства». В понятии «единства» и выражена суть замысла системы, — а в «металогичности» этого единства выражено другое: многовековой опыт в построении системы давно привел к убеждению невозможности до конца довести систематизацию в сфере идей. Последний грандиозный опыт построения единой системы идей, сделанный Гегелем, убедительно показал не просто трудность, но и невозможность такой систематизации. Есть антиномии во взаимоотношении понятий, и вообще представить себе, хотя бы в трансцендентальном разрезе, единую систему в сфере идей явно невозможно. Уже Николай Кузанский выдвинул идею — правда, в отношении к Абсолюту — «*coincidentia oppositorum*»^{22a}, но существенно здесь констатирование несводимых друг к другу «*opposita*»^{23a}. Отсюда и вытекает признание, что искомое единство в сфере идей (если оно есть в реальности) должно быть признано «металогическим», превосходящим требования

«рассудка», как логизирующей силы нашего духа.

2. Но принцип «металогического единства» нужен нам только для объединения в систему мира идей, которые, не забудем этого, просвечивают для нас в «вещах» мира. Нет никакого решительно основания включать в понятие «металогического единства» и тот полюс Абсолюта, который сопутствует всякому размышлению о мире. Можно оспаривать неустранимость самого момента Абсолюта при размышлениях о вещах мира,— но позиция принципиального релятивизма, если она принимает значение «абсолютности», тем самым свидетельствует, что нашему уму никогда не бывает дано освободиться от категории абсолютности,— и это значит, что дело может идти только о том, как нам философски разумно отвести «абсолютности» то место и то значение, какое мы в силах ему отвести. Во всяком случае Абсолютное, по основному смыслу этого понятия, находится *вне* мира вещей, пребывающих в потоке постоянной изменчивости. Именно поэтому понятие «металогического единства» *не может* никоим образом включать в себя Абсолютное.

Чтобы обозначить ясным термином основное различие в бытии, перед которым мы сейчас стоим, возьмем старый термин, относящийся к космосу, к миру вещей, характеризуя его как «тварное» бытие. Этот термин, бесспорно осложненный всеми теми богословскими ассоциациями, которые с ним связаны, имеет ту *философскую* выгоду, что понятие «творения», как мы уже упоминали, и как мы будем иметь случай много раз убеждаться в этом, как раз и выражает наиболее «корректно» взаимоотношение Абсолюта и космоса. Сама тема «творения», таящая в себе различные трудности, нас здесь не касается — ее мы слегка коснемся в общей онтологии, когда будем развивать принципы христианской космологии.

То, что до сих пор было нами установлено, дает основание нам сказать: предметом познания является для нас *все тварное бытие*. Это не значит само по себе, что в отношении Абсолюта невозможно познавательное отношение, но познавательное отношение к Абсолюту возможно только *там* и в *той мере*, где и в какой мере у нас существует допознавательное, живое отношение к Абсолюту (Богу). Так же как в отношении мира познание возможно для нас в меру того, как мы имеем непосредственное (с помощью органов чувств или в порядке действия) отношение к миру вещей, точно так же познавательное отношение к Абсолюту предполагает некий допознавательный фундамент (то, что именуется обычно «верой»).

3. Но если предметом познания (в точном смысле слова) является тварное бытие в целом, то согласно сказанному выше мы имеем в познании мира три формы: познание того, что открывается нам через чувственный материал, познание сферы идей и, наконец, познание (насколько это возможно) «металогического единства» в мире, т. е. познание мира как целого. Нам надо рассмотреть, не входя, конечно, в детали, все эти виды познания, чтобы в итоге установить точно, что является «объектом» познания.

Прежде всего совершенно ясно, что познавательная разработка чувственного материала непременно требует и первичной и вторичной рационализации. Первичная рационализация вводит в чувственный материал «порядок» — группирует и классифицирует и (что есть самое важное) устанавливает причинные соотношения. Так возникают целые сферы в чувственном материале, отделенные одна от другой методологическими моментами: сфера «минеральная» отделяется от «царства растительного» и тем более «животного царства». Внутри этих сфер устанавливаются свои отдельные серии фактов, дающие начала отдельным наукам. Уже античное знание установило факт *возрастания сложности* в бытии природы,— и чем дальше развивается знание, тем сложнее представляется система научных дисциплин. И конечно, во всем этом процессе познавательного овладения объектом познания все время принимает огромное участие вторичная рационализация, создающая (еще в эпоху античности) систему «отвлеченных» построений. Еще в античном мире началась эта кропотливая работа по выработке общих «идей», охватывающих все бытие — и, конечно, едва ли не наиболее значительной надо считать систему Демокрита, атомистическое учение

которого обнимало и материальный и психический мир. Особое значение уже в Новое время принадлежит тому монистическому течению, которое в основу истолкования всех материальных явлений поставило механические процессы. К эпохе Ньютона это механическое понимание природы достигло наиболее законченного своего выражения,— а под влиянием Декарта в орбиту механического понимания природы было втиснуто все бытие, за исключением человека. В этом механическом понимании природы на первом месте стояло установление причинных рядов в явлениях,— сами «явления» (это слово чрезвычайно ослабляет ту полноту бытия, которая дана в чувственном опыте) отступают на задний план, а на первое место выступают «причинные отношения». Уже в процессах первичной рационализации устанавливаются эти причинные ряды и постепенно формулируются «законы» причинных связей. Античная наука также знала это понятие законов природы, а в Новое время процесс науки чрезвычайно расширил понятие закономерности в природе. Уже ко времени Ньютона, а тем более при дальнейшем развитии науки все в природе оказалось охваченным этим понятием закономерности,— тем более что на установлении закономерностей в природе основаны все колоссальные успехи технического овладения природой. В этом двойном процессе — теоретического втискивания «явлений» в рамки закономерности и технического овладения бытием, данным нам в чувственном опыте,— само бытие как бы исчезло. Прежде всего получилось то «развеществление» бытия, о котором давно уже шла речь в теории знания и которое привело к замене чувственной полноты бытия математическими и не математическими формулами, законами. Математическая обработка закономерностей была большим завоеванием, открывшим новые перспективы в понимании бытия (достаточно припомнить историю учения Эйнштейна в разных стадиях его изысканий),— и вместе с тем вместо живой природы наука создала для нас бесчисленные схемы, в которых чувственный материал играет роль иллюстрации, помогает наглядно усваивать научные построения.

Объектом познания, в этой стадии научных изысканий, является, конечно, природа, но именно в скелете ее закономерных связей и отношений. Живая природа скорее мешает, чем помогает этой задаче познания,— так что создается впечатление, что чувственная оболочка («плоть бытия») как бы прикрывает таинственный скелет закономерностей. Давно были отмечены³⁵ черты *акосмизма*, все сильнее внедряющиеся в систему знания,— поскольку живая плоть бытия является лишь поводом для познавательного и технического проникновения в «суть» бытия. Интересно то, что это «испарение» живой плоти бытия не только не задерживает развития науки, но как будто даже содействует ему...

4. Конечно, во всем этом есть глубокое философское заблуждение, которое чрезвычайно пагубно отражается на правильном понимании бытия. Суть здесь в том, что развитие научного знания привело к неправильному пониманию самой задачи познания, которая действительно сводится сейчас к проникновению в систему причинных соотношений в данной части бытия или бытия в целом. Между тем, как ни ценно установление причинных соотношений для технического овладения природой, тайна бытия природы остается ныне *гораздо более закрытой*, чем это мы находим в наивно реалистическом подходе к бытию. Что чувственная оболочка бытия «подчинена» тем закономерностям, которые здесь имеют место, это, конечно, бесспорно, но что «значит» это подчинение, как бытие (в его закрытой «глубине») живет согласно законам — этот естественный и законный вопрос остается в этой всей концепции не только неразрешенным, но и неразрешимым. Последнее надо особенно подчеркнуть: и механическое понимание природы, и математизирующие обобщения просто исходят из того, что закономерность есть — она просто дана, и более ничего. Между тем самый вопрос этот тем более существен, что он вводит в основную тему познания: о взаимоотношении двух различных видов усвоения бытия, которое со времени Платона стало классическим, т. е. различие чувственной сферы и сферы идеальной (сферы идеи). Само познание всецело покоится на смыкании этих различных аспектов бытия: фиксация идеальной стороны происходит непременно на фоне чувственного материала, в отвлечении от которого во вторичной рационализации мы отчетливо имеем перед собой «идеи».

Чтобы разобраться в этом сложном вопросе, надо иметь в виду не только аспект противоположности единичного и общего. Конечно, этот аспект имеет чрезвычайное значение, вскрывая какую-то таинственную включенность идеальных моментов в чувственную оболочку бытия. Лосский очень смело предложил вернуться к средневековому реализму в том смысле, чтобы признать реальность идеальной стороны, общей для однородных предметов. Скажем, если существует на свете бесконечное количество берез, то все же все березы имеют те свойства, которые составляют, в нашем познании, содержание понятия березы,— и это «общее», по предложению Лосского, надо признать столь же реальным, как и отдельные березы. Это очень верно, но это лишь первый шаг на пути уяснения «предмета познания». Если мы признаем реальность общего рядом с реальностью индивидуального, то одно это признание не кончает, а *только начинает тему познания*. В подлинном бытии эти две сферы (общее и индивидуальное) не существуют «рядом» — одно (общее) ведь «пронизывает» другое (индивидуальные формы бытия).

5. Надо понять, что этот вопрос о соотношении индивидуального и общего в бытии есть лишь одна сторона общей проблемы, которой мы коснулись, говоря о причинных соотношениях, в которых наблюдается закономерность. Только здесь еще острее и, так сказать, непонятнее эта «подчиненность» частного общему: «поток причинности» (как поток бытия), так сказать, облекается именно в ту самую форму, которая и есть закономерность в нем. Соотношение частного и общего имеет более *статический* характер, соотношение же потока причинности и торжествующей в нем закономерности имеет более *динамический* характер. Но сущность проблемы остается одной и той же.

То, что в порядке методологическом бытие предстоит перед нами в ряде отдельных секторов (физический, химический, биологический, психический, социальный, экзистенциально-человеческий), это пытается научное сознание преодолеть через введение иерархического принципа в бытие. Ярче и лучше других это пытался сделать Спенсер в своем эволюционизме, но Бутру был прав, когда утверждал, что от одного сектора (лежащего «ниже») к другому (лежащему «выше») нет лестницы, а есть скачок, который вводит сюда момент *случайности*. Но мы не будем сейчас заниматься этой темой, разработка которой принадлежит космологии,— мы обратим внимание на то, что единство природы в этом истолковании представлено очень туманно и расплывчато. Природное бытие действительно обладает единством — и диалектическая связанность внутри идеальной сферы, и стройность в системе закономерностей свидетельствуют об этом единстве, которое мы, вслед за Франком, называли «металогическим единством». Но эта характеристика лишь указывает логически отчетливо место понятия «единства» в системе понятий о бытии — и не более. Мы можем, тоже вслед за Франком, сказать, что уже в каждой точке чувственной сферы мы имеем дело с «непостижимым» — тем неуловимым «металогическим» единством, которое мы скорее предугадываем, чем надеемся познать. Во всяком случае, ничто не дает основания усомниться в целостности и так сказать «сплошности» бытия,— важна, однако, эта целостность тварного бытия. Если не впадать в мифологию, не писать слова «природа» с большой буквы, то мы просто должны признать, что единство и целостность бытия не только непостижимы, но и не могут иметь *в себе* свой источник. Природа не может быть мыслима так, что она «захотела» быть закономерной и единой,— это была бы детская мифология. Начало единства (металогического) и цельности космоса лежит, очевидно, вне его — и именно это начало и есть сфера Абсолюта, поскольку она стоит вне потока изменчивости, вне ограничений пространства и времени. Познавая бытие через его чувственную оболочку, через сферу идей и систему закономерностей, мы все время приближаемся к запредельной основе бытия, к Абсолюту. Нигде и никогда мы не можем познавать бытие вне отношения к Абсолюту, т. е. к Творцу бытия,— и наше познание нигде и никогда не может дойти до «истинного» познания, не приближаясь тем самым к Творцу. Наше познание может быть только *теоцентричным* — и это относится к каждой точке познаваемого бытия.

6. Но есть в познании природы еще одна сторона, до сих пор нами не затронутая. По

верному указанию русского философа В. Д. Кудрявцева, истина о вещах имеет в виду раскрытие не только того, что *есть* (т. е. «действительности»), но и того, что *должно быть* (т. е. идеала вещи). Это очень верное и глубокое замечание, которое нам уже приходилось в другой связи отмечать в вопросе о субъекте познания (где силой познания является не только «ум», но и «сердце» — разумея под ним центр эмоциональных переживаний). Мы не только устанавливаем в познании, что есть та реальность, которую мы хотим познать, но и оцениваем ее. Эта оценка, как сейчас увидим, тоже сложна — во всяком случае, ясно выступают три ее типа: 1) биософская, 2) эстетическая и 3) моральная. Под «биософской» (термин неуклюжий, но другого придумать мы не смогли, не имея возможности, чтобы избежать недоразумений, брать уже существующие — «биологический» или «витальный») оценкой мы разумеем выяснение соответствия или несоответствия реального состояния данной вещи ее же «здоровому» состоянию. Это наиболее ясно в оценке живых организмов, — если мы видим искривленный ствол дерева, то, сопоставляя с другими, прямо растущими, без труда понимаем, что данное дерево развивалось «неправильно». Для всякого *живого* организма существует некая «норма» — его «нормальное» и здоровое развитие, *по отношению к которому* мы и оцениваем какое-нибудь отдельное растение. Есть некая «биософия», некий премудрый план в живой природе, в подлинном смысле «норма» — в росте, скажем, дерева, в развитии корней, листы и т. д. Если дерево, скажем, обычно обильное в листе, в данном конкретном случае оказывается скудным, мы справедливо усматриваем здесь некую «неправильность». Это есть оценка, которая, однако, существенно входит в самое познание данного бытия. В этой именно сфере диалектически нужно поместить и понятие «болезни» — понятие *оценочного* характера, для установления которого нужно знать «норму». Вся огромная сфера фито-, зоо-, антропомедицины как раз и занята «выправлением» болезни, всячески содействуя загадочной *vis medicatrix naturae*^{24a}. Сама природа, «повинуясь» какой-то ей присущей во всех разнообразных явлениях норме, выправляет до нормы жизнь пораженного «болезнью» организма, и здесь становится ясным, что познание «болезни», основанное на оценочной функции духа, конститутивно входит в общую картину познания. Истина о растении, животном, человеке непременно включает и характеристику «здоровья», т. е. соответствия норме, — что и есть оценочная функция духа. Оценка и характеристика действительности дополняют друг друга — и здесь не только совершенно ясно, но можно сказать и бесспорно, что истина о вещи говорит и о том, что есть и что должно быть.

Гораздо сложнее уяснить себе функции эстетической оценки, которая все же кажется нам «естественной» и неустранимой, но которая как будто ничего не добавляет к познанию бытия. Если дерево растет криво, если листва скудна и т. д., и все это эстетически нас «огорчает», то что здесь добавочного входит в познание сверх того, что уже дает биософская оценка? Как будто ничего? На самом деле это едва ли так — говорим осторожно «едва ли», так как в огромном числе случаев эстетическая оценка, по-видимому, ничего не прибавляет к познанию бытия. «Отвратительный» осьминог, безобразный носорог, толстопузая лягушка эстетически вызывают негативную реакцию, но они «биософски» нормальны, что тут скажешь? Однако у нас все эти случаи «безобразия», всяких «монстров» (вроде допотопных животных) вызывают настойчивое ощущение, что *так не должно быть*. Случаи «нормального» (с биософской точки зрения) безобразия многочисленны, — и их не приходится игнорировать, — они таят в себе некую иную (не биософскую) неправильность в бытии и явно свидетельствуют о каком-то глубоком искривлении в природе. Забегая вперед в область космологии, мы могли бы сказать, что все явления «нормального» (т. е. не вызванного болезнью) безобразия являются *симптомами общей поврежденности природы*. Развитие этой мысли во всей ее сложности не может быть здесь дано (это мы должны будем развить в космологии), но для уяснения того, что является объектом познания, это имеет *самое непосредственное значение*. Мир как целое предстает перед нами в *некоем уже поврежденном состоянии* — и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно».

Болезни, искривления уже не есть нечто естественное — и *vis medicatrix naturae* лучше всего показывает это. Но и уродство, безобразие не меньше говорят о том, что все это тоже не «естественно» — только выправить это неестественное безобразие, все эти уродства природа сама не в силах. Та «эстетическая хирургия», которая в человеке выправляет разные мелкие уродства, не может быть осуществлена самой природой. Если возможно восстановление в красоте того, что в действительности оказывается невыносимо безобразным, то где искать того «эстетического хирурга», который был бы здесь нужен? Если есть таковой где-либо — он, очевидно, находится вне природы...

Обратимся к третьему виду оценки бытия — моральному, который кажется еще менее связанным с познанием, чем эстетическая оценка. Ярче других выразил это Спиноза в своем категорическом утверждении, что к природе неприменимы категории добра и зла, так как в природе все совершается по необходимости.

7. Конечно, когда мы различаем в природе добро и зло, мы переносим на явления природы наши человеческие моральные суждения, — но как решиться утверждать, что в самой природе не действуют моральные начала (в соответствии с которыми и можно было бы говорить, что «должно быть» в отличие от того, что «есть»)? Когда мы огорчаемся смертью какого-либо близкого нам домашнего животного (собаки, лошади и т. п.), то в чувстве утраты, кроме чисто личной скорби, что возле нас нет любимого животного, зло смерти тоже переживается нами — с большей или меньшей силой. Смерть и даже болезни в мире вызывают не одну «симпатическую тревогу», не одно чувство потери *нами* тех, кого мы любим или кто нам нужен. Отбрасывая всякие фантастические «вчувствования» (*Einfühlung*) в отношении живых существ, слишком антропоморфные (чем не зачеркивается, однако, правда этих вчувствований), мы все же всегда — с большей или меньшей ясностью — сознаем зло смерти, страданий. Борьба за существование, царящая в природе и как будто неотъемлемо связанная с законами жизни, вызывает у нас тем больший «протест», чем глубже чувствуем мы тайну *жизни* в мире. Мы не можем «принять» духовно, т. е. без протеста вместить в себя и случайные и не случайные страдания, смерть, которые окружают нас на каждом шагу. Как раз в свете той самой жизни, которой живет мир, в свете многообразия и красоты форм жизни, неистощимой силы в мире (*natura naturans* Спинозы) — в свете этой таинственной «рождающей силы» природы, обожествляемой в дохристианских религиях (культ «Матери-земли», «великой матери богов» и т. п.³⁶) — факт борьбы за существование, ведущей постоянное истребление низших видов жизни высшими, факт смерти есть для нашего морального сознания *несомненное объективное зло*. И наше моральное сознание не есть просто перенесение наших человеческих оценок на явления природы; наоборот, наше моральное сознание твердо говорит нам, что болезни, страдания, смерть *всюду есть зло*.

В этом заключено оправдание нашего права в оценках бытия, права при составлении полной истины о бытии *вносить сюда и моральный момент*. Та идея поврежденности мира, которая с такой силой просится в сознание при эстетической оценке бытия, здесь получает новый, можно сказать трагический, смысл. Поврежденность мира не есть просто некое несчастье, вошедшее в мир, но есть *трагедия мира*, потому что именно поврежденность мира и обрекла мир на болезни, страдания, смерть.

Ну разве это не чистая фантастика, скажут те, кто привык к тому, что в мире разлита скорбь (как это глубоко чувствовал Шопенгауэр, у нас Сковорода, говоривший о «скрытых рыданиях мира»)? Какие основания «воображать» себе какой-то иной мир, в котором «лев ложится рядом с ягненком», не обижая его, в котором никто не стареет, не болеет, не умирает? Не чистая ли глупость воображать мир без этого? Но в этой «глупости» скрыта глубокая правда о мире, о котором так необыкновенно говорил ап. Павел, что «весь мир стенает и мучится, пока не войдет в славу сынов Божиих», что «мир подчинился суете не добровольно». Это замечательное Откровение о мире, которое мы находим у ап. Павла (Рим.

8, 20), есть основа христианского учения о мире — и мы в свете его понимаем всю правду и ценность внесения моральной оценки во всякую истину о бытии.

8. Мы говорили до сих пор о мире как о предмете познания, но есть в мире одна его часть, которая требует (в вопросе о предмете познания) особого внимания и дальнейшего анализа: это человек. Человек входит в мир, подчинен его законам, зависит от всей окружающей его живой и неживой природы, вообще есть «часть» мира, — а в то же время эта «часть» мира как-то *оказывается больше* всего мира в целом, — ибо она, познавая мир, овладевает им, хозяйничает в нем, меняет лик природы, раскрывает ее скрытые в недрах мира силы. Эта мощь человека, *возвышающая* его над природой и не раз дававшая повод к учению о двойном составе человека — о тварной и нетварной природе в нем, — конечно, требует особого изучения. Философская антропология за века философской жизни накопила много разных теорий о человеке³⁷, — и мы не будем входить в разные проблемы антропологии, которые должны нас занимать в III томе задуманной нами трилогии. В настоящей главе нас занимает только та сторона проблемы антропологии, которая относится к *человеку как предмету познания*.

Без всяких дальнейших рассуждений ясно, что познание человека во многом *иное*, чем познание природы в самых высших сферах ее, так как кроме внешнего изучения человека, аналогичного познанию мира вообще, человек доступен самому себе и изнутри — в том беспредельном внутреннем мире, который обнимает сферу сознания, полусознания и, наконец, бессознательную сферу³⁸. Это поистине беспредельный мир, ибо душа, по известному выражению, «дна не имеет». Как хорошо сказал когда-то Герцен, в каждой душе «дремлют целые миры», которые могут остаться в этом состоянии «дремоты», не раскрывшись (даже для самого себя). Важно и то обстоятельство, что наличность социального общения, столь богатая у людей благодаря речи, делает возможным дальнейшее обогащение внутреннего мира какого-либо человека всем тем, что живет во внутреннем мире другого человека.

Насколько весь этот внутренний мир человека может быть объектом познания и насколько это познание может быть «адекватно» (*adaequatio rei*) внутреннему нашему миру? Самопознание *таится уже в глубинах самосознания*, которое можно охарактеризовать как первичный *материал* для самопознания. Однако этот материал часто является трудно уловимым; вокруг более ясной сферы самопознания располагаются другие сферы со все возрастающим потемнением их, — часто мы только чувствуем их наличие — и только. Так или иначе, в первичном самосознании, насколько этот материал задерживается в памяти, перед нами выступает именно материал познания. Однако нельзя при этом не считаться с тем, что давно характеризовалось как «ложь сознания». Самосознание вовсе не является «нейтральной средой», которая передает без искажения то, что в нее входит: на каждом шагу в самосознании мы имеем дело именно с искажением первичного материала, с его *обработкой* (в глубинах подсознательной сферы). Этот факт, не случайный во внутренней жизни души, в то же время очень затрудняет познание, в строгом смысле «воспроизведение действительности». Но несмотря на это, познание нашего внутреннего мира все же возможно, — даже экспериментальное исследование (не само по себе, а по тем «протоколам», которые ведут исследуемые³⁹) возможно.

В изучении «глубины» души много сделал Фрейд. Он напрасно, без серьезных оснований, окрасил в тона детерминизма те внутренние процессы, которые происходят за порогом сознания, но ему наука о душе действительно очень многим обязана в уяснении тех внутренних процессов, которые происходят в психическом «подполье». Работы Адлера и особенно школа Юнга продолжили работу по изучению *Tiefenpsychologie*^{25a}, но все они напрасно думают, что они дошли до «дна» души. На дне души, позади даже той завесы, которую приоткрыли работы Фрейда, Адлера, Юнга и других, есть жизнь, которую мы

можем познавать по ее последующим проявлениям — и тут мы совершенно вправе использовать многосмысленное библейское понятие «сердца» как средоточия *духовной* жизни. Все упомянутые исследователи зондировали только душевные процессы, — и там, где они касались духовной жизни, там они брали ее в ее психических отражениях, не отдавая себе отчета в *иноприродности* душевных и духовных состояний в человеке. Исследование духовной жизни, так далеко подвинутое у отцов аскетов христианского Востока и Запада, все же остается в начальной стадии; вся диалектика духовной жизни, сплетающаяся почти неисследимо с потоком психической жизни, остается во многом закрытой, и в многочисленных записях выдающихся духовных людей мы лишь приближаемся к жизни духа внутри нас.

Однако и здесь, в порядке уяснения «объекта» познания, приходится признать, что «позади» сердца (как центра и эмоциональной и духовной жизни⁴⁰) мы должны поместить тот таинственный центр личности, который порой зовут «глубинным я» или как-либо иначе. Там и находится подлинный субъект всего, что происходит в личности, — это есть «субъект», личность в ее основе; тут имеют место *акты свободы*, принимаются решения, творится «судьба» человека. Это *закрытая сфера* нашей личности, — и ее мощь, ее возможности, ее крылья — все это остается часто нераскрытым, неразвернувшимся, — порой люди только чувствуют в себе эту глубину, и их эмпирическое «я» так неадекватно этой таинственной глубине души, что на этом часто строят выводы, которые ведут к деперсонализации человека. Эта тема так важна и существенна, что мы должны остановиться на ней.

9. Персонализм, надо сказать прямо, до сих пор удавался лишь на почве плюрализма, при котором отдельные человеческие личности отделяются одна от другой непроходимой метафизической стеной. Я имею в виду не монадологию Лейбница, главная непоследовательность которого заключалась в том, что его монады, «не имеющие окон», могут соединяться в комплекты монад, образуя организмы большей или меньшей сложности и в силу этого живя какой-то общей жизнью единого организма, т. е. вбирая в себя влияния других монад и в свою очередь оказывая влияние на другие монады. Настоящий персонализм на почве метафизического плюрализма пробовал развить Фихте-младший, — так и не сумевший создать удовлетворительной концепции. Основная трудность, перед которой всегда стоит персонализм, заключается в умении в необходимом равновесии соединить полюс индивидуальности и полюс общности (связанной с единосущием человека) в человеке. Полюс индивидуальности как бы неисчерпаем — чем глубже входить в то, что есть индивидуальное в человеке, тем дальше открываются какие-то новые и новые слои, основы, перспективы индивидуальности. В последних своих глубинах индивидуальное в личности оказывается не только носителем свободы и творческих актов, но чувствует в себе необъятные возможности, чувствует что-то уже близкое к Абсолюту. В наивной форме выразил это Кириллов в «Бесах», говоря: если нет Бога, то я Бог, т. е. утверждая наличие абсолютного в человеке: если нет Абсолюта, превосходящего человека, то та «капля» абсолютности, которую в себе находит человек, как бы дает ему право претендовать на «божественность». Ту же мысль выразил Сартр, у которого попадают порой (в книге «*Etre et neant*») поразительные мысли. По утверждению Сартра, человек в глубине своей жаждет стать Богом, — т. е. та капля абсолютности, которая живет в человеке, как бы жаждет раскрыться до всецелости абсолютного начала. То же, в сущности, наблюдение легло в основу учения, по существу идущего от Плотина, но нашедшего яркое выражение у Шеллинга и особенно у его русских последователей — о том, что в человеке есть и тварное и *нетварное* начало. Что здесь заключается верного, пока не будем развивать, но неверное здесь сразу дает себя знать. Если глубина человека находится вне системы тварного бытия, то как же следует мыслить соотношение тварной и нетварной стороны в человеке? В Боге все нетварно и нет в Нем ничего, вошедшего извне — в Боге все *a se*; и обратно, в тварном мире *не может быть ничего абсолютного в точном смысле слова*. Поэтому было бы уже последовательнее принять метафизический плюрализм Фихте-младшего, чем создавать странное понятие о тварно-нетварном бытии.

Сейчас нам незачем (этим мы займемся в томе, посвященном антропологии) входить в анализ того, что есть верного в учении о *близости* человека к Абсолюту — близости столь глубокой, что естественно возникает соблазн считать эту близость за тождество. Мы хотим обратить внимание на другое — на то, что отрывая последнюю глубину индивидуальности от духовно-душевной индивидуальности, открывающейся нам в опыте, мы становимся на путь *деперсонализации* человека. Очень ясно эта позиция выражена в антропологии Франка, где личность в своих глубинах является лишь проводником (в сферу эмпирии) Первореальности. Все индивидуальное, как бы ни было оно значительно, тонет в этой Первореальности — и как любопытно, что тот моральный дуализм, который мы находим в человеке, оказывается перенесенным в самое Первореальность! Это противоречивое учение об Абсолюте (Первореальности), в котором не может быть никакого раздвоения, является как бы отместкой за деперсонализацию человека в его глубине.

Истина лежит, очевидно, в таком понимании индивидуальности, которое не ведет ни к метафизическому плюрализму, ни к деперсонализации человека. Как построить учение о человеке, чтобы оно, учитывая все моменты реальности в человеке, избегло указанных крайностей,— это уже дело антропологии.

10. Мы можем теперь подвести итоги в нашем анализе познания, поскольку нас интересовал вопрос об объекте познания.

Объект познания сложен в путях его познавания — из стадии чувственного усвоения он переходит, сжимаясь, в стадию усвоения идеальной сферы, а затем металогического единства бытия. Космос как целое и есть тема познания,— но задача заключается здесь не только в констатировании того, что «есть» — сюда же привходит и оценочный момент в тех формах биософской, эстетической и моральной оценки, о которых мы выше говорили. Человек, конечно, до конца сопринадлежит космосу как тварному бытию, но в человеке раскрывается новая бездна — не безмерная бездна макробытия, не изумительная бесконечность микробытия, а внутренняя безграничность духовного бытия. В сущности вся тайна мира — в человеке, ибо в нем все стяжено, связано — мир поистине с ним и в нем живет, страдает и умирает. Но в этой последней глубине бытия, во внутреннем мире человека вдруг открывается неотделимость мира от Бога. Мир не становится абсолютom, как без оснований утверждали Гегель, у нас Соловьев,— но мир жаждет Абсолюта, как это знал уже Аристотель, расширивший в этом общекосмологическом смысле учение об эросе. Эта запредельная близость мира к Абсолюту раскрывается в человеческой свободе как величайшем даре тварного бытия,— и во всем мире *через человека* сияет свет Христов. Познание мира пронизывается этим светом Христовым как последней глубиной бытия. Христоцентрично познание в его субъекте, но христоцентрично оно и в его объекте.

Но тут и возникает перед нами последняя тема познания — встает вопрос о том, как *возможно познание* — объект познания и субъект его — это ведь полярно отделенные моменты в познании. Что их соединяет, как субъект принимает объект, вне его пребывающий? Войдем в эту тему, касающуюся вопроса о реальности познания.

ГЛАВА IX. ПОЗНАНИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ

1. В основе познавательной активности лежит «аксиома реальности» — мы ищем в познании возможности проникнуть в неведомую для нас реальность. Но чего достигает наше познание — только «оболочки» бытия или же его внутренней «сущности»? Не является ли предельной позицией познания только устранение противоречий в нашем знании? Не является ли критерием истины для нас эта имманентная гармония в материале, его познанная нами связность, единство в знании?

Конечно, устранение противоречий есть очень существенная задача познания, но самый

замысел познания всегда проникнут пафосом реальности, всегда одушевляется и направляется надеждой проникнуть в бытие, как оно есть «само по себе» («на самом деле»). Это есть задание *трансцендирования*, и от него отказаться не может наш ум. Нам нужна реальность сама по себе, а не просто устранение противоречий в наших материалах и идеях! Та «гносеологическая координация» познающего субъекта и «предмета» познания, о которой мы уже не раз говорили, есть основной и неустранимый факт. Его нельзя никуда деть, его нужно, наоборот, разъяснить.

2. Вернемся еще раз к разбору позиции наивного реализма. Мы говорили о том, что в нем, конечно, есть много наивности — уже по одному тому, что он не различает кажущегося от действительного, поверхностного и случайного от основного и постоянного. Но, с другой стороны, это все же реализм, т. е. живое и яркое ощущение реального бытия, к которому и обращено внимание, непосредственное прикосновение к самой «плоти» бытия. Однако критическая работа разума начинает менять постепенно картину, какая рисовалась сначала, — и чем дальше, тем больше. Сомнение, т. е. критический анализ, становится даже правилом познания — и здесь Декарт в своем «Discours sur la methode» был прав. Поскольку исходным пунктом познания берутся непосредственные данные опыта, постольку критическая переработка этих данных нужна, чтобы освободить наше знание от всего случайного и поверхностного, — но вместе с ростом критицизма сама реальность как бы убегает от нас, становится более загадочной, чем это казалось вначале. В конечном итоге гносеологические размышления — их довел до конца Кант — приводят к признанию такой «закрытости» подлинной реальности, что это превращает ее в некий *x*. Так вырастает обнаженная уже до конца антиномия имманентности и трансцендентности в познании; так же возникает и антиномия в понятии «истины». Для тех, кто ставит ударение на признании, что весь состав нашего знания чисто психический, критерием истины является имманентный признак — отсутствие противоречий. В дальнейшем же своем развитии перенос центра тяжести на имманентный материал ведет к тому, что категория реальности сводится к нулю, вся реальность в познании не выводит нас за пределы сознания, т. е. мы получаем систему гносеологического идеализма.

Для тех же, кто ставит ударение на неведомом предмете познания, этот предмет познания, ставший трансцендентным (ибо к нему не может быть относимо то, что мы находим в имманентной сфере), становится настоящим *x*, «вещью в себе», недостижимой и непознаваемой. Здесь познание тоже признается в своем составе слагающимся из чисто психического материала, но предмет познания стоит вне его. Это есть система реализма, переходящего в агностицизм.

Антиномия чистого имманентизма и чистого трансцендентизма может быть выражена иначе — в противопоставлении «содержания» познания и «предмета» его. Содержание познания слагается в познающем субъекте из тех или иных психических материалов, входит в систему индивидуального сознания, т. е. оно до конца имманентно. Предмет же познания является внепсихическим, транссубъектным, т. е. не сливается с «содержанием» нашего знания. Но познание всегда обращено к своему предмету, хотя и слагается из внутриспсихического *содержания: одно неотделимо от другого*. Только то в субъекте и является «содержанием» знания, что имеет свой «предмет», а, с другой стороны, о «предмете» невозможно думать, не имея в сознании какого-то «содержания» о нем. Нет познания без предмета, но нет и без содержания — невозможно мыслить одно без другого.

3. Эта неотделимость *в познании* его содержания от его предмета есть неотделимость именно *в самом познании* — на большее не уполномочивает нас анализ. Но в неотделимости содержания познания от его предмета и заключается проблема. Почему и как соединены в познании имманентный материал и трансцендентная (для познания) тема («предмет») — в этом состоит основной и труднейший вопрос гносеологии. Вслед за Авенариусом мы можем назвать эту неотделимость содержания познания от его предмета «гносеологической

координацией», т. е. координацией познания и его предмета. Но как возможна гносеологическая координация, каковы неизбежные последствия ее предпосылки?

Всю трудность и глубину этого вопроса с полной философской четкостью показал уже Кант; система *трансцендентализма* и есть первая попытка понять и осмыслить факт гносеологической координации познания и его предмета. Сам Кант решительно отмежевывался от эмпирического идеализма, т. е. от отрицания всякой транссубъективной реальности. Его система, как известно, покоится на твердом признании «вещей в себе», недоступных нашему пониманию, но действующих на нас. Это *как будто* трансцендентальный реализм, но только как будто. Уже Фихте занялся вплотную устранением загадочных «вещей в себе», но настоящей системой трансцендентального идеализма была система Гегеля. В этой системе нет никакой трансцендентальной реальности; само понятие «реальности» означает здесь только охваченность содержания познания трансцендентальными формами, что придает им объективное значение. По существу здесь предмет познания тождествен субъекту познания, поскольку оба члена гносеологической координации имеют свой корень в трансцендентальной сфере. Обычное понятие «природы» с ее «независимостью» от нашего сознания, с ее закономерностью целиком укладывается в синтез, создаваемый вхождением трансцендентальных моментов в опыт.

В этой системе законченного трансцендентального идеализма, вне сомнения, дается объяснение факта гносеологической координации познания и его предмета — они ведь по существу тождественны, так как у них общая основа — в трансцендентальной сфере. Но если гносеологическая координация познания и его предмета здесь действительно объясняется, то зато *становится непонятной вся сфера эмпирии* — в ней уже нет той «загадочной» реальности, перед которой останавливается человеческий ум — так как *в ней вообще нет никакой реальности*. Истинное бытие в системе идеализма ни одним граном не заключено в эмпирическом материале; природа в подлинном смысле слова есть трансцендентально оформленное «явление» вечных идей, и только... «Загадка» познания разрешена лишь в отношении к немощи нашего ума, которому навязана эмпирическая картина, — и наука и философия должны, так сказать, *отделаться* от этой картины, чтобы сквозь ее непрозрачную оболочку добраться до подлинной действительности. Для идеалистической трактовки познания остается только уяснить *возникновение* темы познания, и Коген, конечно, только *договорил* систему Гегеля, создав учение, что самый предмет познания «возникает» уже в процессе познания. Это, конечно, чудовищно. Ничего, кроме чистой игры ума, затеявшего вобрать всю непобедимую, всю безграничную реальность в диалектические процессы духа, нельзя здесь видеть, но именно потому система Гегеля фактически утратила (как система) свою ценность — рядом с ней и особенно после нее выросли и доньше развиваются системы трансцендентального *реализма*, для которых «аксиома реальности» есть подлинная аксиома, есть необходимая и неотменимая основа познания. В этой «аксиоме реальности» вся основа познавательного пафоса, все вдохновение и динамика той напряженной работы духа, который мучится загадкой реальности. Система трансцендентального идеализма только тем и ценна, что она все же указала, где надо искать уяснения тайны познания, т. е. тайны гносеологической координации. Надо, однако, искать точки тождества познания и предмета не в человеческом сознании, в его высушенности до трансцендентальной «сферы», а где-то глубже.

4. Если трансцендентальный идеализм дает выяснение загадочной гносеологической координации ценой исчезновения в ней самой реальности, то трансцендентальный реализм, развитие которого началось с середины XIX в. (Риль, Вундт, Эд. Гартман, Зигварт, Виндельбанд, Риккерт, у нас в России Челпанов, Вышеславцев, Струве, Новгородцев, вся «школа» Соловьева), весь определяется непоколебимым чувством трансцендентной познанию реальности.

Выгодной стороной в трансцендентальном реализме является то, что он твердо стоит за признание не только транссубъективной (эмпирической), но и трансцендентной (метафизической) реальности. Здесь делается попытка, не оставляя Кантовского открытия трансцендентальных элементов в знании, утвердить понятие трансцендентной сферы — и в этом смысле задача поставлена правильно и разрешена удачно. Разные авторы по-разному (разногласия здесь все же не слишком существенны) разрывают сеть имманентизма и утверждают не только транссубъективную, но трансцендентную познающую реальность. Но надо прямо сказать — при всей ценности позиции трансцендентального реализма факт гносеологической координации познания и его предмета становится только *более загадочным*. В *этом* камень преткновения для системы трансцендентального реализма: каким образом имманентный материал знания может быть относим к трансцендентной реальности? Что эта реальность существует — в этом всячески прав трансцендентальный реализм, но каков смысл познания, как возможно познание, остается совершенно необъясненным. Можно, конечно принимать познание просто как факт, исходить из гносеологической координации как факта, но тогда, значит, мы просто отказываемся осмыслить и объяснить факт гносеологической координации.

Если взять концепцию С. Л. Франка, усвоившего и в новых тонах развивавшего систему «всеединства» (в линиях отчасти Плотина, отчасти Николая Кузанского), то здесь мы имеем своеобразное сочетание (в вопросе о смысле и предпосылках гносеологической координации) схемы Гегеля с основным положением трансцендентального реализма. Познание есть для Франка (это яснее всего выражено в его посмертной книге «Реальность и человек») самооткровение Первореальности — но таким же самооткровением ее является и космос. Поэтому факт гносеологической координации возводится сам к сфере трансцендентной (к Первореальности). Это, конечно, очень удачное решение, совсем близкое, с нашей точки зрения, ко всецелой истине, — но неустранимой слабой частью системы является идея всеединства⁴¹.

5. Иную позицию все в той же теме выдвинул Н. О. Лосский; начиная с первой его большой работы «Интуитивизм» вплоть до последнего времени (см. особенно 2-е издание книги об интуитивизме под заглавием «Интуиция чувственная, интеллектуальная и мистическая») он развивает ту основную идею, что в гносеологической координации познания и предмета нет вообще никакой загадки, потому что нет разъединенности познания и предмета, нет между ними ни транссубъективного, ни трансцендентного «расстояния». Это «расстояние» существует для эмпирического сознания в его наивной стадии, равно как и во всех формах гносеологического индивидуализма, который нарочито *обособляет* познающий субъект от предмета познания. Но что значит «необособление», как надо мыслить взаимоотношение познания и его предмета, чтобы бесспорная гносеологическая координация не делала предмет знания имманентным? Как *охранить подлинность реальности в познании* и в то же время *избежать разъединенности субъекта и объекта*?

Лосский выдвигает смелую гипотезу, при которой и разъединенности нет, и опасность имманентизации объекта исчезает, — он просто заменяет гносеологическую координацию признанием, что предмет *познания вовсе не имманентен субъекту* — что познание мнимо слагается из «психического» материала. Когда мы «видим», скажем, дерево, то в акте видения есть, конечно, «наш» психический аккомпанемент, но предмет познания и есть само дерево в *его подлинной реальности*. Это тоже гносеологическая координация, но не имманентного материала знания трансцендентному объекту, а координации только *субъекта* познания объекту. Нет ни эмпирического, ни трансцендентального «расстояния» между субъектом и объектом; субъекту присуща чудодейственная способность видеть мир, видеть предметы. Это непосредственное *вхождение* субъекта в объект и есть первичный акт знания; его называет Лосский старым термином «интуиция». Особенность учения Лосского об интуиции не в одном признании непосредственности в актах знания, но именно в отрицании эмпирического или трансцендентального «расстояния» между ними.

Я не буду входить здесь в критический разбор учения Лосского об интуиции⁴², — обращусь к вопросу, которым мы заняты: что дает учение Лосского для выяснения взаимоотношений субъекта и объекта в познании. Отметим прежде всего положительные стороны этого учения.

Существенно у Лосского восстановление полной реальности объекта познания, который, по его выражению, «присутствует» в самом акте познания. Последнее утверждение можно спокойно оставить в стороне как гипотезу, *запутывающую и усложняющую анализ познания*. Но этим одним — утверждением действительной и всецелой реальности предмета познания — и исчерпывается все положительное в теории Лосского. Ее отрицательной стороной, делающей неприемлемым и все учение Лосского, является *отказ от объяснения факта гносеологической координации субъекта и объекта*. Конечно, отказ от какой-либо проблемы всегда «выгоден» тем, что уменьшает количество загадок — но и только. Ограничиться тем, что признать как исходную (т. е. непостижимую) позицию — гносеологическую координацию, это есть *testemonium paupertatis*. Задача гносеологии не может быть на этом пути разрешена.

6. Из нашего анализа вытекает, что в понятии гносеологической координации мы имеем факт, при истолковании которого нужно признать: а) трансцендентность познания его предмету и в *этом* смысле полную реальность предмета и б) их «встречу» в актах познания, «вхождения» объекта в субъект. В трансцендентальном реализме утверждается первое, но умалчивается о втором — а само обращение к трансцендентализму (который в проблеме гносеологической координации дает ценные указания лишь в системе трансцендентального идеализма!) является по существу пустым. Почему трансцендентный познанию предмет гносеологически координирован с познанием? Ведь «встреча» предмета с познанием его осуществляется в индивидуальном эмпирическом сознании; если этой «встрече» способствует трансцендентальная сфера, то где же источник *деятельности* этой сферы, ее динамики, властвующей над индивидуальными сознаниями? Трансцендентальная сфера стоит *над* индивидуальными сознаниями, мало этого — над *всеми* сознаниями. Здесь причина того, почему гносеология Нового времени настойчиво, хотя и тщетно, пытается построить понятие «гносеологического субъекта» — неуловимого, но необходимого, чтобы осуществлять «гносеологическую координацию». Все это, конечно, есть чистейшая мифология с неизбежным «овеществлением» того, что изначала мыслится вне мира. «Гносеологический субъект» — это какой-то *deus ex machina*^{26a} — чисто фиктивное и бесплодное построение.

Чтобы понять власть трансцендентальной сферы над индивидуальными сознаниями, кн. С. Трубецкой выдвинул идею «соборной природы сознания» («Сознание не единолично, не безлично; оно более чем лично — оно соборно» — гласит формула Трубецкого). Трубецкой не успел развить своей идеи о соборной природе сознания и, видимо, склонялся к тому, чтобы приспособить сюда понятие «гносеологического субъекта» («универсального субъекта»), строил даже понятие «вселенской чувственности». Но все это осталось незаконченным. Все это (как и интереснейшие построения кн. Е. Трубецкого) расчищает путь для решения загадки гносеологической координации на основе трансцендентального реализма, но явно стоит лишь на пороге решения.

7. Лишь на основе христианского учения о познании, как мы его изображали до сих пор, возможно понять соотношение познания и реальности. Приведем основные соображения, относящиеся сюда.

Эмпирическим субъектом познания является, конечно, индивидуальное сознание, но участие индивидуального сознания в познавательной активности все же лишь частично объясняет нам тайну познания. Предмет познания для индивидуального сознания не только транссубъективен, он ему *toto genere*^{27a} *трансцендентен*, реальное бытие со всех сторон

охватывает индивидуальное сознание, предстает ему как неведомая реальность. Весь пафос познания, мобилизующий все познавательные ресурсы индивидуума, определяется как раз закрытостью, недоступностью реальности, проникнуть в которую и стремится индивидуальное сознание.— *Смысл* этого стремления *не может быть адекватно выражен* в терминах «познавательного интереса» — корни этого стремления, как мы увидим, глубже; они совершенно не исчерпываются интеллектуальной его стороной.

Но если познавательный процесс осуществляется в индивидууме, то от индивидуума здесь очень немного — значительная часть в познании не от индивидуума — она либо «дана» ему как исходный материал и как самая тема познания, либо уже в первичной, а тем более вторичной рационализации в индивидууме привходят трансцендентальные моменты, благодаря которым материал познания и охватывается нами в «познании», формируется и приобретает надиндивидуальное значение.

Предмет познания «как-то» координирован со всей этой работой познающего духа, корень же этой координации при первом приближении кажется лежащим в трансцендентальной сфере. Но если принять это положение, то тем самым эта трансцендентальная сфера является творческой силой, созидающей «видимую природу» (как это лучше других развивал Шеллинг). Но каким же образом трансцендентальная сфера может быть творческой? Усваивая ей творческую силу, мы сразу «уплотняем» ее, придаем онтологическую массивность трансцендентальной сфере, какой она — в свете гносеологических анализов, благодаря которым для нас впервые открывается эта сфера,— *не обладает*. Надо, очевидно, разграничить трансцендентальную сферу, как таковую (т. е. в том ее аспекте, в каком она открывается нам в итоге гносеологических анализов), от того «творческого корня», из которого *вырастает реальность в познаваемом бытии* и откуда исходит и самая трансцендентальная сфера. Таким творческим корнем можно признать только *сферу Абсолюта*, так как только в нем лежит первооснова всякой реальности: та творческая сила, от которой исходит и реальность и трансцендентальные формы, есть, как это теперь мы можем высказать с достаточной ясностью. *Премудрость Божия* со всей полнотой божественных идей и божественных энергий. Премудрость Божия (Слово Божие, Единородный Сын Божий) через божественные энергии творит реальное бытие — она же вселяет божественные идеи уже как *logoi spermatici*^{28a} в это бытие. *Так возникает гармоническая структура в бытии, закономерность и стройность в нем.*

В Премудрости Божией и только в ней *ordo idearum* и *ordo rerum* от века едины — в реальном же бытии они если едины, но уже вторичным единством, ибо это не от себя имеет мир, а от своего Творца.

В познании же человеческом, хотя и развертывающемся в индивидуальном сознании, но сверхиндивидуальном по своему значению, христоцентричном по своему происхождению, свет Христов является той силой, которая прежде всего *формирует самый замысел познания*: мы «видим» мир благодаря свету Христову, т. е. видим и всю поверхность мира, и глубину его, видим (интуитивно) его гармонию. Мир в этой полноте и красоте своей влечет нас к себе, ибо он сам возник и держится на Христе — Премудрости Божией. Поэтому замысел познания есть не что иное, как *интуиция смысла*, интуиция стройности в мире, переходящая в потребность ближе охватить этот смысл. Потребность познания мира есть поэтому первое и основное проявление *любви* к миру — познание есть путь, диктуемый потребностью охватить предмет любовью; совершенное знание потому и упразднится в будущем веке (I Кор. 13, 8), что оно достигнет своей цели, т. е. охватит мир в любви.

Замысел познания проистекает из интуиции смысла, но самый познавательный процесс в нас реализуется не нашими познавательными силами. Те категориальные синтезы, которые превращают материал познания в некую картину мира (дублирующую бытие и в этом смысле фиксирующую трансцендентальное расстояние между субъектом и объектом⁴³), — они есть

не что иное, как *действие света Христова в нашем сознании*. Иначе говоря, категории не нами создаются и не существуют сами по себе «где-то» — они *суть восприятие нами божественных идей, как они вошли в бытие* (категории субстанции, причинности, взаимодействия). Познание строится *в нас, но не от нас*; категории для нас суть только «трансцендентальные моменты», но мы не можем усвоить им только «трансцендентальное» бытие, они не только вписаны в бытие, они и сами «существуют» — но где и как? То, что в Христе есть божественные идеи, то для нас есть светящие начала в мире. Как же они овладевают, будучи во Христе, индивидуальными сознаниями? Этот вопрос возвращает нас к развитому выше учению о том, что подлинным субъектом познания является Церковь. Конечно, мы берем здесь понятие Церкви не в историческом ее аспекте, а как некое универсальное понятие, реально осуществленное в бытии еще до Боговоплощения. Мы не можем развивать этот более космологический, чем антропологический аспект понятия Церкви, оставляя это на другие части нашего труда. Для нас важно принять то, что свет Христов, сияющий без преград в Церкви исторической, *действует, однако, и там, где он не сияет*. Мир был создан Сыном Божиим, вечно обновляется в Нем, вечно приемлет свет Христов («просвещающий всякого человека, грядущего в мир») — и отсюда понятна универсальная действенность Церкви в мире.

Правда, тут неизбежно возникает вопрос: свет Христов, бывший в мире и до Боговоплощения, сияющий в нем после Вознесения, он во всем и всегда один и тот же — между тем каждая личность даже эмпирически, а тем более метафизически не тождественна с другими. Если свет Христов, наша связь с Христом через Его свет, есть, так сказать, самое «дно» личности, самая ее основа, из которой развивается разум, совесть, свобода (вся духовная наша природа, по которой мы друг другу «единосущны»), то что же обосновывает эмпирическое, а тем более сверхэмпирическое *своеобразие* каждой личности? Как совместить то, что основа личности, ее своеобразие формируется светом Христовым, если свет этот один и тот же? Но из этого затруднения нетрудно найти выход — основа своеобразия личности (при единосущии со всем человечеством ее природы) определяется той *задачей*, которая возлагается на каждую отдельную личность. Свет Христов один, но каждой личности, приходящей в мир, он несет ее «талант» по Евангельскому выражению или Евангельскому же слову ее «крест», который определяет и обеспечивает «своеобразие» личности.

Свет Христов сияет в Церкви, ибо Церковь есть тело Христово. Христос, как Сын Божий, творит во Св. Троице («Им же вся быша») мир — и оттого в Нем от века наличествует единство: а) мира в объективной его предметности и б) мира в познании, что мы называли гносеологической координацией. Гносеологическая координация запечатлевает в себе единство Сына Божия как одной из Ипостасей в Св. Троице и как Главы Церкви: предвечная Премудрость и воплощение ее в Церкви, а через Церковь в мире сливаются в Сыне Божиим — и это слияние остается в мире свидетельством воплощения Предвечной Премудрости, Сына Божия, в бытии.

Отсюда исходит все в мире, что, будучи подчинено гносеологической координации, дает нам единство познания и его предмета. Свет познания — от Христа, его предмет — создание Христа; через Церковь струится свет познания бытия, и это бытие предстает индивидуальному сознанию как трансцендентное ему.

Мы набросали схематически — что и невозможно иначе без развития основоположных идей антропологии и космологии — то разрешение проблемы познания, которое, по нашему мнению, вытекает из основ христианства. Вернемся теперь, в свете намеченного учения, к проблеме познания *реальности*.

8. Мир как предмет познания транссубъективен, но он и трансцендентен; только во Христе, как Творце мира и как Источнике света в мире, мир имманентен познанию. Принцип

имманентности полностью поэтому верен *только для Сына Божия, Божественной Премудрости* ⁴⁴. Для нас мир трансцендентен — его основа уходит в Непостижимое, в таинственную глубь Творческой силы Создателя. Есть поэтому *ступени* в постепенном раскрытии реальности в нашем сознании — мы бегом пройдем эти ступени, и мы увидим, что ступеням открывающейся реальности отвечают ступени в развитии познания во Христе.

Первая и основная ступень реальности, открывающейся нам в познании, есть внешний мир. Первоначально нам открывается «плоть» мира — в своей материальной массивности, в блеске красоты, игре форм, в гармонии или дисгармонии звуков. Эта чувственная оболочка мира не призрачна ли? Несколько веков назад из закона специфичности энергии делали вывод о чистой субъективности чувственной оболочки мира — и это ослепление ума определило надолго нечувствие всей силы реальности мира в его плоти, в его чувственной оболочке. С середины XIX в., вслед за развитием трансцендентального реализма, все чаще стали возвращаться к признанию полной реальности чувственной стороны мира — в разных формах, по разным основаниям ныне отбрасывается гиперкритицизм и снова принимают реальность зрительно или акустически усвояемой плоти мира. Уже Декарт, пришедший в итоге своих сомнений к признанию, что достоверна только реальность познающего разума, все же выдвинул мысль о *veracitas Dei* ^{29a}. Для чего бы Бог одарил нас зрением, слухом и другими способностями восприятия, если то, что мы видим, слышим и т. д., существует только в нашем сознании? Этот принцип *veracitas Dei* сохраняет свою полную убедительность и для нас — но не менее сильны в защите полной реальности чувственно воспринимаемой плоти мира и другие соображения. Органы восприятия, если взять данные сравнительной анатомии, развиваются в мире, совершенствуются — например, зрительная чувствительность в простейших формах жизни еще не сосредоточена в особом органе зрения, а потом очень медленно развивается орган зрения. Сравнительная анатомия дает такую яркую картину этого! Как можно осмыслить факт эволюции органов чувственного восприятия, если в этой анатомической эволюции не развивается ориентирование в мире благодаря развитию, скажем, зрения? С другой стороны, утончение нашего зрения при употреблении увеличительных стекол разве не открывает новые тайны в бытии? Параллельные анализы убеждают нас скорее в том, что чувственная оболочка в мире богаче, полнее, многообразнее даже, чем она предстает первоначально перед нами.

9. Не будем продолжать этой темы — в настоящую эпоху доказывать реальность чувственной оболочки мира — значит в сущности ломиться в открытые двери. Обратимся к вопросу о реальности всего того, что дает нам рационализация опыта — как первичная, так и вторичная: все ли здесь должно признать реальным и в каком смысле? Уже в простейших актах первичной рационализации мы выделяем «общие» черты в той или иной группе предметов опыта, и тут возникает вопрос: какова реальность этого «общего»? Известна та альтернатива, которая идет от Платона и Аристотеля: для первого именно общее и есть реальное, а индивидуальное есть тень, или подражание, или же слабая доля реальности, которая определяется «участием» индивидуального в общем. Для Аристотеля же реально как раз только единичное, индивидуальное, а общее мы находим в единичном. Средние века привнесли сюда еще свое учение о полной имманентности общего — это есть чистый «концептуализм», т.е. усвоение всему общему только психической реальности. При общем развитии вкуса к имманентизму новейшая философия целиком восприняла средневековую теорию, и впервые только у Гуссерля и почти одновременно, но по-иному, у Лосского мы находим учение о реальности общего. Для Гуссерля, кроме реальной чувственной сферы, «есть», реально «существует» и общее или идеальное (т. е. независимая от пространства и времени сфера ⁴⁵). У Лосского в его теории, что предмет познания непосредственно «присутствует» в познании, общее обладает той же степенью реальности, что и индивидуальное — никак не меньше.

К проблеме реальности общего или идеальной сферы примыкает совершенно однородная

проблема о реальности, или реальном смысле «законов», и о реальности математической сферы. Что касается законов, то их особенность не ограничивается тем, что им подчинены бесконечное множество вещей или событий, но состоит и в том, что эти вещи и события именно «подчинены» законам, «повинуются» им. Как это понимать?

С другой стороны, факт применения к вещам и событиям категорий числа, а в то же время невозможность усваивать числам и вообще математическому бытию такую же реальность, какую мы усваиваем вещам и событиям, ставит вопрос о том, какова же реальность математической сферы? Всеобщая применимость математических соотношений означает их *сопринадлежность* к реальности — но в каком смысле?

Нетрудно увидеть принципиальную однородность всех трех тем, нами сейчас отмеченных: «общее» или идеальное бытие так же находимо в чувственной реальности, как находимы в ней «законы» и математические соотношения,— но все это мы находим в известной реальности; обладают ли эти три сферы своим особым бытием и как они «проникают» в чувственную реальность? Обойти этот вопрос, отбросить его невозможно.

10. Мы не раз указывали, что современная гносеология не справляется с такими проблемами, и причина этого лежит в нарочитой *внеонтологичности* современной гносеологии. Просветы, намеченные Гуссерлем и Лосским, всецело связаны с новой онтологической установкой, с антипсихологизмом. Но оба указанных мыслителя прежде всего не замечают однородности трех указанных выше тем и заняты лишь вопросом о том, что думать о них и куда, так сказать, поместить общее или идеальное бытие. Оба решения (и Гуссерля и Лосского) приемлемы, но оба эти решения только негативны — оба они отвергают чисто психологическое истолкование «общего» и тем самым утверждают вообще позитивный смысл его. На этом они ставят точку...

Помимо того, что сюда же привходят космологические две темы (о закономерности в бытии, о математическом бытии), в решении Гуссерля и Лосского (хотя и по-разному) не ставится вопрос о связи и соотношении двух типов реальности.. Что совместность и взаимопроникаемость чувственной плоти и идеальной сферы вскрывают перед нами два типа реальности, в этом, конечно, нет сомнения, но нет сомнения и в том, что оба типа реальности *неотделимы* один от другого, *один без другого немислим*. И даже больше — тут налицо своеобразное *иерархическое* отношение — плоть мира, чувственная сфера подчинена всем трем видам внечувственной реальности. Как все это связать и объяснить?

Для христианского понимания познания и бытия все виды внечувственной реальности связаны с понятием Премудрости Божией, «царящей» в мире. Премудрость в космосе есть, правда, только *образ* Премудрости Божией, но, будучи «образом». Премудрость в космосе есть реальность, и *притом высшего типа, чем реальность чувственная*, чем и определяется иерархическое взаимоотношение двух типов или двух слоев реальности. В настоящей части нашей работы нам незачем входить в обоснование этого тезиса и в раскрытие указанных трех типов внечувственной реальности. Мы лишь утверждаем их несомненную реальность, а вместе с тем утверждаем, что и чувственная реальность и внечувственное в ней коренятся в том, что космос, как целое, есть единое, живое и живущее бытие, заключающее в себе образ Премудрости Божией, запечатленной в космосе. Чтобы обозначить единство космоса, его живую целостность, самую силу жизни, неистощимой, призванной (в акте творения) к вечной жизни, необходимо ввести дополнительное понятие «души мира». Мы не можем в этой части нашего труда ни раскрывать смысл этого основного понятия космологии, ни обосновывать его, но мы должны указать, что многообразие индивидуальных форм бытия держится их укорененностью в «душе мира» (что и определяет их связь с запредельной основой мира в «общем» или идеальном бытии), что жизнь этих индивидуальных явлений (вещей и событий) регулируется центром космоса («душа мира»), что и есть подчинение бытия определенным законам, в которых открывается высшая реальность Премудрости в

мире. Наконец, математическое бытие в мире есть не что иное, как *структура в самой Премудрости мира*,— и то, что математическое бытие обладает каким-то непостижимо бесконечным богатством внутри себя, дает нам некое (хотя и отдаленное) представление о тайне Премудрости в мире, а всюду заявляющая о себе беспредельность есть *образ Беспредельности в Боге*. Мы не можем сейчас ни раскрывать, ни обосновывать всех этих утверждений — для нас здесь существенно лишь утверждение *внечувственной реальности* в космосе.

11. Но мы говорили до сих пор о той реальности, которая доступна всякому человеку, «приходящему в мир» через свет Христов, сияющий в мире. Отсюда знание, доступное всем — христоцентрическое по своей сути, в своей онтологии, но не в феноменологии, т. е. не создаваемое людьми, что оно во Христе и от Христа.

Что же дает в отношении космоса *христианское сознание*? Основное «добавление» к тому, что вне Христа познается нами в мире, есть *явление силы Божьей в мире, т.е. «чудеса»*. Обычно не замечают того, что категория «чуда» есть *специфически христианская* (и отчасти и библейская) категория. В дохристианском и внехристианском мире нет глубокого расстояния между божественной сферой и видимым миром — и то и другое принадлежит одному и тому же порядку бытия. Божественная сфера выше, могущественнее для внехристианского и дохристианского сознания — и это и все, что можно сказать о Божественной сфере. Именно на почве «естественных» религий легко и возникает магия как стремление овладеть божественными силами. Только в христианстве (завершившем библейское учение) Божество *toto genere* отлично от космоса как мира тварного, сотворенного. Только в христианстве мир есть: а) целое — ибо весь мир есть создание Божие, и б) живое целое — ибо творение и есть сообщение живого бытия тому, что до того не было бытием. Поэтому понятие Премудрости в мире есть понятие, которое впервые обосновывает познаваемость мира. Но та же Премудрость, будучи лишь образом Премудрости Божией, не затмевает, не оттесняет ее — только связью с Премудростью Божией держится премудрость в мире, но не может ее охватить, ограничить. «Отец Мой доныне делает»,— сказал Господь, и это значит, что творение мира и в мире продолжается и всякое новое действие Бога в мире и есть чудо, которое не разрушает, а дополняет, изменяет, направляет то, что вложено изначально в бытие.

Но существенно здесь то, что лишь некоторая часть действий Бога в мире опознается нами, значительная же часть остается сокрытой и *непознаваемой*. Обилие в мире делания Божия и ныне остается закрытым для нас. И если суть чуда *не в необычности* его, а именно в действии Бога, то понятно, что оно открывается в полноте своей *только вере*, т. е. живому восприятию Бога в чудесах. Восприятие, познание чуда и есть, прежде всего и больше всего, восприятие, познание непосредственного вхождения Бога в мир. Только очам веры это и открывается — но и разум, если он просветлен верой, может ощутить близость Божества. Тема чуда, объем чудесного в мире совпадает с *христианским* сознанием нашим, сознанием вездеприсутствия в мире Господа, в воплощении ставшего в новую близость к миру. И конечно, чем духовное зрение сильнее, тем больше видим мы в мире действие Бога. Это не означает вовсе легковерия, часто свойственного людям нерассудительным; духовная жизнь всегда сопровождается ростом духовной трезвости, исключаяющей всякое легковерие. А с другой стороны, лишь на низшей ступени наша умственная зоркость одинакова — а затем мы с этой средней зоркостью уже не можем «поспеть» за тем, что открывается людям, духовно зрячим. Поэтому для средней зоркости рассказы о чудесах, о Божиих вхождениях в мир кажутся просто выдумкой (вольной или невольной). Ни в чем так не сказывается вся бескрылость и в то же время упрямая тупость рационализма, как когда в этом неприятии чудес он критикует мнимое легковерие или болезненное «визионерство» духовно дальнзорких людей. Вся особенность познавательных сил человека в том и заключается, что до известного уровня сила умственной зоркости приблизительно одинакова, но по мере духовного утончения нашего зрения то, что открывается людям духовной высоты, уже никак

не импонирует, ничего не говорит людям среднего уровня. Духовно зрячие люди становятся все более одинокими, обреченными на непонимание. В этом все своеобразие тех записей духовного опыта, который чем дальше, тем менее понятен и приемлем для огромной массы людей. Одно лишь смягчает эту преграду — это преклонение перед Церковным разумом: что принимает Церковь, то и верно, говорят люди верующие. Беда только в том, что часто за голос Церкви принимают застрявшие в церковном сознании случайные и посторонние идеи и концепции. *Засорение церковного сознания* неизбежно в истории Церкви; оно вовсе не дискредитирует идеи церковного разума, но только ставит проблему «рассудительности», критического ревизионизма всего, что относят к церковному разуму.

12. Но духовная зрячесть, подымая нас над средним уровнем умственной зрелости, не может быть отождествляема с так называемым мистическим чувством, которое открывает нам более глубокие стороны в бытии, не будучи, однако, «*познанием во Христе*». Этот мистический опыт, столь сильно звучащий в так называемых «естественных религиях», дает нам ряд удивительных идей о мире — таковы замечательные созерцания в индуизме (Упанишады!), в мистериях Египта, ближней Азии, Греции. Это все *космологические идеи*, всю глубину которых мы не всегда даже можем оценить. Это не лжеидеи, это подлинный мистический опыт, т. е. приобщение к закрытой и запредельной стороне *Космоса*, но в них всегда есть неполнота и часто фальшь. Достаточно сравнить учение Будды о разлитом в мире страдании с учением ап. Павла о том, как мучится и стонет вся тварь, чтобы сразу увидеть различие естественного мистического опыта и просветленного во Христе духа.

Только через приобщение к Церкви благодатная помощь Св. Духа подымает естественную, хотя бы и утраченную, зоркость до познания во Христе! Слова св. Исаака Сириянина о «пламени вещей» нельзя не только отождествлять, но даже и сближать, скажем, с учением Гераклита о том, что сущность вещей — огненная.

Познание во Христе раскрывает духовному взору сияние Христова в мире, Его вездеприсутствие, Его благодатную связь с нами в Церкви, Его искупительное и спасительное дело на земле, имеющее быть завершенным во втором Его пришествии. Познание этой стороны в реальном бытии, стороны, образующей ядро видимого бытия, невозможно без видения сияющего вездеприсутствия Христова, т. е. возможно лишь в плане живой веры, на основе духовной жизни.

Но есть ли в реальном бытии у его пределов (т. е. охватывая весь космос, все видимое и невидимое в нем) непрерывный переход к сфере Божества? Ведь мир не отделен от Бога пространственно, а с другой стороны, он и не сливается с Ним. Приближение к Божественному свету, свету «неприступному» возможно, но лишь на высотах духовной жизни. Это есть видение «Фаворского света», видение славы Божией. Здесь не место входить в уяснение и раскрытие этого — нам здесь достаточно упомянуть, что реальное бытие неотделимо от Первореальности, но перейти от созерцания космоса к созерцанию Божественного света, т. е. взойти на высшую ступень познания, дается лишь на высотах духовной жизни.

13. В настоящем кратком нашем труде намечены основы познания во Христе. Познание наше определяется тем светом, который дается Христом «всякому приходящему в мир». Этот свет можно было бы назвать «естественным светом разума», если бы не было грехопадения в раю, если бы первородный грех, живущий в каждом человеке в силу единосущия человечества, не поколебал бы душевного строя, не внес бы расстройства в душу. Приобщение к Церкви открывает путь к восстановлению утраченного «естественного света разума», который был присущ людям в раю, — но это восстановление есть *восхождение* по лестнице духовной жизни, требующее усилий в восстановлении, прежде всего, утраченной целостности духа, соединения интеллектуальной зрячести и озарений сердца. Путь познания связан не только с работой одного интеллекта, но связан со всей жизнью человека. В

общении с благодатными силами Церкви человек научается искать в церковном разуме восполнение своей ограниченности — и на этом пути расширяются силы разума, рождается единство ума и сердца. Коренная христоцентричность знания, закрытая для самосознания, открывается через это вольное вхождение в разум Церкви — и вера, как основная сила духа, оттесняемая интеллектом в глубь души, возвращает себе свое основное положение в составе души. Познание на этом становится силой единения с миром — преодолевается ограниченный интеллектуализм познания, открывается истинный смысл той первичной интуиции гармонии в космосе, которая влечет нас к живому общению с космосом. Открывается, что познание есть лишь начальная стадия в том воцарении в мире любви, которая ныне еще неосуществима.

Познание во Христе означает, что в свете Христовом стремимся мы увидеть и познать мир, чтобы полюбить его и через любовь воссоединиться с ним.

Издательство «Канон», Москва, 1996