

Основы христианской философии

protoиерей Василий Зеньковский

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 вырастал 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 сисканиями 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 античности¹. 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», построенной «естественным разумом», фактически родилась, как сейчас увидим, в недрах религиозного сознания, но, поддержанная различными чисто историческими условиями, она окрепла и утвердилась как нечто действительно «естественнное» 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 сервилизму. 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 Areopagiticum» 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 затушевывать. 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 Западе².

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 «естественному 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 «естественному разумом». Этот *lumen naturale rationis*³ признается здесь достаточным для понимания мира – и нечего удивляться, что Аквинат видел именно в Аристотеле вершину «естественному 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*»⁴). Это учение о самодостаточности «естественному разуму» в познании мира и человека есть, в сущности, новое, чуждое основным течениям даже античной мысли понятие: возвышая Откровение над «естественному разумом», Аквинат в то же время рассекает единую целостность познавательного процесса⁵. 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 «естественному» (внрелигиозного) 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,

литературы⁶. 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 математики⁷.

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 «естественному», 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 преображению 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 рецептировались 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 утеряла 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 доныне 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 расцветало – 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 Богооплощение, 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*»⁸, 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 бесплодны 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 том⁹, 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 «естественному 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 преображает 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 взаимоотношения¹⁰. «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 утвердила...»

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*¹¹ 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 нападок 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 соединимая 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 Сертиянжа: в его книге «*L'idée de la creation*» естественный разум, свободный от Христова света, признан самодостаточной инстанцией, а свет Христов *non tollit naturam*)...¹² 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 Первоеальности. 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*¹³ в общую позицию при истолковании человека. Только здесь дело шло 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 – всяkim словом и всяkim 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 возвещено 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*¹⁴), к некоторым литургическим материалам¹⁵ и даже к доктринальским 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 заключает 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, которое 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 доктрины? Конечно, да. Доктрина 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 наличие в нашем познании того, что нам «дано», что не «от нас»

находится в составе материала познания. Однако приблизить это (гипотетически построяемое) 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 *первой* фазе познания – «чистые», подлинные ощущения, говорит Вундт, никогда в опыте не встречаются, они нами впервые *выделяются* из того сложного комплекса, которому усваивают понятие «восприятия»¹⁶. 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 «первой рационализации» опыта силами нашего разума. Все, что заключает в себе характерные черты рациональности (простые различия 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 Гербарт) 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 «нерасторимого» 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 «нерасторимому 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 трудностям¹⁷.

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

Усваивая этому материалу понятие «рационализации», мы делаем это для того, чтобы подчеркнуть, что работа «разума» существует 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 идеи «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 временем 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»¹⁸. Упражнения в

«феноменологической редукции», приведшие к большой разноголосице 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 знания¹⁹.

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

заключает 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 приводят 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 приводят 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 «структурь» 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 *a 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 надиндивидуальной 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 всяkim 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 надиндивидуальной 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 «идей» всегда на эмпириическом материале, но бытие, познаваемое на эмпириическом 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 остается 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 идей²⁰ 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 бытьдержано 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»²¹, 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»²². 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 надындивидуальная 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 наличие 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, Юрьевич, 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 Первоеальности.

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 оказывается 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 обозрели 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 сознании²³, 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 определенное: единосущия 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 «первозданного 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*²⁴, 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 представлена 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 глухнувший 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 аналогии 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*»²⁵ (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 *timet fecit deos*²⁶, 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 *Bewußtseins-psychologic*²⁷ – 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 неутомимо 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*²⁸. 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 жизни²⁹, 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 соответственный материал, – нельзя уже всерьез принимать систему Cohen'a, отрицающего во имя чистого трансцендентального идеализма всякое *Vorsein*³⁰. 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 развел А. А. Козлов; его позже использовал (в другом направлении) Н. А. Бердяев.

Под «первичным» сознанием надо разуметь то состояние духа, в котором, еще нет различия 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 Jacobi 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 удается нашей мысли (кроме чистой абстракции) мыслить Бога (Абсолют) в Нем Самом, вне мира³¹, как не удается 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)³², 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 миросознания в первичном сознании говорить не приходится – миросознанием 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 различение 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, привходящей 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 миросознание. «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 миросознание 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 натыкаемся 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 феномены 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», освещющим «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 Хristova, 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 приводит в душу нашу от Христа. Разум действительно может быть характеризуем своей *lumen naturale*; неправда классического учения о *lumen 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) развоение 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 доныне налицо существует 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 нормы³³). 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 относящуюся сюда материала – психологию ошибок. Познание не есть автоматический процесс рационализации материала, поступающего в душу (в мировосприятии); 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 приводят 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 преображение сердца имеет свои ступени – и это объясняет нам динамическую природу ума и невозможность уклоняться от углубления познавательной силы ума. Сама истина в мировоззрении, благодаря раздвоению познавательной силы, двоится 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 развиваются 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 проявляется в личности, но как «надличная» сила. Все предстает перед нами здесь в таких чертах, как будто бы какая-то надындивидуальная инстанция приводит 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 заключает 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 тожествен с «*consensus patrum*»³⁴ – 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 овладевать 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, идже хощет», 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 «устами 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 миросознание, 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 миросознания и, обратно, миросознание 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 миросознании – на нем легче и отчетливее проступают функции разума. В путях Богосознания разум, по существу в него входящий, очень рано натыкается на границу, за которой находится сфера «апофатики». И в миросознании есть своя апофатика, границы которой хотя и подвижны, но не устранимы совсем. И именно, когда в миросознании мы доходим до этой границы (которая, как сказано, может передвигаться, но никогда не исчезнет), тогда единство Богосознания и миросознания 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 миросознания оформляются раньше всего и проще всего функции разума, то понятно, что на путях миросознания 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 миросознания, как бы тускнеет, сжимается, теряет свою неотразимость. Вне Откровения человеческий дух становится жертвой одностороннего развития

разума на путях миросознания 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 миросознания. 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 идеи 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 затмнится 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 персонификации Разума в понятии Второго Лица в Св. Троице в христианстве, но античный мир не знал, даже убегал 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 миросознания, 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*³⁵ как содержании 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»³⁶, 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 *poietikos*³⁷. В Средние века это аристотелевское (первое в истории мысли) признание того, что в эмпирическом сознании проявляет себя надэмпирическая функция (Logos *poietikos*), 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 тожественно с эмпирическим сознанием, так и декартовское *ego* не тожественно 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 различия 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 развертывается 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 приводит 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 трансцендента*. 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 «существования» со сферой абсолютной идеи. Если же сближать понятие «абсолютного Я» с эмпирическим субъектом, то мы неизбежно приходим к метафизическому плурализму (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, непроизводное и ни из чего невыводимое, должно быть признано метафизически устойчивым, неразрушимым, бессмертным³⁸. Но самое понятие ипостаси *не должно быть абсолютизировано*: совершенно ведь неприемлем метафизический плурализм, при котором было бы уже неосуществимо никакое единство. Источник единства разума должен быть понимаем в реальном соотношении единства человечества с началом ипостасности – т. е. немыслим вне его многоипостасного бытия, как немыслима 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 взаимонезаменимость³⁹. 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 каковой 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 связности «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 варианного 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 надындивидуально, 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 ее*. 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 Богооплощения, 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 «естественнного», но многоипостасного единосущия человечества, что и тождественно понятию Церкви до ее воплощения в истории. Христос же, прия на землю в определенную точку истории, через Свое страдание,

Воскресение сделало возможным (Ин. 7:39) сочество 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 Богооплощения, можно сказать, «метафизичным», 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, особности 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 (мироздание). 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» мироздания, мироздание 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 мировоззрения выражается с полной ясностью в так называемом естественном (т. е. вне Церкви реализуемом) «мистическом опыте», откуда и проистекает апофатизм, невозможность проникнуть в жизнь Бога какой она является в самой себе.

Но и мировоззрение, 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 «существу» – 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 объекта⁴⁰. 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 отожествлять 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, сопринаследует 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, устраниющей всякий дуализм субъекта и объекта⁴¹, 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 познания⁴², 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 «гарцую» 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* восприятий, 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 восприятий 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 устраниению 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, недалеки от наглых взглядов, задевающих женщин, которые чувствуют, что эти взгляды как бы «раздеваются» их. Суровый взгляд придиличного педагога так же действенно сказывается на робких школьниках, как и обратно – ласковые глаза другого педагога подымают 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 sensibilité⁴³ – 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 познавание. 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 познавания. «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) заключает 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 заключает 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, многое нельзя трогать руками, от многое 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 изначала 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 взаимообщения*. 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 взаимообщение, 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 *ближении 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, имеющему 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 дочеловеческой 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». Влече^ние 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 неслияно – и в единстве божественной Личности – и только в Ней – два ряда (субъективный и объективный) параллельны – нераздельны и неслияны.

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 неложноискание 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 доныне 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 «естественногоразума» 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 Ефесянам 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 «осутились 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 приводит 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 подымаемся до познания мира в свете Христовом. Поэтому мы со всей ясностью должны различать «познание вне Христа», которое есть подлинное, но не выполненное 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 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 преображение, 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. динаминости познавательной силы, что освобождает нас от плена нашему так называемому «естественному». Обновление ума есть поэтому в то же время и преображение его – рецепция Церковью внехристианского знания не ставит это знание (до его рецепции) рядом с прозрениями веры, не принимает раздельности веры и знания, но требует преображения 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* наглоухо 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 выражителем 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 наличность 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 различие «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 Max 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 восприятий 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 Penty (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 приводят 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. Наличность таких «предпосылок», или аксиом, т. е. недоказуемых, но и неизбежных основ знания, расшатывает *примитивный рационализм* и устанавливает наличность *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 назвали «познанием» вне Христа, а вместо с тем открывают необходимый простор для познания «в 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 «познаем». 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 познаем, что в нем мы находим различные закономерности, откуда вообще в мире его разумность? Мы движемся на путях 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 этоискание 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 крещеной и не крещеной 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 «абсолютоподобно», 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 «абсолютизуем» – 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. Искалье истины, говорит он, есть стремление *вместить в мое сознание сознание абсолютное*. Это есть утверждение единства человеческой мысли и мысли абсолютной – единства, но не тожества 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, *ищащей 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 наличие 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 начинает просвечивать таинственная основа знания. Если современное знание, не учитывавшее 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 нисколько 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. А *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 заключает 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 преображение 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 надиндивидуального единства. Мы уже говорили о том, что это «надиндивидуальное единство», с которым так интимно связано индивидуальное сознание, есть Церковь: индивидуальный разум должен таинственно питаться именно от «церковного разума». И как «обновление ума», тожественное 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 утерял 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 внерелигиозных материалах все, что может быть рецептировано 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 миросозерцания.

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 всячего 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*⁴⁴, 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 насильтственного разрыва между наукой и христианством. Поэтому, предоставляемую 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 мира⁴⁵. Господствующая же ныне мысль о непроницаемой для действия Бога универсальной эволюции есть в сущности зачарованность этой, во многом (но не всецело) верной идеей, есть установка 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 «естественногоразума».

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 «существовании» 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 ищащая 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 доктринальскую 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 «Шестодневах» 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 доктринальских проблем, нечего удивляться, что герметизм, сочетавший алхимию, медицину, астрологию, оккультную антропологию с возведенными богословскими теориями⁴⁶, 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 Боге⁴⁷ 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 «существование» двух учений о мире, то очень скоро изучение природы не только совершенно эмансирировалось, 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 действий 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 Божием.

Во всех перечисленных темах мы не имеем в виду защиту христианских идей и апологетическое опровержение основных идей современного естествознания⁴⁸ – 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 infinitum⁴⁹, конечно, сам по себе неопровергим 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 Фоме

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 «эмансации», 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 бытия⁵⁰. 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 соответственной 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 заключает 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 всего⁵¹, – 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 Стоге (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*⁵²). В учении Дарвина о «естественному 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 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 анализов. 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*⁵³, 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 предстоит 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 нас⁵⁴.

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*⁵⁵, 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 связанными 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. Многое 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 oppositorum⁵⁶», но существенно здесь констатирование несводимых друг к другу «opposita»⁵⁷. 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 действования) 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

отмечены⁵⁸ 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 остree 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 пытаются 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 расплывчально. 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 «здравому» 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, листьев и т. д. Если дерево, скажем, обычно обильное в листве, в данном конкретном случае оказывается скучным, 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*⁵⁹. 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 предстоит 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 больше «протест», чем глубже чувствуем мы тайну жизни в мире. Мы не можем «принять» духовно, т. е. без протesta 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.⁶⁰) – 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 стенаёт 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, хозяйствничает 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 человеке⁶¹, – 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 сферу⁶². 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 наличие 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 исследуемые⁶³) 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*⁶⁴, 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 жизни⁶⁵) 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 Фихтей-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 попадаются 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 тожество. 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) Первоеальности. Все индивидуальное, как бы ни было оно значительно, тонет в этой Первоеальности – и как любопытно, что тот моральный дуализм, который мы находим в человеке, оказывается перенесенным в самое Первоеальность! Это противоречивое учение об Абсолюте (Первоеальности), 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 приводят и оценочный момент в тех формах биософской, эстетической и моральной оценки, о которых мы выше говорили. Человек, конечно, до конца сопринаследует

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 абсолютом, как без оснований утверждали Гегель, у нас Соловьев, – но мир жаждет Абсолюта, как это знал уже Аристотель, расширявший 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, поскольку 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 х. 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 х, «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 сливаются с «содержанием» нашего знания. Но познание всегда обращено к своему предмету, хотя и слагается из внутрипсихического 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, поконится 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 тожествен 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 тожественны, 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 вбрать всю непобедимую, всю безграничную реальность в диалектические процессы духа, нельзя здесь видеть, но именно потому система Гегеля фактически утеряла (как система) свою ценность – рядом с ней и особенно после нее вырастали и доныне 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 тожества познания и

предмета не в человеческом сознании, в его высущенности 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 познанию 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 «всединства» (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 Первопральности – но таким же самооткровением ее является и космос. Поэтому факт гносеологической координации возводится сам к сфере трансцендентной (к Первопральности). Это, конечно, очень удачное решение, совсем близкое, с нашей точки зрения, ко всецелой истине, – но неустранимой слабой частью системы является идея всеединства⁶⁶.

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 мимо 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 интуиции⁶⁷, – 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 осложняющую 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 второе – 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*⁶⁸ – 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 genere⁶⁹* 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 познавания, либо уже в первичной, а тем более вторичной рационализации в индивидууме приводят трансцендентальные моменты, благодаря которым материал познания и охватывается нами в «познании», формируется и приобретает надындивидуальное 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 spermaticoi*⁷⁰ 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 сверхъиндивидуальном 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 объектом⁷¹), – они есть не что иное, как *действие света Христова в нашем сознании*. Иначе говоря, категории не нами созидаются 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 («просвещдающий всякого человека, грядущего в мир») – и отсюда понятна универсальная единственность 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 Божием – 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 Премудрости⁷². 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 бегло 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 отбрасываемые гиперкритицизм и снова принимают реальность зрительно или акустически усваиваемой плоти мира. Уже Декарт, пришедший в итоге своих сомнений к признанию, что достоверна только реальность познающего разума, все же выдвинул мысль о *veracitas Dei*⁷³. 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 сфера⁷⁴. 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 *сопринаадлежность* к реальности – но в каком смысле?

Нетрудно увидеть принципиальную однородность всех трех тем, нами сейчас отмеченных: «общее» или идеальное бытие так же необходимо в чувственной реальности, как находмы 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 приводят 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 *немыслим*. 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 беспределность есть образ Беспределности 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 сознаваемое 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 сопринаадлежит 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 есть чудо, которое не разрушает, а дополняет, изменяет, направляет то, что вложено изначала в бытие.

Но существенно здесь то, что лишь некоторая часть действий Бога в мире опознается нами, значительная же часть остается скрытой и *непознаваемой*. Обилие в мире делания Божия и ныне остается закрытым для нас. И если суть чуда *не* в *необычайности* 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, исключающей 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 оказывается вся бескрылость и в то же время упрямая тупость рационализма, как когда в этом неприятии чудес он критикует мнимое легковерие или

болезненное «визионерство» духовно дальновидных 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 зрячость, подымая нас над средним уровнем умственной зрелости, не может быть отожествляема 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 стенает 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 отожествлять, но даже и сближать, скажем, с учением Гераклита о том, что сущность вещей – огненная.

Познание во Христе раскрывает духовному взору сияние Христово 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 сливаются 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 Первоеальности, 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.

Том второй: христианское учение о мире

Введение

1. В эпоху исключительных успехов точного знания уместно ли выпускать в свет книгу, посвященную христианскому учению о мире, христианской метафизике? Разве недостаточно тех завоеваний науки, тех широких научных обобщений, которые сейчас покоряют себе умы? Но христианское учение о мире, не отвергая никоим образом тех *фактов*, которые установлены научными исследованиями, имеет, однако, все основания относиться сдержанно и критически к различным гипотезам и обобщениям, к которым приходит современное знание. Христианское учение о мире, естественно, не конкурирует с научными построениями, вообще не претендует на то, чтобы заменить их. Но христианству есть что сказать о мире; все то, что было сказано о мире ап. Павлом (не говоря уже о ветхозаветном учении), св. Отцами сохраняет и сейчас свою значительность и силу, несмотря на все бесспорные успехи знания. Заметим, однако, тут же, что христианство, определенное в своей богословской доктрине, не выдвигает никакого *обязательного* для верующих мировоззрения, т. е. обязательного учения о мире: есть основные пункты, которые являются для христиан определяющими их восприятие и оценку мира, но вне этих коренных начал остается еще огромный простор для создания тех или иных гипотез или учений. Правда, в каждую эпоху делались и делаются попытки синтеза христианских принципов и данных современного эпохи знания – и, конечно, такие попытки вполне законны и оправданы. Но надо прямо сказать, что для нас, православных, многое в том, что в этом направлении делалось на Западе, является уклонением от самого духа христианства. Так, в построениях блаж. Августина, имевшего огромное влияние в истории христианской культуры, так односторонне, а потому и неверно освещена и истолкована человеческая природа, что это привело к глубокимискажениям Христовой правды в учении о человеке. А то, что утвердил по вопросу о соотношении веры и знания

величайший богослов Запада Фома Аквинат, имело прямо роковые последствия в истории мысли на Западе.

Сознание этих уклонений от полноты Христовой истины в западном христианстве ставит перед православной мыслью неотложную и ответственную задачу выявления всей полноты Христовой правды – именно в проблеме мира и человека. Необходимо освободить христианское сознание от всего того, что уводит его с путей Христовой истины, необходимо со всей определенностью выдвинуть забытые или односторонне понятые основные начала Христовой истины в теме о мире и человеке.

2. Ап. Павел, глубочайший христианский мыслитель, зовет христиан к «обновлению ума», требует того, чтобы «иметь Бога в разуме». Этот призыв определял многое в творениях ранних апологетов, в произведениях великих учителей Церкви – и как раз в их созерцаниях мы находим рецепцию целого ряда учений, которыми был богат античный мир. Христианство, четко и ясно отделяя себя от античного мира, в то же время смело брало из античной мысли то, что было приемлемо для христианского сознания. Тут особенно надо иметь в виду различные «Шестодневы», в которых Отцы Церкви, излагая христианское учение о мире, многое заимствовали из античной философии и науки.

При всем том раннее христианство не выработало учения о самих принципах познания мира и человека, не искало своих путей для изучения природы. Хотя такое изучение признавалось возможным, но оно было в то же время *периферическим* для духовной жизни в раннем христианстве. Трудно упрекать в этом раннее христианство: будучи духоносным, часто подымаясь до последних высот созерцаний, оно ставило основной акцент на вопросах богословия, а не на проблемах мира. Но не нужно удивляться и тому, что по мере общего упадка духоносности в развитии христианства, по мере того как возрастал особый интерес к пониманию мира, а не к богословским темам, в христианской мысли стали сказываться влияния, которые постепенно уводили мысль от основ христианства. Быть может, наибольшее значение принадлежало здесь так называемому

герметизму, в котором рядом с глубокими религиозными идеями говорилось много о магии, алхимии, медицине и т. д. Увлечение герметизмом, естественно, захватывало тех, у кого испытующая мысль обращалась к пониманию тайн природы, – так и окреп в западном (отчасти и восточном) христианстве внехристианский подход к изучению мира. Не забудем, что еще у Аристотеля (IV в. до Р. Х.) была своеобразная энциклопедия знания. Поэтому когда в XIII в. стали появляться латинские переводы Аристотеля, то они захватили умы, а, с другой стороны, неоплатонические концепции, не умиравшие и в раннем христианстве, несли с собой стройное и глубокомысленное истолкование бытия.

3. Такова «предыстория» научной жизни в Европе. Уже с конца XII в., как раз под влиянием латинских переводов Аристотеля, начинается в западном мире интенсивное развитие научных интересов. Достаточно углубиться в историю средневековой философии в изложении Жильсона или Шевалье⁷⁵, чтобы почувствовать, как все еще в рамках религиозных идей, но по существу уже независимо от них зреет и растет интерес к исследованию природы. Достаточно напомнить величавую фигуру Рожера Бекона, смелого и яркого мыслителя XIII в., чтобы почувствовать начало новой эпохи.

Особое значение в формации научной психологии (все еще развивавшейся в пределах христианского сознания) имели труды Коперника, позже Кеплера, Галилея, которые подготовили гениальные построения Ньютона (XVII в.), развившего стройную систему механического истолкования мира. Научная мысль, в сознании своей зрелости, шла прямо к утверждению «автономии науки» (согласно общим принципам, развитым Фомой Аквинатом). Но западная Церковь, можно сказать, *проглядела то*, что совершалось в ее же пределах с XIII в., – и роковое разделение научного и религиозного сознания, развитие принципов секуляризма стало совершаться без всяких задержек.

4. Мы достаточно говорили в первой нашей книге (см. I главу «Идея христианской философии») о том, как закрепилась на Западе автономия научной мысли, как забылось то единство

разумения и веросознания, которое в раннем христианстве направляло интеллектуальные запросы верующих. Здесь особенно важно отметить то, как слагалась та психология научного творчества, которая уже в XVIII-XIX вв. всецело овладела деятелями науки, как крепло недоверчивое, а порой и враждебное отношение к Церкви. Научное творчество не питалось из вдохновений христианского сознания, но развивалось в прямой и сознательной оппозиции к Церкви. Еще Декарт (XVII в.) скрывал иногда свое авторство, чтобы не дать основания к преследованиям.

Так совершился и закрепился на Западе пагубнейший отрыв научного творчества, научных исканий от Церкви, от христианства.

Наука становилась все более независимой, чтобы постепенно подчинить критическому исследованию и само христианство. Правда, еще в XVIII в. в биологии торжествовало учение о неизменности видов животных на основании (мнимом!) библейских указаний (хотя они не заключают в себе никаких данных для учения о неизменности видов). Но в середине XIX в., благодаря трудам Дарвина и его последователей, это учение было окончательно отброшено и принцип всеобщей эволюции (как ключа к постижению мира) победоносно оттеснил прежние теории. Оставался, да и ныне остается еще трудно разрешимый вопрос о реальности чудес (как прямого вхождения Бога в жизнь мира). Частая легковерность в признании чуда там, где позднейшая научная мысль выдвигала «естественные» объяснения, как будто давала и дает основание для принципиального отвержения чуда во имя идеи всеобщей причинности. Признание чуда, говорят и ныне, было бы отрицанием науки, ищущей во всем «естественному» объяснения, – и это и сейчас для многих является *idee fixe*⁷⁶. Добавим к тому, что когда, уже в XIX в., был открыт факт самовнушения, то с помощью этого понятия (и понятия «исцеляющей веры»), казалось, найдено неотразимое естественное объяснение того, что оставалось необъясненным, и давало как будто основание для применения понятия чуда. Надо сказать, что вся эта «чудобоязнь» поконится на настоящей

мифологии в современной науке⁷⁷, прискорбной и затрудняющей подлинное проникновение в тайны природы. Почему, собственно, так боятся понятия чуда? Ведь оно не только не отрицает принципа причинности, ко *прямо предполагает его*. После того как Cournot восстановил высказанное еще Аристотелем учение о случайности, понятие чуда, как «встречи» двух независимых причинных рядов (что открывает простор для всякой «третьей» силы – людей и, конечно, Бога – воздействовать и корректировать такие встречи), понятие чуда перестает быть противоречащим самым основам научной мысли. Укажу, например, на небольшой этюд Кэрреля (Lourdes), где этот выдающийся ученый со всей ответственностью утверждает реальность чуда, свидетелем которого он был.

5. Мы достаточно говорили в первом нашем труде об одинаковой с методологической точки зрения законности двух путей в знании – как знания, исходящего из веры в Бога, так и знания, игнорирующего свет веры. Это, конечно, очень тягостный «культурный дуализм», как мы назвали это в нашей книге, но, требуя свободы для христианского построения миропонимания, мы защищаем свободу и для той научной мысли, которая развивается вне христианства.

Переходя теперь к разработке христианской метафизики, мы имеем в виду следующий план: в первой части, где мы анализируем основные идеи христианской метафизики, мы касаемся идеи творения, иерархической структуры бытия и идеи поврежденности природы. Во второй части, посвященной проблемам христианской метафизики, мы говорим о составе бытия, о жизни в мире (проблема эволюции) и о месте человека в мире. В третьей части («Бог и мир») первая глава посвящена теме «Бог в мире», вторая глава – теме «Действие Бога в мире», третья – касается тем эсхатологии.

Часть I. Основная идея христианской метафизики

Глава I. Идея творения

1. Основная и центральная идея христианской метафизики есть идея *тварности* мира; это есть утверждение, что мир не имеет своих корней в самом себе, что мир возник благодаря некоей надмирной силе. Мир не вечен, он сотворен Богом – это есть и основная интуиция христианского сознания о мире и основная идея христианской метафизики. Сама идея тварности мира была впервые выражена со всей четкостью в Ветхом Завете – в общей же форме она утверждалась и вне его, но только в Ветхом Завете мы находим ясное и последовательное учение о тварности мира, призванного к бытию Богом, и о Боге Едином как Творце мира. Как мир нельзя мыслить вне идеи Бога, как Творца мира, так и Бог открывается нам не в своем Существе, закрытом для нас, а лишь в своем отношении к миру. Им созданному.

Идея творения сочетает понятия Бога и мира. Абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе сферы бытия в их полноте и реальности. Без идеи творения соотношение Абсолюта и относительного бытия неизбежно ущемляется в нашем уме – либо Бог мыслится в слишком тесной связи с миром и тем теряет свою абсолютность, либо мир мыслится вне идеи Бога и тем самым получает значение божественного, абсолютного целого. Обе крайности (релятивирование идеи Бога или абсолютирование мира) дают ущемление или неправильную характеристику и Бога и мира. Надлежащее же соотношение Бога и мира должно быть таким, чтобы охранить начала абсолютности в Боге и учесть несамобытность мира. Это и дает идея творения.

Но то, как идея творения была выражена в Ветхом Завете, заключало в себе в одном пункте неясность – это касалось вопроса: «из чего» Бог создал мир? Всю неустранимость этого вопроса и всю трудность его разрешения в пределах ветхозаветного учения вскрыл впервые Филон. Будучи иудеем по рождению и по вере, Филон был в то же время поклонником

античной философии, в частности был последователем Платона, а также и учения стоиков. Так родилась в его уме идея сочетания ветхозаветного учения о том, что мир сотворен Богом, с античным учением о Логосе, об имманентности Логоса миру и о вечности мира. По Филону, «материя», из которой состоит мир, не сотворена, творение же мира заключалось лишь в формировании отдельных вещей. Это учение о вечности материи и о сотворенности отдельных вещей расшатывало, конечно, понятие творения – Бог является у Филона (как Демиург у Платона в диалоге «Тимей») лишь «художником» мира, сама же основа мира (материя) вечна.

2. Это учение Филона вносило дуализм и в учение о Боге и в учение о мире. Если материя вечна, не сотворена, то она, обладая качеством вечности, очевидно, сама божественна, чем умаляется абсолютность в Боге. С другой стороны, если материя вечна, то отчего не признать вечным формирующее начало в самой материи (как учили древние греческие философы – гилозоисты)?

Чтобы восстановить истинный смысл понятия творения и устраниТЬ недостатки филоновского учения о творении, ранние христианские философы внесли в понятие творения добавочный момент, приняв, что Бог сотворил мир «из ничего» (*ex nihilo*)⁷⁸. В этом учении действительно прежде всего восстанавливается абсолютность в Боге, который ничем не ограничен, не имеет «рядом» с собой никакого вечного, но внебожественного начала. А с другой стороны, понятие несамобытиности мира относится здесь и к «содержанию» мира (его материальному составу) и к его форме. Бог и мир в этом учении действительно *toto genere* различны, что и договаривает до конца то восприятие мира, которое видит в мире лишь постоянное движение и изменение (*γενεσίς* – бывание), к чему и сводится все бытие мира. Но все ли? В мире, правда, нет вечной материи, но в мире мы находим идеальную сферу, которая, открываясь в мире, тем и отлична от материальной стороны, что она открывается нам *sub specie aeternitatis*, т. е. так или иначе связана уже с вечностью. Отвергая вечность материи, как должны мы отнестись к той несомненной истине, которую

выдвинул Платон, а именно, что идеи (которые определяют формы мира, т. е. сопринаадлежат ему) вечны, неизменны и находятся вне мира? Надо признать, что дуализм, впервые выдвинутый Платоном, прежде всего усложняет само понятие мира (поскольку в нем есть преходящие вещи и непреходящие идейные формы), а с другой стороны, вносит осложнение и в понимание Бога. Если мир не обладает самобытностью, весь находится в беспрестанных изменениях, то, прежде всего, что значит наличие в самом мире идеальной сферы, которую нельзя оторвать от мира, но которая не знает в себе движения, обладает «какой-то» вечностью – хотя бы и иной, чем вечность в Боге?

3. Аристотель, усвоивший от Платона учение о вечности идей, отверг, однако, их независимость или отдельность от мира, подчеркнув, наоборот, имманентность «идей» миру, – но именно потому Аристотель, будучи противником дуализма, впервые в философии выдвинул понятие *развития*. Идеи (или, по терминологии Аристотеля, «формы») суть *нормы* мира, – и это значит, что они являются творческой силой, движущей отдельные вещи к норме. Сущность мира в таком истолковании бытия заключается в *одинаковой реальности* и материальной основы мира и его нормативной стороны (энтелехии), движущей мир по его целям. «Развитие» и состоит в том, что в материальном субстрате мира происходят различные изменения для осуществления той цели, которая «вписана» в бытие. Идеи («формы» по Аристотелю) пребывают в мире и определяют его жизнь как ряд изменений, ведущих к осуществлению идеи, т. е. ни материальная сторона не существует вне энтелехийных задатков в ней, ни эти энтелехийные (идеальные по своей природе) задатки не существуют сами в себе и для себя, но существуют в мире и для мира. В такой концепции обе стороны бытия имманентны друг другу; Платоновский дуализм в Аристотелевской переделке превращается в чистейший монизм. Если в метафизике Аристотеля мы и находим учение о Боге, то лишь как о «чистой форме», заполненной самосознанием (*νόησις τῆς νοησεως*). Бог у Аристотеля *сопринаадлежит* миру, являясь лишь высшей

ступенью в иерархии бытия. Правда, Бог у Аристотеля является «первым двигателем», но если это учение трудно согласуемо у самого Аристотеля с учением о Боге как чистом самосознании, «знающем» только самого себя и не «знающем» мира⁷⁹, то это не устраняет сопринаадлежности Бога миру или, лучше говоря, неразрывного их сопребывания в бытии, построенном иерархически. Именно в этом акценте единства в бытии (единства всего, что существует вне Бога, и Бога) и основа многозначительного учения Аристотеля о том, что мир «двигается к Богу в порыве любви – κινετσαι ως ερωμενος». Взаимоимманентность Бога и мира не исключает, правда, вторичного дуализма материи и идеи («форм»), но это есть уже *внутрибытийный дуализм*, а не дуализм двух видов бытия.

4. И все же монизм Аристотеля не похоронил окончательно Платоновского дуализма. Учение Платона о надмирности и о трансцендентности идей, которые, по Платону, находятся «по ту сторону бытия» (*επεχεινα της ουσιας*), не могло до конца раскрыть сущность и природу того идеального начала, которое имманентно материальной основе мира. Уже у стоиков в их учении о Логосе как душе мира (т.е. имманентной основе мира), заключались мотивы восстановления дуализма именно в учении об идеях. От Логоса исходят «семянные логосы» (*Λογοι σπερματικοι*), но сам Логос не исчерпывается этими своими излучениями. Логос есть *Κόσμος νοητός*, вместилище идей. Если идеи, как «семянные логосы», пребывают в мире, то сам центральный Логос существует независимо от этих семянных логосов. Иначе говоря, сущность *Κόσμος νοητός* (мира идей) не исчерпывается функцией идей в форме «семянных логосов». Прежняя «апория», заключавшаяся в учении Платона (мир построен по идеям, но идеи существуют независимо от мира и не для мира), стала тем ярче выступать в диалектике философской мысли, чем больше в самом ходе античной культуры в III и II вв. до Рождества Христова стала осознаваться трансцендентность Бога. Этот новый дуализм (Бога и мира) остроставил тему о том, куда же относить сферу идей? Как понять, что идеи сопринаадлежат миру (как нормы его бытия) и что они в то же время принадлежат Богу,

трансцендентность которого стала осознаваться в это время с необычайной силой?

Попытку решить эту апорию и именно в теме об идеях впервые и дал Филон в его учении о Логосе, который стоит между Богом и миром. Эта новая категория о третьем бытии (*τρίτον γένος*), о бытии «μεταξύ» («между»), не давая настоящего решения вопроса, замечательна как раз тем, что она вскрыла реальную проблему в теме об идеях.

5. Решение, предложенное Филоном, заключалось в установлении двойной функции идей, чем и был впервые поставлен вопрос о двойном, смысле самого понятия идеи. Сам Филон именно для того и выдвинул учение *τρίτον γένος*, чтобы поместить Логос между Богом и миром. Лоуос, по Филону, принадлежит и сфере Бога и сфере мира. Это и заключало в себе выход из намеченной апории: если, по Филону, идеи имеют двойную функцию, принадлежа Богу (Сенека в те же годы писал «*Deus intra se ideas habet*»⁸⁰), но принадлежат в то же время и миру (*λόγοι σπερματικοί*), то нужно было сделать еще один шаг (его сделал св. Афанасий Великий) и внести различие между идеями в Боге (Премудрость Божественная) и идеями в мире (премудрость в мире, премудрость в тварном, т. е. сотворенном бытии). Что для обозначения двух различных сфер было взято одно и то же слово («идеи»), это, конечно, заключало в себе какую-то незаконченность (пока в учении великих Отцов Церкви не было до конца уяснено и различие двух смыслов в понятии идеи и *неустранимость* одного и того же слова для обозначения двух различных смыслов).

Когда-то С. Трубецкой послал упрек Платону, что в его учении нет никакого указания на то, кто же является субъектом идей, о которых он говорит. Действительно, в силу этого идеи у Платона получают черты веществности – они суть какие-то вечные вещи; лишь учение о том, что идеи суть мысли Божий, что субъектом идей является Бог, освобождает учение об идеях от момента овеществления. Впрочем, у Платона, с присущей ему исключительной проницательностью, есть (уже в «Пармениде» и дальше в последующих диалогах) прямое раскрытие того, что мир идей есть некая система,

диалектически связанная внутри себя во взаимоотношении и в взаимосвязи идей. И даже больше: в трактате «Государство» Платон говорит – не развивая дальше этой мысли – о «солнце идей» – о том, что идея блага центральна в системе идей и что ею определяется весь мир идей. Но все это намеки, все это недоговорено.

Великие Отцы Церкви (больше всего св. Григорий Богослов) развили учение о Премудрости Божией, о том, что Бог «от века созерцал идеи», которые и являются «мыслями Божиими». Учение о Премудрости в Боге есть уже в Ветхом Завете в последних по времени его книгах, но там мы находим лишь первые робкие приближения к проблеме Премудрости Божией. Но все же Премудрость трактуется (и в «Премудрости» Соломона и в книге Иисуса сына Сирахова) как сила, снисходящая свыше.

Бесспорная принадлежность идей, как мыслей Божиих, к существу Божиему, к божественной сфере имеет таким образом рядом с собой такую же бесспорность связи идей с миром. Именно этот космологический аспект в понятии идей, связывая их с миром, и выдвигает указанную двойственность понятий идей.

6. Мы имеем здесь дело с реальной, а не мнимой проблемой, разрешение которой и дает нам только христианская метафизика⁸¹. Надо одинаково признать бесспорную реальность Премудрости в Боге и бесспорную реальность идейных корней в тварном бытии. Но как же соотносятся эти два понятия идеи между собой и зачем давать один и тот же термин для обозначения столь различных вещей? Ответ на это напрашивается сам собою: идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как «корни» вещей, по своему содержанию, по своему смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Божию – но идеи в Боге суть действительно вечные мысли Божий. Есть вечная, божественная Премудрость, сопринаадлежащая к сфере Божества. Идеи в мире есть либо «отражение» божественных идей, либо вхождение в тварное бытие идей Божиих. Божественные идеи вечны по своей природе; входя в мир, «живя» в мире, они

сохраняют это качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в мире подчинена судьбам мира. Как раз именно в акте творения вечные божественные идеи, «засеменяя» тварное бытие, живут с этого момента нераздельной от мира жизнью. Так создается эта двойственность, как раз исходящая от акта творения, — творение мира не есть поэтому лишь творение материальной основы мира, но есть в то же время «засеменение» в этой материальной основе тех или иных форм, таящих в себе нормативный и потому и энтелехийный характер. Идеи в мире не созданы, не «с сотворены», но, «засеменяя» мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству (не теряя качества вечности, но являясь уже «образами» идей в Боге).

7. Но отсюда, и именно отсюда, и вытекает резкое противопоставление христианской метафизики той метафизике бытия, какая в наиболее совершенной форме была выражена Плотином. С христианской точки зрения тварное бытие, хотя и засемененное божественными идеями, все же *toto genere*, в самой сущности своей отлично от сферы Божества — тварное бытие сотворено, призвано к жизни, т. е. имеет жизнь не от себя. Никак поэтому нельзя вслед за Франком в один и тот же план вмещать тварное бытие (с идеальными в нем началами) и то, что называет Франк «металогическим единством». Как правильно указал Лосский, если мир есть «система», то его основа лежит вне его — «в сверхсистемной сфере». Мир, будучи создан Богом, носит во всем «следы Божий» (что особенно выдигал в своих построениях Бонавентура) в тех идеальных началах, которыми определяется и которыми держится мир, но мир все же сотворен: и материальная основа не существует сама от себя, и идеальные начала в мире не существуют сами от себя, а приходят в мир свыше для его устроения. В мире — и в его чувственной оболочке и в его идеальном «костяке» — нет ничего от себя. Если идеи в мире нельзя назвать «с сотворенными», то они все же приходят извне, они посланы свыше и не от себя засеменяют мир. Различие мира (в его чувственной оболочке и в его идеальной стороне, энтелехийно направляющей жизнь мира) и Бога, различие мира, не от себя

живущего, но имеющего все в себе в акте творения, и Бога остается в силе и получает в учении об идеях свое окончательное оформление. Мы не можем отвергать наличность в мире идеальной стороны, но эта идеальная сторона не имеет в себе своего начала, она не существует в мире от себя. Идеи в мире – от Бога, но в мире они не есть Бог и не делают мир Богом; они «пребывают» в тварном мире, который не имеет в самом себе ключа к пониманию того, откуда в мире идеи. Лишь в идее творения, устанавливающей основной дуализм Бога и мира, бытия Абсолютного и бытия неабсолютного, перед нами раскрывается то, что в акте творения есть два аспекта: в акте творения возникает материальное бытие, но в акте же творения вечные, божественные идеи входят в мир, засеменяют его и в этой стороне уже неотделимы от мира.

8. Таким образом, учение об идеях, раскрывая нам существенное различие между идеями в Боге и идеями в мире, утверждает значение понятия творения, через которое до конца уясняется различие Бога и мира, бытие Абсолютного и бытие неабсолютного.

Но этим не кончается проблематика мира в его отношении к Богу – новые трудности и новые апории связаны уже не с темой идей, а с темой времени или, лучше говоря, с темой бесконечности. Это понятие бесконечности охватывает не только тему времени, ставя вопрос о вечности, но в понятии бесконечности есть свой, если угодно, математический аспект. Проще всего это можно выразить в такой форме: всякий отрезок бытия (в смысле времени или в смысле его содержания) есть именно «отрезок», т. е. предполагает бытие бесконечное: все конечное есть лишь отрезок в бесконечности и *вне этого немыслимо* – нельзя просто говорить о чем-либо. Что оно есть «отрезок», есть «конечное» бытие, не опираясь на понятие того целого, частью которого является данный отрезок.

Греческому сознанию это понятие бесконечности (в смысле времени) было присуще изначала – мир мыслился античными мыслителями как бесконечное бытие. Очень рано в античном сознании это перешло в идею «вечного повторения» (*retour éternel*), и это вполне понятно: в самом мире нет точки, от

которой можно было бы начаться миру, а с другой стороны, над миром царит ανάγκη (необходимость). Из сочетания этих идей, из признания гармоничности мира, в котором все построено рационально, вытекала идея «вечного повторения». Мир для античного сознания безначален, так как никакая точка в мире не может быть принята как начало мира – всякая точка предполагает иную, стоящую перед ней – и так до бесконечности. Так и в понятии числа есть условная начальная точка («единица»), но она условна и в приложении к бытию. Это соотношение бесконечности и конечности в применении к бытию оставалось в античном сознании как нечто бесспорное, само по себе ясное. У Плотина оно было завершено признанием, что бесконечность в мире охраняется и регулируется тем, что все в мире от Единого, к которому и обращено бытие. Бесконечность в мире не отвергала его единства, точнее говоря, само единство мира раскрывается именно в том, что все конечное неотрываемо от бесконечности через свое «происхождение» от Единого. Надо иметь при этом в виду принципиальное единство всего бытия по Плотину, что выражается в понятии эманации или, точнее (и ближе к греческому термину), в понятии «излучения» («исхождения» – πρόοδος).

Для христианского сознания, которое всецело опирается на идею тварности мира, на острое и радикальное различие в бытии двух сфер – бытия Абсолютного самобытного и бытия не самобытного и зависимого от Бога, – идея творения не только связывала эти два вида бытия по-иному, чем у Плотина, но и ставила тему бесконечности по-иному. С одной стороны, идея творения решительно отвергает идею эманации, т. е. отвергает идею единосущия Бога и мира (что лежало в основании всей системы Плотина), а с другой стороны, эта идея относит тему бесконечности к миру по-иному. Для христианского сознания мир бесконечен «вперед», но не «назад» – мир начался в акте творения, но призван к бесконечному бытию, а Бог бесконечен «в обе стороны» – Он безначален и в Нем нет условий его конца.

Идея творения и здесь является водоразделом между античным и христианским сознанием. Углубимся в некоторые

детали.

9. Аристотель, разделявший с другими греческими мыслителями идею бесконечности мира, впервые пытался обосновать этот принцип бесконечности в отношении к миру. В основе своего рассуждения Аристотель положил тот факт, что в мире нет и не может быть такой точки, которая могла бы претендовать на то, чтобы быть «начальной». Всякая точка бытия имеет за собой другую точку – и нет возможности остановиться в этом regressum ad infinitum. Безначальность мира есть следствие бесконечности мира.

Но для христианского сознания, с его учением о творении мира, безначальность мира неприемлема. Когда Фома Аквинат коснулся этой темы, то он не смог выпутаться из философских затруднений, а разрешил вопрос через отделение веры от разума, через отделение того, что дано нам в Откровении, от того, что нам открывается в свете разума. По разуму Аквинат готов считать мир безначальным, во всяком случае, он не видит выхода из диалектики Аристотеля в данном вопросе – но по вере, т. е. по указанию Откровения, он без колебаний признает мир имеющим начало в акте творения.

О том, что раздвижение озарений веры и аргументов разума принесло роковые последствия для всего дальнейшего развития метафизики, не будем сейчас говорить – равно как и о том, что идея творения, хотя она и вытекала для Аквината из Откровения, но она не осветила Аквинату ничего в его размышлениях, осталась мертвой, ничего не значащей для разума. Эта двусмысленная позиция Аквината в течение веков замутила совершенно идею творения. Вот что мы находим у лучшего из комментаторов Аквината, выдающегося представителя неотомизма – Sertillanges'a⁸².

Sertillanges настойчиво проводит мысль, что сущность «творения» сводится к тому, что мир не обладает самостоятельным бытием (*a se*) – он «зависит» от того, что по ту сторону мира. Эта «зависимость» мира от Бога и есть, по Sertillanges, то, что заключается в понятии «тварности» мира. Что в понятие тварности входит этот момент «dependance totale», это, конечно, совершенно бесспорно, но разрывать связь

понятия творения и момента «начальности» мира – это значит просто *играть словами*. Если Луна следует за Землей, то из этого не следует, что она «произошла» от Земли, – и если мир, как целое, будучи безначальным, «следует» за Богом, будучи от Него зависимым, то незачем употреблять здесь слово «творение». Все неотомисты, во главе с Sertillanges, пытаясь утверждать одновременно безначальность мира и его зависимость от Бога, хотят утвердить это противоречивое суждение. В самом деле, «зависеть» от Бога может значить только одно – что мир «с сотворен» Богом и, следовательно, имеет начало, – если же мир вечен, безначален, то как же понять его несамобытность, его зависимость от Бога?

Если мы захотим отдать себе отчет в том, где находится самая основа апории, то несомненно это связано с соотношением понятия бесконечности и конечности. Если позиция Аквината, за которым a tout prix⁸³ хотят следовать неотомисты, имеет в основе исторические основания (неумение христиански переработать метафизику Аристотеля), то это не должно закрывать глаза на основную апорию, о которой мы только что сказали.

10. Как надо мыслить соотношение понятий бесконечного и конечного бытия? Простейшее решение заключается в признании конечного бытия «частью» бесконечного, в признании, что конечное бытие есть просто отрезок бесконечного, что его «онтология» целиком определяется этой зависимостью конечного бытия от бесконечного. Но какие принципиальные трудности могут быть усмотрены в привлечении сюда понятия творения? Если есть бесконечное бытие (Бог), почему же нельзя мыслить, что Бог создает, творит бытие, которое в силу этого и есть конечное, имеющее свое начало, хотя, быть может, бесконечное в будущем? Никаких внутренних трудностей в таком понимании соотношения конечного и бесконечного бытия нет – весь вопрос должен быть сведен с принципиальной плоскости в плоскость фактическую, т. е. перемещение *questio juris* в *questio facti*⁸⁴. И что может быть убедительнее при анализе мира и его начальности и конечности, как то, что мир не может быть объяснен из самого себя, что все в мире не

выходит за пределы «бывания», вечного изменения? Именно dependance totale⁸⁵ и есть убедительнейшее основание для признания мира тварным.

Судорожные попытки неотомистов доказать соединимость учения о безначальности мира с понятием творения имеют свой корень только в желании спасти авторитет Аквината. Сам по себе неотомизм и есть попытка в новых линиях укрепить и утвердить учение Аквината. То, что при этом понятие творения лишено всякого реального содержания, этого, конечно, нельзя никак прикрыть искусственными и лукавыми рассуждениями.

11. Совсем по-другому утверждение безначальности мира (и потому устранив – явное или прикрытое – понятия творения) развивали и развивают те мыслители, которые следуют за Плотином, т. е. исходят из признания единосущия Бога и мира.

Первым, кто ярко и определенно встал на эту позицию, был уже Скот Эриугена, у которого номинально сохраняется категория *creatio*⁸⁶, но лишь как диалектический «момент» в системе бытия. У Скота Эриугены *natura creata non creans*⁸⁷, обозначающая реальное бытие, признается видом бытия, но почему и как это вечное бытие есть все же *natura creata*, это остается нераскрытым. Ту же позицию занял и Николай Кузанский, у которого, однако, сразу выступает вся диалектика его утверждений. Николай Кузанский с презрением отвергает упрек в том, что его система есть пантеизм, – и он прав, поскольку он имеет, очевидно, в виду статическую форму пантеизма (позже классически выраженную в учении Спинозы о *Deus sive natura*⁸⁸). Но Николай Кузанский совершенно оставляет без внимания тот динамический пантеизм, который впервые развел Плотин и в котором утверждается единосущие Бога и мира. Для Николая Кузанского единосущие Бога и мира не есть ни уравнение, ни отожествление их – но в силу того, что он понимает взаимоотношение конечного и бесконечного в смысле онтологической их однородности, он (как и Плотин, за которым следует Николай Кузанский) признает, что Бог есть в линиях бесконечности то же, что мир, как бытие конечное. Николай Кузанский не думал о том, что как раз через понятие

творения может быть установлено иное соотношение конечного и бесконечного.

Вся завуалированность пантеизма у Николая Кузанского рассеивается, обнажая существенное тожество Бога и мира, у Джордано Бруно, который уже не ощущает абсолютности Бога. Тенденция имманентизма воскресает у Джордано Бруно, мыслителя глубокого и сильного, с непреодолимой силой. Метафизика в христианском Западе уже теряет кардинальное различие Бога и мира, возвращаясь в лучшем случае к Плотину. По-новому эта же тема единосущия Абсолюта и мира освещается у Фихте, который, построив на основе трансцендентализма идею абсолютного «Я» и затем, восстанавливая реальность мира в понятие «не – Я», создает фиктивное понятие «второго абсолютного», что с такой чрезвычайной силой выразил позже Гегель. Независимо от трансцендентализма Гегеля, его учение о мире, возникающем в процессеialectического развертывания исходного начала в «понятии», категорически утверждает даже не единосущие, а просто решительное тожество Абсолюта и мира. Это тожество по-иному выражает Шопенгауэр, позже Ed. Hartmann – и на этом метафизические построения окаменевают, не будучи в силах преодолеть роковую идею тожества Абсолюта и мира.

12. В русской философии идея единосущия Бога и мира (т. е. устранение понятия творения и учения о радикальном различии Бога и мира, как двух форм бытия) пустила, по разным причинам, глубокие корни. Первым защитником единосущия Бога и мира был Вл. Соловьев, который свою метафизику построил на том, что мир есть «становящееся абсолютное», по своему содержанию тожественное с Абсолютом, но отличное тем, что в мире мы находим те же элементы бытия, какие есть в Боге, но только в мире они находятся в недолжном порядке. К этой основной метафизической идее, от которой Вл. Соловьев никогда не отходил, присоединилась тема Софии в ее двух редакциях.

В первой редакции («Чтения о Богочеловечестве») София есть душа мира, есть основа мира; через ее соединение с Логосом «недолжное» в мире постепенно освобождается от

всего, что мешает миру («становящемуся Абсолютному») приблизиться к Богу. Софиологический детерминизм (в соответствии с детерминизмом в системе Гегеля) определяет ход космического и исторического процесса. Во второй редакции Вл. Соловьев уже не видит в Софии души мира, но видит в ней Ангела, зовущего мир (в его хаотическом строе) к преодолению хаоса. Но хаотическая природа в мире есть все же «второе, т. е. становящееся, абсолютное» – Бог допускает хаосу царить в мире, спасая его через действие Софии в мире.

Эти софиологические построения Вл. Соловьева не устраниют основного единства Бога и мира, их единосущия. Эта же мысль со всей силой захватила о. П. Флоренского, у которого, однако, выступает как основной мотив его построений космологическая тема. Для Флоренского характерно как раз признание реальности души мира – и София, как идеальная основа мира, заключающая в себе «корни всего в бытии», и есть душа мира. В этом построении воскресают идеи Филона – София у Флоренского есть по существу «третье бытие» – она принадлежит миру, но она имеет в то же время Божественную сущность, является даже четвертой Ипостасью. В Софии, как идеальной основе мира, все тождественно с Богом – и это и означает принадлежность Софии к миру тварному, но и к Богу – поэтому она идеальна, она определяет собой жизнь мира, она вечна, но ею определяется временный порядок в мире.

Эти же идеи по-своему переработал в своих учениях о. С. Булгаков, который сильнее, чем это было у Флоренского, подчеркнул тожество Бога и мира, но с тем отличием от Флоренского, что у него воскресает и идея различия Бога и мира, – но это различие касается лишь Бога, как Св. Троицы, – «сущность» же Бога и сущность мира тождественны. Исходя дальше из различия (богословски бесспорного) сущности в Боге и Личного (троичного) бытия в Нем, Булгаков пытается восстановить учение о творении мира, исчезнувшее у Вл. Соловьева. По учению о. С. Булгакова, «творение» состоит в том, что Бог, как Св. Троица, «погружает свою сущность в поток времени» – в силу чего, через этот своеобразный кенозис сущности Божества, мир хотя и тождествен по сущности Богу, но

в многоипостасном своем лице претерпевает различные перипетии в актах свободы.

Все эти построения о. С. Булгакова являются все же лишь номинально сходными с основами христианской метафизики – и как раз потому, что идея творения является на самом деле мнимым понятием у о. С. Булгакова. Помимо того, что совершенно немыслимо противопоставление Св. Троицы к Ее «сущности» в Боге (ибо классическое различие в Абсолюте «сущности» и Личного (Троичного) начала не допускает никакой свободы в отношении Троицы к Ее же сущности, никакой «акции»), само понятие творения у о. С. Булгакова является чисто словесным, ибо как же Св. Троица может «погружать» свою сущность в «поток времени», раз время – логически – не предшествует акту творения, а возникает вместе с ним?

Тот же цикл идей неоплатонического тожественства или единосущия Бога и мира находим мы и у последнего представителя русского неоплатонизма – у С. Л. Франка. Но Франк исходит не из идеи тожественности Абсолюта и мира, а из идей Николая Кузанского. Он уже не принимает различия Бога и мира, которое все же существенно и для учения о «становящемся Абсолютном» у Вл. Соловьева, и для построений Флоренского и Булгакова. Для Франка бесконечное (абсолютное) бытие есть основа и всего конечного; в книге своей «Непостижимое» Франк указывает, что видимый мир с его множеством внешних форм в своих корнях есть все та же Первоеальнаяность. Иерархический строй бытия (что признает Франк, различая чувственную сферу от сферы идеальной, но за ними стоит всюду «металогическое единство» в бытии) не отодвигает и не ослабляет внутреннего тожества различных слоев бытия.

13. Таковы судьбы идеи творения у русских мыслителей в их метафизических построениях. Нельзя, конечно, отрицать наличности серьезных, диалектически трудно преодолеваемых мотивов этих построений, но надо со всей решительностью сказать, что они никак не соединимы с христианской метафизикой, которая вся проникнута онтологическим дуализмом. Само разложение идеи творения у Аквината и в

неотомизме, в неоплатонических построениях западной и русской философии, конечно, не случайно – здесь мы имеем дело с проблематикой, заключающейся в теме «Бог и мир» или «Абсолют и мир». Их нельзя разъединить, так как то самое понятие о Боге, какое мы находим в христианстве, носит апофатический характер – Бог непостижим в своей сущности, Он открывается нам лишь в мире. Есть бесспорная параллель между тем, как Бог открывает Себя в мире, и тем, как Он через мир открывает Себя нам, – и отсюда из этой параллели так соблазнительно пойти по стопам Плотина и создать всю систему на основе единосущия Абсолюта и мира. И все же христианство, всецело примыкая к ветхозаветному Откровению, связано до самых последних глубин с онтологическим дуализмом, с кардинальным различием Бога и тварного бытия. Основы христианской метафизики лежат в раскрытии и осмыслинии онтологического дуализма, но этим не устраняется вся проблематика тварного бытия. К одной из этих проблем – к иерархической структуре – мы и перейдем сейчас, – прежде чем перейти к вопросу о составе тварного бытия.

Глава II. Иерархическая структура бытия

1. Мир есть живое целое – такова наша основная и первичная интуиция мира. Но что значит эта интуиция, как надо понимать то, что мир есть единство, и притом «живое» единство? Это требует не простого истолкования, но и анализа скрытой в интуиции диалектики. В самом деле, мир есть прежде всего бесконечное «многообразие» и в полноте его единства все в этом «многообразии» живет «своей» жизнью, движется по особой траектории своего развития. Из этого наша мысль легко переходит к утверждению именно неизменного многообразия бытия, что выражается в различных видах «плюрализма». Самой ясной, но и самой упрощенной формой плюрализма была теория Демокрита, утверждавшего, что мир состоит из бесчисленного количества мелких единиц бытия («атомов», т. е. неделимых, неразложимых единиц), друг от друга независимых. В системе Демокрита эти атомы, как единицы бытия, одинаковы (различия между ними определяются лишь внешними

моментами), но уже в системе Анаксагора, родоначальника химии, единицы бытия качественно неоднородны, что и объясняет реальное многообразие в бытии.

Но если мир слагается из независимых друг от друга единиц бытия, то что же «сопрягает» их в некое, хотя бы и нестойкое единство? Из плюрализма, если принимать серьезно его основное утверждение, никак нельзя вывести того (хотя бы и относительного) единства, какое мы находим в мире. У Демокрита это единство проистекает из некоей внemирной, единственной «необходимости», которая царит в мире и определяет его путь, тем самым создавая и охраняя единство в мире. Но хотя понятие необходимости (*ανάγκη*) во времени Демокрита утеряло тот первоначальный мифологический характер, какой оно имело в дофилософских религиозных построениях в античном мире, все же мифологическая суть «необходимости» в нем осталась. Почему и как эта «необходимость» вообще подчиняет себе самостоятельные единицы бытия? Проблема, которая здесь встает, есть та же по существу проблема, какая остается и в современной науке, которая тоже, подгоняя бытие «законам», неизбежно усваивает этим законам непостижимую магическую силу и власть над явлениями (что значит, что элемент мифологии по существу имеется и в современных научных построениях).

2. Шаг вперед все же сделала философская мысль у Анаксагора, который построил особое понятие внemирной силы «духа» (*νους*), которая и определяет жизнь мира. Правда, у самого Анаксагора это понятие «духа» имеет скорее материальный характер – и тут мы имеем дело с той же недостаточной выраженностью чисто духовного начала, какую мы находим и в другом греческом термине – *πνευμα* (тоже дух), который первоначально тоже еще не свободен от материального оттенка. Так или иначе, надо признать, что у Анаксагора философская мысль уже овладела темой плюрализма, поскольку над многообразным бытием возвышается начало, определяющее единство мира. Такова диалектика понятия плюрализма – если в мире есть единство, то оно *не от мира*, но оно привносится «свыше» в него. Если

мир есть «система» (что есть иное выражение единства мира), то его системность обусловливается «сверхсистемным» началом (формула Лосского). Иначе говоря, начало единства нельзя мыслить *имманентным* миру – оно трансцендентно миру, т. е. приходит в мир «извне». С христианской точки зрения единство мира определяется актом творения: в единстве Творца мира залог и основание единства мира. Все попытки понять единство мира как момент, имманентный миру, по существу обречены на следование Плотину – но у Плотина мир и Абсолютное просто единосущны одно другому. Никогда христианское созерцание мира не сможет принять этого, как бы замечательны ни были системы имманентизма (от Плотина до Вл. Соловьева и С. Л. Франка).

3. Самое единство мира, хотя и дано нам лишь в непосредственной интуиции мира, все же бесспорно, как бесспорно и необозримое многообразие в мире. Философское выражение этого многообразия и дает нам идея плурализма – но, конечно, лишь *относительного* (а не абсолютного) плурализма. Но тема мира состоит, конечно, не только в учете необозримого многообразия в нем, но и в факте его единства – первые и категорические проявления этого единства даны в самом составе мира. Действительно, по мере развития научного изучения мира наука выделяет в мире отдельные «секторы» – и прежде всего по методологическим соображениям. В физике мы пользуемся одним методом исследования, но то же материальное бытие при химическом исследовании требует уже других методов – и это еще более неизбежно в биологии, психологии, в социальном знании. Но это рассечение мира на отдельные секторы встречает сопротивление в нашей основной интуиции мира, – и отсюда и вытекает потребность научного синтеза, т. е. сведения к единству наших знаний. Если мир един в интуитивном восприятии его, то самое рассечение его на отдельные секторы определяется лишь методологическими соображениями. Но в таком случае не только оправдана задача синтеза научных идей, но она просто необходима. Методологический плурализм не может сам собою быть превращен в онтологический плурализм.

Войдем ближе в эту тему.

Научное изучение мира начинается с классификации форм бытия. Обычно в бытии мы различаем как бы отдельные «царства» – минеральное, растительное, животное, человеческое, социальное – в самом этом обобщении, в различении отдельных «царств», есть уже начало иерархического связывания мира в одно целое. Но здесь вполне уместно провести и другое широкое обобщение, принадлежащее W. Stern'у и развитое им в известной книге «Person und Sache». Этот трактат Штерна по метафизике выделяет в качестве основных форм бытия два понятия – «вещи» и «личности». Заметим тут же, что термин «личность» по-русски не знает различия (встречающегося и в других языках) Person und Personlichkeit. По-русски же оба эти понятия соединены в термине «личность», что не охватывает того существенного различия, которое так легко выражено в других языках. Поэтому, чтобы считаться с различием Person und Personlichkeit, мы будем переводить Personlichkeit как «личность», а Person как «существо». При таком переводе различие, намеченное Штерном, может быть выражено словами «вещь» и «существо».

В чем же основная мысль Штерна? В том, что в Person есть «жизнь», «развитие» – и притом жизнь «для себя» («автотелия» по Штерну): живые существа питаются, ищут себе питание, размножаются, – а «вещи» могут быть малыми или большими, могут разбухать, морщиться (всякие «кучи»), но по сути своей представляют простое внешнее соединение, «совокупность», и никакой жизни «для себя» не знают и не имеют. Надо признать, что это различие имеет фундаментальный характер, но и здесь не без элемента иерархизма в себе: все ведь живые «существа» нуждаются в «вещах» – для питания, устроения себе условий удобного существования, в этом смысле «зависят» от «вещей», от физического бытия. Но вся иерархичность этой зависимости высших форм от низших этим и ограничивается – тут, бесспорно, нет «перехода» низшего в высшее.

4. При более детальной классификации видов бытия открывается, однако, картина более сложная, чем ее рисует Штерн. Впервые Aug. Comte наметил в своей классификации наук онтологические «ступени» (в смысле сложности) в бытии, но у Comte это относилось собственно к классификации наук. Онтология же, соответствующая тому, как располагаются «ступени» знания, до конца разработана последователем (в этом вопросе) Comte – замечательным французским философом Boutroux⁸⁹. Он как бы «перелагает» в категории онтологии то, что дает Comte в классификации знания, – и вот такую картину находим мы у него.

Бутру указывает на то, что бытие можно (и должно) расположить по «этажам», – и нижний этаж у него заполнен математическим «бытием». О «природе» математического бытия мы сейчас говорить не будем⁹⁰, но как бы мы ни объясняли математическое бытие, какой бы вид «существования» мы ему ни приписывали, мы не можем отвергать реальности математической стороны в мире. Однако все же ко всему миру вещей и «существ» математическое бытие относится только как «нижний этаж», из которого *ничего реального* вывести нельзя. Никакие операции над математическими величинами не дадут ни одного грамма материи – а между тем материальное бытие (следующий «этаж») всецело подчинено математическим соотношениям. Действительно, все в материальной сфере измеримо, исчисляемо, как бы «подчинено» математической сфере.

Второй этаж в мире – это материя; и в том, что от математического бытия нет никакого «перехода» к материальному бытию, есть уже некий скачок: высшее подчинено низшему, но из него никак выведено быть не может. Мы увидим, что такой же скачок наблюдается в соотношении дальнейших этажей бытия в отношении их друг к другу.

Однако само материальное бытие внутри себя тоже имеет «скакок»: материальное бытие, взятое с точки зрения физики, все и везде подчинено одним и тем же законам, имеет одну и ту же структуру, законы которой изучаются в разных отделах физики. Законы механики, оптики, акустики и т. д. сохраняют

свою силу над всяким материальным бытием. Но в материальном же бытии мы находим различные химические «индивидуальности» (начиная с легчайшей материи – водорода и кончая тяжелыми металлами). Если даже признавать (к чему и ведет еще не до конца философски раскрытая «периодическая система» элементов), что есть некая «протоматерия», различные формы которой (в зависимости от так называемого атомного веса) дают разные химические индивидуальности, то все же это единство материи, признание некоей «протоматерии», дает возможность переработки одних «элементов» в другие (например, свинца в золото), но не устраниет самого загадочного факта *устойчивости химических элементов*. Химическая картина бытия никак не может быть выведена из общих физических свойств материи. Факт химических индивидуальностей есть по отношению к общим свойствам материи новый факт – и нельзя было бы говорить, что материальное бытие в своих физических свойствах порождает химическую индивидуализацию материи. Химический этаж в бытии, опирающийся и на физический и на математический этаж, невыводим из них – и тут мы снова имеем дело со скачком в структуре бытия.

5. Но над миром чисто материальным (в его физическом и химическом аспекте) возвышается биосфера с ее новыми законами – возникают «существа»; каждая клетка, как простейшая единица жизни, хочет жить, развивается, размножается. Эта жизнь есть уже новая ступень бытия, опирающаяся на физико-химическое бытие, но только пользующаяся им, а в своем бытии движущаяся неким *elan vital*⁹¹ – «жаждой» жизни. Между физико-химическим бытием и биосферой опять скачок – все попытки объяснить живое из мертвого до сих пор ничего не дали. Живое «питается» из физико-химической среды, но отне *vivum* е *vivo*⁹²; этот пастеровский принцип остается и сейчас в силе⁹³. Но даже если бы лабораторным путем удалось получить живую клетку, все равно остается вопрос о возникновении первых клеток, сразу обнаруживающих новые свойства. Идея Teilhard de Chardin, о *forces evolutionnistes*⁹⁴, которые движут протоматерию в высшие

«этажи», есть чистейшая мифология – *petitio principii*⁹⁵, ссылка на эти *forces evolutionnistes*, которые в какой-то момент в жизни материального бытия просыпаются к действию, все же не отрицает того, что в бытии здесь есть скачок.

Но от биосфера никак не может быть отделена ее психическая сфера. Можно оспаривать наличие психического бытия в простейших единицах живого бытия, отвергая в них и психические и «психоидные» (по выражению Drisch'a) процессы, но бесспорно то, что весь прогресс жизни есть действительно *evolution creatrice* и не может быть понят вне учета психической стороны. Тем не менее между биосферой, как таковой, и сферой психики должно признать (в порядке их познания) настолько существенное различие, что растворить психическое бытие в биосфере невозможно. Психическое бытие обнаруживает – и чем дальше, тем больше – столько своеобразия, что никакими натяжками в применении сюда идеи эволюции этого нельзя объяснить. Правда, психическое бытие развивается лишь в организмах, всецело зависит от своего организма – но все же оно своеобразно, что свидетельствует о том, что и здесь перед нами снова скачок в бытии. То же должно сказать и о высшей психической жизни (духовной жизни), которую часто называют «ноосферой» (от греческого слова «*vouç*» – дух); вся ноосфера, насколько нам дано ее знать, предполагает психическую ткань, в которой возникает духовное бытие, но ни в одной области духовной жизни (познание, моральная, эстетическая, религиозная сфера) ее нельзя вывести из соответствующей психической ткани⁹⁶.

Все это можно графически изобразить в формах ряда «этажей», опирающихся один на другой:

духовное бытие
психосфера
биосфера
химическое бытие
материальное бытие (физическое)
математическое бытие.

Всякая высшая ступень опирается на низшую, но не есть продукт ее; эта прерывность в строении бытия и может быть

выражена лишь понятием *иерархической* структуры бытия. Конечно, можно оспаривать то, что между ступенями бытия нет непрерывности, т. е. можно отрицать «скакки» в бытии. В частности, предметом постоянных исканий в науке является установление «постепенности» в переходе от царства материального к биосфере и т. п. Эти искания совершенно законны, но то, что доныне мы знаем – помимо мифологии Teilhard de Chardin, forces evolutionnistes, – постоянно убеждает в бесплодности этих исканий.

6. Надо прямо сказать: «Непрерывность в мире есть только наша идея, а вовсе не реальность – реальное же бытие на каждом шагу являет нам «прерывность» в бытии. Пусть методологически допустимо, даже законно искажение в бытии непрерывности, пусть законно желание установить, что мир есть сплошное целое, но это есть лишь *постулат*, хотя бы и подсказываемый нашей непосредственной интуицией. Сама же по себе эта интуиция единства является лишь *мотивом* философских размышлений, но использование ее в смысле того, что мир есть сплошное целое, не может быть принято как само собой разумеющееся».

Но, кроме того, что к утверждению непрерывности нас влечет непосредственная интуиция единства в мире, в защиту идеи сплошного единства в мире как будто достаточно говорит и то, что всюду в мире «отдельные» секторы его связаны диалектически между собой. Достаточно указать на энергетическое единство мира – все формы энергии переходят одна в другую. Это взаимное превращение энергии из одной формы в другую имеет, правда, свое ограничение в факте энтропии: тепловая энергия переходит, например, в механическую не вполне – но и при этом ограничении взаимопревращаемость всех форм энергии остается в силе. Это подчеркивает единство мира, тем более что и при факте энтропии количество энергии в мире как будто остается одним и тем же. Это положение, правда, сильно поколеблено фактами «дематериализации» материи через «переход» ее в чистую энергию. Все же энергетическое единство мира, некая «энергетическая сплошность» в мире как будто остается.

Но вот в самом начале XX в. знаменитый ученый Планк установил замечательный факт «квантового» характера энергетических процессов. Это открытие, не нарушая (само по себе) идеи энергетического единства мира, разрушает в корне *непрерывность* в энергетических процессах, так как энергия оказывается всегда сгущенной в *отдельные* сгустки или «пучки» (кванты). Открытие Планка сначала не было принято в его полноте, но затем... утвердило с полной силой квантовую теорию, утвердило тем самым факт непрерывности в энергетических процессах⁹⁷.

Не менее важно крушение идеи непрерывности в биологии – в проблеме развития одних видов животных из других. Сначала – после работ Дарвина – идея непрерывности имела огромный успех, но более внимательное изучение фактов показало, что построить генеологическое дерево в развитии «видов» животных одних из других невозможно: целые группы видов оказываются никак не связаны с другими.

Такое же поразительное торжество принципа прерывности в бытии находим мы и в области психологии – та примитивная картина психического развития, которая строилась когда-то в линиях непрерывного развития одних функций из других (например, в теории ассоционизма), давно уже потерпела полный крах. Так восприятия, которые раньше трактовались как «сумма ощущений», ныне оказываются невыводимыми из ощущений (по формуле Вундта «не восприятия из ощущений, а ощущения из восприятия»)⁹⁸. Все высшие мыслительные функции также оказались непроизводными из низших.

Эти «скакки» в бытии не нарушают, однако, ни единства бытия, ни иерархических взаимоотношений – только здесь нет места для сплошности, для непрерывности.

7. Наличность скачков в бытии привела Бутру⁹⁹ к выводу, что отдельные сферы бытия (см. схему его, приведенную выше) «случайны» друг для друга. Термин этот едва ли удачен – особенно после работ Cournot трудно назвать случайностью простую диспаратность одних сфер от других. Существенное значение здесь имеет факт прерывности в бытии – и с христианской точки зрения эта прерывность, устраниющая

мнимую эволюцию одних форм бытия из других, возвращает нас к библейскому указанию, что различные формы бытия появляются по слову Божию («И сказал Господь...» относится ко всем «дням» творения как действие Бога).

Но можно ли говорить при этом об иерархичности бытия? Конечно, да – необходимо только строго отличать иерархичность в бытии от непрерывности его. Конечно, в понятии «эволюции» уже есть идея иерархичности – появление высшего из низшего входит в порядок эволюции и является началом иерархичности. Но иерархичность может быть и при прерывности в бытии, что мы и находим в действительности. Распределение бытия по рядам в порядке сложности и дифференциации дает полное основание для утверждения иерархичности в бытии.

Но при признании прерывности можно ли говорить о единстве бытия? Правда, реальность причинных соотношений всюду, подчиненность всего в бытии числу, пространству, времени свидетельствует о единстве бытия. Но как тогда понять появление различных видов бытия, раз нет непрерывности, и, с другой стороны, чем охраняется и держится это единство в бытии?

Что касается первого вопроса, то здесь, конечно, совершенно невозможно обойтись без понятия творения. Чистая эволюция бытия предполагала бы непрерывность в нем – а раз этой непрерывности нет, то появление новых ступеней в бытии можно понять лишь при использовании понятия творения – новые формы бытия действительно не развиваются из предыдущих, а творятся, т. е. призываются к появлению силой «свыше». Ничто так не подтверждает всю силу идеи творения, как именно прерывность в бытии, невозможность выводить высшие формы из низших. Но та же идея творения настойчиво подчеркивает и единство бытия – все бытие от Бога Творца и это и есть основа и смысл единства в бытии. Но не в этом одном смысле учения о единстве бытия – единство бытия означает, что оно есть некое «целое», изнутри связанное какими-то силами. Единство бытия поэтому связано не только с тем, что все бытие произошло из единого Источника, – но бытие

продолжает быть единым, остается «целым». Как иерархичность в бытии, наличие в нем «ступеней» в отношении сложности, а главное, зависимости всякого «высшего» бытия от нижележащих сфер бытия – все это предполагает наличие связующих сил, а вместе с тем ведет неизбежно к признанию в бытии какой-то центральной оси, центрального начала, реализующего связь разных сфер бытия и охраняющего эту связь. Но, прежде чем мы перейдем к раскрытию и уяснению этого существенного пункта в метафизике бытия и прежде чем обратимся к раскрытию того, надо ли считать мир «живым» целым, необходимо еще вернуться к теме об иерархичности в бытии, о ступенях в его составе.

8. В системе мира особое место принадлежит человеку. Человек есть высшая форма бытия, насколько оно доступно нам, но Св. Писание, религиозный опыт говорят еще о существах, стоящих выше, чем человек, – об ангелах. Обычно творение ангелов связывается с тем текстом книги Бытия, где сказано, что «Бог сотворил в начале небо и землю», – и это понятие «неба» почти все святые Отцы толкуют как сферу ангельского бытия. Есть, впрочем, и другие толкования этого текста, т. е. толкование слова «небо» в физическом смысле неба, – но нам незачем входить в анализ этой экзегетической темы. Так или иначе бесспорно, что христианское истолкование «творения» обнимает создание как чисто духовного бытия ангелов, так и чисто материального бытия, равно как и того сочетания духовного и материального бытия, которое мы находим в человеке.

Реальность ангельского бытия не подлежит сомнению с христианской точки зрения – и это более ясно дано нам в опыте зла, чем в опыте добра. Христианство не знает и не принимает понятия зла как особой «сущности» – оно знает зло всегда в личном его воплощении – недобро в мире творят духи зла, и христианское сознание с большей или меньшей отчетливостью, но и с достаточной силой устанавливает эти проявления действий злых духов. Духи, несущие добро, не менее близки и живы для христианского сознания, но

реальность злых духов более остро переживается всеми. Нет зла как сущности, но нет и безличного зла – зло всюду живо в личном чьем-нибудь бытии; только недостаточная бдительность сознания иногда пропускает в наши мысли мотивы манихейского дуализма.

Согласно «Ареопагитикам»¹⁰⁰ в ангельском мире существуют свои иерархические отношения, в характеристику которых мы не будем здесь входить. Но, касаясь ангельского бытия, нам важно сказать о двух темах, встающих здесь. Прежде всего ангелы – и добрые и злые, – как сказано, суть личные существа, иначе говоря, им присущи все те дары, которые свойственны личному бытию. В этих свойствах основное место принадлежит дару свободы – и как раз этот дар обусловливает собой разделение в ангельском мире, т. е. появление злых духов, которое мы уже отметили. Уже в высшей сфере бытия, в ангельском мире наличествует таким образом трагическое разделение и вытекающая отсюда борьба добрых и злых сил. Есть все основания полагать, что основная деятельность ангелов связана с человеческой сферой¹⁰¹, что само по себе не означает ограничения их творческой силы.

9. Таким образом мы имеем настоящую лестницу бытия от чистой материи (изучаемой физикой и химией), через биосферу, через человеческое бытие мы подываемся до бесплотных духов. Однако если принять толкование книги Бытия в указанном нами смысле, то творение мира началось с творения ангелов как чисто духовного бытия и уже после этого дело идет о творении «земли», т.е. материи. Сам библейский рассказ, располагающий творение по дням, устанавливает несомненно иерархический строй бытия. Конечно, без особой натяжки можно (и должно) принять толкование понятия библейского «дня» как периода, эпохи – и тогда библейское повествование ведет нас от периода к периоду, начинаясь творением ангелов и кончаясь творением человека. Круг творения замыкается в человеке – в нем, как высшей ступени бытия, связанного с материальной сферой, мы находим и духовную сторону, генетически не связанную с материальной сферой, с формами дочеловеческого бытия. Но если тема о человеке поставлена в Библии особо,

если она выделяет человека из общего развития мира, то, с другой стороны, человек все же является вершиной творения. Человек увенчивает те формы жизни, какие были призваны к бытию до него, но он потому и увенчивает, что примыкает к дочеловеческому бытию. Есть непереходимая граница между высшими формами дочеловеческого бытия и человеком – и здесь христианская позиция тверда и не может колебаться. Но наличие такой непереходимой границы не нарушает единства в бытии, не отрывает человека совсем от дочеловеческого бытия. Мало того: христианская космология, основываясь на прямых указаниях книги Бытия (гл. I), утверждает в человеке возможность и обязанность властвовать над природой, быть хозяином природы. Так было в первичном плане мироздания – и если грех нарушил это положение человека в природе, если вместо того, чтобы властвовать над природой, человек в силу греха стал рабом природы, зависящим от нее, то это изменение не нарушает принципа иерархической структуры бытия. Человек остается высшей точкой в тварном бытии, связанным с материальной сферой; ослабление его могущества не разрушает царственного строя в природе человека.

10. Характерной особенностью библейского повествования о творении является признание *самодеятельности «земли*, т. е. всего дочеловеческого бытия, чем утверждается как раз то, что является самым существенным в теории эволюции. *Evolution creatrice* (беря это понятие независимо от контекста его у Бергсона) есть факт, настойчиво подчеркнутый в Библии, где (начиная с третьего «дня», к которому надо отнести появление жизни на Земле) каждая новая эпоха в творении начинается словами: «И сказал Господь: да произведет земля...» Земля в этих словах *призывается к творчеству*, к самодеятельности, что есть признание *внутренних движущих сил*, присущих земле¹⁰². Конечно, здесь нет указаний на то, как и в каких границах осуществляет земля призыв Божий – одно лишь ясно: различные периоды в истории бытия начинаются с призыва Божия к самодеятельности «земли». Эта черта – участие Бога в переходе от одних форм бытия к другим – есть

характерная особенность именно христианской космологии. В этом смысле уже в этом пункте метафизика бытия, развитая Teilhard de Chardin, никак не соединима с христианской космологией. Если идея *forces evolutionnistes* и сама по себе не может быть удержана в той универсальной функции их, как это развивает Teilhard de Chardin (см. об этом ч. II, гл. «Жизнь мира»), то тем более устранение участия Бога в развитии бытия совершенно расходится с христианской космологией.

Но надо тут же отметить: библейское повествование не отрицает внутри различных периодов в истории бытия, внутри больших групп в биосфере факта эволюционных процессов – отбрасывая универсализацию идеи *forces evolutionnistes* христианская космология без колебаний признает наличие эволюции внутри биосферы. Будем только все время иметь в виду, что эта эволюция не зачеркивает прерывности в истории форм жизни. Искусственное выведение всех форм жизни из некоей начальной формы не оправдывается фактами.

11. Но понятие мира как единого целого настоятельно требует рассмотрения вопроса – чем держится, чем обусловливается *то*, что это единство остается ненарушенным? Мир действительно не может быть понят вне учения о том, что он есть живое целое, а не простая «совокупность» форм бытия, не простая «сумма» отдельных вещей и существ. А *priori* не нужно, однако, принимать, что мир есть органическое целое – что впервые выдвинул Шеллинг, применяя новую тогда идею «организма» в бытии в целом. В русской философии с большим успехом идеи «органической» структуры мира защищал Лосский. Но факты уполномочивают нас на более скромное признание – на признание, что мир, будучи «целым» и единым, держится в этом своем качестве какими-то силами. Но какими?

В античной философии Посидоний (принадлежавший к средней Стое) выдвинул принцип «универсальной симпатии»; в этой формуле учение о том, что мир есть живое целое, было связано со стоической метафизикой, с признанием, что в мире всюду есть «логосы», которые назывались «семянными» (*λογοι σπερματικοι*), уподобляясь живому «семени», основе всякого

организма. Принцип «универсальной симпатии», основывавшийся на этом начале «симпатии», влечении, тяготении одних частей мира к другим, и был выражением именно жизни в мире как единого целого.

Но учение Посидония выродилось постепенно (особенно это ясно у Ньютона) в чистую мифологию, поскольку дело идет о сознательном построении механического понимания природы при помощи понятия «притяжения». В самом деле, что следует понимать под этим загадочным учением о «всемирном притяжении»? Понятие взаимного притяжения тел можно вместить лишь в признание мира живым, целым – а при том учении о материи (как «основе» бытия), которое сводило все процессы к механическим явлениям, о жизни в мире говорить не приходится. Или «всемирное притяжение», как основное понятие всей жизни, есть вариант учения о «всемирной симпатии» – и тогда мир есть живое целое, или «всемирное притяжение» есть чисто словесная и потому пустая, не онтологическая категория.

Между тем в христианской метафизике Посидониевское учение получило новое развитие, раскрыв более глубоко самую основу того, что мир есть и остается «единым целым». У св. Отцов мы находим ряд замечательных формулировок, углубляющих наше понятие о единстве и цельности мира и продвигающих дальше то, что дано уже в первичных интуициях.

12. Вот что мы читаем у св. Василия Великого в его «Шестодневе»: «Весь мир, состоящий из разнородных частей, Бог связал каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и единую гармонию, так что части, весьма удаленные друг от друга, кажутся соединенными посредством симпатии». У св. Григория Богослова та же мысль выражена несколько иначе: «Доколе мир стоит в мире с самим собой... доколе в нем ни одно существо не восстает против другого и не разрывает тех уз любви, которыми все связало Творческое Слово... дотоле он есть мир (κόσμος) и красота несравненная ».

В русской художественной литературе есть одно удивительное выражение этого, лишь в христианстве

договоренного до конца, восприятия мира. Мы имеем в виду одно стихотворение А. К. Толстого, которое и приведем здесь:

Меня, во мраке и пыли
Досель влачившего оковы,
Любови крылья вознесли
В отчизну пламени и слова.
И просветлел мой темный взор,
И стал мне видим мир незримый
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.
И слышу я, как разговор
Везде немолчный раздается,
Как сердце каменное гор
С любовью в темных недрах бьется,
С любовью в тверди голубой
Клубятся медленные тучи,
И под древесною корой
Весною свежей и пахучей
С любовью в листья сок живой
Струёй подъемлется певучей.
И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К Нему вернуться жаждет снова
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук, и всюду свет,
И всем мирам одно начало,
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало.

Эти прекрасные стихи верно передают то учение об «узах любви», которыми, по слову св. Отцов, все связано. Добавим только, что у св. Григория Богослова сюда привносится еще указание на свободу, какой полно тварное бытие («пока ни одно существо не восстает против другого»).

13. В свете этого учения теория Ньютона о «всемирном тяготении» является лишь потускневшим и слабым отражением христианского учения об «узах любви», связующих мир. И только при признании этого принципа христианской метафизики можно впервые понять то, над чем не задумывается, к удивлению, наука. Я имею в виду вопрос (которого нельзя отбросить) о том, как «законы», которым «подчинено» бытие, овладевают им? Выражение, обычное в трактатах о природе, что природа «подчиняется» законам, кажется ясным и само собою разумеющимся, но если мы употребляем термин «подчинение», то здесь может ли он быть применен? Ведь всякое «подчинение» относится к взаимоотношениям *только живых существ!* Если человек или животное «подчиняются», например, человеку, то это выражение нам знакомо и, так сказать, прозрачно в своем «как». Но как и почему бытие (материальное или духовное) мира может подчиняться «законам»? – Ведь «законы» это не суть живые существа, требующие и силой подчиняющие себе бытие?

Когда-то Wundt насмешливо изобразил эволюцию понятия «закона» в такой форме: первоначальные «законы» мыслились исходящими от Божества или божественных сил, затем – в связи с развитием механического истолкования природы – они стали трактоваться как общие «принципы» или «начала», которые управляют «мирами», а после Канта, и особенно в Новейшее время, они стали трактоваться как субъективные принципы, устанавливаемые исследователями, и даже как проявления «экономии» в мышлении (Max). В общем эта картина верна, но поверхностна – как вопрос о том, почему и как природное бытие «подчиняется» законам, остается здесь совершенно без разрешения.

Прежде чем обратиться к этой проблеме, укажем на эволюцию понятия, близкого к понятию «законов», – понятия «необходимости». На заре античного мышления понятие «необходимость» было в мифологической форме некоей божественной силой – в греческой мифологии это было ανάγκη. Постепенно в самом греческом сознании одна мифология вокруг понятия необходимости сменялась другой – родилось понятие

«слепой» необходимости (у Платона – ανάγκη αλούσ), безличной, но всеми владеющей. Свое высшее выражение это понятие, как мы уже говорили, нашло у Демокрита, где оно положено в основу всей метафизики, – но мифологический момент в этом понятии не только не исчез, но приобрел некую новую неотразимость и таинственность. «Необходимость» в бытии мыслилась (как мыслится и ныне) именно как слепая «сила», как слепая «власть» над бытием – причем эта власть и эта сила мыслятся вне всякой персонификации. Но самая тема властующей над бытием силы остается *мифологическим придатком современного научного сознания*.

14. В католической философии развилось любопытное понятие «potentia oboedientialis» – в этом понятии фиксируется тот факт, что бытие «повинуется» законам необходимости, т. е. признается, что бытие обладает способностью (potentia) следовать за требованиями необходимости. Здесь бытию тем самым усваивается способность «слушать» эти требования – бытие мыслится здесь *живым*, со способностью «повиноваться». Это, конечно, тоже мифология, но она имеет то достоинство, что до конца обнажает тайну следования бытия своим законам. Но, конечно, только в христианской метафизике рассеивается мифологический туман вокруг понятия «необходимость», так как здесь над бытием стоит Бог Творец, «Имже вся быша». Бытие, Им созданное, не перестает «слушать» голос Божий и следовать за ним. Понятие необходимости, слепой и загадочной, заменяется понятием *живой связи* всего природного бытия с Тем, Кто ее и создал. Природа жива в этом «вездеприсутствии» в ней Божества, в этом резонансе ее на все, что исходит от Бога. Св. Василий Великий в своем «Шестодневе» высказывает следующую глубокую мысль. «Божий глаголы, – (при творении мира) говорит он, – остались на земле и на последующие времена – то же повеление Божие действует в мире и поныне ».

Эта действенность повелений Божиих в мире до наших дней дает разгадку понятий закона и необходимости, разъясняет, как и почему законы действуют в бытии. Мир, как живое целое, жив о Боге и в Боге, и та же тайна, какая скрыта

для нас в акте творения, в том, что «из ничего» (*ex nihilo*) рождается бытие, – та же самая тайна в том, что бытие «слышит» (как бытие живое) повеление Божие.

Но тем самым мы подходим к тому пункту в учении о «живом» бытии, который по разным причинам является чуждым и научно философской и богословской мысли, – к вопросу о реальности некоего «центра» в бытии. Обычно это понятие «центра бытия» (или по евангельской терминологии «сердца земли» – Мф. 12, 40) связывается с понятием «души мира» – и как раз это понятие «души мира» (идущее еще от Платона) и создает указанные трудности. Но раньше чем мы войдем в обсуждение этой темы о «душе мира», остановимся немного на учении о «центре» бытия.

15. Центра не имеет и не может иметь простая механическая «совокупность», которая допускает те или иные внешние оформления, но не знает никакого «средоточия» в себе. Но мир не есть простая сумма составляющих его явлений – мир есть некое единство, которое продолжает оставаться этим единством. Силы, связывающие мир в единое целое, не могут быть поняты иначе как при признании, что они исходят и зависят от какой-то центральной основы, – иначе связывающие силы не могли бы ни создать, ни тем более удержать единства мира. Конечно, совершенно допустимо и даже необходимо мыслить множество таких узловых точек, чем онтологически и может быть объяснена всякая «индивидуализация» бытия – химическая или биологическая. Но такие «узловые» точки, такие отдельные «центры» не могли бы ни создать единства всего бытия, ни его охранить. Единство всего бытия, тем более бытия живого, может быть понято лишь при наличии связанности всех частей мира в какой-то его центральной точке. Вне этого даже случайно возникшее единство мира (как, например, в учении Демокрита или несколько по-иному у Эпикура) должно было бы быстро расползтись, привести к полному хаосу.

Но если признать неустранимость признания некоей центральной сферы в бытии, можем ли мы применить сюда понятие «души мира» (по очевидной аналогии с тем, что единство в организме охраняется его душой)? По существу это

как будто вполне допустимо, и потому многие философы (начиная с Платона в античной философии и нередко в средневековой философии, где иногда отожествляли понятие души мира и Св. Духа, и затем в новой философии начиная с Дж. Бруно) и принимали учение о душе мира. Но, конечно, и затруднения, связанные с этим понятием, велики; коснемся их.

16. Прежде всего коснемся богословских затруднений, что для системы христианской метафизики имеет первостепенную важность.

После Платона идея «души мира» воскресает у стоиков, сочетаясь у них с их пантеистическим восприятием мира. В этом сочетании понятие души мира остается и дальше (особенно ярко у Посидония), но часто переплется с понятием Логоса (как это было уже у ранних стоиков). Но пантеистический смысл этого понятия сохранился и дальше – и это делало его совершенно неприемлемым для христианских мыслителей. Ранние Отцы (например, св. Василий Великий) категорически отвергали понятие мировой души именно потому, что это понятие смыкалось для них в одно целое с пантеистической концепцией.

Тем не менее потребность понятия «центра» мира вытекает ведь из идеи единства мира – поэтому натурфилософские воззрения в западной схоластике не раз возвращались к понятию «души мира», отожествляя иногда это понятие со Св. Духом, т. е. вновь сводя в один «план» трансцендентный и имманентный моменты. Неудивительно, что, например, у Джордано Бруно душой мира является сам Бог, чем будто бы достигается сближение трансцендентного и имманентного принципов. Иначе выдвигается идея души мира у Якоба Бёме, который привлекает сюда понятие Софии; от Бёме, однако – вплоть до Бердяева – идет различие Софии как идеальной основы мира от мировой души, которая через грехопадение лишилась связи с Софией и тем обнаружила свою хаотическую основу (что легло в основу учения и Вл. Соловьева о Софии во второй редакции).

Новый смысл и новое обоснование идея мирового «центра» (или «мировой души») находит в так называемом

биоцентрическом понимании мира. В русской литературе, если не считать Велланского, верного последователя Шеллинга, основы биоцентрического понимания мира находим мы у Пирогова в его замечательном «Дневнике врача»¹⁰³. Решительно отбрасывая материализм, Пирогов ставит в основу всего бытия «океан жизни» – согласно Пирогову, жизнь есть первичный, ни из чего не выводимый и основной факт бытия (в чем и состоит биоцентрическое понимание жизни). Пирогов вводит сюда и понятие «мирового разума», но позднее он признал, что над миром надо принять наличность Абсолютной сферы – Бога. Все же в соотношении понятий «океана жизни» и «мирового разума» у Пирогова нет достаточной ясности: ведь «мировой разум» предполагает «мировой субъект», ибо понятие без-субъектного разума неприемлемо. Но и само понятие «океана жизни» можно ли последовательно мыслить *вне установления центрирующей силы*? Античная метафизика (впервые у стоиков) усваивала Логосу такую центрирующую силу (осуществляемую через «семенные Логосы»), но она в понятии Логоса мыслила единство *трансцендентной и имманентной сферы*, что противоречиво и недопустимо. Христианство же, отодвигая тварное бытие от Абсолюта (Бога), нуждается в утверждении некоторой самостоятельности тварного бытия.

В признании того, что мировое бытие остается единым, целостным, не распадается на отдельные «куски» бытия, есть, очевидно, некое объединяющее начало, благодаря которому те «узы» любви, которыми, по учению св. Отцов, Господь связал мир, владеют бытием и определяют его жизнь.

Для христианского сознания неизбежно признание того, что носителем единства мира является Церковь, понятая, однако, уже не в историческом ее аспекте, а в более широком космическом смысле. Как историческое бытие Церковь создана на земле Господом Иисусом Христом, но и до Бого воплощения не только мир, но и все бытие управлялось Богом, т. е. было Церковью в метафизическом смысле. Церковь (в этом ее натурфилософском значении) и есть источник и основа единства мира, его живучести, его гармонического строя;

Церковь, понятая метафизически, есть начало, объединяющее все бытие, т. е. есть некая «душа мира». Конечно, тут возникает вопрос, насколько такое расширение понятия Церкви богословски приемлемо: ведь в плане натурфилософском Церковь как бы теряет свою богочеловеческую природу, поскольку дело идет о душе мира в его целом, т. е. мира и в дочеловеческом бытии. Но поистине верна была мысль, высказанная еще в античное время, о человеке как микрокосме. Человек был задуман Богом как руководящая миром сила, поэтому во всем процессе развития мира как его конечная цель было появление человека. Потенциально человеческое естество все время соприсутствовало миру (в дочеловеческую фазу) именно потому, что мир был нечто целое, как единое бытие Церкви.

Это натурфилософское применение понятия Церкви никоим образом не разрушает того, что мы связываем с привычным для богословия понятием Церкви, как исторического (и мистического) понятия. После того как в I томе мы установили неустранимость использования понятия Церкви для гносеологии, мы теперь в другом порядке устанавливаем центральность понятия Церкви для метафизики. Все бытие, созданное Богом, и есть Церковь, а с появлением человека на земле Церковь существовала уже как историческое бытие в раю. Грехопадение, приведшее к поврежденности бытия, не прервало связи мира с Богом, а лишь внесло те темные линии (в духовном смысле), которые нарушили изначальную красоту («лепоту» по-славянски), какая существовала раньше.

Вводя в систему космологии понятие Церкви как основное понятие, мы тем самым связываем все бытие с человеческой сферой (которая и есть субстрат Церкви) и даже подчиняем бытие ей. Это есть новый аспект, новая антропоцентризма в метафизике – и мы будем иметь возможность более подробно войти в это, когда обратимся в следующей части (гл. I и II) к изучению «состава» бытия. Сейчас нам важно связать темы космологии с понятием Церкви, и тут мы подойдем к новому циклу идей – к софиологической теме.

17. «София» («Премудрость») есть, собственно, ветхозаветное понятие, возникшее в позднейшем иудействе перед явлением Христа, – но понятие Софии было усвоено и христианством, получив здесь определенный и точный смысл через отожествление Софии с Христом как Сыном Божиим, «Имже вся быша». Христианская софиология в течение многовекового развития богословия обогатилась очень важными дополнительными понятиями, но как раз в Новое время (начиная с Бёме и кончая Вл. Соловьевым и его школой) она подверглась целому ряду искажений, так что самое понятие Софии оказалось затуманенным (особенно через сближение с мариологией¹⁰⁴) и вместо уяснения того, что дает софиология для метафизики бытия, получилось недопустимое смешение разных планов бытия.

Мы не можем сейчас входить с необходимой полнотой в эту, прежде всего богословскую, тему, но она имеет столь важное значение и для метафизики христианства, что мы все же должны уделить софиологии немного внимания, чтобы распутать тот узел, который особенно в новой русской философии (со времени Вл. Соловьева) затруднил все анализы в метафизике.

Если Церковь есть «душа мира», т. е. объединяющая и гармонизирующая бытие сила, то здесь существенны два разных момента – прежде всего, то, что через «душу мира» в мире поддерживается жизнь, мир обладает какой-то неисчерпаемой мощью и творческой силой. С другой стороны, мир был и остается космосом – в нем есть постоянное начало гармонизации, мир поистине вмещает в себя «премудрость», творческое начало гармонизации. Мир «создан» и в том, что он живет непрерывной жизнью, и в том, что он остается космосом, не распадаясь и не превращаясь в хаос. Такова космическая сила, космическая функция Церкви (в ее натурфилософском аспекте).

Нечего удивляться поэтому, что софиологическая тема издревле занимала и религиозную и философскую мысль, – так и возникло то, что мы могли бы назвать дохристианской (языческой) софиологией (хотя самый термин этот, как мы

указали, есть термин ветхозаветный и новозаветный). Тема космоса требовала и того, чтобы понять его гармонический строй, и того, чтобы найти в мире или вне его источники его живучести. Нечего удивляться, что философская и религиозная темы здесь неотрываемы одна от другой – «премудрость» в мире ведет к тому, чтобы искать источник гармонии в «горней» (надмирной) сфере, а живучесть мира побуждает связывать эту «премудрость» с творческой мощью природы. Так и развивалась языческая софиология, главным понятием которой является распространенное во всех религиях учение о «Матери-земле» как рождающем лоне бытия. Отсюда основоположное значение в «естественных» религиях учения о «Матери-земле» – в разных формах «естественных религий».

Христианская космология стоит вне мариологической темы (не будем забывать, что Мать Божия стала Царицей Небесной лишь после Ее успения), – и то, что в католической, а отчасти и в православной философии как бы возродились элементы языческой софиологии (для которой и характерно постановление в основу культа «Матери-земли»), – это столько жеискажает софиологическую тему (Вл. Соловьева, о. Флоренского, отчасти у о. С. Булгакова), как и запутывает и проблемы космологии. Душа мира есть Церковь, но глава Церкви есть Господь Иисус Христос. Все толки о «вечно женственном», всякое сведение *natura naturans* к женственному началу проходят мимо того, что мир управляетя и живится Господом Иисусом Христом. Поэтому и дохристианская софиология, и новые софиологические мифологемы не могут помочь в разрешении вопросов космологии – и как раз в силу этого естествознание Нового времени, не нашедшее опоры в христианской космологии, до сих пор топчется на все том же «механическом истолковании природы». Христианская же космология, до сих пор еще не раскрыта до конца, покоятся на понятии жизни мира, определяемой теми силами любви, которые имеют свое средоточие в Господе Иисусе Христе как Главе Церкви, которая и есть «душа» мира.

Не можем не сказать два слова о гностической софиологии, которая связана с проблемой зла. В гностической

софиологии мир не есть создание Бога, а есть создание падшей Софии (Софии Ахамот) – все это особенно развито у Василида. Но вся система гностической софиологии (в разных ее вариантах) никак не может быть соединена с христианской метафизикой, которая не знает того дуализма, что пронизывает гностические системы. И как типично для этих систем, что в них всегда имеет место теогонический процесс (абсолютно чуждый христианству), что мир возникает как «отпадение» от Бога, а не как свободное Божие творение. Неприемлемо для христианской метафизики и отожествление премудрости в Боге и премудрости тварной. Премудрость Божия предвечна, сопринаследует к сущности Божества, – премудрость же в мире есть создание Божие, ибо она есть Церковь. Глава Церкви есть Господь Иисус Христос, но Церковь принадлежит к миру тварному, входит в состав космоса. Мы, таким образом, избегаем недолжного отожествления Премудрости Божией (Софии Божественной) и премудрости в мире (Софии тварной): как Бог Творец отличен от сотворенного Им мира, так София Божественная отлична от Софии тварной – единство же имени («София») подчеркивает, что София тварная есть образ Софии Божественной.

18. Если всякое их отожествление неизбежно ведет к пантеизму, то, с другой стороны, было бы неверно забывать и о том, что божественные энергии пронизывают мир – через эти энергии мир держится Богом и управляется Им.

Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и в то же время уясняющее «вездеприсутствие» Бога в мире в божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно и для метафизики, для понимания мира. В мире существует не только его поверхность («оболочка»), измеримая и чувственно воспринимаемая, – через все в мире проходят лучи божественных энергий и творят свое оживляющее и преображающее действие. В порядке обычного познания никогда не бывает дано распознать, где кончается чувственная и рациональная «суть» мира и где проходят линии этих излучений божественных энергий. Но вот в молитве на первом часе читаем такие слова, обращаемые к Господу Иисусу

Христу: «Да знаменается на нас свет Лица Твоего и да в нем узрим свет неприступный». Неприступный свет – это и есть свет божественный, излучения божественных энергий; он «неприступен», он непознаваем, но он может стать «видим», т. е. воспринимаем через «свет Лица Господня». Вся тайна молитвенного восхождения к Богу заключена в этих словах, но в них же указывается и на то, что *мир живет не вне Бога*, а с Богом и в Боге. Правда, «мир во зле лежит» – и эта темная оболочка зла закрывает от нас то, что происходит «позади» зла. Отто Церковь в одной из молитв на Литургии говорит о «явленных» и «неявленных» благодеяниях Божиих. Часто они и остаются «неявленными», т. е. непроницаемыми для нашего созерцания и познания, но они не только реальны, но ими и держится вся познаваемая реальность мира. Надо только беречься в установлении этого слияния тварного и нетварного в мире.

К этим темам мы должны будем еще раз вернуться, когда основные начала бытия будут все изучены нами.

19. Ко всему сказанному должны мы добавить то, о чем говорил уже св. Григорий Нисский, который, указав на апофатический момент в Боге, указал, что есть апофатическая сфера и в человеке (*homo absconditus*¹⁰⁵). Мы можем отнести это и ко всему миру. Эта апофатическая сторона в мире – не те нетварные лучи божественных энергий, о которых сейчас шла речь, но это и не «хаотическая основа» мира (первобытный хаос). Что же такое эта апофатическая сфера в мире? Она, конечно, принадлежит к *тварному бытию*, ибо все, что есть в мире, тварно; она не слагается и из тех «идейных» корней всего чувственного бытия, которые образует идейный «скелет» мира. Конечно, этот идейный «скелет» находится как бы позади всей чувственной сферы, но он открыт для нас, в нем нет ничего апофатического. Но есть одна сторона в бытии, которая неотразимо реальна, но «суть» которой остается закрытой для нас. Я имею в виду самое «дыхание жизни», которое не есть «продукт» или «функция» идейной или чувственной сферы, но которое, *наоборот, сообщает жизнь и чувственной и идейной сфере*. Эта сила жизни, присущая всему тварному бытию (тот

самый «пламень вещей», о котором говорит св. Исаак Сирианин), она всегда налицо в своих проявлениях, но кроме этих проявлений силы жизни она остается закрытой, поистине апофатической основой бытия. Оставаясь тварной, но призванной к вечному бытию, она всецело от Бога, только Им («Вседержителем») держится, только от Него зависит. Как неисчерпаемая основа реальности, она сообщает жизненную силу этой реальности, самые же формы бытия реальности определяются диалектикой «развития». Все попытки трансцендентально определить эти формы бытия реальности (впервые у Гегеля, позже у Бронского), конечно, дают мнимую диалектику бытия: *так как основа жизни мира апофатична, то она не поддается никакой рационализации*. Все попытки трансцендентальной дедукции форм бытия являются тщетными и не идут дальше того, что дает нам опыт.

20. Подводя итоги всему сказанному, мы утверждаем иерархичность в бытии, но и его единство и живую связность в целостное (хотя и заключающее в себе «перерыв») бытие. Мир построен иерархически, но эта иерархичность не зиждется на «сплошности» в бытии; наличие «скачков» в бытии, не разрушая единства его, сдерживается тем, что в мире есть его центральная сфера, которую мы вправе считать «душой» мира (которая есть Церковь, понятая в космическом своем аспекте). Мир как целое связан с Богом и в этом порядке должен быть понят как «дом Божий», как Царство Божие, как Церковь. Но сквозь все ткани мира проходят лучи божественных энергий; не принадлежа к тварному бытию, не будучи «созданными», эти излучения не могут быть отожествляемы с закрытой для нас «сущностью» в Боге – без твердого признания этого различия «сущности» в Боге и Его божественных энергий мы ни мира не можем понять как живого целого, ни Бога понять без впадения в чистый трансцендентализм.

Но в тварном бытии, как оно *ныне* предстоит нам, есть еще одна сторона, без участия которой не может быть правильно усвоено понятие творения, не может быть договорена метафизика бытия. Говорим о «поврежденности природы» – к чему и обратимся в следующей главе.

Глава III. Учение о «поврежденности» природы

1. То, о чем идет речь в настоящей главе, глубоко чуждо, может быть, и непонятно и недоступно современной науке. Христианская же мысль – впрочем, различные варианты этой идеи можно найти в различных и внехристианских религиях – изначала учила и учит, что вовсе не все «естественно» в природе сейчас, что *natura pura* (естество в его сущности) закрыто некоей уродующей ее оболочкой. Основной категорией при изучении природы, как она предстоит нам, не может не быть категория болезни, т. е. постоянное отступление от здорового, «нормального» развития. С исключительной глубиной выразил это в своем космическом видении, в своем прозорливом восприятии природы ап. Павел. В послании к Римлянам (8, 19–22) читаем: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно *стенает и мучится доныне*». Это есть прежде всего поразительное восприятие ап. Павлом страданий в природе (она «стенает и мучится»), никогда и никем не выраженная в таких словах. В буддизме есть, правда, учение о всеобщности страданий, но это учение есть просто утверждение неизбежной гибели всего, – это скорее есть утверждение того, что смерть всюду царит и губит все. То же, о чем говорит ап. Павел, есть утверждение, что вся тварь *больна*, вся «стенает и мучится», но что это «рабство тлению» не погашает надежды на «освобождение» от «рабства тлению», т. е. *надежды на выздоровление*. Мир, по утверждению ап. Павла, находится в состоянии болезни, в состоянии ненормальном и тягостном, но жив надеждой на выздоровление».

Это учение ап. Павла как будто расходится с библейским повествованием о первичном светлом и радостном состоянии бытия (все было «добро зело»), – но на самом деле дело идет о двух разных этапах в жизни мира. Начальная эпоха, райский период в жизни мира был свободен от «рабства тлению», был прекрасен и гармоничен, – а в новую эпоху мир оказался уже

больным («мучится»). Между двумя эпохами стоит какая-то грань (мир покорился суете «не добровольно», по слову ап. Павла, т. е. новый период в жизни мира не был следствием его жизни, его развития – воли мира к «рабству тлению» не было и не могло быть). Мир, каким мы его знаем теперь, есть *мир поврежденный*, в котором нет именно «естественных» движений, но всюду слышится стон и мука, всюду царит смерть. Конечно, можно признать «естественному» и тот порядок бытия, какой мы сейчас находим, т. е. можно отбросить категорию «болезни», признать, что мир пребывает именно в «естественному» для него порядке или беспорядке. Так и поступала и поступает наука о природе, так она принимала и принимает болезненное состояние мира за его *natura pura*¹⁰⁶, за его подлинное «естествство». Для современного знания христианская идея о «поврежденности» природы представляется и ненужной и неприемлемой, – хотя и сама наука признает в тех или иных случаях болезни в природе как отклонение от «нормы», – но само понятие «нормы» берется именно от нынешнего состояния природы. Можно говорить, например, об «искривлении» дерева, но потому, что перед нами есть много прямых, неискривленных деревьев. Но наука не знает никакого первичного, уже исчезнувшего «райского» состояния природы и не имеет потому основания расширять категорию болезни на мир как целое.

2. Между тем учение ап. Павла о поврежденности природы, о том, что она ныне в рабстве тлению, но не «добровольно», т. е. не в порядке «естественному» развития, чрезвычайно важно для понимания бытия. Учение ап. Павла есть действительно существенный пункт в метафизике бытия, как ее строит христианство. Правда, учение ап. Павла не получило развития в святоотеческой мысли, которая более выдвигала момент изначальной гармонии в мире. По слову св. Григория Нисского («Шестоднев»), Господь при творении вложил в мир «творческое (*ποιητικόν*) слово», которое и определяет жизнь каждой единицы бытия. Это так, но ведь слово Божие есть норма для бытия – и, как творческая сила, эта норма сохраняет свою силу и сейчас, но в природе шли и идут не только

процессы здорового развития, но и болезненных искривлений. Для современной науки типично как раз отожествление *status quo¹⁰⁷* бытия с его «сущностью», неразличение двух смыслов в понятии «естественности». Ведь и заведомые извращения, уродство, болезненные явления в каком-то смысле «естественны», т. е. развиваются согласно реальным условиям и жизни, но все это и неестественно, т. е. есть именно извращение, болезнь, уродство. Этот двойной смысл понятия «естественности» очень мешал и мешает метафизической мысли, как мешал он и мешает в сфере морали, правосознания. Есть, например, понятие «естественногоправа» (*jus naturale* римской юридической мысли), которое принято толковать в терминах идеализма, – но и все правовые нормы, как бы дики они ни казались, созревают, действуют в порядке реальных условий их бытия. Более сложно понятие «естественности» в сфере морали, где обычно «естественное» отожествляется с фактическим, а не с нормой, с идеалами. Жестокость, например, может быть «естественной» – но она и противоестественна, будучи нарушением вложенного в сердца наши закона правды.

Эта двойственность в понятии «естественности» в науках о природе давно привела к устраниению понятия «нормы» в изучении природы – или, лучше сказать, к резкому отделению нормы от фактического положения. Все в природе естественно, если сливать понятие естественности и фактического положения, – но не все в природе естественно в свете нормы, вложенной в каждое отдельное бытие. Именно потому и получает универсальный характер категория «болезни», что она означает несовпадение двух смыслов в понятии «естественности». Всякая болезнь естественна как результат фактических соотношений в данном бытии, но она есть именно болезнь, – искажение, ущемление бытия.

Понятие «поврежденности» природы и призвано к тому, чтобы выразить всеобщий факт уклонений бытия от вложенной в него нормы. Чтобы понять всю важность использования понятия «поврежденности» природы, надо отметить прежде все то, что об этом говорит Слово Божие. После грехопадения

Господь говорит Адаму: «Проклята земля в делах твоих»; грехопадение привело не только к коренной перемене в жизни человека, но отчасти и в его природе: «поврежденность» в человеке, по свидетельству Слова Божия, распространилась на всю природу, которая стала подвержена извращениям, болезням, уродствам, смерти, – оказалась «проклятой». Не будем сейчас останавливаться на выяснении того, почему грехопадение прародителей получило метафизическое значение, распространившись на всю природу; обратимся сначала к раскрытию того, в чем можно видеть поврежденность в природе в нынешнем ее состоянии.

3. То, что прежде всего бросается в глаза при первом же сравнении библейского (и потому и христианского) подхода к природе с тем, что видит и находит наука в природе, – это есть контраст между первичным, райским состоянием природы, о котором сказано в Библии, что все было «добро зело», и той всеобщей, часто страшной и беспощадной борьбой, которая существует в животном мире – достигая в человечестве до постоянного истребления друг друга в войнах. Наблюдая то, что мы находим в природе и что теперь, при исключительных достижениях киносъемок, предстает в ужасающих своих формах, – мы видим, что закон «борьбы за существование», открытый Дарвином, есть действительно непреложный факт, неотразимый и существенный. Никаких, как будто, намеков на «райский период», на мирное сосуществование не только нет в природе, но трудно себе и представить, что мог быть и реально существовал «райский период», когда лев мирно жил рядом с ягненком, когда никакой хищный зверь не посягал на гнезда птиц и т. д. Потому-то и кажется сама идея «поврежденности» природы идеей, не имеющей никакой опоры в реальной жизни природы.

Но если Господь, созиная мир, всюду вложил «творческую силу», то эта творческая сила была нормой для данного бытия, его «идейной» формой, – и это значит, что в самом бытии было и есть, сохраняется доныне нормирующее его начало... Откуда же потребность уничтожать другие существа? Сейчас это диктуется борьбой за существование, – и в этом направлении

хитрость, ловкость, злая жадность явно развиваются и прогрессируют. Но для христианского сознания ясно, что Господь не создавал этой борьбы, за существование – иерархически строя мир; Он создавал лишь зависимость каждого этапа бытия от нижележащего – так животное царство зависит от мира растений, жизнь растений покоится на использовании минерального материала. Это вложено в бытие, но невозможно думать, что Господь создал внутри животного царства дикую борьбу за существование. Правда, в тех условиях, в каких *ныне* живут животные, вне борьбы за существование жизнь невозможна, – и к ней приспособились все, как те, у кого развились способы самозащиты, так и те, у кого развились способы нападения. История живых существ в мире усиливала эти взаимно противоположные способности, – но где же следы или намеки на то, что вся эта борьба «неестественна»? Библейский рассказ может ли быть учтен натурфилософски? И если принять за истину учение о райском периоде («золотом веке» в различных верованиях), то почему он исчез?

4. Некоторый просвет на эти вопросы проливают факты, свидетельствующие о взаимопомощи среди живых существ, и современное учение о «живой среде» (Umwelt по немецкой терминологии)¹⁰⁸. Что касается взаимопомощи среди живых существ¹⁰⁹, то она несомненна, хоть и не очень часта и связана почти всегда с определенными внешними условиями. Но самый факт взаимопомощи не только ставит границы учению о борьбе за существование, но вскрывает то, что *жизнь возможна и без борьбы, за существование*. Те, кто любят иметь домашних животных, на каждом шагу убеждаются в этом – так курица наседка, высижившая утят, волнуется о них, когда они лезут, по инстинкту, в воду, как если бы это были ее цыплята. В этом случае можно, пожалуй, говорить, что она, не разобрав различия между своими и утиными яйцами, соединяет их в одно целое. Но как часто кошки и собаки, иногда с ними и птицы мирно едят из одной и той же посуды... Правда, в последнем случае им не нужно добывать пищи, но когда, привыкши вместе есть из одной посуды, они почему-либо оказываются без пищи,

то все вместе разыскивают ее и, найдя что-либо, вместе пользуются тем, что нашли.

Конечно, такие факты и немногочисленны и, так сказать, тонут в безмерном распространении борьбы за существование. Отрицать это невозможно – да и не нужно: извращение, вошедшее в строй природы, отделено (и по христианской метафизике) непереходимой стеной от «райского периода». Но тогда что же нам дает идея «поврежденности» природы – при таком «массивном» обилии вражды, связанной с борьбой за существование, обилии зла, страданий и массовом уничтожении одних живых существ другими?

Прежде всего важно само *признание* факта «поврежденности», признание болезненности в природе, которая «стенает и мучится». Это не только освобождает нас от примитивного натурализма, который просто берет факты, как они есть, не замечая того, что сами факты уже заключают в себе ущемление бытия в силу отхода от вложенной в бытие нормы. Признание скрытой в природе тоски и страдания, понимание того, что многое в природе является выражением и следствием болезненного состояния, извращения и затвердения случайных аномалий, помогает нам приблизиться к тайной жизни природы. Тут кстати указать на то, что в современном естествознании установление математических формулировок в соотношении различных явлений ведет к *развеществлению* для нас бытия¹¹⁰, что совсем закрывает от нас истинную жизнь природы. Конечно, для каждого овладения всеми соотношениями в природе это «развеществление» не очень мешает, скорее даже помогает – здесь оправдываются критические замечания Бергсона о том, как в наших интеллектуальных построениях утериваются непосредственные данные восприятия, которые подменяются схемами, позволяющими овладевать тайной различных закономерностей в природе, но эти построения зато отделяют нас от того подлинного, что открывается в восприятиях. «Расстояние» между *непосредственными* данными восприятия и теми построениями, которые создает наш интеллект, очень велико, – и оттого исследователям природы (занятым разысканием

именно закономерностей в бытии, изучением не живой его плоти, а «скелета» ее) не слышна тоска в природе, ее мучения, т. е. не видно, что в природе, как она предстоит нам ныне, есть в ее глубине расстройство, аритмия, есть зло.

Тут может быть одно недоразумение, которое нужно сразу же рассеять, а именно: можно ли применять моральные категории к бытию, – не в смысле, конечно, некоей субъективной оценки (право на что, конечно, сохраняется за нами, но лишь в субъективной значимости этой оценки), – а в смысле того, что в природе «объективно» существует зло. В истории философии ярче и последовательнее других подчеркивал неприменимость моральных категорий к бытию Спиноза, который допускал применимость моральных категорий только в отношении человека. Это вполне соответствует и тому направлению в естествознании, которое изгоняло и часто и теперь изгоняет всякий теологизм в изучении природы и развивало механическое истолкование процессов в природе.

Да, таковы тенденции естествознания, которое не только не слышит того, что «вся тварь стенает и мучится», но и не хочет их слышать, не хочет принципиально принять эти мысли о «зле в природе». Не отрицая фактов страданий и мучений (связанных с борьбой за существование), естествознание отвергает зло (как таковое) в живом (дочеловеческом) мире, а тем более в мире чисто материальном. Животные в борьбе друг с другом *не ищут*, однако, зла, а просто уничтожают друг друга. Это, конечно, верно в том смысле, что *влечение ко злу, как таковому*, мы находим только у людей, и тут кстати сказать, что среди других признаков, отличающих человека от дочеловеческой природы, это занимает очень веское место. Нанося страдания друг другу, убивая и уничтожая одни других, животные «невинны», так как ищут не зла, как такового, не борьбы, как таковой, но борьбы за существование. Поэтому категория зла, моральная по существу, как будто совсем неприменима к дочеловеческому бытию.

5. Прежде чем мы попробуем разобраться в этих рассуждениях¹¹¹, укажем еще на одно затруднение, связанное с применением моральных категорий к дочеловеческому бытию.

Мы говорили уже о том, что с христианской точки зрения зло существует в личных носителях зла, т. е. имеет свой корень в личном бытии, как таковом. Но личное бытие в мире начинается только с человеком, поэтому в дочеловеческом бытии нет субъектов зла, нет личных носителей его. Если в дочеловеческом бытии мы все же находим зло, то это может быть понято лишь так, что оно привносится в дочеловеческое бытие либо людьми, либо ангелами. Но по общехристианскому учению ангелы могут воздействовать (будучи духовной природы) на бытие только через людей. И тут получают свое надлежащее истолкование слова Господа, уже приведенные нами: «Господь говорит Адаму «проклята земля в делах твоих», т.е. все злое, что может быть найдено в дочеловеческом бытии, исходит от людей. По слову ап. Павла, «тварь подчинилась суете не добровольно, т. е. не по своей воле, а по воле покорившего ее», т. е. человека. Грехопадение прародителей имело, по христианскому сознанию, космические последствия, внесло смерть («единым человеком смерть вошла в мир», говорит ап. Павел) (Рим. 5:12) и беспорядок.

Поэтому с христианской точки зрения страдания и сила смерти в природе («вся тварь стенает и мучится») есть последствия грехопадения прародителей, – в силу чего природа лишилась своего «хозяина», лишилась направляющей ее силы. Зло в природе (страдания, мучения, взаимное уничтожение) есть факт, оправдывающий применение наших моральных понятий, – но источники зла лежат не в природе, как таковой, а в той космической катастрофе, которая возникла вследствие грехопадения прародителей.

Прибавляет это что-нибудь к тому пониманию мира, какое устанавливает позитивное знание? Конечно, да: при усвоении христианской точки зрения на бытие, при признании «поврежденности» природы становится ясным, что то, что мы сейчас находим в дочеловеческом бытии, прикрывает таинственную зависимость до-человеческого бытия от судеб человека. Если человека с достаточным правом называют «микрокосм», то мир можно с таким же правом характеризовать как «микроантропос», – ибо всюду в бытии есть подчиненность

дочеловеческого бытия человеку. Это есть своеобразный антропоцентризм в изучении бытия, – без чего многие стороны в дочеловеческом бытии оказываются непонятными и неизучаемыми¹¹². Учение о «поврежденности» природы вообще по-новому освещает нам загадку мира. Ведь признание того, что «творческое слово», по которому в бытии возникали и возникают отдельные формы жизни, есть признание нормы, вложенной в бытие – и то, что эта норма ущемляется, искажается, и позволяет и требует применения к бытию категории болезни. Одно лишь добавим – природа и больна и здорова одновременно – она полна жизненной силы, данной ей Богом изначала, но не может во всем и всегда развернуть в себе ту норму, какая вписана в нее Богом. Природа «надломлена» – она движется в противоречиях, она знает и страдания и уродства и все же живет.

Но все же зачем применять к болезненным моментам в жизни природы понятие зла, раз в дочеловеческом бытии в природе нет субъектов зла? Конечно, если бы человек не был частью природы, ее внешней формой, то говорить о «зле» в природе было бы невозможно. Но человек живет с природой одной жизнью – и через него входят в природу силы неправды (как через человека входят и силы добра). В человеке именно и выступает в полной силе поврежденность природы. Обратимся поэтому к этой теме.

6. Проблема человека в полноте тех загадок, которые характерны для него, составит содержание следующего тома. Здесь же, в настоящей главе, я хочу обратить внимание на то обилие противоречивых черт, которые превращают жизнь человека в постоянный внутренний антиномизм. Призванный жить в Богообщении, человек, по чудному выражению блаж. Августина, «не может успокоиться, пока не найдет Его», – а в то же время человек уходит всей душой в окружающую жизнь, до ослепления, до самозабвения погружается в нее, забывая о себе. Рациональная стихия тоже выражена с чрезвычайной силой в человеке, и он всюду ищет «смысла», хочет все рационализировать, приводит все в порядок и систему, а в то же время иррациональные движения, противящиеся всякой

рационализации и всячески от нее уклоняющиеся, властвуют над человеком с огромной силой. Разнородность устремлений разума и движений сердца, отмеченная в свое время Паскалем, есть реальный факт, – и несовпадение этих двух источников идей и замыслов достигает часто непосильной для души остроты. Живя так, как если бы он был бессмертен, как бы имея в этом мире закон вечной жизни, человек подчинен смерти, боится ее, всячески отдаляет час смерти, но не может преодолеть ее.

Антиномий, противоречий в самом строе души у человека множество. Он принадлежит природе, подчинен ее законам, но вся история человечества заполнена различными победами над природой, окрашена постоянной борьбой с ее законами. Если человек не всецело подчинен природе и в нем есть нечто «свыше» (*au dela*), почему он так прилепляется к жизни, так слепо и безраздельно отдает свои силы, свою жизнь тому, что проходит без всякого следа? Все эти противоречия никак не позволяют думать, что человек сейчас построен «добро зело»; насыщенность его противоречиями понятна только как выражение *поврежденности человеческой природы*. Без этого понятия (о поврежденности человеческой природы), без признания, что человек, созданный по образу и подобию Божию, бывший сначала в раю, вследствие греха потерял всю гармонию и устроенность в своей природе – нельзя даже приблизиться к «загадке человека». В другом нашем труде мы разовьем подробнее мысль, что только христианское учение о человеке позволяет нам глубже проникнуть в природу человека, в те различные проблемы, которые связаны с расстройством первоначального строя в человеке. Именно в человеке поврежденность природы находит свое наиболее острое и разнообразное выражение, – и именно здесь все освещается библейским учением о том, что человек был создан с тем, чтобы «владычествовать» в природе, быть ее хозяином. Утрата человеком этого положения обрекла все бытие на несчастья, беды, на жестокую борьбу за существование – на то, что выражено в словах Господа: «Проклята земля в делах твоих».

7. Учение о поврежденности бытия, как мы до сих пор его излагали, касается морального беспорядка в бытии (появление борьбы друг с другом и т. д.). Но поврежденность бытия сказалась не менее сильно и остро в эстетической основе бытия. Здесь естественно выступает с полной силой некая биологическая функция эстетической стороны в бытии, связанность этой стороны с творческой силой, вложенной в бытие. Но, прежде чем мы войдем в раскрытие того, как сказалась поврежденность природы в эстетической стороне бытия, уместно поставить вопрос: возможно ли вообще рассматривать бытие с эстетической стороны, т. е. реальна ли эстетическая космология? В новейшей эстетике¹¹³ с особенной напряженностью выдвигалась мысль о том, что красота есть явление реальное лишь в нашем сознании, что сама по себе она есть лишь некая «видимость» (Schein по-немецки), – иначе говоря, красота не связана с жизнью мира и его развитием, не участвует в творческих процессах в природе. Такой взгляд на сущность красоты, сводящий ее к некоей трансцендентальной категории, расходится решительно и с обычным (хотя бы часто и наивным) пониманием красоты как движущей, творческой силы, и с философским реализмом в сфере эстетики, впервые ярко выраженным еще Платоном, усвоенным и Аристотелем и Плотином, в новой философии с большой глубиной развитым Шеллингом, всей немецкой романтикой, в русской философии – Вл. Соловьевым, Н. А. Бердяевым, Вяч. Ивановым, о. С. Булгаковым.

Конечно, уже те проявления биологической функции эстетического начала, какие мы находим в растительном мире, свидетельствуют с полной несомненностью о силе и значении эстетической основы в мире. Пестрая окраска цветов, запахи, идущие от цветов, – все это, конечно, не случайное явление – это «играет» жизнь в растениях, которые как бы идут всем этим навстречу эстетической восприимчивости насекомых, без участия которых было бы невозможно оплодотворение у высших растений с иховым диформизмом. Еще сильнее «играет» эстетическое начало во взаимоотношениях животных – об этом хорошо и вдумчиво писал еще Дарвин. Окраска у

насекомых, у птиц, пение птиц – наиболее яркие проявления биологической функции эстетического начала. То, что сказано в 1-й главе книги Бытия, что все, что было сотворено, было «добро зело» – эта эстетическая сторона в бытии так и осталась в нем доныне. Нельзя забывать и слова Спасителя о том, что сравнительно с красотой лилии «сам Соломон во всей своей славе не одевался», «как одевает их (лилии) Бог». Красота признается здесь делом Божественного Художника, который «одевает» растения в красоту, – и эта красота, в природе возвеличена так, что она поставлена выше самых высоких достижений людей. В красоте мира сияет нам то, что выше мира, – красота не есть случайный «продукт» в бытии, она приводит свыше в мир. Не будем сейчас входить в вопрос о красоте – мы будем иметь случай вернуться позже к этому вопросу, – но напомним глубокую и верную мысль Шеллинга, что человеческое творчество, достигающее часто необычайной высоты, есть продолжение того творческого процесса, который проходит через всю жизнь мира. Это значит, что сама жизнь мира, как творческий процесс, определяется эстетическим началом.

8. В человеке действие эстетического начала исключительно велико. Нет ни одного самого примитивного народа, который не украшал бы свое жилище, всю свою жизнь; эта «эстетика быта» всеобща и вместе с тем в ней заключены бесспорные ценности. Так, народные песни часто определяют музыкальное творчество в самых высоких его проявлениях, народный орнамент, народная архитектура заключают в себе все элементы будущей живописи, строительства. А что сказать о художественной содержательности человеческого слова в его поэтической обработке у простого народа?

И несмотря на всю красочность в проявлениях эстетического начала в бытии, в этом эстетическом аспекте «поврежденность» в природе сказывается с огромной силой. Прежде всего мы находим какое-то странное соседство тончайшего изящества в бытии – и грубость форм и нелепость диссонансов (с эстетической точки зрения). Это «соседство» имеет рядом с собой и нечто худшее – превращение

прекрасного в уродливое, изящного в грубое. Есть что-то подлинно трагическое в том, что бытие на каждом шагу прорезается темными линиями нелепых уродств, искривлений. Тютчев хорошо сказал об осени, что в ней чувствуется «стыдливость увядания» и даже больше – явное или неявное страдание. В рассказе Толстого «Три смерти» о смерти дерева, когда оно надломилось, описывается тоже мучительный надлом, как бы стон в дереве. Страдания в природе безмолвны – лишь в мире животных они проявляются внешне, – и здесь уже оказывается расхождение двух сфер в живой жизни – эстетической и моральной. Но все это достигает крайнего напряжения именно в человеке, – и трагическая дисгармония в человеке достигает порой исключительной остроты. Эстетические движения оказываются глубоко оторванными от сферы моральной, и этот разрыв хотя и есть несомненное извращение в природе человека, но он развивается с огромной силой. В человеческом творчестве постоянно воспевается, по едкому выражению Леонтьева, «изящная безнравственность». Наивная вера во внутреннее единство красоты и добра, эстетических и моральных движений исчезает при более внимательном отношении к тому, что дает нам действительность.

Это и есть глубокая поврежденность человеческой природы. В системе богословских идей это связывается – и правильно – с тем, что является «первородным грехом». Дело идет не об индивидуальных извращениях, а о лежащей в самой нашей природе греховности, которая и проявляется в трудно победимом расхождении эстетической и моральной сферы.

9. Ко всему сказанному примыкает еще один момент в проявлениях поврежденности природы – наличие в большом объеме *нецелесообразностей*. Вообще говоря, в природе, в строении живых существ, в их взаимоотношениях мы всюду находим целесообразность. Отрицать это могут лишь те, кто принципиально отвергает категорию целесообразности. В действительности строение организмов, их развитие так целесообразно, что лишь упрямство мысли может это отвергать.

Но при изумительной целесообразности в жизни организмов нельзя отвергать и многочисленных проявлений нецелесообразности (имеем в виду всю биосферу). В свое время, когда Дарвин выдвинул свою теорию естественного отбора, которая объясняла факты целесообразности в живом мире, Wolles, в общем защищавший теорию эволюции, указал на многочисленные проявления сохранения в организмах тех органов или их частей, которые не нужны организму и которые все-таки не уничтожались естественным отбором. Но, конечно, особенно много уклонений от целесообразности мы находим в человеческом организме. Самый яркий пример этого— appendix в толстой кишке, который так часто является источником заболеваний.

От этого беглого, но достаточного для нашей цели обзора поврежденности в природе обратимся еще к одному проявлению «поврежденности» природы. Мы имеем в виду появление «чистой», «слепой» случайности в жизни мира.

10. Случайность, мы уже говорили об этом, не есть нарушение закона причинности, но является следствием причинности (как «встреча» двух независимых причинных рядов). В этом смысле случайность входит в жизнь природы, но нельзя не думать, что, когда все было «добро зело», случайности регулировались общей гармонией, царствовавшей в мире. В живом мире величайшим регулятором в смысле использования полезных для организма случайностей и преодоления или устранения вредных для организма случайностей являются инстинкты – о «зрячести» которых так хорошо писал Бергсон в своей «Evolution creatrice»¹¹⁴. Но в человеке его рассудок (и в этом прав Бергсон, хотя он несколько преувеличивает соотношение рассудочной и инстинктивной сферы) постоянно отстраняет то, к чему зовет инстинкт. Это расхождение рассудка и инстинктов, являющееся само по себе свидетельством поврежденности в человеческой природе, имеет в жизни и судьбах и отдельных людей и коллективов часто роковое значение. Конечно, над всей сферой случайностей стоит Божий Промысел, но Господь предоставляет много свободы стихийной «игре случайностей»; за той же

сферой случайностей следят, конечно, и духи зла. Как хорошо было сказано (Вл. Соловьевым), что, когда в человеке разгорается огонь эроса, «и небо и ад с пристальным вниманием следят за человеком». Но тут же действует и воля человека, свободная не в смысле творческой инициативы, а в смысле чистого произвола («хочу по своей глупой воле пожить», по формуле «Человека из подполья»), отстраняющая иногда и действие злых сил и не принимающая, с другой стороны, помощи Божией. В этом случае мы имеем перед нами действительно чистую, слепую игру случайностей.

То, что в мире уже не действует примиряющая сила «всеобщей симпатии» (по формуле Посидония), что «узы любви» (которыми, по слову св. Василия Великого и св. Григория Богослова, Господь связал в единство весь «космос», все бытие), благодаря неразумию и слепоте людей, ослабевают, – это вхождение (через человека, но и помимо него) «чистых» случайностей есть свидетельство того, что в мире уже нет той первичной гармонии, какая была внесена в мир при творении. Что через щель чистых случайностей приводят в бытие силы хаоса (конечно, не первичного – ибо понятие «первичного хаоса» есть понятие фиктивное, не могущее быть принятым), что через это человек может психически утерять равновесие и «уйти» в психическую болезнь, что через наследственность все это закрепляется и растет в бытии, – все это есть свидетельство именно «поврежденности» природы.

11. Несмотря, однако, на «поврежденность» в природе, она полна творческих сил, она сияет красотой, а главное – природа живет и развивается. Обобщая все это, мы приходим к тому коренному моменту в христианском восприятии мира, который уясняет нам антиномичность в мире (как он есть сейчас). Однаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти. Наличность одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на

одностороннем его понимании (или «все в мире хорошо», или «все в мире плохо»). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие *трагизма в мире*. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (но мир жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть). Мир, трагически воспринимаемый нами, безмолвно говорит нам о том, что он *жаждет спасения, жаждет избавления от «рабства тления»*.

Трагическое восприятие мира оправдывает и светлый космизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии, – но он заключает в себе и постоянную память о Голгофе. Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию всецело окрашивать ощущение мира, – как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм. Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что дает нам христианское понимание мира.

12. То, что до сих пор мы развивали, имело целью установить исходные понятия в понимании мира. Идеи творения, иерархической прерывности в мире, поврежденности в природе, суть как раз такие *idees directrices*¹¹⁵, опираясь на которые мы можем заняться проблемами мира, т. е. теми его сторонами, которые вскрывают нам загадки мира. Обратимся теперь к этим загадкам мира – и прежде всего отдадим себе отчет в составе бытия.

Часть II. Основные проблемы христианской метафизики

Глава I. Состав бытия

1. Переходя к систематическому рассмотрению с христианской точки зрения общих проблем, касающихся бытия, остановимся прежде всего на вопросе о *составе бытия*.

Мир нам дан прежде всего в его чувственной реальности, которая, впрочем, не во всей полноте открыта нам – лишь развитие техники привело к установлению целого ряда сторон в чувственной оболочке мира, которые прямым образом нам недоступны (инфракрасные, ультрафиолетовые лучи, радиоактивность, вся богатая и закрытая «жизнь» внутри атомов и т. д.). Чувственная сторона в бытии дана нам как нечто сплошное, в чем лишь искусственно отделимы одни «части» от других. Но искусственная «переработка» в мысли данного нам чувственного мира не только не исчерпывает всего состава его, но от части, по-видимому, и искажает его. Не следуя до конца за Бергсоном, мы все же должны различать между «непосредственно» данным нам материалом бытия и той (уже всегда, в той или иной степени) рационализированной картиной, какая слагается в нашем восприятии. В книге, посвященной проблеме знания, мы достаточно говорили о неуловимости «чистого опыта»; наше «восприятие» мира не пассивно, но активно – и эта активность познающего субъекта в восприятии обнимает и то, что действительно является «эмпирическим», и то, что неэмпирично (имею в виду прежде всего трансцендентальный материал, входящий в состав того, что мы имеем в опыте).

Современная разработка темы о восприятии, о его составе все более усложняет тему о том, что такое данная нам в опыте чувственная «оболочка» мира и что стоит «за ней». Мы уже касались этого в первой части нашей книги, когда разбирали вопрос о тварности мира, – уже там мы говорили о сфере «идей», находимых нами в основе чувственного материала.

Напомним, что к идеальной сфере (в мире) надо относить все то, что открывается в данных опыта – *sub specie aeternitatis*¹¹⁶. Так убил впервые Платон, и это учение сохраняет свою силу до наших дней – за чувственной оболочкой мира есть его «идейный костяк». Идеи в мире, говорили мы выше, суть нормы бытия, суть движущие силы, наличность которых проявляется в эмпирической сфере в факте «развития». Мы имеем в виду, конечно, идеи, действующие в мире, отличая от них идеи, сопринаадлежащие Божеству как Его Премудрость; идеи в мире, указали мы выше, хотя и вечны, но они «вносятся» в мир Богом в акте творения, засеменяя материальную основу и образуя «энтелехийную» сторону в эмпирическом бытии. Потому-то и должно различать Софию (Премудрость) тварную от Софии Божественной; их соотношение есть соотношение первообраза и образа (отражения), Первоеальности, трансцендентной миру, и эмпирической реальности. Через внесение в материальную основу бытия идей, через «засеменение» материи идеями осуществляется движение в мире, развитие (γενεσις; по терминологии Платона). Божественные идеи, говорили мы выше, суть «мысли Божий» по удачной формуле Сенеки «*Deus intra Se ideas habet*», но, будучи внесены Богом в мир, идеи в мире раскрываются как творческие силы, как «энтелехии» в бытии, как нормы бытия. Но отсюда ясно, что чувственная «оболочка» мира, воплощающая идеи, есть, конечно, подлинная реальность, что она не является мнимым бытием. Это не значит, конечно, что наше восприятие точно и полно охватывает чувственную реальность, – действительно, развитие техники позволило заглянуть в такие стороны чувственной сферы, о которых раньше не догадывались.

Различая таким образом в эмпирическом составе бытия чувственную его сторону и идеальный костяк, мы все же стоим перед вопросом огромной трудности – что же такое эта чувственная оболочка мира? Мы подходим здесь к темному и трудному вопросу о природе материи.

2. Еще в античном мире тема материи занимала философов и ученых – и уже в самый ранний период античной философии мы находим различение материи, как таковой

(например, четырех «стихий» – земля, воздух, вода, огонь), от тех «сил», благодаря которым осуществляется движение в материи. Особенno типично в этом отношении учение Эмпедокла, который, принимая учение о четырех «стихиях», учил о двух движущих началах, которые он называл «любовь» и «ненависть» (т. е. притяжение или отталкивание). Аристотель, развивая те же идеи, учил о материи как о чистой «потенции», что значит, что материя «сама по себе» не обладает бытием и только в соединении с «формой» (что соответствует у Аристотеля Платоновской идее) получает то или иное бытие. Древний «гилозоизм», наделявший самую материю живой силой, окончательно, после Аристотеля, исчезает, и в дальнейшем развитии проблемы материи она признается не обладающей сама в себе силой¹¹⁷. Это различие «материи» и «силы» определило все развитие новой физики, причем развиение материи и силы порой доходило до настоящего «развеществления» мира, что особенно усилилось с того времени, когда математическая обработка данных опыта стала проникать в изучение действительности. Научное изучение мира постепенно стало переходить в изучение «причинных соотношений», в составление причинных «уравнений» (как говорил Вундт), при которых само материальное бытие отодвигается в тень: изучаются «законы явлений», а не сами явления. То, что теряет «вещь» ходячего образа мира в своих свойствах, писал когда-то Кассирер¹¹⁸, то она *приобретает в отношениях*, так как она оказывается неразрывно связана с совокупностью опыта с помощью логических путей. Тут мы имеем если не единственный, то главный корень так называемого окказионализма, разрывающего связь понятий причинности и закономерности. Мы не будем здесь входить в эту интереснейшую тему, отсылая читателя к моей старой книге¹¹⁹. Но не можем тут же не указать на то направление в современной физике, которое ведет к своеобразной «дематериализации» материи. Взаимоотношение понятий материи и силы (энергии) не только подрывает таким образом основы классических теорий о постоянстве материи и постоянстве энергии, но ведет к тому «развеществлению» мира,

которое фатально овладевает различными научными течениями.

3. Новую фазу в понимании материи начинает Лейбниц, для которого все бытие состоит из живых, самостоятельных единиц («монад» по терминологии Лейбница или «субстанциональных деятелей» по терминологии Лосского). Монады не материальны, но они «облекаются» в материальную оболочку (т. е. проявляются как материальные) при взаимодействии с другими монадами. В этом построении Лейбница мы имеем перед собою динамическое понимание материи; у самого Лейбница это учение имеет все черты спиритуализма, но сама идея динамического понимания материи пустила глубокие корни в новейшей физике – материя мыслится здесь как центр сил. Было бы, конечно, ошибочно в этом *разложении* понятия материи переходить в крайности – материю нельзя свести к нулю (в онтологическом смысле или при гносеологическом превращении ее в чистое «представление»). Пронизанность материи лучами энергии не означает, конечно, что материя есть чистая «видимость» (*Schein*), кажущееся бытие, – не случайна в этом смысле идея Оствальда (одного из крупнейших химиков конца XIX и начала XX вв.) о том, что существует особая «энергия объема». Это *фиктивное* понятие понадобилось Оствальду для того, чтобы истолковать объемность и массивность в том, что является «материальным». Невозможно примкнуть и к Декарту, отожествлявшему материю и протяженность – если бесспорно, что невозможно принять мысль о «пустом» пространстве (что делало бы невозможным движение, например, лучей, исходящих от звезд, и т. д.), то все же понятия материи и пространства слишком различны, чтобы их отожествлять. Материальное бытие имеет свои особые свойства, которые изучаются физикой, химией, – и если материальное бытие подчиняется геометрическим соотношениям, т. е. связано с пространством, то это не дает права говорить о тожестве материи и протяженности. «Сущность» материи, беря ее независимо от ее проявлений, остается закрытой для нас – нашему сознанию «понятна» (и то – в какой степени?) психика, поскольку само сознание (по

крайней мере для нас) психично, а материя остается чуждой и потому мало постижимой формой бытия.

Но эта «загадочность» материи не дает решительно никаких оснований строить учение о «самодвижении материи», как это пытается сделать так называемый диалектический материализм. Само это учение о «самодвижении материи» усваивает материи начало динамическое, т. е. усваивает ей духовную или психическую природу. Такой перенос на материю понятия, построенного Гегелем, ничем не может быть оправдан. Если же иметь в виду, что основным свойством так называемой материи является свойство «инерции», то отсюда вытекает (это ясно формулировал еще Ньютон), что всякое изменение в материи связано с действием какой-то силы, находящейся вне данной единицы материи. Понятие «самодвижения материи» есть либо воскрешение античного гилозоизма, еще не различавшего между материи и силой, но соединявшего их в понятия «стихий», либо (что и есть на самом деле) искусственное понятие, которое никакой реальности не соответствует.

4. С новой стороны проблема материи предстает перед нами, как только мы обратимся к вопросу о соотношении материи и психики. Относительно психического бытия мы знаем из опыта о неотрываемости психики от материи – но можно ли утверждать обратное, т. е. принимать неотрываемость материи от психики? Как известно, в учении Спинозы, утверждавшего параллельность материальной и психической стороны, эта параллельность имеет универсальный характер, т. е. нет нигде материального бытия, которое не было бы связано с психикой. Но идея универсального психофизического параллелизма в Новейшее время подвергалась такой острой критике, что она не может быть больше удерживаема¹²⁰. Чтобы разобраться в поднятом вопросе (о неотрываемости материи от психики), обратимся к характеристике психического бытия.

Что психическая сфера есть существенная, а может быть, и основная черта мира, мировой жизни, это не сразу можно принять – хотя бы ввиду трудности связывать с психикой весь материальный, а может быть, и растительный мир. Тут на пороге

Но как далеко можем мы распространять понятие «подсознательной» или «внесознательной» психики? Мы могли бы утверждать с известной настойчивостью, что «чистой материи» без психического аккомпанемента не существует, в каком-то смысле примыкая к Аристотелевской метафизике. Было бы еще точнее сказать, что никакая частица материи не существует «сама по себе», но что она всегда включена в мировое целое, судьбу которого она разделяет. Вместо теории «всеобщего одушевления» или Геккелевских психомов мы должны сказать иначе – мировое бытие есть живое целое, связанное со своей центральной сферой («душой мира»), и в

этом биоцентрическом понимании бытия материю возможно понять как таковую, не как особое бытие: оно лишь тогда может быть перед нами жизнь, когда уже сама жизнь замирает¹²². Эта формула «не живое из мертвого, а мертвое из живого», этот тезис романтической натурфилософии может бытьдержан в полной силе. По-видимому, есть, впрочем, достаточные основания вслед за Driesch серьезно различать психические и психоидные состояния бытия (понимая «психоидные состояния» лишь по принципу «аналогии с подлинно психическим бытием»).

5. Все сказанное ни в малейшей степени все же не ослабляет значение того скачка, который отделяет материальное бытие от биосферы в точном смысле слова. Живое бытие обладает, по терминологии W. Stern'a, «автотелией» – она живет для себя и «хочет» жить для себя, чего нет в царстве минеральном. И так же как из физических свойств материи нельзя вывести принцип химической индивидуализации (водород, кислород и т. д.), так же из материальных процессов, хотя и связанных с миром как целое, и в этом порядке связанных с психической сферой, нельзя вывести живого бытия (т. е. клетки). Правда, сам библейский текст говорит, что Бог сказал: «Да произведет земля...», что значит, что не Бог создает живое бытие, но оно возникает из недр чисто материальной сферы, но по слову Божию. Предполагать же, как это делает Teilhard de Chardin, особые forces evolutionnistes в материальном бытии – значит создавать новую мифологию.

В психическом бытии – как это становится совершенно ясным лишь на вершинах психики – мы должны различать акт и содержание в каждом психическом процессе (как в сфере сознания, так и за пределами его); каждый психический процесс есть живой акт, действие некоего целого – и, конечно, это не есть какое-то внутриматериальное движение, а именно акт. Даже такие простые акты как рефлексы, которые сознаются нами, хотя и возникают «непроизвольно» (без участия «воли»), все же суть акты. Понятие «акта» прозрачно для нас вполне лишь в актах воли, т. е. в актах решений – тут мы справедливо считаем себя «авторами» решений, берем на себя

ответственность, – но и вневолевые акты суть наши акты (в чем справедливо уверяет нас Церковь, уча о «вольных и невольных» прегрешениях – «невольные» прегрешения мы не можем не признать своими актами).

Психическое бытие есть по существу бытие актов. Хотя о психике хорошо было сказано (James), что она есть «поток» (переживаний, чувств, образов, мыслей), но психика всегда имеет свою центральную сферу, которая, впрочем, только в человеке дорастает до того, чтобы быть «субъектом» переживаний. Всякая живая индивидуальность есть действительно Person («существо»), хотя и не Personlichkeit (личность), – но Person носит в себе зародыш личности (ипостаси), которая, однако, никогда не актуализируется сама по себе. Христианская антропология – мы уже говорили об этом в 1-м томе – учит нас, что человек становится личностью только потому, что Христос «просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин. 1:9).

Но психическое бытие всегда имеет свое «содержание», иначе говоря, оно всегда «интенционально», направлено на какой-либо объект с определенным к нему отношением. Это отношение может быть оценивающим (приятно или неприятно, красиво или некрасиво и т. д.), но может быть и познавательным, т. е. быть зародышем мысли. Один немецкий психолог (Lippmann), написавший любопытную книгу «Die naive Physik», справедливо указал на то, что познавательное качество восприятия у животных, у детей таково, что хотя бы оно и не развилось в «мысль», но именно оно определяет наше поведение, нашу ориентацию в окружающей нас среде.

6. Но внутри психической сферы – по крайней мере в человеке – мы находим еще нечто сверхпсихическое – в том смысле, что здесь открывается новое бытие, целый новый мир. Это есть «ноосфера», как часто характеризуют сверхпсихический мир – мир мыслей, идей, мир «смыслов». Этот мир фактически проявляется лишь *внутри психической сферы*, но он из нее *невыводим* (почему и возможно считать его «сверхпсихическим»): из восприятий и образов, которыми заполнена наша душа, нельзя «вывести» акты мысли, которые

непроизводны, хотя и не существуют вне психической ткани. Этот тезис современной психологии (который очень связан с влиянием Гуссерля на изучение духовной сферы), не позволяющий отрывать духовную сферу от психического мира, но утверждающий в то же время разнородность «духовного» и «душевного», «ноосферы» и чисто психической ткани, можно с уверенностью считать бесспорно вытекающим из анализов высшей психической жизни. Подчеркнем еще раз: высшая психическая жизнь (духовная жизнь, ноосфера) нам всегда дана в неотрываемой связи с психической тканью. Чистой духовности, свободной от психической ткани, мы в себе не находим – но если жизнь духа и проявляется лишь внутри психической сферы, то она все же *не от нее*, она невыводима из психики, образуя особый «этаж» бытия.

К ноосфере, к жизни духа принадлежат не только «смыслы» – идей, мысли, но к ней принадлежит и вся *сфера ценностей*, которая тоже доступна нам лишь на фоне психической жизни, но из нее невыводима. Истина, красота, добро, святыня – это высшие реальности, к которым всегда и во всем обращена наша душа, и их «невыводимость» из психики хорошо выражает термин, созданный Кантом: мир ценностей есть мир «трансцендентальный». Термин этот нужен здесь не для обозначения того, что мы имеем здесь дело с особым «этажом» бытия, – термин этот только фиксирует особое *положение* ноосферы (идеи, ценности), но сам по себе ничего не разъясняет. В самом деле, какой тип существования должны мы приписать трансцендентальной сфере?

Из анализов Канта вытекает только одно: включенность в психическую сферу ряда функций, невыводимых из опыта, но в то же время создающих возможность познания. Эти функции (восприятие всего в пространстве, во времени, познание в категориях субстанции, причинности, взаимодействия) имманентны нашему сознанию, но в то же время невыводимы из данных опыта – они транссубъективны, но не трансцендентны. Именно это у Канта означает термин «трансцендентальные функции». Но из их имманентности нашему сознанию вытекает их *сопринадлежность* миру, и это и

ставит настойчиво вопрос: как надо мыслить их «существование»? По Канту, они априорны, предваряют (не в хронологическом, но логическом порядке) наш опыт, их «существование» связано с нашим сознанием – но лишь в процессах познания. Это значит, что вне процессов познания (или оценок моральной, эстетической, религиозной) их нельзя «найти» в сознании. Иначе говоря, они *сопринадлежат не эмпирическому субъекту, а субъекту гносеологическому*. Но само понятие гносеологического субъекта очень трудно мыслить вне всякой онтологии – и мы уже пришли к выводу (см. т. I, гл. V), что гносеологическим субъектом надо признать Церковь. Церковь, глава коей есть Христос, «Имже вся быша», и есть основа «совпадения» познавательных функций и объективной истины – это «совпадение» осуществляется в Христе как Сыне Божием и как Логосе, и от Христа оно живо и в Церкви. Но это значит, что модус их существования связан с Церковью: они «существуют» лишь в Церкви и для Церкви.

Здесь лежит ключ к разъяснению того понятия «сфера ценностей», которое играло и играет громадную роль в современной философии и которое, однако, не соединимо с христианским миропониманием. Современная философия (поскольку она опирается на Канта) определяет сферу ценностей в терминах трансцендентализма, но неизбежно впадает в трансцендентизм при этом, т. е. мыслит сферу ценностей как мыслил Платон сферу идей, существующих над чувственным миром и потому существующих в вечности, т. е. метафизически.

Но с христианской точки зрения сферу ценностей нельзя мыслить вне Бога. Нельзя приписать истине, или добрю, или красоте какое-то самостоятельное существование, но в то же время нельзя здесь впадать и в номинализм, т. е. считать их стоящими вне реальности. Нет, и истина, и добро, и красота существуют, они сопринадлежат бытию, космосу, но они суть явления в мире Бога, суть формы Его самооткровения. Истина существует не в себе самой, как и красота и добро не существуют сами по себе – это есть отдельные аспекты самооткровения Бога –в мире, т. е. как формы божественных

энергий, неотделимых от Бога, но и не сливающихся с непостижимой для нас «сущностью» в Боге. Мы вправе сказать, что *сфера ценностей сопринаадлежит миру* как явления Божественных энергий, – они и трансцендентальны, т. е. даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий. Здесь перед нами та же проблема, которой мы уже касались в учении об идеальной стороне мира, которая имеет свои корни в Боге (как Божественная Премудрость), но имеет в себе животворящую силу, сходящую в мир и действующую в мире («тварная София», «тварная Премудрость»).

7. Но в составе бытия, кроме «сверхпсихического бытия», о котором сейчас была речь, в человеческой сфере есть еще особая форма, особый модус бытия, который должно выделить потому, что в нем проявляется своя особая закономерность, есть своя особая эволюция – я имею в виду историческое бытие. Истории в дочеловеческом мире нет, а человеческое бытие, даже у самых примитивных народов, раскрывается именно как новое бытие, со всеми его особенностями, – ибо в человеке творится «история». От поколения к поколению накапливается «традиция», и в ее развитии обнаруживается особая закономерность, которая тем самым вскрывает особенности этого «третьего» (т. е. стоящего рядом с материальным и психическим) бытия (по формуле одного социолога «*Drittes Geschehen*»). Но тем самым выступают новые проблемы в бытии – и на этом нам должно остановиться.

Исторический процесс есть процесс прежде всего стихийной кристаллизации в человечестве в целом и в отдельных народах различных творческих явлений. И здесь прежде всего надо остановиться на понятии «человечества в целом» и выяснить, что человечество не есть просто сумма людей или совокупность народов, а есть *субъект исторического движения*, именно как человечество в целом. В книге, посвященной антропологии, мы постараемся развить и обосновать понятие *единосущия человечества*, здесь же мы просто выдвигаем это понятие, не развивая его. Упомянем только, что впервые у Вл. Соловьева (не без влияния его отца, известного историка С. Соловьева)

была со всей силой выражена мысль, что субъектом исторического движения, субъектом истории является человечество как целое. Единосущие человечества есть онтологическая предпосылка этой идеи, совершенно бесспорной как с религиозной точки зрения (единство Творца обуславливает единство перед лицом Божиим и всего человечества), так и с точки зрения метафизики, поскольку нельзя не придерживаться теории моногенизма, т. е. признания, что весь человеческий род произошел от одной пары прародителей¹²³.

Единство человечества не устраивает дифференциации в нем – расовой, языковой, культурной, не устраивает и возникновения из этнических группировок, живущих в различных геополитических условиях, тех образований, которые мы называем «народами» и которые имеют возможность, при определенных исторических условиях, становиться «национами». История расселения первичных человеческих масс и образования отдельных этнических групп нам сейчас не важна – важно то, что внутри этнических групп идут сложные исторические процессы. О них впервые в связной картине писал Wundt в своей многотомной «Völkerpsychologie», которая и посвящена изучению различных творческих процессов (по Вундту, они таковы: 1) развитие языка, 2) развитие «нравов» – социально связующих и социально формирующих образований, 3) развитие искусства и 4) развитие религиозной жизни). Во всех этих сферах не просто идет творческое продвижение от примитивных форм до высших, но всюду обнаруживается своеобразная закономерность, которая и подтверждает то, что историческое бытие есть действительно бытие *sui generis*¹²⁴. Философия истории все еще колеблется в истолковании истории между упрощающим логизмом Гегеля и эмпирическими построениями¹²⁵, но в обоих направлениях историософии с бесспорностью выступает то, что историческое бытие есть бытие *sui generis*.

8. С христианской точки зрения исторический процесс не просто имеет свое особое, своеобразное содержание («третий вид бытия»), но имеет свой особый смысл, с христианской точки

зрения единое (перед Богом) человечество движется к спасению – смысл истории именно в этом и заключается. История не есть бессмысленная растянутость человечества на серии поколений, но в ней совершается во многом таинственный и закрытый, но подлинный процесс движения человечества (и космоса) к Царству Божию. Пути Божий в истории нам действительно непостижимы, и думать, как это все же с несомненным блеском развивал Гегель, что в истории во всем есть действие Логоса, в диалектике которого ключ к пониманию исторического бытия, не приходится. В истории (с нашей, человеческой точки зрения) есть много алогичного и антилогичного¹²⁶; в ней есть частое творчество зла и сжатие добра (кенозис добра), в ней действует так часто слепая воля людей и злая сила злых духов. Закрывать глаза на это и искать всюду, как этого ищет Гегель, диалектику Логоса невозможно, но это вовсе не означает бессмысленность истории. Один остроумный немецкий философ озаглавил свой трактат по философии истории именно так – «История, как внесение человеком смысла в бессмысленный стихийный процесс». Но зигзаги исторического бытия, судороги истории действительно создают впечатление полной алогичности истории, но все же это не может быть принято христианской мыслью, иначе нам пришлось бы стать на позицию деизма, т. е. отрицать в Боге Промысел, отрицать Его заботу о мире. Как ни мучительны для нашего сознания те проявления зла, которые в известные эпохи достигают небывалых размеров, мы не можем не сознавать, что ничто в мире, а тем более в истории не совершается без воли Божией. Проблема теодицеи («оправдания» Бога), особенно в острой ее постановке у Достоевского («Я не Бога не принимаю, – говорит у него Иван Карамазов, – но мира не принимаю»), есть минимая проблема с точки зрения христианского восприятия мира и жизни в нем. Наше моральное сознание – при всей чистоте сердца – может быть так же близоруко, как близоруко, т. е. не проникая в самую глубь бытия, может быть и познавательное отношение к миру. Могут быть такие роковые страницы в истории, быть соучастниками или просто свидетелями которых человеку совершенно не по силам. Но на

все века остается примером для нас Авраам, когда он услышал от Бога повеление принести в жертву своего сына, который родился чудесным образом (и Авраам и жена его были совсем стары, когда родился Исаак) и которого дал ему Бог в обетование грядущей жизни потомков Авраама. Что пережил Авраам тогда, когда он услышал повеление Божие принести в жертву Исаака, Библия нам не рассказывает, но нам нетрудно себе представить всю печаль и муку, тяжелое недоумение и духовную растерянность Авраама, когда он узнал, что чудесно данный ему младенец должен быть принесен в жертву. И все же он не усомнился, не поколебался, но приступил к исполнению воли Божией – и только в последний момент, когда Исаак был связан и Авраам занес нож над ним. Бог остановил его. Это испытание веры на все века является столько же примером силы веры, сколько и призывом к тому, чтобы не колебаться в сомнениях, когда сердце раздирается печалью и недоумением.

Реальность Промысла в истории, то, что можно назвать «священной историей» в истории внешне нам доступной, не может бытьrationально показана – тут мы имеем дело с тойтайной («сумерки»), которая покрывает некоей тьмой для нас и существо Божие и действия Бога в мире. Наше сердце может быть пронзено тяжким недоумением перед лицом того, что совершается в мире, но лучи веры, хотя и не могутпроникнуть в закрытые тайны Божий, разгоняют все же мрак в душе, утверждая не только грядущее торжество Добра, но и его живую реальность ныне.

9. Историческое бытие вообще не может быть поставлено рядом с другими видами бытия по внутренней своей «содержательности»: действительно, в истории развертывается тема «спасения». В этом смысле истории, и это понятие «смысла» в истории иное, чем это мы находим в наших восприятиях, хотя здесь тоже открываются «смыслы», «идеи». Но то, что нам просвечивает в наших восприятиях, есть нечто отдельное, в себе заключенное; любая идея есть как бы некий «тупик», в котором некуда дальше идти. Правда, идеи, находимые в мире, связаны между собой различными диалектическими связями, а при известной умственной зоркости

слагаются даже в систему – но связующая их сила заключена в познающем субъекте, который еще должен «открыть» эти диалектические связи, которые как бы ждут того, кто их откроет. То же, что мы находим в истории, хотя часто и состоит (при первом приближении) из отдельных фактов, но история есть поистине непрерывный «поток событий», некое непрерывное следование одних событий за другими. Само историческое бытие как бы «оседает», кристаллизуется в каких-то точках, история все время *творит* самое себя. Так накапляется традиция, так развиваются «нравы», развивается язык, создаются этнические объединения, становящиеся народами, нациями. Все это как будто никем не направляется, совершается «стихийно», хотя размышления и исследования показывают наличие исторической причинности, как бы некий, хотя бы лишь частичный и куда-то затем проваливающийся «логос». История творит самое себя, но уже никто не сможет повторять Гегеля и думать, что «за кулисами» истории действует Логос.

С христианской точки зрения история определяется изнутри темой спасения, она движется именно к этому «концу» – история, имеющая своим субъектом все человечество в его единосущии, есть *вершина и космического бытия*. Все развитие в космосе заканчивается на человеке, и дальше уже идет не эволюция бытия, а совершается исторический процесс. Вначале этот исторический процесс недостаточно выявляет тему спасения – вначале как бы реализуется единосущие человечества (творчество языка, нравы, экономический и социальный строй, наконец, политическое формирование, через которое совершается формирование национального объединения) – но все это объединение и формирование внешней исторической жизни заключает в себе тему спасения, тему Царства Божия.

Мы не будем сейчас развивать эту тему, которой мы коснемся в III части настоящей книги, – нам было важно уяснить как своеобразие исторического бытия, так и включенность в него космического процесса. Космос живет и развивается именно для того, чтобы создать условия и возможность истории – и в этом,

как мы уже говорили, и заключается основной антропоцентризм в метафизике бытия.

10. Таков общий очерк «Состава бытия». Космос переходит в историю, история, с другой стороны, есть история «завоевания» космоса, подчинения его человеку. В этом безмерном целом, в котором и все его составные «части» тоже безмерны, царит все же единство. Бытие космическое не разрушается через действия человека, а та внутренняя дисгармония, которая все ярче, все глубже раскрывается в самом историческом бытии, не уничтожает того, что человек есть Божие создание, а не случайный продукт слепых процессов в природе. Все бытие – и космическое и историческое – есть бытие тварное, есть Божие создание – и если грех нарушил первичную гармонию в мире, внес начала дисгармонии и беспорядок, то все же жизнь в мире «жительствует» и движется к той конечной цели, для которой пришел Спаситель на землю.

Но вот что важно отметить в историческом бытии – его внешнюю и внутреннюю бесконечность. История движется как поток, увлекающий индивидуальность, народные массы, оставляя свою печать на всем, но вне темы спасения, как бы глубоко притаившейся в самой глубине исторического потока, *в ней нет никакого Логоса, никакого «смысла»*. «Смысл» вносится в историю деятелями истории, которые куют события, создают те или иные сочетания людей, учреждения, идеи, а поток истории движется *внешне бесконечный*. Может потухнуть Солнце, не будет Земли, не будет и истории, но все это идет «извне», а история сама в себе все движется или, как Герцен говорит, «импровизируется». Поток истории движется всюду, где ему открыта дорога, – и нет в нем самом Логоса, определяющей силы. В этом смысле история бесконечна, т. е. в ней самой нет потребности конца.

Но еще более бесконечна она внутренне. История касается государств, народов, этнических групп, семейных, отдельных людей – и ей как будто все равно, как и кого она задевает. Она в своем потоке губит и возрождает, помогает и мешает – и в этом как бы безразлична история к тому и к тем, кого она

задевает, она не имеет внутренней потребности конца, ей самой не нужен «смысл».

Если угодно, история в этом «естественному» своем течении загадочна. Меняются эпохи, приходят и уходят «деятели» истории, творятся политические, национальные, идеиные образования, но все это в истории, это не история сама в себе. Философия истории, взятой эмпирически, есть смесь не связанных друг с другом фактов, а между тем в истории – большой и «малой» (*petite histoire*, как говорят французы) – действительно совершаются события. Безразличие истории (как исторического потока) к тому, что в ней совершается, означает одно – она не существует сама по себе и сама для себя, ее «смысл» где-то извне. С христианской точки зрения история растянулась потому, что так нужно Богу, чтобы «все спаслись» и «в разум истины» пришли. Поэтому безрелигиозно понятая история есть просто бессмысленный поток, который течет, потому что есть силы, этот поток движущие. «Смысл» истории, смысл самого исторического бытия вложен в нее сверху, т. е. Богом, а вне Бога, Который стоит над историей и ее (неведомо для нас) куда-то направляет, она есть просто исторический поток, и больше ничего.

Глава II. Состав бытия (продолжение)

1. Мы коснулись до сих пор, говоря о составе бытия, отдельных «сторон» его – разных «качеств» бытия. Но в бытии есть моменты, которые связаны с бытием «формально», хотя проявляются лишь в нем и через него. Сюда относятся пространство, время, причинные соотношения и, наконец, «измеримость» бытия, выражаемая в числах.

Что касается пространства, то здесь прежде всего надо отбросить всякое превращение его в нечто нереальное, не существующее «само по себе» – как это можно было бы утверждать, усваивая пространству реальность только в нашем сознании. Эта позиция («эмпирического идеализма») просто абсурдна по одному тому, что пространство предстоит нашему сознанию как нечто подлинно объективное. Говорим не о том, как возникает у нас «восприятие пространства»¹²⁷, а о том, что

есть пространство «само по себе». Наивный реализм, наоборот, утверждает полную реальность пространства без всяких колебаний – как бы усваивая ему бытие вроде бесконечной «коробки», в которой находятся вещи. Но такое представление о пространстве, если его додумать до конца, как-то материализует пространство. Мы не можем принять такого понятия о пространстве – это есть чистая фикция ума, – на самом деле пространство неотделимо от материального содержания бытия и вне его просто не существует. Это, однако, не значит, что мы должны вслед за Декартом отожествлять пространство и материальное бытие: пространство все-таки есть нечто иное, чем материальное бытие. Оно есть *порядок* в материальном бытии – причем своеобразие этого порядка (в сравнении с тем порядком, который связан с временем) заключается в *обратимости* пространственного порядка. Мы можем, исходя из какой-либо точки, двигаться сколько угодно направо, а затем совершить то же движение обратно – и это будет тот же порядок, какой был при первом движении.

Пространство мы мыслим бесконечным, т. е. за всякой его «границей» ожидаем опять же пространство. Именно эта презумпция бесконечности пространства, не могущая быть выведена из данных опыта, легла в основу построений Канта в «Критике чистого разума»; «форма» пространства логически действительно предваряет восприятие отдельных вещей (иначе говоря: воспринимая отдельные вещи, мы уже воспринимаем их *в пространстве*). Форма пространства необходима, общеобязательна для восприятия вещей, а в то же время пространство мыслится как бесконечное. Все это и выделяет «форму пространства» в «априорную форму созерцания», как говорит Кант.

Не отвергая всей значительности анализов Канта, мы должны отложить сейчас вопрос, что значит трансцендентальность формы пространства в наших восприятиях. Пока мы можем сказать, что пространство есть категория порядка в вещном бытии и в этом смысле пространство *реально в объеме вещного мира* – и только. Самая бесконечность пространства для нашего сознания не

есть, конечно, какая-то субъективная прибавка к тому, что мы воспринимаем. То, что дает нам наш опыт, позволяет нам все же видеть в бесконечности пространства лишь одно из проявлений Божественной бесконечности – потому что бесконечность, мыслимая нами в отношении пространства, не есть нечто мнимое, не есть какая-то ошибка нашего сознания – но не есть и следствие самого строя бытия. Ведь все бытие тварно, не имеет своего корня в самом себе – откуда же тогда бесконечность в этом конечном тварном мире? Ни объективно (в вещном бытии), ни субъективно (в нашем сознании) нет основания для бесконечности пространства. Трансцендентальная природа этой бесконечности (как и бесконечности времени и универсальности причинности) может быть правильно истолкована лишь как «явление» Божественной бесконечности, как отсвет бесконечности Абсолюта. Не будем сейчас углублять эту тему, к ней мы должны будем вернуться позже, когда просмотрим проблематику времени, причинности и числа.

2. Если от анализа пространства обратиться к анализу времени, то здесь прежде всего приходится обратить внимание на необратимость времени. Время движется всегда вперед, для него нет и невозможно движение «назад»: прошлое исчезает навсегда. Если мы можем мыслить пространство не заполненным вещами или вообще материальным бытием (например, когда вытягивают воздух из трубы), то время всего как бы заполнено собой – нет никакого мгновения, когда бы «не было времени» – оно течет непрерывным потоком. Могут остановиться измерители времени (например, часы), но время все равно «текет». Эта текучесть времени, его непрерывное движение как раз и образует его свойство необратимости. При стремлении нашем «понять» природу времени мы можем сказать только то, что оно определяется объективной текучестью бытия – время не есть какая-то субстанция, особое бытие или особая «коробка», в которую попадают те или иные события. В этом смысле мы не можем ничего сказать, кроме того, что время есть «порядок» в течении объективных «событий», есть формальная сторона в бытии, имеющая,

однако, над собой объективную текучесть бытия. Бергсон, конечно, был прав, когда на основании анализа непосредственного переживания времени (в его первой книге «*Les donnees immediates de la conscience*») проводил различие между обычным восприятием времени, которое формируется через перенесение пространственных схем в переживание времени (что, между прочим, позволяет нам «измерять» время), и тем, как воспринимается время, если не вносить сюда пространственных схем. Время тогда не «делится» на свои три части (прошлое, настоящее, будущее) – оно есть некая «длительность», как говорит Бергсон. Для понимания того, что дает нам непосредственное сознание в вопросе о времени, очень важно учесть то, что *опыт времени неотрываем от опыта вечности*. Lavelle¹²⁸ справедливо выдвинул такой тезис: «Во всяком мгновении скрещиваются время и вечность» (*L'instant est precisement la croisee du temps et de l'eternite*). Переживание вечности само по себе не очень отлично от того, что Бергсон называет «*la duree*»¹²⁹ – и все же пульс вечности бытия наличествует действительно в каждом мгновении как точки «времени». При этом нельзя ни слишком сближать, ни слишком раздвигать понятия вечности времени; формула Платона, что «время есть подвижный образ вечности», мало освещает соотношение времени и вечности. Время, как мы его непосредственно знаем, не есть «образ» вечности – и это тем более важно иметь в виду, что вечность *входит в наше время, как бы по-особому освещая время*. Это вхождение вечности в поток времени действительно имеет место в каждое мгновение – и вечность не есть ни «бесконечное время» (ибо бесконечность вечности иная, чем бесконечность времени), ни совокупность или сумма отдельных частей времени. Вечность связана с иным типом бытия – а время само себя уничтожает (каждое мгновение устраняет предыдущее, но и его уже нет, когда прошло данное мгновение). Само наше бытие, хотя и пронизывается лучами вечности, подчинено все же закону необратимости времени; если память «восстанавливает» прошлое, то это есть лишь образ прошлого, а само прошлое невосстановимо. Вечность же есть как бы «всевременность»

(по определению русского философа А. А. Козлова), и потому вечность не подчинена закону необратимости. Когда мы коснемся вопроса о природе причинности в бытии, мы увидим, что между причинностью и необратимостью времени есть внутренняя связь. Поэтому слова ап. Павла о том, что после конца бытия в форме, в какой оно сейчас существует, «времени больше не будет», означают, что бытие станет иным, преображенным – и, конечно, не застывшим, но сохранит динамичность, будет иметь «события», но не будет необратимости потока бытия. Именно в этом смысле тогда «времени больше не будет», хотя будет жизнь, движение. Сейчас же время подчинено закону необратимости – но ничто не дает основания связывать это с той космической катастрофой, которую мы называем «грехопадением». Совершенно неверно считать «нынешний» строй бытия «падшим временем», как это особенно подчеркивал Бердяев.

Но с временем, присущим нашему бытию, связана другая апория – она касается идеи бесконечности в отношении времени. В нашем восприятии времени оно «по существу» бесконечно – и в прошлом и в будущем. Отсюда рождается мысль как о безначальности мира, так и о бесконечном его существовании в будущем. Что касается «безначальности» мира, то впервые Аристотель обнажил всю апорию в этом пункте: какую бы точку во времени мы ни приняли бы за начало мира, мысль наша ставит вопрос – а что же было до этой точки? Для мысли нашей regressum ad infinitum неизбежен – найти «начальную» точку невозможно. Отсюда учение Аристотеля о безначальности мира – против всех мифологических и полумифологических представлений о возникновении мира.

Христианское учение о мире твердо учит о творении мира, т. е. говорит о «начале» мира – и, поскольку время есть форма бытия, говорит и о начале времени – что решительно не согласуемо с учением Аристотеля. Фома Аквинат, опиравшийся на философию Аристотеля, не смог преодолеть затруднений, возникших перед ним, не смог раскрыть идею «начала времени» при помощи идеи творения. Чтобы выйти из этих затруднений, Аквинат решился на утверждение, что в «порядке

веры» мы должны принять начальность мира (в акте творения), а в порядке философском он примкнул к Аристотелю. Не только Аквинат, но, как мы уже говорили, и весь неотомизм учит о возможности признания безначальности мира при признании акта творения. На самом деле апория, перед которой стоял Аристотель, разрешается тем простым соображением, что время есть один из аспектов бытия, и, следовательно, оно действительно «началось» тогда, когда началось бытие. Конечно, можно с насмешкой об этом сказать так: «было время, когда времени не было», но действительно, пока не было бытия (т. е. до акта творения), не было и времени. Нет никаких трудностей это признать, если твердо усвоить то, что время есть вообще проявление текучести бытия. Но до акта творения времени и не могло быть, поскольку не было текучести в том, к чему соотносится время. А вечность? Да, вечность «была», как свойство Бога, как проявление Его бесконечности; для нашего ума бесконечность времени в том смысле реальна, что это есть свойство, проявление бесконечности Бога, но проявление в тварном бытии. Объективная основа времени (как оно существует в бытии и для бытия) есть текучесть бытия – а не мир вечных сущностей (идей). Как раз идея творения, как начала бытия, заключает в себе и тему о начале времени. У нас нет объективной почвы, чтобы считать «наше» время (т. е. время, свойственное бытию) бесконечным (в отношении прошлого¹³⁰), а к Абсолюту, который и вызвал к жизни бытие через акт творения, «наше» время неприложимо. В порядке не серьезной апории, а лишь привычки ума можно отсчитывать время и в сторону прошлого и в сторону будущего без остановки, но это лишь привычка ума, овладение и преодоление которой так же возможно, как и в отношении других умственных привычек, затуманивающих духовные перспективы.

Еще раз подчеркнем: как вечность входит в порядок времени, так и временной порядок «входит» в вечность, т. е. открыт, прозрачен для вечности. Невозможно мыслить (как это иногда утверждалось богословами), что Бог созерцает мир в его идейной стороне, в его вечных идеях, – это означало бы, что то,

что происходит в порядке времени, закрыто для Бога, иными словами, участие Бога в жизни мира оказалось бы невозможным, что несогласуемо с самыми основными и глубокими нашими религиозными переживаниями. Если Абсолютное бытие не ограничено ни пространством, ни временем (по свойству бесконечности в Боге), то оно заключает их в себе. В тварном же бытии основной категорией, как мы видели, является категория развития¹³¹: бытие «развивается», чтобы воплотить и реализовать в себе ту норму, которая в него заключена. Это «развитие» и создает объективную текучесть в бытии – что и есть «порядок» времени. *Ничего другого в понятии времени нет.*

3. Надо тут же указать, что само восприятие времени возможно только в чем-то, что стоит над временем. То, что нам дано воспринимать время, как таковое, есть свидетельство нашей свободы от времени или вневременной природы нашего я¹³². Наше я в этой своей функции восприятия времени оказывается свободным от подчиненности времени – наше я тем самым являет свою надвременность, *в нем нет времени*, т. е. в нем есть вечность (но тварная, ибо все в нашей личности – в полноте ее даров – начинается с того момента, когда Христос посыпает каждой человеческой индивидуальности Свой свет, «просвещаящий всякого человека, грядущего в мир»). Потому только для нас и только в нас постоянно (в каждом мгновении) пересекаются вечность и время – и отсвет этого ложится на нашу душу, на всю внутреннюю жизнь ее, ее духовный рост.

4. Из единства тварного бытия как бы вытекает его сплошность – непрерывность его жизни; то, что здесь есть верного, входит в то, что зовется «причинность». С этим понятием связан целый ряд труднейших проблем, что и понятно: идея причинности есть сердцевина метафизики, основное и определяющее понятие. Нам нет, однако, надобности входить во всю сложную проблематику причинности (чему я посвятил свой ранний труд «Проблема психической причинности»¹³³), но нам следует с должной обстоятельностью войти в те стороны понятия причинности, которые важны для нас в настоящем труде.

Выдвинем прежде всего несколько предварительных указаний.

Прежде всего при анализе причинности надо всегда отделять самое понятие причинности и связанный с этим «закон» причинности (по формуле: «всякое явление имеет свою причину») – от принципа причинности, который связан с идеей «закономерности», т. е. повторяемости причинных соотношений (это последнее отвергается всем учением об «индивидуальной», т. е. не повторяющейся причинной связи, что многие относят ко всей области исторического бытия¹³⁴).

Говоря о «законе причинности», мы должны тут же ввести понятие «самопричинности», относя это к Абсолюту, существующему *a se* и ничем не обусловленному. Это понятие «самопричинности» может быть относимо, однако, не только к Абсолюту, в коем по существу нет причинной подчиненности ничему, – но отчасти и к тварному бытию, в частности к человеку, которому в известной мере присущ дар свободы, т. е. относительной независимости ни от чего, способности «от себя» начинать те или иные акты. Это, конечно, лишь относительная самопричинность, но ее бесспорная реальность (в человеке) ограничивает закон причинности (детерминацию).

Но, принимая эти два ограничения (абсолютной и относительной самопричинности), мы должны признать фундаментальное значение закона причинности для понимания бытия. Но и тут должно сразу же ввести два очень важных разъяснения. Первое касается так называемой «финальной причинности», т.е.teleологического истолкования явлений, как это впервые было сформулировано Аристотелем, где у него это связано с понятием «энтелехии», т. е. той движущей силы, благодаря которой возможно «развитие», т.е. движение данного бытия (например, семени какого-либо растения) к его «норме», к его «конечной цели». Это понятие «конечной причины» как будто таит в себе противоречие, поскольку то, чего еще нет («цель»), признается причиной реальных изменений. Но противоречие это мнимое: «цель», к которой «стремится» данное бытие, уже есть, уже налицаует как норма, вложенная в данное бытие. Норма эта еще не

осуществлена в бытии, но она существует как скрытая, но реально действующая сила: так в семени березы существует сила, движущая жизнь семени к тому, чтобы стать именно березой, а не деревом вообще – не дубом, не тополем, а именно березой. Отрицать правильность данного здесь описания фактов, т. е. отрицать, что в семени, скажем, березы «предзаплана» задача довести жизнь семени до того, чтобы выросла именно береза, никак невозможно. Но в Средние века, когда очень злоупотребляли понятием «конечной причины», заходили так далеко в телеологическом истолковании явлений природы, что это вызвало реакцию. Наука Нового времени выросла из борьбы с телеологизмом, в противовес которому выдвинулось *механическое истолкование явлений природы*, при котором моделью, образцом причинных соотношений были признаны явления чисто механического характера (где одна материальная частица толчком порождает движение в другой материальной частице и т. д.). Из этого постепенно развилось то широкое обобщение – «*механическое истолкование природы*», при котором нет места никакой финальной причине.

Это механическое истолкование природы, с успехом примененное в физике, развилось позже в общее учение о причинности, устранившее совершенно идею финальной причинности. Тут присоединилось еще одно обстоятельство, которое как будто подтвердило правду механического понимания причинных соотношений – я имею в виду то, что причинные соотношения *необратимы* (как необратимо время, конститутивно определяющее причинность): если *a* есть причина *b*, то никак из этого положения нельзя вывести положения, что *b* есть причина *a*. Это, конечно, верно, но финальная причинность, при которой цель, стоящая впереди, определяет ход явления, не означает вовсе «обратимости» причинных соотношений. Чтобы иметь силу действия, цель должна как-то налицествовать в настоящем (как живая «норма», заложенная в бытие).

Развитие биологии привело постепенно к восстановлению идеи телеологии – как раз в живых организмах на каждом шагу развитие определяется не тем, что предшествует данному

состоянию организма, а той «задачей», которая «вложена» в данный организм. Весь *elan vital*, по выражению одного из виднейших представителей телеологии Бергсона (см. его «*Evolution creatrice*»), движет жизнь клетки организмов к тому, чтобы осуществить их «норму».

5. Но механическое истолкование природы не только должно было быть подвергнуто ограничению, внесенному развитием биологии, но в самое понятие причинности развитие науки внесло очень существенное изменение – я имею в виду идею творческой причинности¹³⁵. При механическом причинном объяснении фактов признается, как нечто само собою разумеющееся, что *causa aequat effectum*¹³⁶, т. е. в следствии нет ничего «сверхъ» того, что есть в причине, т. е. нет никакого прироста в бытии. Между тем в биосфере на каждом шагу мы констатируем в «следствии» прирост сравнительно с тем, что было в причине. Классическим примером можно считать деление клетки, при котором из одной клетки возникают две новые, что ведет уже к дальнейшим процессам в каждой. Учение о творческой причинности, столь существенное для всей биосферы, освобождает от ошибок, присущих механическому пониманию причинности. Причинность движет развитие, т. е. обогащает бытие, вносит в бытие то, чего до этого не было.

Это, между прочим, вскрывает перед нами истинный смысл понятия причинности – причинность означает *созидание*: причина «созидает», творит то, что мы находим в следствии. Иначе говоря, причинность состоит не в том, что после *a* возникает *b* – такое чисто феноменалистическое понимание причинности, сводящее самую сущность причинных соотношений к тому, что за причиной просто идет следствие, не может быть удержано¹³⁷. Причинность выражает тайну *не движения в бытии*, а тайну творчества, тайну появления новых и новых явлений.

При изучении причинных соотношений мы можем устанавливать «законы» причинности, – и на этом пути перед нами предстают «и соотношения» между вещами, между событиями. Изучение причинных соотношений, как таковых, постепенно как бы отодвигает то, что дело ведь идет о вещах, о

материальных явлениях. Венцом изучения причинных соотношений является установление причинных «уравнений», в которых выступает, так сказать, идеальный скелет в событиях. Это все законно, несет с собой огромные выгоды в метаматизировании бытия – и не случайно Кант считал, что всякая наука тем более научна, чем более она охватывается математическими соотношениями. Но именно на этом пути все сильнее в научном изучении бытия выступает упомянутое уже «развеществление» бытия. Наука, устанавливающая причинные соотношения и тем овладевающая движением в бытии, все больше как бы уклоняется от реальной плоти бытия. Тут присоединяется еще одно обстоятельство – все более строгое различение, а затем и раздвижение энергической стороны в бытии и материальной стороны. Не раз было отмечено в истории знания, что это раздвижение силы и материи переносит центр тяжести именно на силу, а материя как бы отстраняется. Это есть то, что один остроумный мыслитель (Leibmann) справедливо назвал «окказионализмом» естествознания, напоминая этим ту метафизическую систему (особенно ярко представленную французским философом Мальбраншем), в которой всякая действенность относится к Богу, в мире же есть только «поводы» для действий Бога. Это в сущности уже не только до конца доведенное «развеществление» бытия, но и настоящий акосмизм. Мир в таком понимании не «обладает» своим бытием; такое чисто докетическое восприятие бытия уже совершенно отходит от реалистического понимания его.

6. Все эти зигзаги в развитии знания, как оно слагалось в истории, имеют свои глубокие корни в том учении о *двойной причинности*, учении, которое различает *causa prima* [Первая причина (лат.)] (что в обычной христианской интерпретации – с полной ясностью у Фомы Аквината – есть Бог) и *causa secunda*. Мы не будем входить в более детальный анализ этого учения о двойной причинности, отсылая читателей к нашему этюду «Об участии Бога в жизни мира»¹³⁸, заметим только, что правильное само по себе учение (Платона), что причина каждого явления не только в том, что ему предшествует, но и в том, что находится за пределами данного явления, вовсе не заключает в

себе основания для всецелого трансцендирования того, что стоит вне самих явлений. Однако если эту *causa prima*¹³⁹ относить к Богу (например, в формуле Аквината: «*Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causa primae*»¹⁴⁰ или по другой формуле: «*Effectus causae secundae reducitur in causam primam*»¹⁴¹), то мы на пороге чисто феноменалистического понимания причинности; такой докетизм в понимании причинности, по которому реальная связь находится не в явлениях, а в том, что стоит позади явлений, ведет действительно к акосмизму, а затем к признанию Бога субстанцией мира, что уже в принципе не соединимо с доктриной творения.

Чрезвычайно ценно в этом вопросе то, на чем настаивал в свое время Николай Кузанский, а потом Лейбниц, – в утверждении нерасторжимой связи субстанциональной и эмпирической сферы. В отношении идеи причинности сделал надлежащие выводы тонкий немецкий мыслитель Лотце, который принимает учение о двойной причинности, но уже в пределах космоса, чем решительно отвергается отожествление *causa prima* и Абсолюта. *Causa prima*, которая действует в отдельных связях вещей, есть мир как целое, а не Бог: Бог, создавший мир, сообщил миру силы действования, – и мир, как живое целое, как *бытие в его единстве*, и стоит «позади» отдельных причинных соотношений. Этим, конечно, не исключается и действие Бога в мире, но это действие Бога поконится не на отсутствии субстанциональной основы в самом мире – действие Бога в мире есть как бы особый тип «причинности», а в тварном бытии есть эмпирическая сфера, живая, единственная, не докетическая, но есть и мировое целое, обнимающее все конечное, отдельное в мире и сообщающее всему отдельному, всякой *causa secunda* мощь *causae primae*. Субстанциональная основа мира имманентна самому миру – и именно она есть *causa prima* в отношении к отдельным причинным соотношениям (*causa secunda*). В учениях западного богословия, поскольку оно, принимая учение о двойной причинности, относит *causa prima* к Богу, со всей ясностью выступает то, что идея творения становится номинальной, что

существенное различие Бога и мира в одном направлении ведет к оккизионализму и акосмизму, а в другом (в том, которое сохраняет за миром его активность) отделяет мир от Бога, замыкает мир в замкнутое целое с его всецело имманентной причинностью. На всем этом мы еще и еще раз убеждаемся в фундаментальном значении идеи творения для построения основ христианской метафизики.

7. В понятии причинности есть еще одна сторона, которая важна для метафизики, – я имею в виду вопрос об объеме понятия причинности. Относительно Абсолюта не может быть, по самому понятию Абсолюта, затруднений в признании в Абсолюте всецелой «самопричинности». Но есть ли в мире какое-либо проявление самопричинности?

Конечно, вопрос идет о человеке – о проблеме свободы в нем. Понятие свободы, в точном смысле этого слова, т. е. признание, что человек является действительным и свободным источником хотя бы части его активности, тем самым утверждает беспричинность актов свободы, т. е. сопричинность (хотя бы и не абсолютную) человеческого духа. Можно ли допустить такое предположение? Не будем здесь входить в разбор темы свободы, ограничимся только признанием, что хотя активность человека ограничена со всех сторон, но он может все же некоторые акты «начинать».

Вопрос о «свободе воли» в человеке сложен, и мы не будем его сейчас подробно разбирать, оставляя эту тему на следующий том, посвященный антропологии, но и сейчас надо сказать со всей определенностью, что хотя свобода в человеке ограничена со всех сторон, но это не устраивает ее реальности. О том, что свобода в человеке осуществляется себя лишь при действии благодати (то, что католическое богословие называет *concours divin*¹⁴²) – это касается силы свободы в человеке, но не самой реальности свободы. Свобода в человеке «неустойчива» – и не напрасно ап. Павел писал Галатам (гл. 5): «Стойте в свободе, которую даровал нам Господь». Свобода во Христе, впрочем, не совпадает с так называемой «естественной» свободой (о которой сейчас идет у нас речь). Однако нам важно подчеркнуть именно то, что человек действительно обладает

свободой – и в этом смысле в актах свободы он выходит из действия закона причинности. Учение защитников трансцендентализма (Кант и все кантианцы) в этом вопросе, признающих, что человек в эмпирической действительности всецело подчинен закону причинности, но в трансцендентальном плане (где, по Канту, действует «чистая» воля, т. е. не связанная никакими эмпирическими мотивами) мы свободны, это непонятное сосуществование двух планов в человеке – трансцендентального и эмпирического, – конечно, не выдерживает критики (хотя мотивы этой дуалистической доктрины серьезны). Именно в составе эмпирической активности человека могут быть акты подлинной свободы, стоящие вне причинных связей¹⁴³.

На этом мы кончаем обсуждение вопроса о причинности, как свойстве бытия.

8. Мы переходим к самой загадочной стороне тварного бытия – к «подчиненности» его «числу». Эта тема очень трудна, почти, можно сказать, ускользает от нас – ведь «число» не есть какая-то особая реальность, не есть какая-то часть тварного мира – это явно есть категория нашей мысли, охватывающая все бытие – и в целом и в его частностях. Но вместе с тем мы можем с полным правом ставить проблему числа в онтологическом плане, т. е. утверждать математическую структуру бытия. Если число не есть какая-то особая реальность, как бы часть бытия, то оно все же связано со всем бытием, со всем в бытии: нет реальности, ускользающей от числовой характеристики. Даже когда идет речь о «Едином», как называл Плотин Абсолютное, то это наименование исходит из сферы числа.

По удачному выражению С. Л. Франка¹⁴⁴, число есть «выражение невременной стороны самого времени». Если время необратимо, то числовой ряд, подобно пространству, обратим: когда мы, например, от «одного» переходим к «двум», от «двуих» к «трем», то мы можем считать и обратно, ибо начало ряда (единица) не исчезает, когда выступает следующий член ряда. Числовой ряд именно потому и обнимает реальность – между тем время есть, так сказать, интимная суть реальности,

находящейся в потоке движения. Это значит, что «природа» числа, если можно так выразиться, иная, чем «природа» времени, теснейше связанного с реальностью; число является, по легкости его перебрасывания в любую сторону реальности, «идеальным». Мы уже говорили, что в любой точке времени «встречаются», однако, время и вечность – в этом тайна времени, неотрываемого от вневременной сферы, – а число при этом остается идеальным. Оно – вне внутренней связи с той реальностью, к которой мы прилагаем число. Франк употребляет и такую формулу, что число выражает «стихию движения в сфере вечности» – отчего числовые характеристики вполне приложимы и к пространству. Я должен, впрочем, тут же отметить, что в системе Франка число (как и время) суть «производимые от всеединства», что решительно неверно (под всеединством Франк разумеет и бытие и Абсолют – «всеединство» есть выражение Плотиновского пантеизма – у Плотина, впрочем, есть и иная формула: «παν καὶ εν» – единое и все – из чего впервые Вл. Соловьев, а затем его последователи образовали термин «всеединство»).

Нельзя тут же не отметить одного как бы побочного факта из сферы музыки, сферы музыкальной природы бытия: музыкально ценным является лишь взаимоотношение простых чисел в гамме (1, 2, 3, ...). Всякое отклонение (11/5, 11/6 и т. д.) дает нам «шумы», неприятное звучание. Это не есть только психический факт, субъективное переживание; числовая структура бытия, ритмичность в бытии имеют эстетическую силу, связаны вообще с вхождением эстетического начала в бытие, в его жизнь и развитие. Если «логосы», засеменяющие бытие, являются нормой, то не только в моральном, но и в эстетическом смысле. Применяя слова Леонтьева (но чуть-чуть их изменяя), мы могли бы сказать, что числовая измеримость бытия есть свидетельство эстетической структуры, эстетической задачи бытия. Оно задумано и сотворено так, чтобы вместить в себя красоту – и для этого и нужно «огранение» бытия числом, как огранение в кристаллах нужно, чтобы выявить красоту, которая без этого оставалась бы невыявленной.

То, что числу подчинено не только все бытие, но и его временная и пространственная организация, его имманентные причинные соотношения, это ставит число над всем – число «действует» не только в мире тварном, не только по отдельным точкам бытия, но и по всему миру в его единстве. Числа не суть идеальные (в обычном смысле) начала (идеи), овладевающие миром, они не суть проявления «порядка» в бытии (как пространство и время), его внутренней связности (как в принципе причинности) – но они все же реальны, ибо «являют себя» в реальности. Что же это за вид бытия?

Эта загадочность математического бытия несколько уясняется тем, что оно приложимо и к сфере «Абсолюта»: об Абсолюте мы знаем по Откровению, что оно Едино, но и Троично. Это, конечно, уже не власть чисел над абсолютной сферой – но, очевидно, числа сами сопринаследуют к Абсолютной сфере – и тогда приложимость их к тварному бытию связана с актом творения. Однако указание на сопринаследование числа к Абсолютной сфере не разъясняет еще «бытия» чисел, в которых остается для нас какая-то мистическая их закрытость. Неудивительно, что мистику числа мы находим во всех, даже примитивных религиях.

9. В связи именно с этим стоит вообще сияние Абсолюта в бытии, Слава Его; однако следовало бы говорить не только о «сиянии» (оптический аспект), но и о звучании Славы Божией. Церковь возглашает: «Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля Славы Твоей». Слава Божия (в ее оптическом и акустическом аспекте) не принадлежит тварному бытию, но она как бы пронизывает, окутывает и охраняет тварное бытие. Слава Божия наполняет мир, но она нам не видна – лишь изредка ее лучи доступны нашему зрению. Если прав – а, конечно, прав – св. Исаакий, говоривший о «пламени вещей» как сокровенной огненной основе мира, – то еще с большей справедливостью должно быть сказано о сиянии славы Божией в вещах. Мир отличен в своей сущности от Бога, но он *не отделен от Него*, и даже те темные лучи, которые прорезают тварное бытие, не могут ослабить света Божиего в мире.

Чтобы понять это до конца, надо иметь в виду, что *Боговоплощением как бы раздвинуло бытие* – оно ввело уже в состав бытия (что трудно выразить, не нарушая сущности тварного бытия) силу Божества. Боговоплощением было не просто *вхождением* в состав бытия божественной силы, но в Боговоплощении произошло «нераздельно и неслиянно» совмещение природы Божества и природы человека – и именно так, что одна природа не утесняла другую. В Боговоплощении в тварное бытие вошло Божество, чтобы пребывать в Господе Иисусе Христе (а позже в таинственном Вознесении Воскресшего во плоти Господа и во всем человечестве). С этим «*сопребыванием*», не нарушающим свободы в человеке, не изменяющим тварности в твари, вошло в мир таинственное Богоприсутствие, что и есть Его «слава» – ею же «исполнены небо и земля». Не видит этого наш взор, не ощущает внешне, не примечает наш ум, но в святости (как это поразительно раскрыто в беседе преп. Серафима с Мотовиловым) раскрывается рядом с внешней реальностью иная реальность. Мир еще не преображен, но ведь и Преображение Спасителя было до Его смерти и воскресения, т. е. было прообразом будущего преображения.

Сияние Божие в мире стоит *как бы рядом*, но оно тут же, и восприятие этого и определяет то, что в восточном христианстве, не утратившем целостного христианского восприятия мира, все время доминирует восприятие Славы Божией в мире. Именно оттого Восточное христианство есть вообще *система светлого космизма*, радостного восприятия мира в Свете Христовом, который не есть нечто добавочное к нашему обычному восприятию бытия, а есть его подлинная сущность, его живая творческая основа. В этом смысле трудно согласиться с теми построениями, которые встречались иногда и в святоотеческой письменности, что в бытии тварном как бы все еще просвечивает то, что мир создан из ничего. Это «ничто» порой начинает мыслиться почти как какая-то полуреальность, темная личность которой как бы присутствует в бытии, как его темная сила. Надо, однако, иметь в виду, что святоотеческое богословие напряженно боролось с космологизмом в

определениях Божественности Христа и иногда заостряло то, что тварное бытие *toto genere* отлично от Бога. Так и у св. Афанасия Великого есть (в его «Слове на язычников») такие слова: «Естество сотворенных вещей, как *происшедших из ничего*, само по себе взятое есть что-то текучее, немощное, смертное». Но этот мотив, как бы зачеркивающий или ослабляющий подлинную реальность тварного бытия как такового потонул в дальнейших (хотя и редких) космологических высказываниях св. Отцов, особенно в учении, о котором мы уже говорили, что Бог «связал мир узами любви». Эта имманентная миру связующая сила так же от Бога, как и самий мир от Бога, но призванный к бытию мир подлинно существует и глубина его неизмерима. Расширяя одно выражение св. Григория Нисского о человеке, мы могли бы говорить в параллель к учению о *Deus absconditus* (т. е. учении о непостижимой сущности Божества) и о *Mundus absconditus*¹⁴⁵. Глубина мира, как он сотворен, остается тоже непостижимой, и это именно потому, что тварный мир неотделим от Бога, что он полон сияния Божества, что в составе мира есть связи любви, скрепляющие его.

10. Здесь снова мы подходим к основному пункту в учении о мире – к признанию, что мир во всем составе предстоит нам как живое целое. Как причинность, связующая отдельные вещи или процессы, не может целиком уложиться в эти эмпирические соотношения, восходит своими корнями к миру как целое, – так вообще имманентные миру силы стягивают все бытие в одно целое. Нашей мысли трудно понять его сущностное единство мира при наличии в нем столь различных сфер, как царства минеральное, растительное, животное, человеческое. А между тем все эти царства суть ступени в бытии одного и того же мира, суть разные аспекты единого тварного бытия. Именно отсюда и раскрывается неустранимость понятия *центра* мира, который мы называем «душа мира», не внося в это понятие никакого психологизма, а имея в виду сказать, что дело идет о живом центре, активирующем все бытие. Никто так не чувствовал единства всего бытия, как Шопенгауэр, который приблизил метафизику мира к этому восприятию единства в ней. Нет надобности, конечно, разделять учение Шопенгауэра о

«мировой воле» или его последователя Эд. Гартмана в его замечательных анализах бытия, вскрывающих его единство. С христианской точки зрения не нужно ни приуменьшать, ни преувеличивать это единство – во всяком случае единство мира есть живое и живущее единство, а не сумма отдельных сторон его. Мир призван к бытию как нечто целое, – и эта его целостность есть функция его жизненности. Мир живет, как целое, – и не может быть иного подхода к миру при памятовании, что он весь есть создание Бога.

Глава III. Жизнь мира (проблема эволюции)

1. Рассмотрев различные виды бытия, мы пока не выделили особо тот новый и своеобразный вид бытия, какой связан с человеком. Человеческая сфера есть действительно особый вид бытия – хоть и связанный с дочеловеческим бытием, но в то же время настолько выделяющийся своими новыми чертами, что ему необходимо отвести отдельное место в составе бытия. Но бесспорность этого положения станет нам ясной лишь после того, как мы рассмотрим эволюцию внутри «живого бытия».

Из того, что было сказано выше, ясна сложность бытия по его составу – но чем же обеспечивается единство бытия при такой его сложности? Прежде всего *иерархической структурой бытия*, тем, что различные виды бытия образуют некую «лестницу». Разнородность видов бытия, прерывность, отсюда вытекающая, не устраниют иерархичности во взаимоотношениях разных видов бытия, и это может быть понято лишь как следствие и выражение единства бытия. С другой стороны, то, что различные виды бытия, входящие в его состав, соподчинены друг другу, не есть факт статического порядка – наша мысль естественно склоняется к признанию, что иерархичность бытия связана с эволюцией, с жизнью мира. Иначе говоря, иерархическая соподчиненность одних видов бытия с другими проще всего могла бы быть объяснена как свидетельство эволюции бытия от одних форм к другим – но, очевидно, при условии того, что должен быть учтен факт прерывности в бытии, наличие скачков в нем, что ведет неизбежно к признанию действия Высшей Силы в

развертывании мира. Единство мира, при отсутствии непрерывности в нем, не может быть вразумительно понято вне признания участия Творца в появлении новых и новых видов бытия.

Уже в первых словах книги Бытия после указания, что «вначале Бог сотворил небо и землю», мы читаем, что «Дух Божий носился над бездной». Эта «бездна» не есть первичный хаос, как часто изъясняют эти слова, – «бездна» есть «земля» (в широком смысле, как синоним «праматерии»). Дух Божий носился над праматерией, устрояя ее, – и отсюда уже надо начинать учение о жизни мира, о его эволюции.

Мир был вначале «неустроен», но в нем благодаря действию Духа Божия начались внутренние процессы. Тут нам весьма уместно вспомнить интересную гипотезу Лувенского астронома Lemaitre¹⁴⁶ – по этой гипотезе создание мира началось с «первичного атома» (*atome primitif*), который был создан как основа мира. По этой гипотезе процессы дезинтеграции внутриатомного характера, развивая постепенно огромные массы энергии, привели к созданию всего, ныне безмерного мира. Эта эволюция, сначала внутриатомная, а затем вышедшая за пределы первичного атома, продолжается, как полагают ученые, и ныне. Весь безграничный мир развился таким образом благодаря эволюции внутри материальной сферы.

Та сложная картина формирования мира, которую нам рисуют физика и астрономия и которая насчитывает давность мира в миллиардах лет, осложняется в современной физике теми новыми учениями о свете, развитие которых больше всего обязано замечательному французскому ученому L. de Broglie. «Описание физического мира было бы неполным, – говорит он, – если бы мы, говоря о материи, не упомянули о независимой от материи иной реальности – реальности света»¹⁴⁷. Так или иначе, внутриатомная и световая энергия от начала мира определяли эволюцию материального мира, – этим началась жизнь мира. Само понятие «эволюции» предполагает, конечно, и субстрат эволюции, основу, которая в своем движении дает эволюцию. Как ни понимать ту «зарю бытия», когда была

создана материальная основа мира, когда зажегся свет¹⁴⁸, но этим началась жизнь мира в его материальной стороне. Все то, чему сейчас учит астрономия в отношении бесчисленных галаксий, о «рождении» и эволюции звезд – все это включается в таинственную «жизнь» мира. Тут загадки за загадками встают перед нашим сознанием, – и развитие науки не проясняет эти загадки, а скорее умножает их, раздвигая перспективы знания. Все удивительное учение современной физики о внутриатомных процессах как-то перекликается с теми, что дает астрономия, – и в микрофизическом мире так же, как и в макрофизическом идут процессы, изменения, возникают новые и новые отношения. С полным правом можно сказать, что, когда начался мир, началась его жизнь, его эволюция, которая не расщепляла мира, не раздробляла его, но возводила его к все более сложным формам.

2. В эту жизнь мира входят постепенно качественные различия, связанные с химической дифференциацией. Эта дифференциация, приведшая к образованию устойчивых химических элементов, может быть измеряма и количественными соотношениями («атомный вес»), но загадка химической дифференциации все же при этом остается. Химические индивидуальности (водород, кислород и т. д.) имеют столь отличительные химические свойства, что никакие количественные сопоставления (вплоть до периодической системы) не могут этого нам объяснить. Одно лишь ясно – та жизнь материальной основы мира, которая завершилась образованием химических элементов, не была просто эволюцией материи – тут не было никакого «самодвижения» материи. Мы должны отвергнуть и ту концепцию, которую развивает в своей метафизике Лосский, который признает исходную тождественность всех монад, а появление различных элементов сводит именно к эволюции отдельных монад¹⁴⁹. Единственно, что может быть принято как объяснение химической дифференциации, – то, что она бесспорно была определена актом творения. Мы не превращаем этим акт творения в *asylum ignorantia*¹⁵⁰, а только утверждаем, что

никакого «самодвижения» праматерии в сторону возникновения химических элементов принять невозможно.

Не в порядке эволюции или самодвижения, а просто в порядке различных случайных движений в атомах обычно объясняется их сочетание в молекулы – и тут, конечно, нетрудно допустить действие внешних факторов. Никакой эволюции в точном смысле слова и здесь нет, но образование молекул, конечно, есть проявление жизни мира. Но какие силы могли здесь действовать? Конечно, прежде всего та энергия, которая выделяется при расщеплении атомов; эта энергия так значительна, что ею вполне покрываются все движения внутри праматерии, атомов, молекул. Но эта внутриатомная энергия *никуда не направляет жизнь мира*, между тем жизнь мира движет его ко все более высоким формам, более богатым в тех возможностях, какие здесь открываются. *Mutatis mutandis*¹⁵¹ мы могли бы уже здесь применить закон, установленный Вундтом для живого бытия, – закон «гетерогонии целей». Суть этого закона заключается в том, что следствия какого-либо изменения (в живом бытии) могут вести бытие (когда эти следствия образуются) по путям, которые никак не намечались в первичном движении, т. е. сами изменения открывают *новые* пути (что и есть «гетерогония»). Вот и в движениях, создаваемых внутри атомной энергии, могут открываться пути, ничем и никак не соответственные тому, что было в исходной позиции. Это *расширение* путей в движении жизни может объяснить многое в жизни мира, вплоть до случайного возникновения высших форм материального бытия, но все это было бы только *случайно* и никак не могло бы объяснить нам *торжества высших форм жизни над низшими*. Конечно, понятие «высших» форм получает реальный смысл и силу лишь в свете дальнейшей «лестницы бытия». Более сложное становится «высшим» в свете того, что появится дальше в бытии, а взятая сама в себе «высшая» форма жизни, так сказать, «слепа» в отношении своего иерархического положения. Даже смыкание какой-либо части бытия в новое (временное) соединение (образование «системы», что так важно для любой космологической теории) тоже возможно, но

также легко эта «система» вновь может распасться, если нет «диригирующей» силы.

Проблема, которой мы здесь коснулись, имеет огромное значение для понимания жизни мира. Если эволюция и существует, то, будучи по существу «слепой», она, конечно, сможет привести к возникновению новых и притом высших форм, – притом по закону гетерогении целей из этих случайно возникших форм может открыться новый путь для всяких изменений. Это, конечно, так, но надо не видеть фактов, чтобы не признать того, что слепой эволюцией нельзя объяснить той целесообразности, которая так явно выступает в появлении новых и новых форм бытия.

3. Это с особой силой выступает в появлении живого бытия (биосферы). Конечно, можно, хотя и с натяжкой, допустить случайное возникновение таких сочетаний молекул, при котором в них вспыхнет огонь жизни – и новое бытие (первая клетка) после этого начнет жить и развиваться. Но в этом новом бытии законом гетерогении целей совершенно невозможно объяснить ту специфическую закономерность, которая проступает в жизни клеток. Откуда эта новая закономерность, новая линия развития? Случайное возникновение клетки не может объяснить устойчивость новой формы бытия, способности в ней «автотелии», т. е. того, что эта новая клетка начинает жить «для себя» – питается, размножается. Если бы в порядке «случайности» и родилась клетка, то нельзя найти причины, почему эта клетка стала жить, размножаться. Если все развивается «снизу», то ведь *causa aequat effectum*, и этого закона никак нельзя здесь отвести в сторону. Мы говорили в другой главе о понятии «творческой» причинности, но именно это понятие не соединимо с признанием, что жизнь во всем новом, что в явлениях жизни есть, возникла «случайно». Явление «творчества» в жизни клетки не может быть сведено к случайности.

Появление биосферы *необъяснимо* в порядке чистой «эволюции» материи – и это надо определенно признать. «Мы не говорим, что невозможна случайная вспышка жизни в недрах чисто материальных процессов, но нужно твердо подчеркнуть,

что такое случайное возникновение живого бытия не могло бы создать новой, устойчивой линии развития, т. е. дать начало беспределной (как мы ее знаем) биосфере. Научное изучение, несомненно, будет все больше сближать живое и неживое бытие, но будет все определеннее идти к биоцентрическому пониманию мира, т. е. к признанию *примата* живого бытия, и потому угадывать в чистой материи уже «*потенцию*» живого бытия. Но и при этом, как бы глубоко ни проникало научное изучение в тайну соотношения живого и неживого бытия, можно с уверенностью сказать и предсказать, что это останется тайной, т. е. тайной будет не простой переход от «*потенциально живого*» бытия к живому бытию, а то будет тайной, почему этот переход (который мыслится здесь лишь *случайным*) оказался лишь ступенью в беспределной лестнице бытия».

Лишь одна идея может здесь пролить свет на эту загадку в жизни мира – это идея участия Бога в творении мира в его ступенях. Нельзя ведь мыслить акт творения как бы сгущенным в его первый, начальный момент – творение не могло бы, конечно, ограничиться этим моментом, не могло бы не проявляться и дальше. Конечно, для нас остаются закрытыми, непроницаемыми «следы Божий» в мире – и тут наша мысль вплотную приближается именно к исходной религиозной интуиции, к признанию неисповедимой тайны в бытии. В религиозном восприятии мира мир *жив в Боге и перед Богом* – и из этого ощущения жизни мира в Боге рождается тот первичный *космизм*, который был изначала присущ христианству (не пантеизму, а именно космизму, как утверждение подлинной – хотя и не самобытной – реальности мира в Боге и перед Богом). Бог – Творец мира, но Он и Отец мира – и в свете этого тайны мира становятся как бы несколько прозрачнее (как и красота в мире становится не только сознанием внешней красоты, но живым ощущением *сияния* Бога в мире – что и есть онтологическая основа красоты¹⁵²).

Отсюда надо исходить в истолковании жизни мира в затронутом нами вопросе о возникновении в мире живого бытия. Серьезная научная мысль никак не может остановиться на гипотезе, что случайно вспыхнувший «огонь жизни» мог

положить начало новой ступени бытия, затем пышно разросшейся. Можно, конечно (следуя по существу метафизике Аристотеля в той ее интерпретации, при которой признается наличие в бытии «жажды Бога»¹⁵³) – это соответствует формуле Аристотеля, что мир движется к Богу в порыве «любви» (*ω_σερμανος*), – усвоить уже праматерии эту силу развития и тем более сгусткам ее в молекулы. Это есть движение «ввысь», т. е. усвоение праматерии потенциальной «биологической» силы, – но все это никак не может объяснить возникновение не случайного, отдельного факта жизни, а целой сферы бытия («биосфера»). Только признании того, чему учит первая книга Бытия, т. е. признании, что Бог *повелел земле* (т. е. материю): «Да произведет она...» те или иные формы жизни, можно вдвинуть в жизнь мира появление новой ступени в бытии (биосфера). Но это уже не эволюция «снизу вверх», это прямое повеление Божие земле (что и предполагает в земле потенциальную биогеннуюность, но только земля не сама по себе, а по слову Божию создала биосферу).

4. Всем сказанным мы решительно отгораживаемся от того упрощенного подхода к жизни мира, который известен под названием «механического понимания» жизни. Эта тенденция объяснять появление жизни целиком с помощью своеобразного автоматизма в ходе эволюции жива до сих пор, но она несомненно связана с нарочитой тенденциозностью в науке. Что сложное возникает часто из простого, это верно, но там, где сложное обнаруживает новые качества, как можно оставаться при идее «эволюции снизу», как можно забывать о принципе «*causa aequat effectum*», столь характерном именно при механическом истолковании мира? Однако, отвергая механическое истолкование появления жизни на Земле, мы не имеем никаких оснований говорить еще и о какой-то специфической *vis vitalis*¹⁵⁴; биогенное начало амеханично и не может быть уподоблено силе в ее механическом трактовании. Более приемлемая формула Спенсера о том, что живое бытие отличается наличием «динамического начала», может быть удержана, пока эта формула берется в неопределенном, расплывчатом смысле. Пора, однако, принять то, к чему все

чаще склоняется биология, – пора принять, что живое бытие отлично от неживого *наличностью психики* или, по выражению Driesh'a, «психоидного» начала. Тут с полной силой выступает старая идея Аристотеля об энтелекии, т. е. о силе, ведущей бытие к определенной цели. Можно вслед за Бергсоном выдвинуть как общую идею учение об *elan vital*, но тут ясно мы должны напомнить, что уже было развито нами в теории причинности, что жизнь мира есть *жизнь всего целого*, что отдельные явления и движения жизни должны быть возводимы к общей жизненности мира – к *natura naturans*, т. е. той творческой мощи, которая хотя и проявляется в отдельных точках бытия, но есть функция мира как целого. Мы отвергаем именно поэтому метафизический плурализм, как его, например, развивает Лосский – тайна жизни не в отдельных точках бытия («субстанциональных деятелях» по терминологии Лосского), а в бытии как целом. Эволюция бытия есть *жизнь мира, взятого как целое*. Этим преодолевается чисто имманентное понимание эволюции, – и вся эволюция мира предстает перед нами не в отрыве от ее основы в Боге, а как раз в свете постоянного участия Бога в мире (напомним слова св. Василия Великого, что «глагол Божий звучит в мире доныне»). Нам неприемлема и идея спиритуалистического понимания эволюции Teilhard de Chardin, который, не принимая участия Бога в мире, строит понятие «автоматически» развертывающейся эволюции (благодаря мифологии *forces evolutionnistes*). У Teilhard de Chardin Бог в мире «откроется» лишь в конце эволюции, а в пределах жизни мира в системе Teilhard de Chardin перед нами некое «самодвижение материи», хотя и понимаемой спиритуалистически (ибо в конце эволюции является подлинная творческая сила – «*Омега*»), но не дающей места для участия Бога в мире.

Если бы эволюция в мире определялась одним «самодвижением» бытия, мы оказались бы в тисках решительно неприемлемой для христианского сознания *действической* доктрины. Доказывать ее богословскую *нелепость* (ибо внутренне противоречиво и потому и нелепо учить о том, что мир сотворен Богом, и затем отвергать Его участие в созданном

Им мире) не стоит труда, но необходимо уяснить и ее философскую неприемлемость. Признание, что над миром есть Высшее Начало, которым сотворен мир, связывает мир с этим Высшим Началом. Однаково неприемлем всякий акосмизм (например, в форме окказионализма), отрицающий собственную (хотя и относительную) самодеятельность мира, как неприемлемо сводить отношение мира к Высшему Началу только к акту творения. Это было неправильно даже для Аристотелевского учения о «Первом Двигателе», ибо Абсолют не на один только момент, конечно, стал «Первым Двигателем», но и на все века (по самому свойству Абсолюта, имеющего в Себе все в линиях вечности).

5. Отвергая и акосмизм и деизм, принимая учение о творении мира Богом, мы видим в иерархической структуре мира достаточное свидетельство реальности ступеней в творении, т. е. свидетельство внутренней эволюции в мире. Но для абсолютирования понятия эволюции тоже здесь нет оснований, поскольку в мире нет сплошного бытия, но есть прерывность и скачки. Вот почему появление жизни на Земле и несводимо к эволюции материи самой по себе – здесь неизбежно принять участие «Первого Двигателя». Все мифологические построения (которые особенно досадно читать, например, у Teilhard de Chardin) о том, что «однажды» живое вещество (первая клетка) возникло «само собой» как «вспышка» (*elan vital*), должны быть окончательно и бесповоротно отброшены. В библейском тексте мы читаем о третьем дне: «И сказал Господь: да произведет земля...» – но без этого призыва к самодеятельности земли те изменения и перемещения, которые имели место в жизни Земли, в геохимических изменениях, не могли бы дать начало первой клетке. Приписывать такое чудо самой в себе Земле, тем геологическим и геохимическим процессам, какие в ней происходили, мы не можем.

Два свойства всякого живого существа стоят здесь на пороге и не допускают случайности в их истолковании – первое свойство мы можем вслед за В. Штерном назвать автотелией, способностью защищать свое существование (питание и затем

размножение), способностью быть новым, устойчивым бытием. Второе не менее важное свойство всякого «живого вещества» – это его *внутренняя целесообразность*, т. е. наличие руководящей силы в жизни и развитии клетки. Во внутренней целесообразности, присущей уже всякой клетке, лежит условие дальнейшей эволюции, которая вся направлена как на защиту самого бытия (например, клетки), так и на приспособление ее к внешним условиям жизни. Здесь мы вплотную подходим к тому понятию *elan vital*, которое с таким блеском развивал Бергсон в своей книге «*Evolution creatrice*».

Это понятие *elan vital* Бергсон строит для устранения тех двух идей о целесообразности в организме, которые существовали в биологии. Первое течение, которое Бергсон характеризует как «внешний финализм», видело источник целесообразности в той или иной внешней для организма области (например, в идее Бога Творца), которая извне приходит в организм и направляет его жизнь. Конечно, считать, что все формы целесообразности не имеют корня в самом организме и только извне приходят в него, – значит просто не замечать постоянного проявления в самих организмах движения к изменениям, к приспособлению к внешним условиям жизни. Невозможно всерьез думать, что организмы сами по себе не имеют никакой «автотелии», никаких тенденций к устраниению и улучшению своего бытия.

Конечно, внешний финализм, как бы раздробляющий целесообразность на бесчисленные отдельные акты, не может бытьдержан. Не может быть применена сюда и идея Дарвина о «естественному отборе», о том, что наличие случайных благоприятных для развития организма условий определяет целесообразность в них. Нельзя, конечно, отвергать самый факт «естественного отбора» по схеме Дарвина, но, чтобы этот естественный отбор мог создать преимущество для тех, у кого случайно оказались благоприятные для жизни свойства, нужно, конечно, принять, что в организме изначала есть способность приспособления к среде и способность использования ее – лишь при этих условиях естественный отбор может выдвигать

одни организмы, отодвигая другие. Вообще внешний финализм удержан быть не может.

Это как будто предопределяет перенесение тяжести вопроса о целесообразности в живом бытии к внутренним факторам – к финализму внутреннему.

6. Простейшей формой внутреннего финализма является идея *активного приспособления* организма к условиям существования, что впервые с огромной силой выдвинул Ламарк. Его идеи были позже отодвинуты и даже отброшены построениями Дарвина, система которого исключает всякое активное приспособление организмов. Но гипноз теории Дарвина довольно скоро сменился трезвым пониманием реальности – и уже в последние десятилетия XIX в. мы наблюдаем чрезвычайное развитие неоламаркизма¹⁵⁵. Но прав и Бергсон в критике этого «внутреннего финализма» – приспособление не может быть достаточным для объяснения творчества в развитии организмов. Дело не в одной «активности» организмов и не в одном их приспособлении к окружающей среде – но в признании «творческой эволюции», в признании изначальной «способности творчества». Отвергать это указание Бергсона никак невозможно, факт «творчества» новых форм в истории жизни есть факт бесспорный и действительный. Однако сразу же видно, что в понятии «творческой эволюции» мы не найдем и намека на то, что при изучении форм жизни предстает перед нами как некий план в развитии бытия. Возникновение из начатков жизни царства растительного и животного шло нормально, но уже в царстве растений, когда мы доходим до цветковых растений и перед нами раскрывается эта изумительная картина многообразия форм жизни, не ясно ли, что в «творческой эволюции» самой по себе нельзя видеть достаточного объяснения этого многообразия форм растительной жизни? При переходе же к миру животному его развитие в двух направлениях (бес позвоночные и позвоночные) – обилие форм жизни и внутренняя целесообразность в развитии не могли бы быть делом творческих усилий самого бытия. Пышное развитие различных особенностей в строении живых существ, вся

картина, которую рисует сравнительная анатомия в развитии органов, ясно говорит, что *evolution creatrice* есть *evolution dirigeē¹⁵⁶*, что жизнь мира определяется не только «снизу» (творческими усилиями бытия), но и какой-то направляющей силой, входящей в мир свыше. Ничто, быть может, не свидетельствует с такой силой о свыше начертанном *плане эволюции*, как тот факт, что на человеке как-то обрывается почему-то вся творческая напряженность в бытии и что никаких форм в бытии дальше уже нет – эволюция почему-то приостанавливается на человеке.

Жизнь мира есть поэтому сочетание творческих усилий «снизу» с тем, что руководит этой жизнью свыше. Изучение природы, которое не чувствует в развитии жизни участия силы свыше, есть изучение близорукое, не могущее подняться над тем, что сразу бросается в глаза. Нельзя отрицать, конечно, того, что при изучении природы само обилие форм жизни как бы ослепляет исследователя, который не в силах овладеть тем, что дает это видение мира. Но достаточно вдуматься в общую картину живого бытия, чтобы почувствовать с неотразимой силой некое направляющее начало в эволюции мира. Для христианского восприятия и изучения мира здесь не может быть никакого сомнения: эволюция жизни на Земле всегда шла и идет под руководством Божиим. Не только в красоту «одевает» Господь растения (и животных – ср. Матф.), но и все течение эволюции, идущее в силу творческого начала в бытии, тоже направляемо Богом. Но тут перед нами возникает, однако, дополнительный вопрос, который вскрывает с полной ясностью участие Бога в жизни мира, – я имею в виду возникновение психической сферы. Она «возникает» бесспорно *внутри* биосферы, но своеобразие ее (от низших психоидных форм до высших форм в душе человека) таково, что психическое бытие нельзя признать каким-то *придатком* к живому бытию («эпифеноменом» по терминологии некоторых ученых¹⁵⁷), случайной «пеной» бытия – в психике, наоборот, надо видеть *ключ* к пониманию биосферы бытия.

7. Уже то учение о психике, которое развивал Аристотель, признавало теснейшую связь психики и биосферы. Но в чем

заключается эта «связь»? Психофизическая проблема стоит здесь на пороге нашего анализа, и мы не можем ее миновать.

Конечно, чтобы разобраться в психофизической проблеме¹⁵⁸, надо для ясности брать ее в пределах высшей формы жизни. Но и на высших ступенях психической жизни выступает та же основная черта психики, что и в низших формах: я имею в виду *биологическую функцию сознания*. Всякое живое бытие не могло бы существовать и бороться за свое существование, если бы оно не обладало чувствительностью, т. е. способностью воспринимать (хотя бы неполно и односторонне) среду и реагировать на то, что открывается простейшему организму через его «чувствительность». Простейшая форма этой чувствительности есть *восприятие света*, равно как важна и чувствительность при прикосновении.

Сторонники механического истолкования явлений биосферы создали особое понятие «тропизмов» (фотогеотропизм и т. д.), выражая этим понятием автоматизм в так называемой чувствительности в организме. Так, при наличии фототропизма действие света в жизни клетки объясняется будто бы без привлечения сюда понятия «чувствительности»; однако это есть нарочитый уход от фактов. Вся суть жизни клетки обнаруживается именно в чувствительности ее – и чем дальше подвигаемся мы по лестнице живого бытия, тем большее значение имеет развитие чувствительности. Для лучшего восприятия света организмы постепенно вырабатывают специфические клетки, что является зачатком органа зрения. Тут же должно быть подчеркнуто то, что, если не ошибаюсь, выдвинул впервые Спенсер: в основе морфологического развития (т. е. появления органов) лежит развитие физиологических функций: *не орган создает функцию, а функция создает орган*. Потому-то и нельзя понять факт эволюции, например, органов зрения, слуха и т.д., не учитывая предворяющей физиологической функции. А физиологическая функция (в органе зрения) есть *светочувствительность* – именно она обусловливает появление и развитие органов зрения.

8. Понятие «биологической» (или биогенной) функции психики освещает правильно и физическую и психическую сторону в биосфере. Все живое (начиная с простейшей клетки до самых высших организмов) не есть «сгустки» материи, а есть одушевленные малые или большие тела, которые живут (со своим *elan vital*) потому, что внутри их есть постоянный источник сил. Так «динамический элемент» жизни, с помощью которого Спенсер определял своеобразие биосферы, и есть наличие внутреннего «двигателя» – психической (или психоидной) сферы. Живое бытие всегда именно «одушевлено».

Но и понятие о психике правильно освещается учением о биологической (биогенной) функции психики. Другой функции психическая сфера не имеет – и если в клетке или организме замирает жизнь, то замирает и психическая сфера. Тут мы возвращаемся в сущности к тому учению о психике, которое развивал Аристотель. Как жизнь клетки нельзя оторвать от психического начала, в ней действующего, так и жизнь психическую нельзя оторвать от физической стороны.

Но тут сразу выступает перед нами факт, определяющий особую линию развития психики. Психика доминирует в жизни организма, который без нее перестает быть одушевленным «существом», – но психика не есть эта физическая жизнь, не есть, как мы говорили, «эпифеномен», некая «пена» бытия. Она действительно есть особая сфера бытия, как мы уже развивали выше, – и потому существует факт психической эволюции.

По существу психическая жизнь (создающая «чувствительность» в клетке, в организмах) есть всюду, где есть жизнь, но эта биологическая (и биогенная) функция психики развивается в зависимости от чисто психической эволюции. Это понятие «психической эволюции» мы должны теперь развить более детально.

9. Простейшие проявления психики могут быть сводимы к «чувствительности» – к восприимчивости света, звуков, тепла, влаги. Толковать эту восприимчивость как *тропизмы*, которые как бы механически возникают в организме, тем менее возможно, что благодаря своей чувствительности организмы

реагируют на внешнее раздражение – и притом именно так, чтобы либо устраниить источник раздражения (если он неприятен), либо задержать его, продолжить его действие если он приятен. Это, конечно, еще примитивная реакция, но уже в ней скрыта вся тайна психического бытия – благодаря психической восприимчивости становится возможным: а) приспособление, т. е. активность, идущая к улучшению жизни организма, и б) удовлетворение «потребности» организма. Если курица, которой не хватает извести, начинает есть скорлупу яиц, то это загадочное соответствие между «потребностью» организма и его действиями есть следствие какого-то своеобразного «зрения», связанного с психикой. Именно так и надо понимать факт психической эволюции – восприимчивость обогащает организм, и постепенно возникает изменение в организме, создающее возможность лучшего, более удачного ориентирования. Так первичная светочувствительность, присущая одноклеточным организмам, ведет к выделению ткани более чувствительной к свету, чем остальные ткани, и так и развивается постепенно орган зрения. Функция (в данном случае светочувствительность) предшествует спецификации в органе – или, пользуясь обобщением Спенсера, морфологическое развитие есть следствие развития функций. Органы (зрения, слуха, обоняния) развиваются в интересах лучшей восприимчивости, т. е. в интересах психики. Психическая эволюция лежит в основе всякой эволюции в органах, всякой в них дифференциации.

Тут нет механически действующих тропизмов, как и нет какого-либо «познания»; удовлетворение какой-либо потребности соответственными действиями есть не слепое, не механическое (как полагает теория тропизмов), но и не руководимое каким-либо знанием, которого нет. Эта координация тех или иных действий с «потребностью» определяется только наличностью психической стороны в организме.

Тут уместно вспомнить то понятие «наивной физики», которое в свое время выдвинул Липпман, имея в виду целесообразные действия организмов, как бы диктуемые

знанием того, что нужно делать. Знания здесь, конечно, нет, вся ориентация наивна, но, конечно, не механична, так как постепенно расширяет и развивает психическую сферу. Важно при этом иметь в виду, что наличие психической сферы *ни в какой степени* не может быть определяема наличностью сознания – в нашем, человеческом смысле этого слова. В человеческом сознании всегда соприсутствует, с большей или меньшей силой, сознание того, что мы нечто переживаем, – это есть *начатки уже непосредственного самосознания*. Но в дочеловеческом бытии, особенно в низших формах его (одноклеточные организмы), мы никак не можем предполагать такие начатки самосознания, а также не можем предполагать и сознание. Это различие психики и сознания, приведшее к установлению понятия «подсознательной» (или *внесознательной*) психики, позволяет нам (как это предлагал Driesch) говорить о «психоидных» состояниях, чтобы отметить их отличие от известных нам по нашему внутреннему опыту состояний сознания.

10. Все же психика эволюционирует именно в сторону тех состояний сознания, какие мы находим у людей. Поэтому у высших животных – и особенно у так называемых «домашних» животных, живущих в человеческой среде, – мы находим действительное приближение к человеческой психике. Уже развитие экспериментальной зоопсихологии дало много данных, говорящих прежде всего о развитии интеллектуальных функций (узнавание, различение, запоминание), а также некоторых простых чувств, аналогичных человеческим. Особенno характерно развитие инстинктов – например, материнского инстинкта, который выражается в заботах о малышах (конечно, дело идет только о таких животных, как птицы и дальнейшие виды животных). Птицы, устраивающие гнезда для будущих малышей, перелетные птицы, улетающие на зиму в теплые края, и все бесчисленные примеры заботы самок о своих детенышах, пока они не смогут сами добывать себе пищу, – все это показывает «прозорливость» инстинктов, их своеобразное, всегда целесообразное приспособление к обстановке. Инстинкты у животных – это их психическая ориентация, их

зрение, искание целесообразного ответа на то, что дает окружающая их среда. Мощь «зрения» у инстинктов, их «угадывание» ситуации – высочайшие примеры психики, не дающей еще того вида сознания, какое присуще человеку. Инстинкты, конечно, создают какой-то особый вид сознания, мы можем судить об этом по тем инстинктивным действиям, какие – сравнительно редко – бывают у людей. В человеческой психике действует в этих случаях как бы автоматизм размышлений – и то, что подсказывается инстинктом, обычно обрабатывается с помощью тех или иных мыслительных движений. Все же хотя и редко, но в человеческой душе бывают «чистые» проявления инстинктов, не подвергшиеся никакой обработке силами рассудка. И вот в этих случаях наше сознание имеет ту особенность, что все, что подсказывает инстинкт, сразу «переходит» в ту активность, к какой призывает инстинкт, т. е. здесь нет того «потока», который характерен для обычного нашего сознания, нет места для размышлений. Внедрение «размышления» иногда как будто имеет место – настолько целесообразны бывают действия, вытекающие из императивов инстинкта, но на самом деле эта целесообразность, которую мы потом находим в действиях, вовсе не означает, что здесь имело место размышление.

Всем этим я не хочу устранивать внутренней разумности в инстинктивных действиях животных – и все же эта разумность определяется лишь инстинктивным зрением и не заключает в себе размышлений, как и не переходит в них. Человеческое сознание, как мы уже говорили, неотделимо от добавочного (слабого или ясного) самосознания, которое, не разрушая потока сознания, уже заключает в себе начатки рационализации непосредственных переживаний. Эти «вспышки» самосознания являются уже первыми зачатками духовного типа переживания. Духовный внутренний мир вообще не есть продукт психической эволюции, он невыводим из той психики, какую мы находим в дочеловеческой природе и которую мы охватываем понятием «инстинкта». Но, прежде чем мы перейдем к своеобразию человеческой психики, всегда и во всем заключающей в себе зачатки духовных процессов,

вернемся еще к инстинктам, чтобы отметить одну сферу инстинктов, особенно поразительную по многообразию проявлений и по творческой силе, непосредственно вытекающей из прозрений инстинктов. Я имею в виду социальный инстинкт у животных.

11. Необычайное развитие социальной жизни у животных тоже всецело находится в рамках инстинктов. Всем известно, какой высоты достигает социальная дифференциация у муравьев, – не менее примечательна она у пчел. Но и у других животных есть стадная жизнь и вытекающая отсюда необходимость подчиняться своему «старшему». Это развитие стадной жизни и социальной дифференциации в ней не выходит, как сказано, за пределы инстинкта, т. е. является внутреннее узрение наибольшей целесообразности в поведении. И конечно, дело все же идет именно о психической жизни во всех таких случаях – стремление свести все в жизни животных к одному «поведению» (а в Новейшее время к сочетанию различных рефлексов), т. е. миновать психическую сторону, не заключает в себе ничего, кроме «упражнения ума», кроме пустых гипотез. Я вовсе не хочу этими словами опорочивать попытки изучать «поведение» как таковое (т. е. вне связи с психикой), или изучать рефлексы тоже вне зависимости от психики. Тут же кстати отметить любопытную гипотезу Вундта, крупнейшего психолога второй половины XIX в., – согласно этой гипотезе рефлексы суть «застывшие» формы тех реакций, которые первоначально предполагали психическое усилие. Вообще всякая автоматизация – которой вообще много в составе нашего поведения – может быть правильно истолкована лишь признании, что в основе автоматизации были первоначальные психические усилия, которые при их повторении «застыгают», делают ненужными внимание и усилие.

Но тема психической эволюции вплотную нас привела к теме о человеке. С точки зрения именно принципов трансформизма была бы непонятна психическая жизнь в человеке, если бы в дочеловеческом бытии не было бы психики. Но и признавая наличие психики в дочеловеческом бытии,

мы должны сказать, что все же перед нами действительный и необъяснимый скачок – принцип эволюции в применении к человеку терпит решительное крушение. Но тема о человеке в мире и о том новом метафизическом «приrostе», который вносится в мир появлением человека, настолько сложна, что мы должны посвятить ей особую главу.

Глава IV. Человек в мире

1. Христианство все основано в своей метафизике на факте Боговоплощения – именно Боговоплощению и раскрывает особое положение человека в мире. Человек – сарах *infiniti* и даже больше – сарах *Dei*¹⁵⁹, только в человеке Абсолютное бытие могло соединиться с тварной сферой, – и соединиться так, чтобы все присущие тварной сфере качества сохраняли свою силу. Без этого Абсолютное бытие, соединяясь с тварной сферой, раздавило бы ее без остатка, поглотило бы ее в своей бесконечной полноте. Но в Боговоплощении не нарушается человеческая природа, как таковая, не умаляется и божественная природа. По формуле Халкидонского Собора божественная и человеческая природа соединены в Господе *нераздельно*, но и *неслиянно*. Господь Иисус Христос был истинный человек в полноте человеческой природы, но и божественная природа в Господе Иисусе Христе была во всей ее полноте. И эта тайна усложняется – но, может быть, скорее и уясняется тем, что при наличии двух природ в Господе Иисусе Христе личность была одна. Это различие «природы» и «ипостаси» (личности) должно положить в основу христианской антропологии – чем мы займемся в III томе, здесь же мы лишь отмечаем это существеннейшее различие – в мире имеющее место лишь в человеке. Напомним тут же, что в русском слове «личность» остается невыраженным то различие, которое мы находим в других языках – мы уже отмечали, что, например, французский язык различает *la personne* и *la personnalite* (в нем.: *Person und Personlichkeit*, в англ.: *Person and Personality*), – и это различие мы пробовали по-русски выразить терминами «существо» и «личность». Принимая это различие и обращаясь к только что приведенному различию «природы» и

«личности», мы должны сказать, что только в человеке налицо существует это различие. В дочеловеческом бытии, например в каком-либо животном, есть природа, имеющая свой «субъект» в «существе», но нет личности. Поэтому несомненно, что только в человеке имеет серьезный смысл различение «природы» и «ипостаси» (личности).

Не развивая дальше этих основоположных различий и касаясь их здесь лишь настолько, насколько они нужны для раскрытия положения человека в мире, отметим еще одну существенную сторону в человеке, как она предстает перед нами в свете христианства. Человек может и должен быть рассматриваем в трех аспектах:

1) Человек в его первозданном состоянии, каким он был, когда был создан и жил в раю.

2) Человек после грехопадения и изгнания из рая.

3) Человек, входящий в благодатный организм Церкви.

Эти три различных аспекта должны быть рассмотрены в отдельности, но лишь в их связи и взаимоотношениях и выявляется природа человека в мире. Этот последний момент является определяющим основную линию наших анализов.

2. О природе человека в его первозданном состоянии и о его положении в мире мы имеем несколько указаний в библейском тексте – с другой стороны, те черты, которые стали характерными после грехопадения и которые присущи человеку и сейчас, позволяют нам судить косвенно и о том, чем был человек в его райский период.

В книге Бытия (1, 28) читаем: когда Господь сотворил человека. Бог благословил их (т. е. мужчину и женщину) и сказал: плодитесь и размножайтесь; и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, птицами небесными и над всяkim животным, пресмыкающимся по земле. В главе 2 (19, 20) читаем: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым».

Оба эти текста с полной определенностью рисуют человека как хозяина природы («обладающего» землей) – а наречение человеком имен всем животным есть выражение его власти над живыми существами. Человеку было дано быть в центре всего земного бытия, господствовать и повелевать, – человек выступает перед ними как царь природы, как хозяин ее, определяющий «имя» всему, чем свидетельствуется подчиненность всего человеку.

В той же главе (15) читаем: «И взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его». Тут же (8–10) узнаем, что Бог беседовал с первыми людьми в раю, – а из их рассказа о грехопадении явствует, что хотя человек был создан по образу Божию, но по свойству свободы (которая и есть образ Божий в человеке) не смог преодолеть искушения и совершил грех.

В католическом богословии¹⁶⁰ вопрос о том, как был возможен грех, разрешается так, что человек не был создан совершенным; источником его несовершенства была наличие тела у человека¹⁶¹, а общение с Богом было возможно лишь благодаря особой благодатной помощи Божией (*gratia superaddita* «добавочной благодати»). С православной точки зрения это все неверно: тело, о котором ап. Павел говорит, что оно есть «храм Духа Святого», не может быть признано источником «первичной немощи» человека (*infirmitas*). С другой стороны, Боговоплощению означает, что тело человеческое не есть источник греха – ведь Христос жил в теле, развивался, знал голод и т. д., не будучи через это причастен греху. А из искушений, через которые прошел Господь перед тем, как Он выступил на Свое Служение, лишь одно связано с потребностями тела, когда Господь после сорокадневного поста «взялкал», а два других касались духовной стороны в человеке¹⁶². Искушения вообще, по своей сущности, духовной природы, они имеют свой источник в духе, а вовсе не в теле. Правда, тело более серьезно страдает от искушений, но не оно является источником «слабости» (*infirmitas*) людей. Вопреки католическому учению. Православие признает, что к

первозданному человеку так же относятся слова Библии (все было «добро зело»), как они относятся к творению вообще.

Но Православие не может принять и того пункта в протестантской доктрине, согласно которому прародители после грехопадения утеряли образ Божий, вследствие чего и ныне нет в людях образа Божия. Это учение (восходящее к формуле блаж. Августина о том, что после грехопадения люди *non passe non recesserunt*) создает огромные трудности для протестантского понимания человека в вопросе, в чем же, собственно (с христианской точки зрения), отличен человек от дочеловеческого бытия, в чем «суть» *humanitas*? Если человек не может не грешить, следовательно, он не свободен – как же в таком случае можно «сущность» человеческой природы видеть в его «ответственности»¹⁶³. Что сознание ответственности действительно принадлежит к самой «сущности» человека – это верно, но ответственность предполагает свободу, а свобода есть, бесспорно, существенное выражение образа Божия в человеке. В последнее время в протестантском Богословии появилось очень странное учение о том, что после грехопадения в человеке сохранились «остатки» образа Божия – точно образ Божий есть что-то «вещное», от чего могут быть «остатки». Это, конечно, чистейший абсурд.

Итак, мы должны признать, что человек в первозданном состоянии был совершенным – и в Господе Иисусе Христе, в котором мы имеем как бы откровение о человеке, каким он был в первозданном его состоянии, мы видим совершенного человека в полноте его свойств.

3. О том, как все же возможно было грехопадение первых людей, мы в подробностях будем говорить в книге, посвященной проблемам антропологии, здесь же кратко скажем, что грехопадение было возможно не вследствие «немощи» (*infirmitas*) человеческой природы, а, наоборот, вследствие богатства его природы. Обратим внимание на то, что грехопадение первоначально совершилось в ангельском мире, который по своей духовной природе был свободен от того ограничения духа, которое заключено в теле. Но тело есть не только ограничение духовных движений в человеке, но оно есть

в то же время *инструмент*, с помощью которого действует человек, что открывает перед человеком безграничные перспективы творчества¹⁶⁴, т. е. расширяет богатство человеческой природы. Но в связи с этим расширяется и возможность искушений – кроме чисто духовных искушений (гордость, властность и т. д.), человек стоит перед массой телесных искушений («плоть немощна») – утомление, болезни, телесные страсти создают возможность «приражений», которые подчиняют себе дух человеческий. Дар свободы в человеке еще более, чем в ангелах, становится часто бременем, которое давит на человека.

Человек потерял свое место в природе в силу именно дара свободы – он поддался искущению взойти на высоту бытия через «вкусение плода от дерева добра и зла». В этом глубоком символе заключена вся трагедия человека – он пошел внешним путем для приобретения высшего ведения и тем подчинил себя именно внешним началам¹⁶⁵, стал рабом внешних начал бытия, быв перед тем их владыкой.

Ничто так не изъясняет нам всю правду библейского символа, как то, что человек, с самого уже начала своего бытия вне рая, всячески стремился и стремится доныне вернуть себе прежнее царственное положение, стремится подчинить себе внешние начала бытия, силы природы. Так возникла первоначальная магия, из которой постепенно развилась наука, – и эта связь научной пытливости с началом магии чувствуется и ныне в естествознании. Мечта о возврате царственного положения в природе живет глубоко в человеке как надежда вернуться к тому, чем владел человек, будучи в раю.

4. Тот лик человека, какой сложился после грехопадения, как раз и характеризуется этой двойственностью, так хорошо запечатленной Державиным в его известных стихах (в оде «Бог»):

Я царь – я раб; я червь – я Бог.

Человек подчинен природе в такой степени, что жизнь его постоянно висит на волоске – укус какого-либо насекомого, имеющего в себе (или на себе) «заразу», обрывает

человеческую жизнь или подвергает мучительным болезням и страданиям. Вековая борьба человека против этой зависимости от слепых сил природы, именуемая «медициной», достигла сейчас совершенно необычайных успехов – но она-то и доказывает «рабскую» зависимость человека от той самой природы, царствовать в которой он был призван. Через магию, потом науку и технику человек научился владеть многими силами природы, и прогресс в этом направлении бесконечен – но никакие завоевания науки не могут совершенно «победить» природу. Рано или поздно человек подлежит смерти; если по «Премудрости Соломона» «Бог смерти не создал», то через грех в сферу человеческой жизни вошла смерть, которой мы все подвластны. Эта сила смерти кладет свою печать на всю деятельность, на все творчество человека – и если победа над смертью, как мы видим, уже достигнута смертью и воскресением Спасителя, то усвоение этого подвига Спасителя никого не освобождает от смерти, пока не придет Царство Божие «в силе».

Грех не уничтожил образа Божия в человеке, как полагает протестантская догматика, но он внес в человеческую природу начало греховности. Человек после грехопадения несет в себе два различных начала: с одной стороны, образ Божий, через который струится в нашу душу свет Божий, творческие искания добра и правды, а с другой стороны, в человеке есть начало греховности, которое как бы паразитирует на всем светлом и творческом, что рождается в нашей душе, т. е.искажает движения души или разрушает их. Эта *биполярность* в человеке, наличие двух полюсов в нем, и есть основная черта людей в их нынешнем состоянии. Свет и добро постоянно рождаются в нашей душе и почти всегда скоро либо слабеют и даже гаснут, либо переходят в недобрые и темные движения.

5. Но и в этом состоянии человек проявляет исключительную творческую силу. Появление человека на Земле действительно знаменует настоящую революцию в жизни Земли. Появление «культурных» растений, Домашних животных, постройка жилищ, появление одежды, разной для различных периодов года, – все это только база, только начало

творчества. Создание социального и политического строя, развитие знания, рост промышленности и связанное с этим развитие техники, рост эстетической культуры, прогресс в моральных идеях, наконец, наличие религиозных идей, культа – вся огромная область духовной жизни, духовных исканий воздвигает среди космической сферы особую сферу исторического бытия. И что особенно здесь нужно подчеркнуть – это то, что историческое бытие раскрывается по-особому – в своей особой и своеобразной диалектике. Внешне это как будто укладывается в историю отдельных народов со всеми перипетиями, со всеми зигзагами подъемов, падений и т. д. На самом деле историософские размышления ведут нас к признанию, что субъектом исторического развития являются не отдельные народы, а человечество в целом. Эту мысль, как мы отмечали уже, высказывал у нас знаменитый историк С. М. Соловьев, а Вл. Соловьев положил ее в основу своих историософских построений¹⁶⁶

Здесь не место обосновывать эту столь важную для философии истории идею – но единство человечества прежде всего бесспорно в линиях космологии: человечество есть особая, новая группа в биосфере, настолько своеобразная и обособленная, что она и требует ее выделения. Но то, о чем сейчас идет речь у нас, касается своеобразия исторического бытия – мы имеем в виду «развитие», т. е. движение, в истории разных сторон в человечестве с своеобразной исторической причинностью или взаимозависимостями¹⁶⁷. Язык, нравы, моральная и эстетическая культура, идеология – все это «развивается» по своей особой диалектике, но все опирается на «космическую» базу. История человечества творится на земле *и для земли* – она есть выражение того завета властования, который Господь вложил в человека при его творении. Не в порядке «игры» случайных порывов, но повинуясь именно этому завету, человечество через свою самоорганизацию, как она осуществляется в истории, овладевает постепенно задачей властовать на земле. Через историю совершается спасение и человечества, *и всей твари* (как об этом учит ап. Павел), – вся история мира увенчивается творчеством человека,

обремененного грехопадением, но не растерявшего даров, данных Господом.

6. Все историческое развитие идет, однако, не в тех линиях, какие намечал Гегель, по-иному Маркс и диалектический материализм и совсем уже по-иному софиологический детерминизм (ярче всего у о. С. Булгакова, хотя под конец в его построениях прозвучала иная нота – см. об этом главу в моей «Истории русской философии»). Христианское учение *не знает исторического детерминизма*, но всецело основано на учении о спасении человечества через искупительный подвиг Спасителя – история «нужна» не потому, что в ней «зреет» преображение мира, но потому, что через исторический процесс человечество освобождается от всех пут, которые связывают наше сознание и затемняют основной смысл жизни. История все более обнажает борьбу добра и зла, устраниет все то, что «отчасти добро», а «отчасти зло» – по выражению Гоголя, наше горе в том, что «в добре мы не видим добра» – и, обратно, в зле не видим зла. Невежество, социальные утеснения, болезни, общее неустройство жизни ведут к тому, что «пшеница» и «плевелы» (добро и зло) как-то неисследимо сплетены в истории. Как в нашем индивидуальном созревании мы постепенно научаемся видеть добро в добре и видеть зло во зле, так и смысл исторического процесса тоже заключается в обнажении духовной стороны в событиях через отдельные и общие исторические явления. Через это обнажение духовного ядра, духовного смысла в жизни, человечество становится способным усвоять искупительный подвиг Спасителя. Спасение же мира, т. е. преображение его, явление «нового неба и новой земли» (2Петр. 3:13) есть дело Божие и не может быть «продуктом» или «итогом» исторического процесса. Поскольку при обнажении духовной стороны в жизни выступает во всей своей значительности наша свобода, поскольку Царство Божие придет в силе по Божией воле, но и при свободном устремлении людей к нему – постольку в истории нет и не может быть никакого детерминизма.

Человечество призвано к свободе, и только в актах свободы оно возвращается к тому «владычественному» положению, для

которого было оно создано. Исторический процесс есть драматическая, часто трагическая повесть о блужданиях свободы. История становится в силу этого все более трагичной, так как все более и более ожидается от человечества свободное обращение к добру и правде.

Акты свободы есть функция индивидуума, отдельной личности, но поскольку личность обособляет себя от целого, постольку акты свободы оказываются лишенными того очистительного действия, которое могло бы быть в них. Сложность исторического процесса в том и заключается, что в истории дело идет о человечестве как целом – но самые акты свободы осуществляются в индивидуальных душах. Отделение пшеницы от плевел совершается при свете истории, но через индивидуальные акты свободы – и в день, который, по слову Господа, ведом только Отцу, мир, человечество предстанут на суд Божий – и тогда и совершится отделение пшеницы от плевел, тогда и произойдет первое отделение овец от козлов. Единства человечества тогда не окажется – человечество будет состоять из двух разных «частей» («овцы» и «козлы») – и именно в силу этого разделения истории больше не будет. В этом неотвратимая правда «страшного суда», и все же, по слову ап. Иоанна, настанет царство святых («тысячелетнее царство»), в котором и осуществится восстановление первозданной природы человека. В том же Апокалипсисе мы находим откровение, что это еще не конец; среди «козлов» и в силу молитв о них праведников начнутся сдвиги в смысле раскаяния. А те, кто останется при прежнем зле, тех ждет второй суд и вторая смерть. Только тогда и придет Царство Божие в полноте и силе. Бог будет «всияческая во всех».

7. Этот финал в плане истории завершит то преображение космоса, которое началось в момент Боговоплощения. Свет и добро, правда и радость будут и во всем мире – кончатся стенания и страдания всей твари, оправдается ее надежда, о которой упоминал ап. Павел, – все войдет «в славу сынов человеческих» – человечество вновь будет владычествовать в мире, как это было назначено ему при создании человека.

Часть III. Бог и мир

Глава I. Бог в мире 1. Бог создал мир и в нем пребывает – не только в том смысле, что Бог – Вседержитель, что нет никакого бытия вне Его, но и в том смысле, что Бог пребывает в мире, направляя, управляя, спасая мир. Это постоянное участие Бога в мире засвидетельствовано Господом Иисусом

Христом в словах: «Отец Мой доныне делает» (Ин. 5:17). Бог любит мир и потому, что Он сам есть любовь, т. е. самая жизнь Бога выражается в любви, но и потому еще, что мир ищет Бога, ищет Его помощи, Его участия. Обычно это участие Бога в жизни мира называется Промыслом – и это понятие выражает точно участие Бога в мире. Хотя «путь Божий не пути человеческие» и мы порой как бы не видим участия Бога в жизни людей, но реальность Промысла совпадает с реальностью Бога. Создав мир. Бог им живет, входит в него – и это относится к миру во всех его составных частях, т. е. к царству минеральному, растительному, животному, человеческому. Есть одно удивительное слово Господа, которое так образно говорит об этом: «Посмотрите на лилии... Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них... Бог так одевает» (Лк. 12:27–28).

Участие Бога в жизни мира выражается в тех токах благодати, которые изливаются в мир. Это понятие благодати

по своей широте обнимает как то благодатное воздействие Бога, которое сообщает миру жизнь, определяет творческую мощь твари, так и те особые, т. е. вне «порядка», установленного от века Господом, действия, которые обнимаются понятием чуда. При этом надо иметь в виду то различие двух видов чудес, о которых говорит Церковь в одной из тайных молитв на литургии о «явленных и неявленных благодеяниях Божиих». Это различие имеет в виду подчеркнуть, что нам не дано «видеть» все, что благодатно устроет в своем вхождении в мир Господь, – мы только осознаем, как бы глухо, наличность «не явленных чудес», т. е. не имеющих на себе печати чудесного вхождения Бога в мир.

Все действия в мире «благодатны», ибо Господь есть источник всякого добра и блага, но это (всегда благодатное) участие Бога в мире имеет свои границы, которые положил сам Господь Бог. С одной стороны, такой границей является дарованная нам и ангелам свобода, с другой стороны, возникшее, по попущению Божию, «царство зла», т.е. некая жуткая совокупность злых существ (Сатана и его служители) хотя и трепещущих перед Богом, по выражению Апостола, но не перестающих в своем мятеже против Бога сеять раздор и брань. Наличность этих двух границ действий Бога в мире сообщает всему христианскому учению о космосе *трагический смысл*; христианство не только скорбит об этом, но в сознании трагической стороны в мироздании уясняет себе страшную тайну Голгофы, Креста Господня.

Обратимся к указанным двум границам действий Бога в мире¹⁶⁸.

2. Дар свободы предполагает духовную основу для своего проявления. Спонтанность, потребность активности, присущая всем живым существам, начиная с простейшей клетки, есть основной биологический факт, вне которого жизнь замирает, – но эта спонтанность, хотя и может быть признана «зачатком» духовной свободы (как инстинкты являются зачатками идей – о чем хорошо сказал Кювье, что «инстинкты суть сонные идеи»), не идет дальше свободы физического действования. Когда у Лермонтова Мцыри мечтает о жизни, где люди были бы

«вольны, как орлы», то эта вольность, эта свобода не выходит ведь за пределы свободы внешних действий. Внутренней свободы, свободы инициативы, построения планов, ответственных решений здесь нет и не может быть. Дар свободы предполагает духовные качества – способность ума «разбираться» в положении и обдумывать планы, способность души зажигаться теми или иными чувствами и, наконец, способность принимать решения и их осуществлять. Когда у Достоевского «человек из подполья» говорит, что он хочет «по своей глупой воле пожить», то это и есть утверждение *независимости духа* – независимости от привычек и привязанностей, интересов и потребностей, и только благодаря этому человек способен к инициативе, к тому, чтобы начинать новые, неизведанные пути, т. е. *творить*. Творчество в серьезном и подлинном смысле слова невозможно без актов свободы.

Но дар свободы дан Богом «навсегда» – и сам Бог не может его отнять. Бог может уничтожить, лишить жизни то существо, которое в бурном своем злом действовании несовместимо с планом Божиим привести мир к благу и спасти его; Бог может окружить человека такими условиями, которые могут способствовать размягчению ожесточенного сердца, ослаблению упрямой ненависти, – но за человеком (и ангелами) остается свобода последовать или не последовать велениям и призывам взволнованного своего сердца. Вся тема апокатастазиса (вытекавшая из принципа единства мира и представления о «неизбежности» гармонизации мира) потому и была отвергнута Церковью, что идея апокатастазиса обходила начало свободы. Господь мог бы уничтожить носителей зла, но Он не может «проникнуть в ту сокровенную глубину человека или ангела, где неугасимо пылает огонь свободы». И в свете этого, и только этого, становится понятным «долготерпение» Божие, ибо Бог хочет «всем (и человекам, и ангелам¹⁶⁹⁾ спастися и в разум истины прийти».

Но в свободе духа есть некая тайна. Мы ее бессознательно переживаем, не умея овладеть ею, – а в христианском учении мы узнаем, что свобода истинная и творческая открывается нам

лишь во Христе и со Христом («если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» – [Ин. 8, 37](#)). Не будем сейчас входить в изъяснение этой «тайны» свободы – для нас существенно сейчас другое: помимо человеческой свободы не проникает благодать в нас. То, что в католическом богословии называется *concours divin*, эта помощь Божия, благодатное обновление и преображение души возможны лишь при условии, что мы отаемся свободно воздействию Бога. Вся трагедия мира связана с тем, что люди хотят пользоваться свободой, но без Бога, без Его помощи. В этом состояло падение в ангельском мире, в этом доныне заключается искушение, которое нужно людям преодолевать, чтобы зов свободы привел к творческому ее действию.

3. Но с того момента, когда вследствие падения Денницы возникло «царство зла», – призыв к свободе получает иной смысл, звучит часто как мотив мятежа – здесь налицо уже отход от Бога, замыкание зла в себе и новая уже потребность – сеять зло. Невозможность творчества ведет к страсти разрушения – и чем дальше, тем озлобленнее становится дух в падших созданиях; духовный мир темнеет в своем напряжении, потребность разрушать все, что светится добром, возрастает до последней степени. Это есть уже *темная духовность* с ее ненасытимой злобой.

Долготерпение Божие, попускающее торжество зла в мире, кажется часто непонятным, но Бог ждет обращения к Нему Его созданий – и в этом больше страдания для Бога, чем для нас. Только «сердцу милующему», которое молится и о демонах, об их обращении к Богу, становится понятным, что именно скорбь Бога о падших душах определяет Его долготерпение. И конечно, дело не в отсутствии у Бога «всемогущества» (как думал Бердяев), не в том, что Бог «нуждается» в том, чтобы люди захотели «вместе с Ним» победить зло. План Божий, как он с полной ясностью выступает в индивидуальных и исторических трагедиях, заключается в том, чтобы все (включая злых духов) вернулось к Богу. Но пока длится на земле буйство зла, пока не смягчаются, не смиряются сердца, до тех пор Господь терпит и мир. Но это и вносит в бытие ту ноту трагичности, о которой мы

упомянули выше – жизнь людей, вся жизнь мира полна страдания. Эти проявления тьмы не могут, конечно, ослабить сияния света в мире, исходящего от Бога, от святых, вообще от участия горнего мира в жизни нашей. Тьма не может ни угасить, ни ослабить Божьего света, но и свет сам по себе не разгоняет тьмы в мире, подлинное «место» которой – в свободной воле ангелов и людей.

Все же, как бы ни сгущалась над миром тьма, мир стоит в свете и полон сияния – и даже больше: с христианской точки свет и сияние Божие – *все возрастает в мире*. «Теория прогресса», если ее строить в линиях христианского учения, есть выражение именно этого реального факта. Как страдания возвышают людей, как преступления, потрясая души преступников, обновляют их, так и в общечеловеческой истории все больше и больше правды и любви. Впрочем, зло всем видно, все о нем знают и говорят, а добро не видно, о нем забывают и не говорят, но добро, невидимо всюду есть там, где видимо торжествуют тьма и зло. Говорим сейчас не только об исторической жизни человечества, где все больше осуществляется международная близость, забота о тех, кто попал в тяжелое положение, и т. д., – не упоминаем о том, сколько излилось в мир добра по поводу всех тех диких ужасов, которые привели к вынужденному уходу с родины людей (до 40 миллионов), насильственно выброшенных из своего родного гнезда. Все это родило и до сих пор рождает активность, пронизанную жалостью и любовью к людям. Так и в войнах, в которых так безрассудно уничтожаются человеческие жизни, рядом с этим видим мы проявления жертвенности, любви и жалости.

Но не только в исторической жизни, при всем обилии в ней зла, темных бунтов, есть многое все возрастающих света и добра – но и во вневечеловеческом бытии совершаются серьезные и существенные перемены. Не все, но многое в жизни природы регулируется и дает все больше ценных проявлений. Как жизнь людей стала ныне более продолжительной, как уменьшился процент гибнущих малых детей – так и в жизни природы (леса, степи, реки) все регулируется в большей или меньшей степени.

Природа вообще столь изменилась с того времени, как появился на Земле человек, что она ныне уже не та, какой была до человека. Рост материальной культуры есть не только капитальный факт в истории человечества, но и в истории природы – достаточно указать на приручение животных, на культуру питательных растений¹⁷⁰.

4. Тут мы должны указать на то событие в метафизической структуре бытия, которое связано с *Боговоплощением*. Конечно, дело идет здесь только о Боговоплощении Сына Божия, а не о тех процессах Боговоплощения, о которых говорил Соловьев (в «Чтениях о Богочеловечестве»), а недавно – неожиданно – повторил эту идею, чуждую христианской метафизике, Лосский (в статье «О доказуемых истинах христианства»). Боговоплощение, т. е. рождение Господа от Св. Девы Марии и Св. Духа, есть центральное событие в жизни не только мира, но и в жизни Св. Троицы. Через Боговоплощение Сын Божий, второе лицо Св. Троицы, трансцендентное миру, как трансцендентна вся Святая Троица, воплощается в человеческое естество, а после Распятия и Воскресения, покидая мир, пребывает в трансцендентной сфере с плотью. Нам не дано проникать глубже в этот факт, известный нам из Откровения, но мы не можем не видеть, что с Боговоплощением, которое завершается Вознесением Господа к Отцу, входит в мир нечто новое – Абсолютное бытие имеет отныне в себе человеческую сферу. Правда, «сеется тело душевное, восстает тело духовное», – и плоть вознесшегося Спасителя уже духовна, но это все же плоть. Все это глубочайшее событие в Св. Троице не просто приближает к Богу тварное бытие, но создает существенное их соединение.

Не менее, если не более глубоки те изменения в тварном бытии, какие вошли в него с Боговоплощением. Тварное бытие, всю свою полноту получившее в акте творения и ничего «своего», «от себя» не имеющее, ибо Господь сотворил бытие «из ничего», вмещает ныне в себя Бога и этим не только «приобщается» к Богу, не только является «носителем» Божества, но именно в силу этого в нем, в сокровенной глубине бытия, возжигает новый огонь. *Тварное бытие стало с*

момента Богооплощения иным; как ни трудно нам понять то новое, что отныне имеется в тварном бытии, но мы не можем не сознавать фундаментального значения этой перемены. Что сказать о ней? Она означает прежде всего *иной смысл Богооплощения в мире*; с известными оговорками можно было бы сказать, что до Богооплощения Бог, присутствуя в мире, был все же *вне его, над ним*. А с Богооплощением мир (как целое) делается «причастным естества Божия», употребляя слова ап. Петра (*2Петр. 1*).

Богооплощение создает уже новое отношение Бога и мира – но мира, взятого как целое, – иначе говоря, то «причастие естества Божия», о котором мы только что говорили, *изменяя метафизику мира, не меняет ее эмпирии*. Так в человеке идеал «обожения», который определяет пути моральной работы, есть идеал, есть вершина, предполагающая целую «лестницу» со многими ступенями восхождения. Но это восхождение стало возможно лишь в силу Богооплощения, которое соединило небо с землей, связало человека с Богом. Здесь – но только здесь, и то с оговорками, – получает некоторое оправдание известное выражение блаж. Августина о «добродетелях язычников»¹⁷¹: до Богооплощения было немало в мире праведников¹⁷², но эта праведность хотя и приближала их к Богу, но не давала места «обожению». В метафизическом изменении мироздания, которое наступило с Богооплощением, уже есть начало «новой земли».

5. Но все это не только не устраниет трагического момента в бытии, но его усиливает. Свет, который засиял в мире в Богооплощении, проникая до последней его глубины, не преодолевает той тьмы, которая внесена в бытие мятежом Денницы, – не рассеивает этой тьмы, но лишь острее подчеркивает эту темную «кайму», которая со всех сторон обвивает свет в мире и кладет печать трагизма на все. Благодать, все время нисходящая в мир благодаря Богооплощению, встречает препятствие и преграду в свободе ангелов и людей – и отсюда затемненность порой и самого света, который как бы уходит в глубь мира и становится невидимым, открываясь порой лишь чистым сердцам.

Эта двойственность в мире – наличность лучей благодати, непрестанно и неутомимо льющихся в бытие, и одновременная наличность тьмы – понята лишь в философии свободы, непосредственному же чувству она предстает обычно с акцентом на тьме. И все же христианское восприятие мира не есть, однако, пессимизм; мир остается «добро зело», но христианское восприятие мира так же далеко и от оптимизма, от незамечания всех тех страданий, трагедий, нелепостей, которые создаются злыми силами. Христианству присуще трагическое восприятие бытия, т. е. острое чувство неправды и зла, но и четкое ощущение того, что мир уже спасен во Христе; мир не есть зло, но он все же «во зле лежит» – и вся суть в этой двойственности.

6. К теме зла необходимо добавить еще несколько замечаний.

Когда-то один русский мыслитель (Бакунин) в своей прошумевшей статье писал: «Радость разрушения есть творческая радость». Оставим в стороне гегельянскую основу этого утверждения, которое воспевает функцию «отрицания» (что в диалектике Гегеля действительно важно и что выдает с головой злую тайну гегельянства), – но в мысли Бакунина есть две идеи, на которых нужно остановиться. Первая – это утверждение «радости» в разрушении, вторая – признание, что радость эта – «творческая». Разберем эти две идеи, существенные для темы свободы.

Не будем отрицать факта «радости» во всяком разрушительном действии. Радость эта не только обманчивая, но она фальшивая и злая – она вся вытекает из внутреннего беспокойства и унылого чувства, которые оседают в душе от зла. Мнимое, а потому и фальшивое освобождение от этой горечи как раз и дает всякое разрушение добра (в людях, в общественном строе, в природе) – так люди, переживающие приступ недовольства собой, переживают часто не покаяние о содеянном зле, а потребность дальше и дальше идти по дороге зла; они нередко в самоозлоблении уничтожают вещи (мебель, посуду и т. д.). Это есть своеобразное «отреагирование» внутреннего яда, который терзает совесть, – и отсюда то

чувство облегчения (как при всяком «отреагировании»), которое переживается даже как «радость» – но именно злая радость. Не будем говорить об инстинкте «разрушения» (что неверно), не будем принимать всерьез так называемый «деструктивный» период в раннем детстве, когда детям нравится ломать, рвать, бросать и т. д.– это ведь все пробы и опыты, а не злые движения. Разрушительные тенденции ни в каком инстинкте не коренятся, они всегда есть бегство от внутреннего яда, внутреннего беспокойства. Когда, например, в злобе поджигают какое-либо строение (дом, житницы и т. д.), то при этом бывает несомненное удовольствие и даже наслаждение (параллельное тому, какое бывает в припадках садизма), но все это извращенное удовольствие, которое не повышает жизнь в нас, а в лучшем случае дает освобождение от душившей человека злобы.

Однако идея Бакунина (имевшая в виду революционную активность) верно отражает диалектику зла на земле – зло несет с собой (как и все извращения) временную «усладу», которая позже может даже стать мотивом для повторения той же разрушительной активности. Было бы, однако, неверно говорить (как часто говорят), что «зло порождает зло»: выражение это двусмысленно. Хотя за одним злым действием часто идет второе и третье (чтобы заглушить внутреннее недовольство собой от первого злого действия), но злые действия по существу ничего не «порождают» – в зле *нет ничего творческого* (потому идея Бакунина и фальшива), зло ничего нигде не творит, а только разрушает. Но в человеке (как и в злых ангелах) однажды содеянное зло ведет к тому, что полюс греховности (связанной с первородным грехом в людях) начинает свое паразитарное влияние на нашу активность. Часто «на зло самим себе» мы, совершивши гадкий поступок, чувствуем потребность совершить еще и еще такие гадкие поступки. Это не творчество, тут ничего, конечно, не творится – все это держится на *психологии искушений*, на диалектике душевных движений, и только. Даже когда говорят (фактически это верно), что зло «привлекательно», то только в предчувствии той «услады» от гадких действий, которая уже была когда-то

пережита. Вся психология извращений как раз и заключается в жажде той острой «услады» от гадостей, которая неотделима от мучительного сознания содеянной неправды.

Может быть, ничто так не вводит в заблуждение, как выражение «царство зла»: ведь «зло» не существует «само по себе» – есть злые существа, есть, с другой стороны, опыт острой услады от извращений, от гадостей – и ничего больше. Зло не обладает никакой реальностью – и вся его действенность, восходя к началу свободы, поконится на убегании от покаяния и на самоутверждении себя в дальнейших гадких действиях.

И все же кругом нас есть тьма – и не как некая объективная реальность, а как совокупность совершенных, или задуманных, или возможных гадостей. Их корень в душе, в свободе – и только в этом. Но именно потому, что как тьма не может угасить света, воссиявшего миру во Христе, так и свет Христов не рассеивает тьмы – ибо источник тьмы в человеке. Дар свободы в том и сказывается, что мы можем противиться зову Бога, можем отворачиваться от света, идущего от Бога. Отсюда неустранимость (до Страшного суда) двойственности в мире – тут недопустимы никакие иллюзии. Растет в мире добро, но растет и зло – тут полная параллель к тому, что говорил Господь в притче о пшенице и плевелах: Господь допускает одновременно рост и пшеницы и плевел.

Двойственность в бытии правильно воспринимается лишь в христианстве, которое знает Голгофу, но знает и Воскресение Спасителя. Но в живом нашем участии в жизни мира нам часто не удается одновременное восприятие правды и неправды именно в свете трагической тайны бытия – не удается в силу лишь духовной немощи, часто раздробленности и вялости нашей. Равновесие во внутреннем созерцании мира, т. е. одновременное восприятие света и тьмы, дается нам лишь тогда, когда мы, конечно, лишь частично, но все ясе подымаемся над уровнем реальности и духовно освобождаемся от плены ее.

Западный мир представил много замечательных выражений христианского восприятия мира, но с перевесом мучительного и

горестного восприятия зла и страданий. Первый яркий пример этого мы видим во Франциске Ассизском: хотя именно в нем и через него в западном мире родилось и окрепло живое чувство природы (очень ярко выраженное в разных местах в Fioretti), но душа самого Франциска Ассизского была навсегда ранена восприятием страданий Христа на кресте. Отсюда та боль о Христе и Его страданиях, которая проявилась в стигматах. Почти в то же время Бернард Клервосский говорил о «сладкой ране Христовой» (*dulse vulnus*). Еще позже это было закреплено в замечательной, доныне чтимой книге «Подражание Христу». В этой книге мы находим общий тон грусти; это как-то странно сближается с ядовитыми словами Розанова, что «во Христе мир прогорк». Печать пессимизма и потеря «вкуса к миру» в книге «Подражание Христу», конечно, не случайны, но как-то существенно связаны с коренными чертами христианского восприятия мира на Западе. Исторически это впервые со всей яркостью было выражено Августином (особенно в книге «*De civitate Dei*»), но, конечно, не блаж. Августин создал эту установку духа, он лишь выразил ее с той яркостью, какая вообще была ему присуща. Для Августина между христианством и внехристианским миром стоит стена, нагло и всецело отделяющая одно от другого. Именно оттого Августин и не видел никакой правды во внехристианском мире, и, как мы уже говорили, даже то, что с внешней точки зрения является добродетелью, Для него есть все же порок, хотя бы и блестящий. Что между этими двумя мирами есть метафизическое различие, мы должны это признать, но это есть именно Метафизическое различие (создаваемое тем, что мы, христиане, через крещение входим в Церковь), но это Не касается моральной сферы в обоих мирах. Есть свет в мире, не знающем Христа, как есть и тьма в тех, кто познал Христа.

Резкое противопоставление двух миров (христианского и внехристианского) не совпадает с одновременным сосуществованием в бытии света и тьмы. Однаково неверно видеть во всем «естественному» тьму, как неверно видеть в одной принадлежности к Церкви только свет. Христианское восприятие мира именно потому и есть трагическое восприятие,

что два мира не отделяются друг от друга, что где свет, там есть и тьма.

Восток христианский не менее Запада ощущал тьму и грех в мире, но он всегда ощущал и свет в мире. Такой сравнительно ранний памятник христианской литературы, как беседы св. Макария (вопрос о подлинности их в смысле принадлежности великому подвижнику нас не может здесь интересовать, так как ценность их – в их содержании, т. е. не зависит от того, кем они были написаны), определенно выдвигая учение о тьме и грехе в мире и человеке, одновременно говорит и о свете благодатном в мире и в людях. Здесь очень важна и та вера в человека, которая на Востоке выразилась в известном идеале «обожения», что и свидетельствует о вере в человека. На Западе же очень рано проявляется как раз недоверие к человеку и к миру – и как раз блаж. Августин это и выразил в резком противопоставлении природы человека, отмеченной силой первородного греха, и природы человека, уже живущего под благодатью. Запад с какой-то страстью усвоил пессимизм Августина – и именно от этого и можно вести различные духовные особенности Запада. Все западное средневековье – за редкими исключениями – было заполнено недоверием к природе, к человеку, и только начиная с св. Франциска Ассизского на Западе постепенно возрождается любовь к природе, чувство связи с ней. Интерес к человеку стал развиваться позже – в связи с так называемым «Возрождением», которое развивалось в оппозиции к аскетическому и суровому подходу к человеку. Острое выражение пессимизма Августина находим мы позже у Лютера и особенно у Кальвина; католическая же церковь стала постепенно развивать более умеренную точку зрения на природу, на человека. Особенно это окрепло после того отделения *lumen naturale rationis* от озарений веры, которое получило в системе Фомы Аквината свое законченное выражение. Но как раз с этого времени в западной жизни разрывается постепенно связь Церкви и культуры; все, что может быть отнесено к «естественным» движениям человеческого духа (наука, мораль, искусство, экономика,

политика), все это стало развиваться в линиях решительной «автономии». В итоге на месте христианского космизма научно-философское мировоззрение усваивает механическое истолкование природы, отвергает телеологию, приходит к отрицанию психики у живых существ (кроме человека у Декарта), что заканчивается отвержением всякой метафизики в человеке («*L'homme-machine*» La Mettry). Параллельные процессы находим в этике, где «норма» и «естество» сливаются, где утрачивается то мистическое обоснование этики, которое было в христианстве, в силу чего и возникает бесплодная попытка позитивистически обосновать этику.

Весь этот процесс в западной культуре идет под знаком решительной и систематической дехристианизации в понимании и природы, и человека. Но то недоверие к природе и человеку, которое было утрированным выражением учения о первородном грехе, та пессимистическая установка, какая изначала вошла в христианский Запад через блаж. Августина, она не исчезла и дальше. Правда, у Руссо восстанавливается вера в человека, но при резкой критике истории, процессов культуры; в морали проповедуется свобода «естества», но отрицание метафизики человека вело и ведет к тому, что опоры для свободы нельзя найти в человеке. Не только «убили Бога», как выражался Ницше, но убили и человека, оторвав его от Бога, от вечной жизни.

В итоге западное христианство, само же породившее принцип «автономии» разума и всех творческих движений в человеке, оказалось бессильным показать, что христианство действительно есть «благая весть»...

7. Христианство восточное, наше Православие, было и остается свободным от крайностей натуралистического оптимизма и безрадостного пессимизма, генезис чего мы набросали в предыдущем параграфе. Православие знает и глубоко ощущает реальность первородного греха, но оно знает те откровения, которые дают нам, например, пасхальные переживания. Свет Воскресения Христова отодвигает Голгофу, хотя без Голгофы не было бы и Воскресения. «Ныне вся исполнился света» – слышим мы в одном из песнопений Пасхи –

и это и есть центральное переживание наше в восприятии мира и человека. Пасха не несет забвения о Голгофе, она не несет с собой наивного и безоблачного утопания в радости Пасхи, но в одном из самых торжественных пасхальных песнопений поет церковь: «Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое Воскресение Твое славим». И Крест и Воскресение – то и другое в своем сочетании дают нам трагическое восприятие жизни. Есть тьма, грех, зло, но есть и свет и радость, которые тьма не может «объять». Мир живет часто вне Бога, но Бог всегда с нами. Он всегда в мире. Это «вездеприсутствие» Божие не нарушает свободы твари, которая остается основным ядром в человеке, основным его даром.

Глава II. Действия Бога в мире

1. «Вездеприсутствие» Бога в мире есть сущность и основа Промысла Божия, действующей в мире Премудрости Божией, направляющей жизнь мира. Для христианского сознания это является коренной истиной, – и если мы не всегда и не во всем можем уразуметь, в чем и как проявляется Промысел Божий, то все же эта идея Промысла неотрываема для христианского сознания от понимания мира. Но как должны мы понимать самое действие Бога в мире? Конечно, «вездеприсутствие» Божие не может быть понимаемо в линиях «пассивного» вездеприсутствия Бога, ибо это извращало бы самое понятие Божества, в котором нет ничего «потенциального», но все действенно и живо. Тут перед нами ряд проблем, уяснение которых необходимо, чтобы понять действия Бога в мире. Во всяком случае, руководящее значение здесь имеют слова Господа: «Отец Мой доныне делает».

Уже в ветхозаветное время в религиозном сознании стало выдвигаться понятие «Славы Божией» (шехина) – и к концу Ветхого Завета это понятие стало приобретать некоторую определенность¹⁷³. Уже в псалмах есть обращение к понятию «Славы Божией», понимаемой все же неопределенно, в смысле как бы некоего «сияния» Божества в мире, т. е. с оттенком «оптическим». Мы уже говорили о том, что гармония в мире не должна быть ограничиваема ее оптическим аспектом, ибо

должно признать и момент «звучания» в мире славы Божией. В псалме (18, 2) читаем: «Небеса проповедуют Славу Божию» – и эта «проповедь» звучит, как звучит всякое славословие. И в другом псалме (96, 6) читаем: «Небеса возвещают правду Божию, и все народы видят Славу Его».

Но «Слава Божия» по псалму 8 (8, 2) «простирается превыше небес», т. е. она не только является в мире, но и за *пределами мира*, т. е. имеет метафизический, не только эмпирический характер.

2. Это сияние Божие в мире и «превыше мира» часто (и верно) обозначается как источник красоты, т. е. истолковывается в терминах эстетических. Но как отделить эстетический аспект в Славе Божией от «правды», понимаемой как истина о бытии и как норма бытия, хотя бы и нереализованная, но подлежащая реализации? Красота в мире как сияние Божие действительно не существует «сама по себе», но есть лишь один из аспектов сияния Бога в мире. Красоту нельзя *овеществлять*, т. е. мыслить ее как некое особое бытие, особый вид бытия, – ни истина, ни добро, ни красота не существуют сами по себе. Правда, трансцендентализм все время уводит нашу мысль именно к этому в своем утверждении «мира ценностей», словно эти «ценности» существуют сами по себе и сами для себя. «Ценность» бесспорно может и должна быть выделяема нами (в отношении к бытию) в порядке методологическом, но и только: необходимо понять, что ценность всегда предполагает субъекта ценности, для которого она открывается в своем качестве ценности. В частности, если мы говорим о красоте «вообще», то это является недопустимым ипостазированием того, что является живой функцией целого, вне которого нет красоты, добра.

Поэтому «сияние Божие» в мире есть именно сияние Бога – в красоте, в истине, в добре мы созерцаем Бога, приближаемся к Нему. Однако не следует видеть ни в красоте, ни в добре, ни в истине некую особую энергию Божества – все эти «ценности» неотделимы от Бога. Надо поэтому различать проявления действий Бога в мире от самого Бога – и мы можем с полным правом относить все ценности к апофатическому

богословию. Энергии в мире открываются уже в порядке катафатическом, они «входят» в мир – и если для восприятия их нужна переработка их в нашей душе, очищение духа от страстей, без чего нельзя узреть «неприступного» света, то все же свет этот через очищение души становится в его восприятии «приступным», т. е. *входит уже в систему мира*. Красота же, добро, истина *не входят в систему мира* – мир лишь ищет их, стремится приблизиться к ним, но никогда ни красота, ни добро, ни истина не могут «вместиться» в мир. Мир сияет ими, мир красится ими, но это значит, что в мире открывается нам «вездеприсутствие» Божие через красоту, истину, добро, – но сами по себе эти ценности неразложимы, непостижимы, не вмещаются в мир, вообще не есть особое бытие.

3. Все это требует от нас в трактовке темы о «действии Бога в мире» возможно более четкого различения тех действий Бога, которые мы относим к энергиям Божества, от тех, которые светятся светом непостижимой сущности Бога. Мы могли бы сказать, что в энергиях Божества нам открывается то в Боге, что входит в мир, хотя и остается при этом вечным, божественным, лишь переступающим грань апофатики. Но апофатическая сфера светит нам не сама в себе, не в своей сущности, но именно в красоте, истине, добре. Эти «ценности» именно потому в своей сущности и непостижимы, они постигаются нами лишь как ценности, но вся «сила» их в том, что они все есть сияние Божества.

Такое понимание ценностей позволяет применить к ним понятие «действий» Бога, но не в том смысле, как мы применяем это понятие к тому, что определяется «энергиями» Божества. В том, что определяется энергиями Божества, мы находим и красоту, и истину, и добро, но постичь их не можем, не можем пойти дальше того, что через красоту, добро, истину нам открывается само Божество.

Этим мы, конечно, усложняем понятие «действия Бога в мире», но и освобождаемся от смешения сущности в Боге от Его энергий. Сущность Бога мы можем определить как красоту, добро, истину – все это предстоит нам в своей неотразимой реальности, но все же остается непостижимым. Вся огромная

заслуга учения св. Григория Паламы, все значение развитых им понятий в том и заключается, что *метафизика мира* со всей глубиной и труднопостижимой полнотой бытия в мире (включая действия энергии Бога) отлична от *метафизики Абсолюта*.

4. Абсолютное есть жизнь, ибо от Него всякая жизнь, какую мы знаем, – но внутренняя жизнь Абсолюта нам известна лишь через Откровение, через учение о Св. Троице. Было бы напрасным схематизмом относить к отдельным Лицам Св. Троицы ту или иную «ценность» (истина, добро, красота), так как то, что мы именуем «ценностями», исходит от апофатической «сущности», хотя и ипостасной в Св. Троице, но единой.

В мире «сияет» именно непостижимое для нас святое Триединство; мы вываем «свят, свят, свят Господь Саваоф», ибо вываем к Святой Троице, Нераздельной и Единой.

Но если «действие» Бога в Его закрытой апофатической сущности нам светит в триединстве истины, добра и красоты (в их «сущности»), то и в самом мире мы находим те же начала – красоты, добра, истины, ибо Бог «действует» в мире. Поэтому, отклоняя *и постазирование* сферы ценностей, столь невыносимое в трансцендентализме, и сознавая, что в них мы приближаемся к Абсолюту, мы в тех проявлениях красоты, добра и истины, какие мы находим в мире, в жизни, видим уже преломление Божьего сияния в тварном бытии – но это преломление Божества больше говорит нам уже о мире, чем о Божестве.

Так, красота, находимая в мире, хотя и таит в себе печать вечности, но эта печать вечности легко исчезает, и то, что только что было невыразимо прекрасно, неожиданно оказывается как бы утерянным эту печать вечности. Это касается не только причудливого сочетания красок на небе, но и всего, что есть на земле – здесь если не мгновенно, но все же постепенно отпадают или желтеют листья на деревьях, исчезают цветы, стареют и дряхлеют малые и большие животные. Человеческая красота также подвержена постепенному угасанию. Эта «временность», подчиненность красоты на земле и на небе времени, не зачеркивает того сияния вечности, которое в кратком или длительном промежутке было на небе или на

земле. Особенно парадоксально отмечает это человек в самом себе в тончайших движениях любви (эротической) – мы знаем, как сменяется восхищение и экстатическое поклонение красоте (в женщине или мужчине) постепенным «побледнением» восторгов и вдохновений.

Такова судьба всего «прекрасного» на земле и на небе, – и ни в чем не сказывается больше трагическая «невмешенность» тварного бытия в Вечную жизнь Бога, как то, что мы то находим, то теряем красоту. Тварное бытие «вмещает» красоту, но на время, и не может иначе вместить ее; красота не исчезает сама в себе, но тварное бытие удержать ее не может, и придет неизбежно момент, когда оно ее утеряет – ибо красота апофатична сама по себе, как апофатичны и добро и истина. И все же присутствие Бога в мире и сказывается в том, что тварное бытие становится носителем красоты или добра, подчиняется истине – пусть на время, но все же тварное бытие именно этого и ищет, только этим по-настоящему и держится. Однако, если бы тварное бытие «насквозь» прониклось апофатическими началами, оно бы сгорело, испепелилось.

5. С особой прозрачностью это выступает в том, как Бог действует в человеческой душе. Когда ап. Павел говорит: «Не я живу, но живет во мне Христос», то это не означает, что ап. Павел как личность стушевывается, исчезает: он остается тем же, кем был, его личность не раздавлена, не выпадает через то, что в нем «живет Христос». Так и присутствие Бога в мире не давит на него, но, наоборот, всякий *concours divin*, все благодатные дары только выпрямляют человеческое «естество». Средневековое богословие выражало это в формуле «*gratia non tollit naturam, sed perficit*».

Но есть случаи – и их немало, – в которых действие Бога все же «отменяет» порядок природы, т. е. – ведет к тому, что «по природе», «само собой» произойти не могло бы. Эти случаи входят в категорию «чудес», как «явленных», так и «не явленных», т. е. не опознанных людьми в том смысле, что здесь имеет место действие Бога.

Это участие Бога в жизни мира в форме чудес обнимает собой все в мире, но для нас, по нашей ограниченности,

заметны лишь чудеса, которые совершаются с людьми. Церковь знает «освящение», например, «водной стихии» и живет верой, что освященная вода не символически, а реально не есть та же самая вода, какой она была до ее освящения. То, что в сознании верующих акты освящения икон и предметов часто переживаются лишь как символические, не уничтожает реального изменения в самой вещи. Здесь действительно применим термин, прилагаемый в литургии при освящении хлеба и вина: в литургии, по нашему православному сознанию, не происходит «трансубстанциации», как учит католическая Церковь, а происходит «преложение» хлеба и вина в тело и кровь Спасителя¹⁷⁴, причем хлеб остается тем же, каким был (и эмпирически, и метафизически), но в нем после освящения мы имеем уже плоть Христову, а в вине – кровь Христову.

Евхаристический догмат при верном его истолковании освещает нам и другие «освящения» – конечно, не имеющие такого же значения, какое имеет преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову. И здесь *gratia* поп *tollit naturam*, но самое тварное бытие становится носителем Божественной силы. И все «проявления» *concours divin* такого же рода.

6. Но есть особое «участие» Бога в жизни человека – в ходе и зигзагах его развития – и это связано всецело с тем, что в тварном бытии только человек носит в себе образ Божий, – притом каждый человек имеет его в себе «по-своему». Индивидуальность человека по своему существу христоцентрична, и этой формулой хотим мы сказать, что Христос пребывает в каждой душе, не подавляя ее, не ослабляя ее своеобразие. Это участие Бога в жизни каждой личности закрыто для нашего сознания и лишь изредка становится прозрачным и бесспорным в том, что мы называем «чудом». Но понятие «чуда» надо брать шире, чем оно обычно берется, т. е. не только в тех случаях, когда происходит что-либо необычайное или превышающее доступные нам формы деятельности. Понятие «чуда» надо распространять на все то, в чем действует Бог, – а Его действие лишь изредка нами «узнается» как вхождение Бога в нашу жизнь. Все, что может быть понято из «естественных» законов, мы склонны объяснять

без привлечения сюда участия Бога, и мы правы с точки зрения установления «закономерности» в мире. Но это понятие закономерности постоянно мыслится вне всякой связи с участием Бога в мире, что не может быть принято не только с религиозной точки зрения, но и в свете самой сущности причинности. Мы уже отмечали, что средневековое (удержавшееся доныне в католической доктринах) различение *causa prima* и *causa secunda* (причем *causa prima* мыслится, что это есть Бог) должно быть истолковано иначе. *Causa prima* – это есть мир как целое – и все частные причины обладают своей творческой силой лишь в силу их связи с миром как целое. Но это очень важное для метафизики природы учение не означает вовсе замкнутости или непрозрачности мира для Бога. Неверно в каждом отдельном случае видеть непосредственное участие Бога (отожествляя Его с *causa prima*), но если в мире есть взаимосвязанность отдельных его частей, если мир есть целое и как целое он сообщает жизнь и силу всему отдельному, всему частному, то это не означает, что в мире не действует Бог. Мы уже приводили формулу Lavelle, что в каждом мгновении есть встреча вечного и временного, – и мы можем расширить эту идею за пределы категории времени. В каждой точке бытия, которая через причинные соотношения, ее связывающие, живет жизнью мира как целого, постоянно совершается встреча Бога с *Его творением*. Бог участвует во всем, но *gratia* поп *tollit naturam* – участие Бога, Его действие в мире происходит в каждой точке не как *causa prima*, а как *concours divin*. Промысел Божий входит в жизнь мира, до его проявления в мире лишь редко выходят за пределы порядка природы. Хотя участие Бога несомненно, но оно закрыто для нас той закономерностью в бытии, которая управляет Богом.

Но это постоянное участие Бога в мире ставит вновь вопрос о поврежденности природы, о наличии зла в мире. Говорим пока не о человеческой сфере, а о дочеловеческой. В том-то и смысл учения о поврежденности природы, что оно учитывает постоянное уклонение бытия (в его живых формах) от той нормы, которая вписана в каждое бытие.

Не возвращаясь к тому, что мы говорили уже о моральной оценке жизни природы, о приложимости морального критерия для понимания природы, остановимся на зле в человеческой сфере, где яснее выступает «трещина в бытии», как выражался Франк, и где поэтому острее ставится вопрос о наличии зла при постоянном участии Бога в жизни мира.

7. Зло в человеке имеет ту особенность (сравнительно с дочеловеческой сферой), что только в человеке мы находим влечение ко злу как таковому. Сущность этого влечения, его глубокая основа и смысл заключаются в *противлении* Богу, в бунте и мятеже против Него, – и этим раскрывается то, что дело здесь не в нарушении требований морали, а именно в *противлении* Богу. Оттого, при достаточном углублении в свой внутренний мир, человек, совершая неморальный поступок, сознает не только то, что он нарушил «заповедь», но и то, что в основе этого нарушения был бунт против Бога. Этим моральное самоосуждение возвышается до сознания греха – понятие греха и есть уже не просто категория морали, но категория религиозная. Это выражает с предельной ясностью Давид в своем покаянном псалме: «*Тебе единому согреших*».

Но воля ко злу, как таковому, есть функция нашей свободы – и это кладет границы действию Бога в мире; Бог никогда не нарушает человеческой свободы, которая есть Божий же дар в человеке; поэтому и действие Бога в человеческом мире определяется *приятием нами* благодатной помощи свыше. Это приятие может быть и не сознаваемо нами, оно может зависеть от всей установки нашего духа (например, при постоянном, т. е. ежедневном, молитвенном обращении к Богу), что и создает возможность проникновения благодатных сил в душу. Естественно, что это действие благодатных сил не только несет с собой подъем, выдвигает силы, которые дремали в душе, но влияет и на нашу умственную зоркость. Никакими внешними признаками не может быть установлено это «соучастие» благодати (*concours divin*) в нашей активности – и объем «неявленной», т. е. не осознанной нами как благодать, помощи Божией гораздо, конечно, шире, чем мы думаем. Именно в таком «соучастии» Бога в нашей жизни действие Бога в

человеке не отменяет хода причинных связей, а в то же время мы уже под Промыслом Божиим. Через молитвенное обращение к Богу мы открываем для благодати Божией, вечно и беспредельно изливающейся в мир, возможность действования в нас. Эта благодать остается «неизвестной» нами – ведь с нашей стороны было только обращение к Богу, но в нем (в нашем обращении к Богу) ведь есть ключ к пониманию того, как действует Бог в мире: Бог действует всегда и везде, но никогда не магически, а опираясь на свободное обращение души к Богу. Нам не дано осознавать, например, что несут с собой наши молитвы, т. е. насколько они создают возможность вхождения благодати в нашу душу, в нашу жизнь. Оттого нередко верующими людьми овладевает такое ненужное сомнение: «Ведь Бог знает, что нам нужно, – зачем же нам Ему молиться». Или иначе: «Мы молимся, молимся, а Бог нас не слышит». Это все основано на непонимании того, что молитвой мы создаем возможность благодатной помощи нам, которая, однако, не есть «вмешательство» в ход событий. События как в личной жизни, так и в исторической жизни имеют логику, которую может изменить вхождение в нее благодатных сил, но при условии подлинного обращения к Богу, т. е. в очень многих случаях при наличии покаяния, освобождающего душу от «уз» греха. Ведь возможно, что умом мы и обращаемся к Богу, но не всей душой, т. е. бунт и неправда, противление правде Божией, т. е. грех, продолжают жить и действовать в глубине души. Оттого молитвенное обращение к Богу должно быть функцией всей души, т. е. должно захватывать всего человека.

8. Это разъясняет нам, почему участие Бога в мире и Его действие не уничтожает само по себе зло в мире, но опирается на свободное обращение души к Богу – и именно в полноте нашего существа это указание особенно важно для объяснения того, как промысел Божий действует в истории.

Исторические события – мы уже касались этого в главе, посвященной «составу бытия», – имеют свою особую диалектику, свою запутанную, непрозрачную для нас причинность, часто в полном смысле «индивидуальную», «однократную», неповторяющуюся, что и создает трудность для

обобщений, которые раскрыли бы нам «законы» истории. Искать в истории ее «логос», как об этом мечтал Гегель, не приходится – история постоянно, по выражению Герцена, «импровизируется», но это не превращает ход истории в бессмысленный поток, в чистый хаос. В истории есть причинные (хотя бы и до конца неповторимые) соотношения, но возникает вопрос: в истории есть ли «участие» Бога? Этот вопрос тем более труден для нас, что зло в истории, торжествующее в своей дерзости, остается как бы «безнаказанным» – тогда и возникает проблема «теодицеи», как бы «оправдания» идеи Промысла в отношении именно истории. Часто может казаться, что в ходе исторических событий участие Бога совершенно не поддается обнаружению, т. е., может быть, его и нет. Такой историософский деизм очень часто встречается в наше время, конечно, в связи с необычайным, можно сказать наглым, торжеством зла.

Христианская позиция в вопросах историософии бесконечно сложнее, чем в отношении христианского истолкования судьбы отдельного человека. Тут – хотя бы и к концу жизни, при всех зигзагах внешней биографии человека, – раскрывается (для самого человека) участие Бога, благодатных сил в его жизни. Но жизнь народов и, что еще сложнее, жизнь всего человечества (которое в целом и есть субъект истории) с трудом может быть истолкована в свете Промысла Божия. Есть события, которые явно «уготовляются» свыше, – таковы, например, последние пять-шесть веков перед Рождеством Христовым, когда по всему миру прошло некое мистическое веяние, обращавшее души к последним проблемам. Появление Лао Тце в Китае, Будды в Индии, приблизительно к этому времени появление Зороастра в Персии, необычайное развитие мистериальных ожиданий в Египте и Греции, наконец, все послепленное в Иудее ожидание Мессии – все это в мировом масштабе готовило приключение Спасителя. Такое истолкование этих всех событий уже не является досужим вымыслом, но всецело определяется сопоставлением различных событий в религиозной жизни человека. Но надо признать, что другого такого промыслительного сочетания событий в мире история нам не

дает. В глубине исторических перемен, катастроф есть как бы особая «священная» история, есть руководство свыше ходом всемирной истории – но всякие попытки разгадать тот священный смысл, который, по нашему религиозному сознанию, наличествует в душе отдельных народов и человечества в целом, напрасны, никогда не могут быть обоснованы. Нам просто не дано проникать в дремучий лес исторических фактов, в запутанную и сложную картину истории, хотя мы непосредственно чувствуем, что за теми или иными событиями звучит для нас голос Божий.

Почему нам не дано ясно видеть руку Божию в различных исторических сдвигах? Почему остается тайной для нас участие Бога в ходе исторических событий? Но если среди древнего Израиля, по воле Божией, появились пророки, звавшие народ к покаянию и учившие народ предсказаниями о грядущем Мессии, то все же история древнего Израиля есть историософский уникум, неповторимый исторический феномен, в котором непосредственное участие Божие засвидетельствовано пророками и их указаниями. Вне этого нам не дано проникать за завесу исторических фактов, – и здесь острее и сильнее сказывается тот закон встречи вечного и временного, о котором мы говорили, ссылаясь на формулу Lavalléa.

9. Это не есть позиция историософского агностицизма, который ограничивается признанием наличности «непознаваемого» и затем считает себя достаточно компетентным в исследовании «познаваемого». Например, для христианской историософии неизбежно признать достоянное вхождение Бога в историю, но только нам не дано уточнение этого в конкретных точках истории. В нашей совести мы можем приближаться к чувству Божьего действия в истории, т. е. к признанию, что исторические события не нарастали в одном лишь порядке «естественней» диалектики, но что была воля Божия в том, куда направился «поток» истории, – но дальше «глухого» ощущения нам не дано идти. Мы вправе думать так, что, например, русская трагедия определялась не одним ходом русской жизни с ее комплексами, противоречиями и т. д., но что

на Россию пал гнев Божий, который не послал России нужного человека, чтобы спасти ее. Деревенская девушка Жанна д'Арк имела сознание, что она избрана Богом для спасения Франции, – и нет оснований отвергать, что Бог ее избрал для этого. Аналогичные случаи в мировой истории позволяют обобщать это до идеи, что Бог в трудный момент истории какого-либо народа выдвинет яркого человека,ющего вывести народ из трудного положения. Если в лихии годы России (1917–1918) не нашлось такого человека, значит, не было на то воли Божией, – и этот вывод религиозно бесспорен, хотя мы не можем дать никаких «доказательств» действия (или недействия) Бога в той или иной точке истории. Почему, например, частое обновление икон, столь определенно свидетельствующее о действии Бога в мире, не было повсеместным, а совершалось в каких-то отдельных точках? Не знаем и никогда не узнаем, ибо «Дух дышет, идже хощет».

10. И все же проблема торжества зла в данный отрезок истории остается темой, мимо которой нельзя пройти. Действие Бога в мире не ослабело, не уменьшилось, но зло возросло – и Господь, как учит нас притча о пшенице и плевелах, не дает уничтожить сразу плевелы; плевелы растут, заглушая пшеницу, но в своем росте, так сказать, изобличая себя в том, что они плевелы. Есть бесспорно какой-то высший смысл в росте зла, т. е. – есть причина, в силу которой действие Бога в мире не прекращает роста плевел. Дело здесь не в одной свободе, в силу которой растут плевелы, а в том, что самая диалектика духовного созревания влечет изобилие негативных сил. То, что мы читаем в «Премудрости Иисуса Сына Сирахова» о диалектике личного созревания («Премудрость, входя в душу человека, идет не прямыми путями...»), это должно быть относимо и к вхождению премудрости в поток истории. Промысел Божий в истории не укладывается в прямые линии Логоса, он движет историю «извилистыми путями» и поистине «долго терзает людей», пока не наступит то, чего ждет Бог от народов. И все же в этом завершающем историю отдельного народа конце есть много темных линий, из-за которых нам не разобрать того обильного света, который уже светит, уже

торжествует. Как отдельный человек, если он не в затворе (внешнем или внутреннем), не может изолировать себя от окружающей среды, от зигзагов в политической, социальной, экономической, духовой жизни своего народа, так и народы не могут быть отделены от человечества в целом, не могут жить только собой и в себе, но испытывают неизбежные последствия того, что происходит в соседних странах, в человечестве, взятом как целое. Только в конце истории открываются те тайные для нас линии, по которым промысел Божий действовал в истории. Но проблема «конца истории» есть понятие, которое получает свой надлежащий смысл лишь в системе библейско-христианской истории. С этим понятием в истории связано много разных произвольных толкований, которые еще больше затемняют нам действие Бога в истории. Обратимся поэтому в заключение нашей темы к вопросу о конце истории.

Глава III. О конце истории

1. Метафизика христианства без учения о конце истории была бы не закончена – ведь основная тема христианской метафизики (о соотношении Бога и мира) требует уяснения того, чем же кончится исторический процесс как вершина бытия, как его высшее цветение. Мир начался в акте творения, он не был безначальным – но он не может быть вечным в том его состоянии, в каком он находится. Нынешняя фаза в жизни мира связанный с грехопадением, не может быть вечной по самой своей трагической завязке – в том нарушении райской жизни, которое создало грехопадение. Промысел Божий сразу же, как повествует нам Св. Писание, наметил пути спасения мира, т. е. конца нынешней фазы бытия и перехода его к Царству Божию, когда Бог «будет всяческая во всем». Замысел Божий при творении мира был затемнен через грех, но и в судорожных исканиях выхода после греха и во внутренней диалектике духа нам даны и открыты пути спасения. Когда Адам, по церковному выражению, после изгнания из рая «седе прямо рая и плакася горько», то в этом плаче, во всем том, что у него возникло, человечество уже вступило на путь спасения. Вся длительность исторического процесса определяется трудностью для

человечества во множестве индивидуальных жизней и в народных группировках достичь верного и окончательного пути. Но если в Ветхом Завете было дано обещание спасения, то Новый Завет открывается проповедью: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие». Через Богооплощение дрогнуло мировое бытие, вобрав в себя новые силы, благодатно излившиеся на мир через Богооплощение, – начался период исторической Церкви, Церкви, вошедшей в историю. Тем самым уже обозначился конец истории – и не раз бывало в истории христианских народов, что они переживали остро и взволнованно близость конца истории, «парусии» – второго пришествия Спасителя.

Сознание близости конца истории в позднейшем иудействе привело к появлению многочисленных апокалипсов, а Новый Завет ответил на это Откровением ап. Иоанна. Как ни загадочны мнения части той картины, которые мы находим здесь, но основной мотив – «нового неба и новой земли», преображения бытия («Се творю все новое») доминирует над всем.

2. Идея конца истории не забылась в истории церковной мысли. Много раз применяли известную схему седмин у пророка Даниила и вычисляли конец истории, забывая предупреждение Спасителя, что «о днем сем и часе никто не знает, токмо Отец наш Небесный». Известно, что, например, в конце XV в. у нас в России с такой уверенностью ждали конца истории, что уже не составляли пасхалии на XVI в. В целом ряде эсхатологических движений в XIX в. (среди протестантов) мы находим попытки вычислить точно день, когда будет второе пришествие Спасителя.

Самая многочисленность этих вычислений, которые опровергались дальше самой жизнью, дискредитировала идею «вычисления» срока конца мира. Но это ни в малейшей степени не ослабило того эсхатологического напряжения, которое жило и живет в Церкви. Правда, то, что имело место в этом отношении в первые века христианства, стало постепенно ослабевать – и если раннее христианское сознание действительно жило близостью конца («Ей, гряди. Господи Иисусе»), то позже открылась христианским людям реальность

истории (в пределах Церкви). Уже у блаж. Августина в его «*De civitate Dei*» мы находим опыт христианской философии истории – и не случайно, конечно, что в этом первом систематическом очерке христианской историософии эсхатологический мотив становится бледным, можно сказать отвлеченным.

В связи с общим обмирщением религиозного сознания идея конца мира стала постепенно подменяться идеей (характерной для античного мира) бесконечного движения *истории, всего бытия*. Эсхатологические переживания не пропадали, но на фоне обмирщенного религиозного сознания они представлялись либо чудацеством, либо выражением того, что реальное, трезвое отношение к жизни оказывалось ослабевшим. Собственно, идея конца мира время от времени вспыхивала с особой силой на фоне исторических пертурбаций (у нас в России это расцветало при Александре I) или космических катастроф (моретрясение и наводнение Лиссабона, Петербурга). Иногда сознание конца мира с большой остротой вспыхивало в различных мистических движениях (у нас в России в начале XIX в.). Но в общем культурном сознании идея конца мира развития не имела – и начиная со второй половины XVIII в. она все более вытеснялась идеей «прогресса», который обычно мыслился бесконечным, а если и выступала идея конца, то лишь на фоне возможных космических катастроф (потухания Солнца и т. п.).

3. Новый смысл и новую силу идея конца истории (а потому и конца мира) получила в системе Гегеля – этой высшей форме объективного идеализма, в котором все зигзаги реального бытия определяются диалектикой духа, и только. В системе Гегеля все бытие есть поистине «самодвижение» Духа, который претворяет в космическое и историческое бытие различные звенья в диалектическом самораскрытии Духа. Это диалектическое самораскрытие Духа осуществляется именно в историческом процессе – и его естественным завершением является конец истории. Бытие Духа перестает нуждаться в исторической оболочке, история должна кончиться, чтобы в царстве свободы исчезла всякая необходимость, исчезло всякое историческое «воплощение». Абсолютный Дух освобождается от истории, которая, сыграв свою роль, становится уже ненужной, пустой.

Все реальные проекции диалектических зигзагов в самораскрытии Духа имеют свою значимость лишь в порядке «временного бытия» – реальность сворачивается, чтобы исчезнуть навсегда. Поскольку к Духу неприменимо понятие бытия в точном смысле слова, бытие исчезает, но есть бесконечная жизнь Духа.

Совсем иначе конец истории, конец бытия мыслится Шопенгауэром – в его системе все бытие есть следствие «безумия» мировой воли, и через космический и исторический процесс бытие придет к концу, чтобы снова дать место мировой воле в ее чистоте. Но с этой системой вполне соединима идея *retour éternel* – ведь то «безумие» мировой воли, в силу которого возникло бытие, может повториться. Античное учение считало неизбежным вечное повторение, а в системе Шопенгауэра оно просто возможно как случайность.

Более сложна метафизика Гартмана в силу того, что для него мировая сущность не алогична, как мыслил это Шопенгауэр, но Логос в мировой сущности остается внесознательным. Поэтому у Гартмана конец бытия есть, в сущности, возврат к чистой и уже неизменной бессознательности – это есть учение о конце сознания в бытии.

Все эти построения, знающие идею конца, относят его к историческому или космическому процессу, диалектически ведущему к концу этого процесса, к полному исчезновению категории временности; абсолютное же начало не исчезает. Христианская же идея, имеющая в виду конец нынешнего эона, означает иное – переход к Царству Божию, к преображению бытия, т. е. к «новой земле и новому небу».

4. Но на почве гегельянства развилась еще одна своеобразная полуэсхатологическая концепция – я имею в виду марксизм, который учит не о конце истории, а о конце неправедного социального строя, о переходе его (через революцию или эволюцию) в «царство свободы». В этой концепции, удачно названной «утопией земного рая», дело идет о том же историческом эоне, в котором мы сейчас живем, – а все преображение относится лишь к социальному строю. По существу, царство свободы мыслится в марксизме

бесконечным; конец данной исторической эпохи и переход в новую эпоху («земной рай») не заключает в себе никакого конца истории.

В эту же категорию попадают и различные социалистические и педагогические утопии, которые, по существу, стоят вне всякого эсхатологизма; эсхатологизм вообще связан с библейско-христианским учением о спасении. Ударение здесь лежит на идее освобождения не только от социальных и экономических пут, но и на идее преодоления смерти через всеобщее воскресение. В этом именно и заключается основная эсхатологическая концепция христианства – в отличие от ветхозаветной, которая имела тоже «земной рай» (для Израиля – Деян.). Эта особенность христианской концепции не может быть надлежаще понята *вне проблемы смерти*: вне этого непонятно и Богооплещение и искупительный подвиг Спасителя. Только христианство в своем благовестии о всеобщем воскресении, о парусии (втором пришествии Спасителя) и дает ответ на те запросы духа, которые лежали и лежат в основе эсхатологических построений.

5. Истолкование христианского учения о конце мира, как о преображении бытия (в новое небо и новую землю), заключает в себе некоторые трудности, которые давали и дают основание для ряда построений, часто искажающих подлинный смысл христианского учения. Таково прежде всего учение об апокатастазисе, о восстановлении всего бытия в новой форме – это учение прямым образом опирается на античные учения (например, Эмпедокла). Нынешнее бытие со всеми своими противоречиями и неправдами будто бы вернется к изначальной, гармонической целостности (причем в системе Эмпедокла циклы бытия повторяются – это классическая форма учения о *retour éternel*¹⁷⁵).

Эта схема сразу рушится, как только мы примем во внимание дар свободы, присущий ангелам и людям. Господь не может проникнуть сквозь эту перегородку – и если злые духи или злые души будут упорствовать в своем противлении Богу, никакой «апокатастазис» невозможен. Господь может предать смерти, полному уничтожению те существа, которые противятся

всеселой гармонизации бытия, – но Он не может преобразить их помимо их воли. Таков был изначала план творения – ангелы и люди были наделены даром свободы, который ставит преграду всякому внешнему принуждению. Мы можем молиться (по завету Исаака Сириянина о «сердце милующем») о демонах, о том, чтобы смягчилось их ожесточение и они обратились к Богу. Мы можем, по мысли Достоевского, надеяться, что «красота спасет мир», что отдельные злые духи, подобно лермонтовскому Демону, умилившись при созерцании чистой красоты, испытают желание «с небом примириться». Но всегда и во всем возвращение к Богу, раскаяние и жажда примирения с Богом могут быть только свободными движениями – вне свободы невозможно ожидать полной гармонизации бытия.

В этом отношении чрезвычайно характерна позиция о. Сергея Булгакова в его последней книге «Невеста Агнца». В предыдущих своих работах о. Сергий держался принципов софиологического детерминизма, впервые намеченных Вл. Соловьевым и развитых о. Сергием в его системе софиологии. В этих работах о. Сергия конец мира неизменно завершался всеобщим торжеством света и добра – все преграды к этому стушевывались по диалектике софиологического детерминизма. София тварная через слияние с Софией божественной изнутри препобеждала все движения тьмы и злобы. Такой конец вытекал у о. Сергия именно из системы Детерминизма, внутренне связанного с диалектикой софийности в мире и потому не связанного с индивидуальными уродствами, извращениями, буйствами. Но вот в книге «Невеста Агнца» неожиданно о. Булгаков признает, что «благополучное» завершение истории связано со свободным обращением злых духов к Богу, т. е. дисгармония в мире может продолжаться и после завершения истории.

Таковы «апории» в теме конца истории. Всеобщее спасение при наличии свободы в высших существах не может определяться одними зигзагами в диалектике бытия. Некоторый свет на эту тему бросает указание в Апокалипсисе ап. Иоанна о двух смертях. После первой смерти (см. гл. 20) «сатана будет скован на тысячу лет», и в течение этого периода не будет зла

на земле, ожившие души будут со Христом царствовать тысячу лет (ст. 5). После этих тысячи лет «на малое время» будет дана свобода Сатане, который снова будет «обольщать» народы, но это продолжится недолго, после чего будет вторая смерть для Сатаны и его воинства. Тогда будет суд над теми, кто не ожил духовно при начале тысячелетнего царства Христа, – свершится смерть вторая. И тогда будет новое небо и новая земля (гл. 21); Господь «творит все новое». В «новом Иерусалиме» (ст. 10) уже не будет ничего нечистого (ст. 27).

Так представлен конец истории в Апокалипсисе ап. Иоанна. Книга эта во многом закрыта в своем содержании, но конец истории является все же трагическим, поскольку Сатана и те, кто идет за ним в течение тысячелетнего Царства Христова, не покаяются и не обратятся к Богу. А это покаяние есть дело свободы и не может быть определено никакой внутренней необходимости.

6. Христианство утверждает идею конца истории, т. е. отвергает и *retour éternel* античной философии и бесконечную эволюцию. Христианство есть путь к спасению мира, и в этом есть его «благая весть», которую принес Господь. Древний Израиль видел в Мессии только избавителя Израиля – и в этом отношении характерно вопрошение апостолов, обращенное к воскресшему Спасителю: «Не в сие ли время Ты восстанавливаешь Царство Израиля?» Это понимание спасительного подвига Спасителя лишь в отношении одного Израиля характерно для ветхозаветного национализма – то же, что Христос принес миру, на самом деле касается всего творения. Именно в конце истории и откроется то, что наша мысль осознает лишь как общий принцип, что субъектом истории было и остается человечество в целом. Выделение в Ветхом Завете избранного народа не ослабило этого; как сказано в Деяниях апостолов (гл. 4, ст. 16), «Господь в прошедших путях попустил всем народам ходить своими путями, хоть и не переставал свидетельствовать (им) о Себе благодеяниями».

Конец истории и есть конец жизни мира, но он означает, что та трагическая дисгармония, которая вошла в мир в актах

свободы сначала в ангельском, а потом и человеческом мире, исчезнет и придет иное уже бытие («новое небо и новая земля»), в котором уже не будет никакой дисгармонии.

С этим всем, конечно, связаны многочисленные проблемы, которые мучат наше сознание, и не в той постановке, какую мы находим, например, у Ивана Карамазова. Никакой матери не придется переживать испытания, что для мировой гармонии она должна согласиться на страдания своего младенца; дисгармония в мире связана ведь не с тем, что злые силы терзают невинных младенцев. Эти терзания вовсе и не нужны для гармонии в мире – они вызываются злыми движениями свободных злых существ, а не какой-либо диалектикой исторического бытия. В Апокалипсисе мы читаем, что «всякая слеза сотрется», все невинные страдальцы во славе и радости будут пребывать в Царствии Божием. Мысль, что страдания нужны для диалектического завершения истории, есть то же гегельянство, которое усваивает всем процессам истории какую-то диалектическую неизбежность. Терзания и муки в бытии были и остаются связаны не с мнимой диалектикой в гармонизации бытия, а с проявлениями свободных существ (ангелов и людей). Тут, конечно, возможно ставить вопрос (в линиях «теодицеи»): разве Бог не мог создать мир так, чтобы, даря высшим существам дар свободы, оградить бытие от проявления зла в свободных существах. Да, конечно, такое бытие, в котором была бы свобода, но вместе с тем никогда бы не выплывало искушение зла, невозможно, ибо это было бы *contradictio in adjecto*¹⁷⁶: ведь сущность зла только и состоит в отделении от Бога, т. е. при наличии свободы всегда остается возможность или пребывать в единении с Богом, или отделяться от Него. То гармоническое бытие, о котором повествует Апокалипсис (после «второй смерти»), будет бытием; кто прошел горький опыт падения, тот может уже навсегда вернуться к Богу. Кто же не захочет вернуться к Богу, того ждет вторая смерть, т. е. уничтожение.

Таково христианское учение о конце истории. В нем есть элементы трагизма, поскольку дело идет все же о нераскаявшихся грешных душах (Сатана и те, кто за ним

последовал). Но без трагического испытания свобода не была бы свободой.

Нынешняя история, нынешний эон оборвется, чтобы дать место сначала тысячелетнему Царству Христову, а потом «новому небу и новой земле».

Примечания

¹ - См. особенно: Jaeger W. Die Theologie der fruhen griechischen Denker. Stuttgart, 1953.

² - Не забудем, что в Византии аристотелизм очень редко принимался в целом, но всегда смягчался (в целом ряде пунктов) прививкой платонизма или неоплатонизма. Это спасало положение.

³ - Естественный свет разума (лат.).

⁴ - Благодать природу не уничтожает, а совершенствует (лат.).

⁵ - «Nihil prohibet (I) de eisdem de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturali rationis etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis» (Sum. Th. I). (Ничто не мешает иметь другое знание, опирающееся на свет Откровения, о том самом, о чем трактуют философские дисциплины и что может быть познаваемо в естественном свете разума.) Цитат в этом роде можно извлечь из «Sum. Th.» сколько угодно.

⁶ - Sertillanges. Le christianisme et les philosophies, v. I. p. 24.

⁷ - Gilson. L'esprit de la philosophic medievale, v. I. p. 13, 38.

См. также его небольшую книгу «Cristianisme et philosophie» (1949).

⁸ - Ясно и отчетливо (лат.).

⁹ - Это прекрасно выяснено в труде кн. Е. Трубецкого «О смысле жизни». См. ниже в гл. VI.

¹⁰ - Эту же позицию в русском богословии с большой настойчивостью развивал М. М. Тареев. См. о нем в моей «Истории русской философии», т. II.

¹¹ - Доведение до абсурда (лат.).

¹² - См. об этом мой этюд «Проблема космоса в христианстве» (Православная мысль).

¹³ - Только верою (лат.) – только верою спасется человек (главный тезис протестантизма).

¹⁴ - Логос, пневма (греч.), здесь: Слово-Бог, Святой Дух.

¹⁵ - См. среди других работ труд Hugo Rahner «Mythes grecs et mystères chrétiens». Trad. fr, 1954, а также работы Dolger'a.

¹⁶ - Ко всей этой проблеме см. материал, указанный мной в ранней моей книге «Проблема психической причинности» (Киев, 1914, гл. III, § 26, с. 352–362). «Не восприятия надо объяснять из ощущений, а ощущения из восприятий» – таков был тезис в указанной моей работе.

¹⁷ - Как невозможно отодвигать объект познания от субъекта, так невозможно и слишком их сближать.

¹⁸ - В русской литературе с большой глубиной анализировал различную значимость двух аспектов в исходном материале познания А. А. Козлов. См. о нем в моей «Истории русской философии» (Т. II, ч. II, гл. VII).

¹⁹ - Если верно, что уже у Платона (как это убедительно показал Natorp в книге «Platos Ideenlehre») было учение об a priori, то все же только у Канта это понятие получило точный и определенный смысл.

²⁰ - Сам Гуссерль не входил в эту тему, между тем феноменологическая редукция не может быть отделена от исследований диалектических соотношений в сфере идей. Гуссерль должен быть восполнением всем тем, что развивал Гегель.

²¹ - См. подробности в моей «Истории русской философии». Том II ч. IV, гл. III.

²² - Чтобы понять позицию кн. Е. Трубецкого, надо иметь в виду, что он все асе далек от гносеологического пантеизма, чего не могла избежать близкая в этих пунктах система Гегеля. О Е. Трубецком см. подробности в моей книге «История русской философии».

²³ - Тут кстати напомнить учение П. Я. Чаадаева и Н. И. Пирогова о «мировой мысли», оплодотворяющей индивидуальные сознания. О Чаадаеве и Пирогове см. мою «Историю русской философии». Т. I.

²⁴ - Букв.: в середину вещей (лат.), в самую суть.

²⁵ - Тайна, внушающая трепет (лат.).

²⁶ - Страх создал богов (лат.).

²⁷ - Психология восприятия (нем.).

²⁸ - Потустороннее (нем.).

²⁹ - С наибольшей четкостью трансцендентализм в отношении религиозной сферы выразил Г. Гурвич в своем этюде об этом (см. Совр. Зап. 29–1926 г.; см. также мою «Историю русской философии», т. I, с. 242). О трансцендентальном a priori в религиозном сознании писал и о. С. Булгаков в «Свете Невечернем», но позже, насколько я знаю, он больше никогда не возвращался к этому своему учению.

³⁰ - Посюстороннее (нем.).

³¹ - Все, чего может достигнуть наша мысль, чтобы охватить Бога вне мира, нам дано лишь в Откровении; если не принимать этого самооткровения Бога, то ничего об Абсолюте мысль наша сказать не может.

³² - Об удивительном совпадении вершин западной и восточной мистики см. книгу R. Otto.

³³ - Едва ли нужно доказывать, что в основе всякой оценки (моральной, правовой, эстетической) лежит некое, не всегда осознаваемое до конца, переживание нормы, в свете которой и совершается «оценка».

³⁴ - Единомыслие с Отцами (лат.).

³⁵ - Умопостигаемый космос (греч.).

³⁶ - К истории этой концепции см. мой этюд «Проблема космоса в христианстве» (сб. «Живое предание»).

³⁷ - В. В. Зеньковский допускает неточность: соответствующие термины Аристотеля – *noys pathetikos* и *noys poietikos* – «пассивный или душевный разум» и «творческий ум» (греч.). Подробнее см.: Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994, с. 78.

³⁸ - Что вовсе не ведет к утверждению его «нетварной» природы. Разъяснение этого пункта должно быть дано в последующем.

³⁹ - Заметим тут же, что о. С. Булгаков в своих «Главах о Троичности» как раз ипостазирует «сущность», что и привело и в богословии и в философии (см. его «Tragodie der Philosophie») к ошибкам.

⁴⁰ - Впервые – хотя в ином смысле – этот термин, насколько я знаю, встречается у Авенариуса.

⁴¹ - См. интересную и показательную статью Бердяева о гносеологии Лосского в «Вопросах философии» за 1908 год.

⁴² - Эта «непосредственная данность» переживания, выражаемого в теории наивного реализма, заставляет быть осторожным при критическом анализе наивного реализма: в нем бесспорно «просвечивает» что-то от истины.

⁴³ - Чувствительность, мягкосердечие (фр.).

⁴⁴ - В процессе становления (нем.).

⁴⁵ - В области антропологии такой основной христианской идеей является идея первородного греха.

⁴⁶ - См. особенно т. IV известного издания о герметизме Фестюжьера.

⁴⁷ - См. книги Фестюжьера.

⁴⁸ - Я достаточно писал об этом в моей книге «Апологетика», Париж, 1958. [См. наст. издание, – Прим. ред.].

⁴⁹ - Уход в бесконечность (лат.).

⁵⁰ - Прекрасной, но, конечно, не единственной иллюстрацией этого положения может быть концепция известного французского философа Boutroux (*La loi naturelle. La contingence des lois naturelles*), где показана прерывность в системе форм бытия.

⁵¹ - Это очень хорошо показано в ранней работе кн. С. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции».

⁵² - Человек – это машина (фр.).

⁵³ - Соответствие предмету (лат.).

⁵⁴ - Это превосходно выяснил Koffka в своей ранней работе «*Zur Analyse der Vorstellungen*».

⁵⁵ - До вещей или после вещей (лат.).

⁵⁶ - Совпадение противоположностей (лат.).

⁵⁷ - Противоположности (лат.).

⁵⁸ - См. в моей ранней книге «Проблема психической причинности».

⁵⁹ - Целительная сила природы (лат.).

⁶⁰ - Это все входит в круг того, что можно назвать «языческой софиологией». См. об этом в книге, посвященной проблеме космологии.

⁶¹ - По истории фил. антропологии см. книгу «Groethugsen».

⁶² - Об этом различении и его смысле см. наши труды по антропологии.

⁶³ - См., например, указанную книгу Koffka.

⁶⁴ - Психология подсознательного (нем.).

⁶⁵ - Все это составляет предмет третьего тома настоящего труда – «Антропологии».

⁶⁶ - См. об этом мою «Историю русской философии», т. II, а также мою статью «Проблема человека у С. Л. Франка» в сборнике памяти С. Л. Франка.

⁶⁷ - Я примыкаю к критике Лосского у Аскольдова «Мысль и действительность» и Бердяева «Вопросы философии и психологии», № 93. См. также мои беглые замечания в «Истории русской философии», т. II.

⁶⁸ - Бог из машины (лат.).

⁶⁹ - Полностью (лат.).

⁷⁰ - Сперматические (осеменяющие мир) логосы (греч.).

⁷¹ - Тут уместно вспомнить ценные черты гносеологии Фомы Аквината, параллельной тому, что сейчас было указано.

⁷² - С необычайной глубиной это развивал уже архим. Бухарев в гениальных очерках «Двунадесятые праздники» и в третьем письме к Гоголю.

⁷³ - Правдивость Бога (лат.).

⁷⁴ - К Гуссерлю в этом вопросе всецело примыкает С. Л. Франк.

⁷⁵ - Gilson. La philosophie au Moyen Age, 2, 1944. Chevalier J. Histoire de la pensee, V. II. La pensee chretienne.

⁷⁶ - Навязчивая идея (фр.).

⁷⁷ - Я писал об этом более подробно в моем этюде «Наша эпоха» (Париж, 1952).

⁷⁸ - См. обзор ранних христианских учений в небольшом этюде Е. Fascher «Vom Anfang der Welt und Ursprung der

Menschengeschichte». Berlin, 1961.

⁷⁹ - См. об этом этюд Marcel Costes. Aristote et Plotin (1935) и Mugnier. La Theorie du Premier Moteur chez Aristote, Paris, 1930.

⁸⁰ - Бог содержит идеи внутри себя (лат.).

⁸¹ - К этой проблеме в ее историческом развитии см. книгу Staudenmaier'a «Die Lehre von d. Idee». См. также статью Верховского о книге Staudenmaier'a в «Православной мысли» за 1935 г.

⁸² - Sertillanges A. D. L'idee de la creation et ses retentissements en philosophie. Paris, 1945.

⁸³ - Во что бы то ни стало (фр.).

⁸⁴ - Юридический вопрос в вопрос фактический (лат.).

⁸⁵ - Полная зависимость (фр.).

⁸⁶ - Творение (лат.).

⁸⁷ - Природа сотворенная и нетворящая (лат.) – мир конкретных чувственных вещей. Подробнее см.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979, с. 114–117.

⁸⁸ - Бог, или природа (лат.).

⁸⁹ - На зависимость Boutroux от Comte указал Berlitz в своем этюде о нем.

⁹⁰ - См. об этом ч. II, гл. I.

⁹¹ - Жизненный порыв (фр.).

⁹² - Все живое – из живого (лат.).

⁹³ - Что касается так наз. вирусов, стоящих ниже клеточного бытия, то до сих пор их удается выделять лишь из живых клеток, и самостоятельного живого бытия вирусов пока еще не найдено.

⁹⁴ - Движущие силы эволюции (фр.).

⁹⁵ - Вывод из недоказанного (лат.) – логическая ошибка.

⁹⁶ - Подробно мы говорим об этом в Ш томе нашей трилогии «Основы христианской антропологии».

⁹⁷ - См. книгу De Broglie «Continuite» (Paris, 1941) и сборник статей под тем же заглавием (Cahiers de la nouvelle journee. Paris, 1929).

⁹⁸ - См. об этом мою давнюю книгу «Проблема психической причинности».

⁹⁹ - См. его книгу «La contingence des lois de la nature».

¹⁰⁰ - «Небесная иерархия».

¹⁰¹ - См. об этом труд о. С. Булгакова «Лествица Иаковля».

В этой книге много спорного (в учении о природе ангелов), но входить в анализ этого нам здесь незачем.

¹⁰² - Ср. то же в словах Господа: «Земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом зерно в колосе» (Мк., гл. 4, ст. 28).

¹⁰³ - Подробности см. в I томе моей «Истории русской философии».

¹⁰⁴ - К истории этого сближения см. этюд о. Г. Флоровского.

¹⁰⁵ - Человек сокрытый, непознаваемый (лат.).

¹⁰⁶ - Здесь: настоящая, подлинная природа (лат.).

¹⁰⁷ - Настоящее состояние (лат.).

¹⁰⁸ - О последнем см. обзор материалов, напр., в небольшой книге Thiezemann «Leben und Umwelt» (1956).

¹⁰⁹ - Очень много материала по этому вопросу собрал кн. Кропоткин (известный проповедник анархизма).

¹¹⁰ - См. об этом в моей ранней книге «Проблема психической причинности».

¹¹¹ - О применении моральной категории к оценке бытия см. ч. II.

¹¹² - Мы займемся анализом этого существенного пункта в метафизике при изучении исторического бытия (см. ч. II).

¹¹³ - См. объемистый труд Ed. Hartmann'a по истории эстетики.

¹¹⁴ - Творческая эволюция (фр.).

¹¹⁵ - Руководящие идеи (фр.).

¹¹⁶ - С точки зрения вечности (лат.).

¹¹⁷ - Должен, однако, указать, что в понятии «инерции» воскресает до известной степени гилозоизм. См. об этом в моей книге «Проблема психической причинности», ч. I, гл. 1 (Логический анализ понятия причинности), § 7.

¹¹⁸ - Кассирер. Познание и действительность. Немецкое название его книги яснее выражает идеи Кассирера: «*Funktionsbegriff und Substanzbegriff*».

¹¹⁹ - Проблема психической причинности, с. 52–53.

¹²⁰ - См. об этом капитальное исследование Busse «*Leib und Seele, Geist und Korper*».

¹²¹ - Задняя мысль, подоплека (фр.).

¹²² - По известной формуле (идущей от Фехнера) «не живое из мертвого, а мертвое из живого».

¹²³ - См. об этом подробнее в моей книге «Апологетика».

¹²⁴ - Своеобразное, специфическое, букв.: своего рода (лат.).

¹²⁵ - См. об этом: Choulguine. *L'histoire et la vie*.

¹²⁶ - В русской литературе ярче и настойчивее других развивал историософский алогизм Герцен.

¹²⁷ - Этой теме были посвящены большие работы Г. И. Челпанова. См. также анализ этого у А. А. Козлова (см. мою «Историю русской философии», т. II).

¹²⁸ - Lavelle. *La presence totale*.

¹²⁹ - Длительность (фр.).

¹³⁰ - Но также и в отношении будущего. Учение о конце истории, а следовательно, и о конце времени (нашего) есть коренное ветхозаветное и христианское учение.

¹³¹ - Это понятие «развития» впервые оформил Аристотель.

¹³² - В русской литературе с исключительным мастерством раскрывал это Лопатин в своих психологических статьях.

¹³³ - Киев, 1914. Первая часть (с. 13–120) посвящена логическому и гносеологическому анализу причинности.

¹³⁴ - См. особенно этюд: Hessen. *Uber die individuelle Kausalitat*.

¹³⁵ - В русской литературе с наибольшей силой развил это понятие Лопатин (см. его «Положительные задачи философии»).

¹³⁶ - Причина равна следствию (лат.).

¹³⁷ - См. подробный анализ понятия причинности в упомянутой моей книге «Проблема психической причинности», ч. I, гл. I.

¹³⁸ - Православная мысль. Париж, 1948, № 6.

¹³⁹ - Первая причина, первопричина. (лат.).

¹⁴⁰ - Следствие второй причины не превосходит следствие первой причины (лат.).

¹⁴¹ - Следствия второй причины заключаются в первой (лат.).

¹⁴² - Божественная помощь (фр.).

¹⁴³ - К вопросу о внепричинности в актах свободы, кроме моей большой книги «Проблема психической причинности», см. мой этюд «Наша эпоха».

¹⁴⁴ - См. его книгу «Предмет знания» (ч. III, гл. X), где развиты очень глубокие анализы проблемы числа.

¹⁴⁵ - Бог сокрытый... мир сокрытый (лат.).

¹⁴⁶ - Lemaitre G. L'hypothese de l'atome primitif (1946), 1'Univers (1951). Rayons cosmiques et cosmologie.

¹⁴⁷ - L. de Broglie. Matiere et lumiere, p. 21. Было бы любопытно сопоставить с этим учением ту метафизику света, которая развивалась в Средние века Witelo и другими философами. См. об этом, напр.: Gilson. La philosophie du Moyen-Age. Paris, 1944, p. 424.

¹⁴⁸ - Тут кстати указать, что библейский текст не говорит о создании света. Слова «да будет свет» скорее наводят на мысль, что в создание материальной основы уже была включена светоносная сила.

¹⁴⁹ - В системе Лосского все вообще качественные различия в мире объясняются активностью отдельных монад.

¹⁵⁰ - Прибежище незнания (лат.).

¹⁵¹ - С известными оговорками (лат.).

¹⁵² - Некоторые мыслители (среди русских философов о. С. Булгаков) пользуются термином «панэнгелизм», чтобы обозначить вездеприсутствие Божие. Но термин этот иногда,

увы, прикрывает момент пантеизма, хотя его можно истолковывать и вполне ортодоксально.

153 - См. интересную книгу: Duranton. Desir de Dieu.

154 - Жизненная сила (лат.).

155 - Обзор всех тем, связанных с идеей активного приспособления, см., напр., в кн.: Driesch. Philosophie des Organischen.

156 - Творческая эволюция есть управляемая эволюция (фр.).

157 - См. об этом в моей книге «Проблема психической причинности».

158 - См. старую, но ценную книгу: Busse. Leib und Seele, Geist und Korper.

159 - Вмещает бесконечность... вмещает Бога (лат.).

160 - См. наиболее авторитетное изложение догматического учения о человеке в католичестве у Schoeben Dogmatik (1925) B. II.

161 - Ibid.

162 - См. об искушениях Господа книгу Тареева.

163 - См. это учение в кн.: Brunner. Der Mensch im Widerspruch.

164 - О том, что в этом – онтологическое преимущество человека, прекрасно писал св. Григорий Палама. См. об этом книгу архим. Киприана «Антропология св. Григория Паламы».

165 - Наиболее полно эта тема разработана в труде проф. В. И. Несмелова «Наука о человеке» (т. II).

166 - См. его «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве», статью об Югосте Конте (где Соловьев раскрывает по-новому смысл идеи Конта о человечестве, как Grand Etre).

167 - Мы не можем здесь входить в обсуждение построения Риккерта и Дильтея, отчасти Гессена (Neben die individuelle Kausalitat) об отсутствии причинности в исторических взаимосвязях (см. об этом т. Ш нашей работы).

¹⁶⁸ - Из этой темы исходит и вся проблема «теодицеи», «оправдания» Бога, – из нее исходит и учение (идущее от Бёме и в русской литературе ярко выраженное Бердяевым) о том, что Бог свят, но не всемогущ, т. е. не может «справиться» со злом, все настойчивее проявляющим себя в мире. Этой темы, хотя и вторичной в системе космологии, да еще и ложно поставленной, мы коснемся ниже.

¹⁶⁹ - Отметим, что о. С. Булгаков, так долго склонявшийся к апокатастазису в форме софиологического детерминизма, в последнем своем большом труде «Невеста Агнца» пришел к мысли, что гармонизация мира находит препятствие в начале свободы.

¹⁷⁰ - См.: Булгаков. Философия хозяйства.

¹⁷¹ - По словам блаж. Августина, «добродетели язычника суть лишь блестящие пороки» – их внешняя красота заключает в себе все Равно порок.

¹⁷² - См.: Danielou. Les saints patens.

¹⁷³ - В русской литературе есть несколько устаревшая, хорошая работа об этом Муратова «Учение Филона о Логосе».

¹⁷⁴ - См. православное изъяснение этого в статье о. С. Булгакова «Евхаристический догмат».

¹⁷⁵ - Вечное возвращение (фр.).

¹⁷⁶ - Противоречие в определении (лат.), внутреннее противоречие.