

Флоренский П., свящ. Разум и диалектика [Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». Москва, 1912 г.] // Богословский вестник 1914. Т. 3. № 9. С. 86–98 (1-я пагин.).

РАЗУМЪ И ДІАЛЕКТИКА ¹.

Ваши Преосвященства и глубокочтимое Собрание!

На эту кафедру чаще всего всходятъ въ ожиданіи суда надъ своею работою. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому, если попавшему сюда хочется, предупредить приговоръ, дать свои разъясненія по подлежащей разбору книгѣ и тѣмъ предотвратить часть обвиненія. Естественно и то, что пунктовъ, по которымъ требуется такое разъясненіе, оказывается много,—гораздо больше, чѣмъ то допустилъ бы объемъ вступительнаго слова. Вѣдь, всякая книга есть часть души ея автора, или, по крайней мѣрѣ, должна таковою быть, и слѣдовательно, какъ ни старательно отпрепарирована она, однако же она имѣетъ у себя тысячи все еще живыхъ нервовъ и кровеносныхъ сосудовъ, связующихъ высказанное съ оставшимся недосказаннымъ; для авторскаго сознанія всегда мучительно, что органъ его души можетъ быть принятъ за самостоятельное цѣлое и, что еще хуже, противопоставленъ друг имъ его же органамъ, безъ которыхъ и въ данномъ—нѣтъ жизни. И вотъ, обозрѣвая мысленно все то, что тѣснилось въ моемъ сознаніи, когда я думалъ о предстоящемъ диспутѣ, я увидѣлъ, что вынужденъ былъ бы вдаваться въ трудные и сложные вопросы о методахъ философіи и богословія, о задачахъ современныхъ наукъ о духѣ и т. д. А при малѣйшей попыткѣ высказаться и быть доказательнымъ, тутъ уже требуется особое сочиненіе. Разумѣется, эти темы—не для вступительнаго слова...

Къ тому же, припоминаю и свои настроенія—слушателя

¹ Вступительное слово предъ защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истинѣ». Москва, 1912 г.

чужихъ диспутовъ. Въ ожиданіи „дѣла“, самаго обсужденія подлежащей работы, рѣчь невольно выслушивается кое-какъ. Поэтому, слѣдуя „золотому правилу“ нравственности, граничу свой языкъ и дозволю себѣ лишь необходимый минимумъ разъясненій. Уклонился бы и отъ него, но предчувствую, что Вамъ все равно пришлось бы выслушать его.—если не во вступительномъ словѣ, то въ теченіе самыхъ преній.

Начну съ подзаголовка своей работы—„Опытъ православной еоодицеи“, т. е. съ содержанія работы, чтобы сдѣлать затѣмъ нѣсколько замѣчаній о методѣ.

Въ какомъ же смыслѣ можно считать обсуждаемую книгу именно еоодицеей?

Чтобы разъяснить этотъ вопросъ, необходимо напомнить нѣсколько весьма элементарныхъ соображеній о сущности религіи.

Религія есть,—или по крайней мѣрѣ притязаетъ быть художницей спасенія, и дѣло ея—спа с а т ь. Отъ чего же спасаетъ насъ религія?—Она спасаетъ насъ отъ насъ.—спасаетъ нашъ внутренній міръ отъ таящагося въ немъ хаоса. Она одолѣваетъ геенну, которая въ насъ, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижутъ сознаніе. Она поражаетъ гадовъ „великаго и пространнаго“ моря подсознательной жизни, „имъ же нѣсть числа“, и ранитъ гнѣздящагося тамъ змѣя. Она улаживаетъ душу. А водворяя міръ въ душѣ, она умиротворяетъ и цѣлое общество, и всю природу.

Таково дѣло религіи, взятое преднамѣренно въ самыхъ сѣуженныхъ и скромныхъ границахъ,—то основное ея дѣло, которое едва ли кто станетъ оспаривать.

Такъ, хотя и внѣшній міръ не оставленъ религіей, однако настоящее мѣсто ея—душа. И поэтому, если онтологически религія есть жизнь насъ въ Богѣ и Бога въ насъ, то феноменалистически—религія есть система такихъ дѣйствій и переживаній, которыя обезпечиваютъ душѣ спасеніе. Другими словами, спасеніе, въ томъ наиболѣе широкомъ, психологическомъ, смыслѣ слова, есть равновѣсіе душевной жизни.

Отвлеченно говоря, можетъ быть нѣсколько типовъ относительнаго равновѣсія; одни изъ нихъ, такъ сказать, полно-

звучны, другіе—бѣдны; одни прочны, другіе—неустойчивы; одни имѣютъ потенциалъ высокій, другіе—низкій. Извѣстный типъ равновѣсія можетъ быть весьма недостаточнымъ, какъ не безусловно можетъ быть и дающая его религія. Отвлеченно же говоря, долженъ быть типъ совершеннаго равновѣсія и наивысшаго потенциала, соотвѣтствующій человѣческой природѣ. Этотъ-то типъ и изслѣдуется въ обсуждаемой книгѣ.

Изъ сказаннаго ранѣе—понятно, что при изученіи религіи, по описаніи ея, возникаютъ два вопроса: *Во первыхъ*, насколько спасительна данная система переживаній и дѣйствованій и почему она спасительна, т. е., что въ ней такого, что обезпечиваетъ спасеніе? И, *во вторыхъ*, какъ дѣлается эта система переживаній и дѣйствованій спасительною именно для меня, поскольку я убѣдился въ ея спасительности вообще.

Другими словами, спрашивается: во первыхъ, какіе ходы мысли долженъ пройти мой разумъ, чтобы признать спасительность данной религіи? И, во вторыхъ, въ какой реальной средѣ долженъ я вращаться и въ какую связь съ нею долженъ вступить, чтобы усвоить себѣ спасеніе?

Это—въ терминахъ феноменологіи. Если же теперь перейти къ терминамъ онтологіи, то надо пересказать наши вопросы примѣрно такъ: Во первыхъ, какими путями человѣкъ убѣждается, что Богъ есть именно Богъ, а не узурпаторъ святаго имени, т. е. дѣйствительно обладающій спасеніемъ и дѣйствительно дающій его людямъ? Во вторыхъ, какими путями человѣкъ принимаетъ Божіе спасеніе въ себя и спасается своимъ Спасителемъ?..

Или еще, другими словами, при первомъ вопросѣ мы разумомъ своимъ испытываемъ Бога и находимъ, что истину Онъ—Богъ, Сущая Правда, Спаситель. При второмъ же вопросѣ мы, испытывая себя, обрѣтаемъ себя „ложью“ и нечистотою, усматриваемъ свое несоотвѣтствіе правдѣ Божіей и, слѣдовательно, необходимость очищенія.

Вотъ два пути религіи. Но первый путь, оправданія Божія, или теодицея, возможенъ не иначе, какъ благодатною силою Божіею, и второй путь, путь оправданія человѣка, или антроподицея, опять таки возможенъ не иначе, какъ силою Божіею. И вѣримъ въ Бога, и живемъ въ Богѣ

мы Богомъ же,—не сами. И потому, первый путь есть какъ бы восхожденіе благодати въ насъ къ Богу, а второй—нисхожденіе благодати въ наши нѣдра.

Однако, и еоидицея, какъ *ὀδὸς ἄνω*, какъ восхожденіе насъ къ Богу, и анѣроподицея, какъ *ὀδὸς κάτω*, какъ нисхожденіе Бога къ намъ,—совершается энергіею Божіею въ чело-вѣческой средѣ. Какъ возможно это? Какъ „немогущій чело-вѣческой линкѣ“ можетъ соприкасаться съ „Божіею правдой“? Какъ Божественная энергія не испепеляетъ ничтоже-ства твари? Эти и другіе подобныя вопросы требуютъ онтологическаго вскрытія. Переводя на грубый и бѣдный языкъ земныхъ сравненій, скажемъ: Какъ можетъ быть, чтобы св. чаша не таяла какъ воскъ, и чтобы очи наши не слѣпли отъ нестерпимой лучезарности Того, Что въ ней? Что было бы, если бы въ потирѣ опустить частицу солнца? Но тамъ Го, предъ Чѣмъ солнце—мракъ, и... чаша невредима.

Не кажется ли мгновеніями, что священникъ держать въ рукѣ грозовую тучу: одно неосторожное движеніе,—и ударъ молніи поразить его. Это—образы. Но никакіе образы не передадутъ силы контраста между Богомъ и тварью, — контраста, который необходимо долженъ быть осуществленъ, чтобы было возможно оправданіе твари. Выяснить онтологию этого осуществленнаго контраста между всѣмъ и ничѣмъ должна анѣроподицея.

Разумѣтся, ни путь еоидицей, ни путь анѣроподицей не можетъ быть строго изолированъ одинъ отъ другого. Всякое движеніе въ области религіи антиномически сочетаетъ путь восхожденія съ путемъ нисхожденія. Убѣждаясь въ правдѣ Божіей, мы тѣмъ самымъ открываемъ сердце свое для схождения въ него благодати. И наоборотъ, отвергая сердце навстрѣчу благодати, мы освѣтляемъ свое сознаніе и яснѣе видимъ правду Божію. Какъ нельзя раздѣлить полюсовъ магнита, такъ нельзя обособить и путей религіи.

ὀδὸς ἄνω и *ὀδὸς κάτω* совмѣщаются въ религіозной жизни и лишь методологически могутъ быть разсматриваемы до извѣстной степени порознь. Однако, этому разединенію способствуетъ, что извѣстнымъ полосамъ въ личномъ развитіи и въ развитіи общественнаго сознанія по преимуществу свойствененъ либо тотъ, либо другой путь.

Путь горѣ—это по преимуществу путь вступающаго

на духовный подвигъ, а путь долѣу—путь продвинувшагося по нему. Вотъ почему я счелъ цѣлесообразнымъ въ настоящемъ сочиненіи выдѣлить именно еоодицею, оставляя болѣе трудную анероподицею до лѣтъ болѣе зрѣлыхъ и опытности болѣе испытанной. Но, на возможный вопросъ о содержаніи анероподицеи, можетъ быть, слѣдуетъ отвѣтить: „Разныя виды и степени Бого-нисхожденія должны составить основную тему ея“. Другими словами, рѣчь должна идти тамъ о категоріяхъ духовнаго сознанія и объ откровеніи Божіемъ въ Священномъ Писаніи; о священныхъ обрядахъ и о святыхъ таинствахъ; о Церкви и ея природѣ; о церковномъ искусствѣ и церковной наукѣ, и т. д. и т. д. А это все должно быть обрамленіемъ центральнаго вопроса анероподицеи, —христологическаго.

Однако, отъ того, что долѣжно еще сдѣлать, т. е. отъ анероподицеи, какъ пути по преимуществу практическаго, вернемся къ обсужденію того, что сдѣлано,—къ еоодицеѣ, какъ пути по преимуществу теоретическому. Этотъ путь начинается въ разумѣ и затѣмъ за предѣлы разума, къ корнямъ его, выходитъ.

Какъ же построится еоодицея?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, вспомнимъ тотъ „Столпъ Злобы Богопротивныя“, на которомъ почиваетъ антирелигіозная мысль нашего времени и оттолкнуться отъ котораго ей необходимо, чтобы утвердиться на „Столпѣ Истины“. Конечно, Вы догадываетесь, что имѣется въ виду Кантъ.

„Какъ возможна Истина?“—спрашиваетъ Кантъ, и отвѣтъ его гласитъ:

— Истина возможна какъ методическое познаваніе, т. е. какъ вѣчно строящаяся, но никогда не заканчиваемая система знанія—вавилонская башня Новаго Времени.

„Но какъ же, въ свой чередъ, возможно методическое познаваніе?“

— Оно возможно,—какъ синтетическія сужденія а priori,—спѣшить успокоить Кантъ.

„Но, въ такомъ случаѣ, какъ же возможны синтетическія сужденія а priori?“— снова шевелится безпокойство у Канта.

— Какъ функціи организациі разума, — съ довольнымъ видомъ открываетъ онъ. И замолкаетъ совѣмъ. Но дальнѣйшая исторія мысли этимъ отвѣтомъ опять не удовлетворена.

„А организація разума со всѣми его функціями, она какъ возможна?“—спрашиваютъ у Канта. Но на этотъ вопросъ Кантъ уже не желаетъ давать отвѣта, и рядъ вопрошаній долженъ прерваться. Въ организаціи разума критическая мысль увязаетъ, какъ въ трясины. А между тѣмъ неизвѣстно еще, есть ли, въ самомъ дѣлѣ, эта организація разума, да и есть ли самый разумъ.

Кантъ пытается доказать, что есть: и то, и другое. Какъ же именно?—Наличностью разумныхъ функцій. Но гдѣ же онѣ?—Въ наукѣ. Почему же мы знаемъ ихъ общегодность (всеобщность и необходимость)?—Потому де, что наука вселенска. Итакъ, послѣдней опорой у Канта оказывается фактъ науки или, точнѣе, математическаго естествознанія. Разумъ есть, а стало быть, есть и Истина, **ибо** Кантъ **вѣрить** въ вавилонскую башню механистическаго естествознанія.

Наши рассужденія начинаются съ той точки, на которой кончается Кантъ.

„Есть ли разумъ?“—спрашиваемъ мы себя.

— Нѣтъ, такой опредѣленной величины мы не знаемъ. Разумъ—нѣчто подвижное. Это—понятіе динамическое, а не статическое. Разумъ имѣетъ нижнимъ предѣломъ своимъ, поскольку онъ — разумъ трансцендентальный, — разложеніе, полное ничтожество, геенну; а верхнимъ,—какъ разумъ трансцендентный—, —полноту и непоколебимость.

„Но,—спрашивается тогда—, какъ возможенъ разумъ?“

Разумъ жаждетъ спасенія, т. е., другими словами, онъ погибаетъ въ своей своей формѣ, въ формѣ разсудка. „Человѣчскій умъ,—говоритъ гдѣ-то Мартинъ Лютеръ—, подобенъ пьяницѣ верхомъ; поддержите его съ одной стороны— онъ свалится съ другой“. Таково образное выраженіе антиномичности разума. Разлагаясь въ антиноміяхъ и мертвый въ своемъ разсудочномъ бытіи, разумъ ищетъ начала жизни и крѣпости. Спасеніе, въ сферѣ теоретической, мыслится прежде всего какъ устойчивость ума, т. е. именно какъ отвѣтъ на вопросъ: Какъ возможенъ разумъ? И если религія обѣщаетъ эту устойчивость, то дѣло еодицеи—показать, что дѣйствительно эта устойчивость можетъ быть дана, и какъ именно. Но понятно, что если разумъ будетъ пониматься, какъ пустая форма, въ которую можно вкладывать разное содержаніе, не нарушая свойствъ этой формы, то

присущая ему неустойчивость или антиномичность будетъ неустойчивостью абсолютною, и еодицея загодя обречена на неудачу. Отсюда понятно, что изъ признанія религіи—уже а priori, „трансцендентально“, вытекаетъ и иной взглядъ на разумъ. Разумъ—не коробка или иное какое геометрическое вмѣстилище своего содержанія, въ которое можно вложить что угодно; онъ—и не мельница, которая размелетъ какъ зерно, такъ и мусоръ. т. е., не система механическихъ, всегда себѣ равныхъ осуществленій, примѣнимыхъ одинаково къ любому матеріалу и при любыхъ условіяхъ. Нѣтъ, онъ есть нѣчто живое и цѣлестремительное,—органъ живого существа, modus взаимоотношенія познающаго и познаваемаго, т. е. видъ связи бытія. Понятно, что онъ не можетъ функционировать всегда одинаково, ибо самъ онъ, его „какъ“ опредѣляется его предметомъ, его „что“. Свойства разума—свойства гибкія и пластическія, осуществляемая такъ или иначе, въ зависимости отъ τὸνος'а жизнедѣятельности его. Слѣдовательно, задача гносеолога—не въ томъ, чтобы открыть природу разума внѣ его отношенія къ какому бы-то ни было объекту знанія,—внѣ функционирования, ибо задача эта по существу неопредѣленная, а въ томъ, чтобы узнать: когда, при какихъ условіяхъ разумъ дѣлается воистину разумомъ, когда онъ имѣетъ высшее свое проявленіе,—когда онъ цвѣтетъ и благоухаетъ. Эта гносеологическая работа подразумѣвается продѣланной при построеніи еодицеи. А отвѣтъ на поставленный вопросъ возможенъ тутъ только одинъ,—такой: разумъ перестаетъ быть болѣзненнымъ, т. е. быть разсудкомъ, когда онъ познаетъ Истину; ибо Истина дѣлаетъ разумъ разумнымъ, т. е. умомъ, а не разумъ дѣлаетъ Истину истинною. Слѣдовательно, отвѣтъ на основной вопросъ о разумѣ, а именно на вопросъ: „Какъ возможенъ разумъ?“ долженъ гласить: „Разумъ возможенъ чрезъ Истину“. Но, въ такомъ случаѣ, что же дѣлаетъ Истину истинною?—Она сама.

Показать, что Истина сама себя дѣлаетъ Истиною—и есть задача еодицеи. Эта самоистинность Истины выражается,—какъ вскрываетъ изслѣдованіе,—словомъ *ἰσοουσία, единосущіе*. Такимъ образомъ, догматъ Троичности дѣлается общимъ корнемъ религіи и философіи, и въ немъ преодолевается исконная противоборственность той и другой.

Таково содержаніе книги. Обратимся теперь къ методу ея.

Для перелиставшаго книгу—вѣроятно безспорно, что методъ этотъ—діалектика, разумѣя слово діалектика въ его широкомъ значеніи—жизненнаго и живого непосредственнаго мышленія, въ противоположность мышленію школьному, т. е. разсудочному, анализирующему и классифицирующему. Это—не рѣчь о процессѣ мысли, а самый процессъ мысли въ его непосредственности—трепещущая мысль демонстрируемая *ad oculos*. Простѣйшій случай діалектики,—т. е. мысли въ ея движеніи—,—всякій разговоръ. Діалектичнымъ будетъ, вѣроятно, и то, что за этимъ словомъ послѣдуетъ, т. е. самый диспутъ. Высочайшій же образецъ діалектики примѣнительно къ вѣрѣ далъ св. апостоль Павелъ въ своихъ Посланіяхъ: не о духовной жизни учить насъ св. Апостоль, но сама жизнь въ словахъ его переливается и течетъ живымъ потокомъ. Тутъ нѣтъ раздвоенія на дѣйствительность и слово о ней, но сама дѣйствительность является въ словахъ Апостола нашему духу.

Однако, дѣло не въ томъ, что это пишетъ апостоль. Апостольство сказывается въ **природѣ** открываемой имъ жизни, въ ея духовности, а не въ самомъ фактѣ наличности *нѣкоторой* жизненности. Вѣдь діалектикѣ, какъ методу, принадлежитъ и явленіе жизни въ словѣ, хотя въ томъ или другомъ случаѣ самая жизнь можетъ быть и ничтожной и нецѣльной. Діалектикѣ хотеть не рассказывать о своемъ касаніи къ реальности, но показывать его: слушатели же пусть сами усматриваютъ, не опускаетъ ли онъ въ своемъ осознаніи этой реальности чего-нибудь существеннаго.

То, что сказано о духовной жизни,—оно же относится и къ сферѣ философіи. Тамъ, гдѣ не признается права на самостоятельность,—нѣтъ мѣста и діалектикѣ; но гдѣ свобода,—тамъ непремѣнно—и діалектика. Философія, какъ дѣло творчества (но не какъ предметъ преподаванія), философія совершенно неотдѣлима отъ діалектики, т. е. отъ процесса взглядыванія и, слѣдовательно, мысленнаго углубленія и вживанія въ реальность. Величайшіе образцы философскаго творчества—лучшія достиженія діалектики.

Въ чемъ же смыслъ діалектики?—Въ цѣлостности. Тутъ нѣтъ отдѣльныхъ опредѣленій, какъ нѣтъ и отдѣльныхъ доказательствъ. Что же есть?—Есть все нарастающій клу-

бокъ нити созерцанія, сгустокъ проникновеній, все уплотняющійся, все глубже вѣдряющійся въ сущность изслѣдуемаго предмета: діалектика—совокупность процессовъ мысли „взаимно другъ друга укрѣпляющихъ и оправдывающихъ“. Это—какъ бы луковица, въ которой каждая оболочка есть слой живой. Если бы рѣчь шла не діалектическая, а дидактическая,—не о реальности, а о моихъ или чьихъ-нибудь мысляхъ о реальности, то я могъ бы дать опредѣленіе и сказать: „Вотъ что именно, а не другое что, я мыслю объ этой вещи“. Но если предметомъ рѣчи должна быть сама реальность, то откуда же я заранѣе знаю, что есть она, эта реальность. А если бы зналъ—то для чего же нужно было бы изслѣдованіе? Опредѣлить—это значить очертить вокругъ предмета изслѣдованія нѣкоторый предѣлъ, окружить его предѣломъ, изолировать его. Для чего предѣлъ? чему положить предѣлъ?—Мысли, конечно. Опредѣлить—это значить лишить мысль свободы двигаться такъ, какъ это можетъ оказаться нужнымъ въ теченіе изслѣдованія, и искусственно заключить ее въ границы. Но діалектика, какъ мысль нарастающая, въ томъ-то и заключается, что она движется къ все болѣе и болѣе цѣннымъ достиженіямъ, восходя по лѣствицѣ постиженія, такъ что постепеннымъ уплотненіемъ мысли намѣчаются естественные предѣлы реальности. Живая мысль по необходимости діалектична: въ томъ-то и жизнь ея; мертвые же мысли или, точнѣе, замороженные мысли, мысли въ состояніи анабіоза—недіалектичны, т. е. неподвижны, и могутъ быть расположены въ видѣ учебника, какъ нѣкая сумма опредѣленій и тезисовъ. Но и тутъ, лишь только мы захотимъ привести эту кучу или этотъ складъ высохшаго и замороженнаго матеріала во внутреннее единство, т. е. понять его,—мы должны внести начало движенія отъ опредѣленія къ опредѣленію и отъ тезиса къ тезису. И тогда, подъ ласкою созерцающаго взора, ледъ таетъ, плотины сорваны, опредѣленія потекли, и тезисы хлынули живымъ потокомъ, переливаясь одинъ въ другой.

„*Omnis definitio in jure civili periculosa est*“—значится въ Дигестахъ ¹, и тутъ же дается объясненіе, почему *periculosa*

¹ Dig. lib. 50, tit. 17, fr. 202. (*Corpus juris civilis*, ed. stereot. cura I. L. G. Beck, Lipsiae, 1829, p. 778).

est: „parum est enim, ut non subverti possit“. Такъ—не только въ области права.

Omnis definitio тѣмъ periculosior est, чѣмъ болѣе внутренняго движенія въ опредѣляемомъ; а тамъ, гдѣ жизнь бьетъ ключемъ, въ жизни по преимуществу, или религіи, оно maxime periculosa est. Тутъ Павловъ мечъ разрубаетъ всякое опредѣленіе, и, сорвавъ оковы, огненной струей стремится мысль въ Павловой діалектикѣ.

Теперь уже не мы опредѣляемъ предметъ, а самый предметъ опредѣляетъ намъ себя. Мы—вглядываемся и вглядываемся въ него, и каждое новое постиженіе его служить новымъ опредѣленіемъ. Каждое новое откровеніе реальности о себѣ прибавляетъ новое звено къ цѣпи проникновеній. Вращаясь предъ нашимъ взоромъ, реальность кажется все новыя и новыя стороны въ себѣ. И если теперь Вы спросите у діалектика, гдѣ его опредѣленія, онъ отвѣтитъ Вамъ: „Вездѣ, если я написалъ что-нибудь осмысленное, и нигдѣ—если книга не удалась“. Самая книга есть опредѣленіе того предмета, который она рассматриваетъ, т. е. Духовной Истины, или, если хотите, церковности. И если я начинаю съ того, что церковность неопредѣлима, то далѣе, за этимъ заявленіемъ, я же посвящаю цѣлую книгу, чтобы показать церковность въ разныхъ сферахъ ея и на разныхъ глубинахъ.—Вѣдь, даже въ математикѣ нѣтъ критерія, чтобы сразу узнать, просто ли данное число. Лишь послѣдовательно просѣивая сквозь „Эратосѣеново рѣшето“ всѣ числа непростыя, мы убѣждаемся въ его простотѣ или непростотѣ. Такъ и въ Церкви нѣтъ одного критерія, который бы гарантировалъ церковность даннаго человѣка; но сама жизнь, рядомъ испытаній, отсѣиваетъ вѣрныхъ отъ невѣрныхъ.

Довольно философствовали *надъ* религіей и *о* религіи: тогда можно было давать опредѣленія,—и ихъ дано слишкомъ много. Неужели мнѣ прибавлять къ ряду неудачныхъ опредѣленій еще одно? Надо философствовать *съ* религіи, окунувшись въ ея среду.

Довольно было опроверженій, возраженій, сопротивленій и уступокъ, скрѣпя сердце: надо начать наступленіе. Лучше повясть хоть одну живую религію, нежели изрѣзать и умертвить всѣ, гдѣ-либо и когда-либо существовавшія. Если терпимость и либеральность къ вѣрѣ другихъ заключается

только въ томъ, что ради справедливости („Чтобъ никого не обидѣть!“) люди стараются обойтись вовсе безъ религiи,— тогда долой такое уваженiе и такую либеральность. Да къ тому же, для всякой религiи большимъ уваженiемъ къ ней будетъ борьба съ нею, нежели терпимость, уравнивающая всѣ религiи въ общемъ къ нимъ презрѣнiи.—Этотъ призывъ, высказанный здѣсь мною въ словахъ столь торопливыхъ и несвязныхъ,—онъ и было призывомъ къ подлежащей обсужденiю книгѣ. Но, внявъ ему, необходимо было сдѣлать шагъ самый трудный—уразумѣть, что изслѣдованiе должно быть опытомъ конкретной религiозной гносеологии, ибо только конкретная мысль можетъ быть мыслью діалектической.

Что же, однако, значить развить конкретную религiозную мысль? Не рискуеть ли она власть въ субъективизмъ и психологизмъ? Не рискуеть ли стремленiе къ конкретности подмѣнить діалектику, какъ методическое взглядыванiе, просто игрою случайныхъ мыслей, имѣющихъ лишь біографическое значенiе и интересныхъ лишь для друзей автора? Не рискуеть ли взглядыванiе въ реальность выродиться въ голый рассказъ о психологическихъ иллюзіяхъ?

Не смѣю утомлять Вашего вниманiя подробнымъ отвѣтомъ на поставленный здѣсь вопросъ; скажу лишь въ двухъ словахъ суть дѣла.

Несомнѣнно, что конкретная мысль есть личная мысль, мысль не „вообще“, внѣ субъекта своего притязающая существовать, но мысль характерно соотносящая данный объектъ съ даннымъ же субъектомъ. Мышленiе есть непрестанный синтезъ познаваемого съ познающимъ и, слѣдовательно, глубоко и насквозь пронизано энергіями познающей личности. Но кто же субъектъ діалектики? Таковымъ не можетъ быть абстрактное, безцвѣтное и безличное, „сознанiе вообще“, ибо я знаю, что это я взглядываюсь въ реальность. Таковымъ не должно быть и никому не интересное Я автора, ибо если какой-то Павелъ во что-то взглядывается, то конечно это не можетъ и не должно быть значимымъ въ философіи. Взглядывающееся Я должно быть личнымъ и, скажу даже, болѣе личнымъ, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и цѣлостнымъ и характернымъ. Это,—конкретно-общее, символически-личное,—Я есть очевидно Я типическое, и если искать ему параллелей, то ближе всего оно подхо-

дѣть къ типу въ художественномъ произведеніи. Его діалектическое вглядываніе лично, но оно не психологично. Оно конкретно, но его своеобразіе—не случайно. Назовемъ его Я „методологическимъ“. И, т. к. діалектика непременно предполагаетъ тѣхъ, кто *δια-λέγουται*, кто пере-говаривается, кто раз-говариваетъ, то методологическому Я соотвѣтствуетъ методологическое же мы и другія методологическія персонае *drāmatīs dialēcticās*. Ими-то и осуществляется нѣкое *δία-*, *пере-*, *раз-*, т. е. методологическая среда,—которая сливается съ объектомъ своей личной эжергін.

Понятно, что эта среда, чтобы быть методологическою, должна быть совершеннѣйшимъ органомъ данной діалектики, т. е. должна быть не какой-нибудь, а наиболѣе сродной именно данному познанію. Каждому объекту діалектики соотвѣтствуетъ и нѣкоторый опредѣленный субъектъ, опредѣленный типъ. Если, по Библии, бракъ есть познаніе, а познаніе есть своего рода бракъ, то нельзя данную реальность бракосочетать съ кѣмъ угодно, но необходимо—съ суженымъ. Такимъ образомъ, философское творчество истины—въ ближайшемъ родствѣ съ творчествомъ художественнымъ, не какъ „поззія понятій“, а какъ ваяніе типическихъ субъектовъ діалектики. И пока философъ не нашель типа данной діалектики,—онъ еще не приступаль къ діалектикѣ. Какъ поэтъ, обособляя аспектъ свой, объективируетъ его и дѣлаеть типомъ (вспомнимъ хотя бы Вертера и Гёте), такъ и философъ вовсе не о себѣ разглагольствуетъ найденнымъ имъ субъектомъ діалектики, а типически формуеть изъ имѣющагося у него запаса переживаній субъекта наиболѣе дружнаго данному предмету. Такъ именно написаны діалоги Платона: это видить всякій; но можетъ быть не всякій примѣчалъ, что такъ же написаны и Критики Каята и Размышленія Декарта и т. д. и т. д. Разница—лишь въ томъ, что методологическое Я вводится обычно нѣсколько прикровенно и бѣдно. Въ разбираемой же книгѣ, по слѣдамъ Платона, методологическое Я откровенно выведено не какъ Я „вообще“, а какъ Я конкретное. Не смѣю утверждать, что выполнилъ удачно поставленную задачу; однако самымъ рѣшительнымъ образомъ стою за занятую позицію, какъ принципъ.

Но, если этотъ принципъ Вами принимается, то отсюда
Вог. Вѣст. № 9. 1914.

дѣлается: понятною одна особенность предлагаемой діалектики. Конкретная личность, этотъ типическій субъектъ діалектики, не есть линейный рядъ какихъ-либо душевныхъ процессовъ, и внутренняя жизнь ея устроена вовсе не такъ, какъ бусы нанизаны на нить въ ожерельѣ. Слѣдовательно, и діалектическое развитіе мысли не можетъ быть представлено простою одногласною мелодіей раскрытій. Душевная жизнь, а въ особенности религіозно-упорядоченная жизнь,— есть несравненно болѣе связанное цѣлое, напоминающее, скорѣе, ткань или кружево, гдѣ нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно съ этимъ, и діалектика есть развитіе не одной темы, а многихъ, сплетающихся другъ съ другомъ и переходящихъ другъ въ друга, и снова выступающихъ. И какъ въ жизни лишь многообразіе функций образуетъ единое цѣлое, а не отдѣльныя абстрактныя начала, такъ же и въ діалектикѣ лишь контрапунктическая разработка основныхъ мелодій даетъ жизненно углубиться въ предметъ изученія.

Таковъ, въ основныхъ чертахъ, методъ разбираемой книги. Я знаю, что я недостаточно выполнилъ тѣ заданія, которыя себѣ поставилъ, а насколько недостаточно—объ этомъ мы сейчасъ услышимъ. Допускаю и то, что самыя заданія были поставлены неправильно. Но вотъ, въ чемъ я не сомнѣваюсь и, Богу содѣйствующу, не усумнюсь ни во время диспута, ни послѣ него. Философія высока и цѣнна не сама въ себѣ, а какъ указующій перстъ на Христа и для жизни во Христѣ. И пройденный путь—дѣлается уже ненужнымъ. Мои глубокоуважаемые судьи могутъ лишить меня книги, но не того, что теперь, переживъ ее, я уже имѣю, помимо нея.

Вотъ почему, въ глубинѣ души, ужё готовъ отвѣтъ,— одинъ на всѣ ихъ возраженія:

„Мнѣ же еже прилѣплятися Богови благо есть, полагати о Господѣ упованіе спасенія моего“.

Священникъ Павелъ Флоренскій.

1914 г. V. 19.
Сергіевъ Посадъ.
