



НИКОЛАЙ
БЕРДЯЕВ

Николай Бердяев

Философия свободы

«Философия свободы» — знаковое для творчества Бердяева произведение, в котором с максимальной точностью и полнотой выражена его система противостояния экзистенциального персонализма диктату объективного человека — и материального, реального мира, воплощающего в себе, согласно концепции великого философа, рабство и страдание. Истинная свобода, по Бердяеву, лежит в сфере «свободного духа» — и выносится за пределы привычного нам понимания законов бытия...

Николай Александрович Бердяев

Философия свободы

*Текст предоставлен правообладателем.
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177076
Николай Бердяев Философия свободы: АСТ; Москва; 2005
ISBN 5-17-021919-9*

Аннотация

«... Заглавие этой книги требует разъяснения. Философия свободы не означает здесь исследования проблемы свободы как одной из проблем философии, свобода не означает здесь объекта. Философия свободы значит здесь – философия *свободных*, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов ...»

Содержание

Предисловие	4
Часть первая	6
Глава I. Философия и религия	6
Глава II. Вера и знание	20
I	20
II	23
III	30
IV	34
V	36
Глава III. Гносеологическая проблема	38
§ 1	38
Конец ознакомительного фрагмента.	40

Н. Бердяев

Философия свободы

Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...

Первое послание к Коринфянам Св. Апостола Павла.

Предисловие

Заглавие этой книги требует разъяснения. Философия свободы не означает здесь исследования проблемы свободы как одной из проблем философии, свобода не означает здесь объекта. Философия свободы значит здесь – философия *свободных*, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости, свобода означает состояние философствующего субъекта. Свободная философия есть философия религиозная, философия интуитивная, философия сынов, а не пасынков. Путь этой книги исходит из свободы в самом начале, а не приводит к свободе лишь в конце. Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать. И божественную истину нельзя вывести, она открывается в блеске молнии, она целостно дана в откровении. Эта незыблемая, непоколебимая вера в то, что истина дана в мистическом восприятии, что нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имея под собой твердь божественного, не имея благодатной помощи, будучи оставленным и покинутым, от вселенской души отрезанным, определяет характер изложения этой книги. В ней сознательно проводится метод *исхождения*, а не *прихождения*, исхождения из того, что открылось, увиделось как свет, а не прихождения к тому, что еще не открылось, не увиделось и погружено в тьму. Путем этим шли все мыслители-мистики; шел, наприм., близкий мне по духу Франц Баадер. Христианская философия, или теософия, этой книги не претендует на «научность», но претендует на истинность. Претензия эта оправдывается тем, что истина не мною выдумана и открыта, ибо я исповедую религию Христа. Научность не есть ни единственный, ни последний критерий истинности.

В книге этой, думается мне, есть внутреннее единство и внутренняя последовательность, хотя и нет достаточного внешнего единства и внешней последовательности. Отдельные части этой книги писались в разное время и отрывками печатались в «Вопросах философии и психологии». Теперь отрывки эти переработаны, написаны новые части, и все претворилось в книгу, не систематическую, но отражающую цельное религиозно-философское мирозерцание и мирочувствие. Я был бы счастлив, если б книгой этой обострил в современном сознании ряд жгучих религиозно-философских проблем, особенно в сознании людей, вступивших на путь религиозно-мистический. Ныне не время созидания систем, законченных и обоснованных. Ныне религиозная философия должна быть выражением и творчеством жизни. Ныне парадоксальность философствования может быть верным отражением антиномичности религиозной жизни.

В основе «философии свободы» лежит деление на два типа мироощущения и мироотношения – *мистический* и *магический*. Мистика пребывает в сфере *свободы*, в ней – трансцендентный прорыв из необходимости естества в свободу божественной жизни. Магия еще пребывает в сфере *необходимости*, не выходит из заколдованности естества. Путь магический во всех областях легко становится путем *человекобожеским*. Путь же мистический должен быть путем *богочеловеческим*. Философия свободы есть философия богочеловечества.

Москва. Январь. 1911 года.

Часть первая

Глава I. Философия и религия

В новые времена иссякает в господствующем сознании творческое дерзновение. Думают *о чем-то*, пишут *о чем-то*, но были времена, когда думали и писали *что-то*, когда было то, о чем теперь вспоминают, о чем пишут исследования. Наша эпоха потому, быть может, так «научна», что наука говорит *о чем-то*, а не *что-то*. Наука вообще, в частности историческая наука, дает превосходные исследования о религии, о мистике, о Пифагоре, например, или о бл. Августине. Но вот сам бл. Августин не был наукой, он был *что-то*, то, о чем пишут научные исследования. Мало кто уже дерзает писать так, как писали прежде, писать *что-то*, писать *свое*, свое не в смысле особенной оригинальности, а в смысле непосредственного обнаружения жизни, как то было в творениях бл. Августина, в писаниях мистиков, в книгах прежних философов. Великие учителя Церкви писали *что-то*, раскрывали жизненные тайны христианства, а теперь имеют смелость писать лишь об учителях Церкви, о их дерзновении. Сами не дерзают уже. Теперь пишут исследования о бывших мистиках, о бывших метафизиках, о Платоне, о Скотте Эригене, о Мейстере Эккерте, о Якове Бёме и о св. Терезе. А сама мистика, сама метафизика, сам опыт религиозный? Не дерзают уже. Почтенно писать *об* Эккерте, *о* Бёме, но неприлично писать то, что писал Эккерт или Бёме, *так, как* Эккерт или Бёме писали. Мы стыдливо прячемся за исторические исследования *о чем-то*, боимся науки, которая требует, чтобы говорили лишь *о чем-то*. Когда обращаемся к прошлому, часто поражаемся творческому дерзновению наших предков: они дерзки *быть*, мы же потеряли смелость *быть*. Мы дерзаем обнаружить лишь свое *о чем-то* и не дерзаем быть *чем-то*. Нашу эпоху разъедает болезненная рефлексия, вечное сомнение в себе, в своих правах на обладание истиной, принижает нашу эпоху дряблость веры, слабость избрания, не осмеливаются слишком страстно и непоколебимо объясняться в любви к чему-то и к кому-то, мямлят, колеблются, боятся, оглядываются на себя и на соседей. Раздвоение и расслабление воли уничтожает возможность дерзновения. Духовная робость неизменно сопровождает слабость волевого избрания.

Все эти печальные симптомы так характерны для *критических эпох*. Лишь *органические* эпохи имеют дерзновение в вере, в любви, в избрании. Критические эпохи по преимуществу – *о чем-то*, органические эпохи по преимуществу – *что-то*. Неизбежный процесс дифференциации зашел слишком далеко, и на всех концах культуры зреет потребность в процессе интегрирующем, восстанавливающем органическую целостность. Великое значение Ницше для нашей эпохи в том и заключается, что он с неслыханной дерзостью решился сказать *что-то*; он нарушил этикет критической эпохи, пренебрег приличиями научного века, был *самой жизнью*, криком ее глубин, а не – *о жизни*. Прославленная научная добросовестность, научная скромность, научное самоограничение нашей эпохи слишком часто бывает лишь прикрытием слабости, робости, безволия в вере, в любви, нерешительности избрания. Слишком много светских приличий и условностей, прикрывающих внутреннюю пустоту. Нет *чего-то* как сущности жизни, и потому считают приличным говорить лишь *о чем-то*, допускают лишь общеобязательную науку *о чем-то* в царстве безвольного, безлюбного скептицизма, в царстве расслабленного безверия. Субъект и объект болезненно расщепились, и исчезло *что-то* – нумен, осталось лишь *о чем-то* – лишь феномен. Когда люди не имеют абсолютной, непоколебимой уверенности, то легче и лучше говорить и писать *о чем-то*, а не *что-то*, – меньше ответственности.

Могут сказать, что эпоха наша оскудела гениями и дарованиями и потому в ней все больше *о чем-то*, чем *что-то*. Нужен гений или огромный творческий дар, чтобы сказать *что-то*, сказать же *о чем-то* можно и при гораздо более скромных дарованиях. Где, скажут, в нашу эпоху Платоны, бл. Августины, Эккерты и им подобные? Выше своей головы не прыгнешь. Я думаю, что это обычное рассуждение в корне ложно. Наша эпоха страдает *волей к бездарности*, волевым отвращением от гениальности и даровитости. Эпохи бывают бездарны, бедны гениями по собственной вине, это грех людской, а не слепая случайность, обделившая данное время дарами свыше. И в нашу эпоху, как и во всякую, немало есть дарований, но они ложно направлены, они чахнут в атмосфере воли к бездарности. Прав Вейнингер, когда говорит, что в каждом человеке заложено начало гениальности и каждый может быть в иные минуты жизни гениальным. Должна быть *воля к гениальности*, а ее-то и нет. Да и не только гении и дарования, не только бл. Августины, Я. Бёме и Платоны могут сказать *что-то*. Речь идет о качестве жизни, о направлении нуменальной воли, а не о количестве даровитости, не о великих только людях. Был бл. Августин, но ведь возможно то же нуменальное направление, что и у бл. Августина, то же качество жизни и без его гениальности. Лучше быть третьестепенным Августином, рядовым творцом *духа «чего-то»*, чем первостепенным провозвестником *духа «о чем-то»*. Это не право, не привилегия, а обязанность. Человек обязан быть дерзновенным, дерзновением воли стяжает он благодатные дары Духа. Когда он будет не один, когда Дух будет жить в нем, тогда отпадет человечески самолюбивый и суетный вопрос о размерах дарований. Человек имеет не право, а обязанность быть глашатаем высшей полноты истины, т. е. говорить он прежде всего должен *что-то*, а не только *о чем-то*. Дерзновение же дается лишь верой. Хомяков хорошо говорит о своей властной уверенности, о своем дерзновении, о своем непомерном притязании: «этим правом, этой силой, этой властью обязан я только счастьем быть сыном Церкви, а вовсе не какой-либо личной моей силе. Говорю это смело и не без гордости, ибо неприлично относиться смиренно к тому, что дает Церковь». Церковь делает человека гениальным, обладателем Духа. И ложное смирение и самоограничение есть лишь слабость церковного самосознания и самочувствия. Все, что я скажу в этой книге, будет дерзающей попыткой сказать *«что-то»*, а не *«о чем-то»*, и дерзость свою я оправдываю так же, как оправдывал ее Хомяков. Я не чувствую себя покинутым в познании бытия, и гносеология моя не есть гносеология покинутости. Этим определяется и мой взгляд на соотношение философии и религии.

Все признают, что философия переживает тяжелый кризис, что философствующая мысль зашла в тупик, что для философии наступила эпоха эпигонства и упадка, что творчество философское иссякает. А наряду с этим возрождается интерес к философским проблемам, с новой силой ощущается потребность в философском пересмотре основ мирозерцания, вновь беспокоит вековечно-метафизическое. И почти нельзя уже встретить людей, которые верили бы в философию так, как верили в Греции, как верили в Германии в эпоху ее философского расцвета. Вера в философию подорвана. Последним подлинно верующим был Гегель, быть может, величайший из философов в собственном смысле этого слова. В гегельянстве философия дошла до самообожествления, гегельянство – невиданная гордыня отвлеченного философствующего разума. Гегель был величайшим и последним из гностиков-рационалистов. Вместо живого Бога поклонился Гегель своему философскому гнозису, отвлеченному своему разуму. И после того как философия была превращена Гегелем в идол, философия была свергнута, она пала так низко, как не падала еще никогда в истории человеческого самосознания. Материализм был Немезидой гегельянства, Божьей карой за грех идолосотворения и идолопоклонения. Потом пошел позитивизм, смягчивший грубости, крайности и нелепости материализма. Потом в той же классической философской стране Европы раздался клич «назад к Канту», и в разных формах неокантианства произошло как бы возрождение философской мысли. Германец опять зафилософствовал, стал писать беско-

нечные гносеологические трактаты, дошел в этом деле до большой утонченности. Но пафос философии был, по-видимому, безвозвратно утерян, философского эроса нет уже в современном неокантианстве. Движение это явно носит печать эпигонства и упадочности. Утерян центр, все раздробилось. Некоторые переходят от неокантианства к неохихтеанству. Намечается возможность и дальнейшего движения к неогегельянству. Но философская мысль этим путем не движется творчески вперед, не выходит из тупика. Неохихтеанство и неогегельянство легко может опять перейти в неоматериализм и неопозитивизм, и так до бесконечности. В конце концов все возможные типы и комбинации философской мысли уже испробованы и гениально были выражены. Нового почти ничего нельзя уже выдумать. Нужно выйти из круга, а для этого необходимо сознать, что происходит не только философский кризис, каких немало было в истории мысли, а *кризис философии*, т. е. в корне подвергается сомнению возможность и правомерность отвлеченной рационалистической философии.

В чем же сущность этого кризиса? Вся *новейшая* философия – последний результат всей *новой* философии – ясно обнаружила роковое свое бессилие познать *бытие*, соединить с бытием познающего субъекта. Даже больше: философия эта пришла к упразднению бытия, к меонизму, повергла познающего в царство призраков. Критическая гносеология начала проверять компетенцию познания и пришла к тому заключению, что познание не компетентно связать познающего с объектом познания, с бытием. Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию – утерянный рай. И нет, по-видимому, философских путей к возвращению в этот рай. Кант оставил познающего с самим собою, гениально формулировал его оторванность от бытия, от действительности, от реальности и искал спасения в практическом разуме. Критическая гносеология радикально уже отрицает изначальную цель познания – соединение познающего с бытием, конструирует познание вне реального, живого, внутреннего отношения познающего субъекта к познаваемому объекту. Познающий издревле хотел разгадать загадку бытия, проникнуть в тайну наиреальнейшей действительности, а на вершине философской мысли цель познающего оказалась упраздненной. Познание перестало быть браком, у познающего отняли невесту. Критерий истины стали искать внутри самого познающего субъекта, в его отношении к себе, а не к бытию. Познание у современных гносеологов превратилось в паразита, который ведет самодовлеющее существование. Так кончилось блуждание по пустыням отвлеченной мысли, такова кара отвлеченного рационализма, давно уже допущенного и теперь лишь выявляющего свои результаты. Болезнь современной философии – болезнь питания. Утеряны источники питания, и потому философская мысль стала худосочной, потому бессильна она соединиться с тайной бытия, с вековой целью своих стремлений. Философская мысль не может питаться из себя, т. е. не может быть отвлеченной, самодовлеющей. Не может она питаться и одной наукой. Да и зависимость от науки знаменует собой потерю самостоятельности философии. Выход из кризиса философии есть отыскание питания, воссоединение с истоками и корнями. Древо познания начинает увядать и покрывается паразитами. Современная гносеология губит древо познания, отягчает его своим паразитарным существованием. И радикальна сейчас не гносеологическая критика философии, ее задач и ее компетенции, а *критика религиозная*, воистину предшествующая всякому философскому познанию и воистину главенствующая над ним.

Древнее питание философии было питание религиозное. Философия, да и всякое познание, была функцией жизни, а жизнь была органически религиозна. На религиозном питании, на органической связи с народной жизнью была основана философская мудрость Гераклита и Пифагора. Вот почему в досократовской философии было так много здорового реализма, был хороший примитивизм, чувствовался запах земли. И мудрость божественного Платона связана, быть может, с посвящением в Элевзинские мистерии. У учителей церкви, у средневековых мистиков была посвященность в тайны христианства, было приобщение

к таинственным реальностям. Без посвящения в религиозные тайны и без приобщения к религиозным таинствам нет питания; знание становится худосочным и отвлеченным, порывает с живым бытием. Вся новая философия, начиная с Декарта и кончая неокантианцами, отрицает необходимость посвящения и приобщения для стяжания знания, гнозиса, и потому тайны бытия и таинства жизни для философии закрываются. Философия перестала быть сакраментальной, как была в древности и в средние века, она подверглась обмирщению и стала философией полицейской, неблагоприятной. Гениальный образец чисто полицейской философии дал Кант. Полицейская философия имеет некую связь с полицейским государством, с обществом секуляризированным. Из священного гнозиса превратилась философия в полицейский распорядок отвлеченной мысли, в охрану, в градоначальство, к которому обращаются за разрешением устроить то или иное в царстве мысли и познания. Гносеология несет чисто полицейскую службу и сама себя сознает полицейской. Но полиция не освобождает, не освобождает и уподобившаяся ей гносеология. Полицейская философия роковым образом разрывает с корнями жизни, как и полицейское государство; полицейская философия неизбежно лишена реализма и превращает бытие в призрак. Только сакраментальная философия может быть органической функцией жизни, полицейская философия есть механически отсеченная, отвлеченно мертвая часть. Потому философия и зашла в тупик, потому кризис ее и представляется таким безысходным, что она стала мертвой, самодовлеющей отвлеченностью, что она порвала со всеми формами посвящения в тайны бытия, и философ превратился из священника в полицейского. *После всех испытаний, всех странствований по пустыням отвлеченного мышления и рационального опыта, после тяжелой полицейской службы должна возвратиться философия в храм, к священной своей функции, и обрести там утерянный реализм, вновь получать там посвящение в тайны жизни.* Острота проблемы, перед которой мы стоим, совсем не в том, должна или не должна философия быть автономной и свободной (конечно, должна быть автономной и свободной); острота проблемы в том, должна ли автономная и свободная философия сознать свободно необходимость религиозного питания, религиозной полноты опыта. Религия может обойтись без философии, источники ее абсолютны и самодовлеющи, но философия не может обойтись без религии, религия нужна ей как пища, как источник живой воды. *Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием.* Философия не может претендовать быть всем, не достигает всеединства, как утверждал Гегель, она всегда остается частной и органически (не механически) подчиненной сферой. Вл. Соловьев породил недоразумение, дав повод думать, что возможен философский универсальный синтез, философское достижение всеединства. Тут чувствуется в Соловьеве отрывка гегельянства и склонность к гностическому рационализму. Всем может быть только религия, а не философия, только религиозно достигим универсальный синтез и всеединство. Философия может быть лишь органической функцией религиозной жизни. Первые славянофилы, Киреевский и Хомяков, яснее Вл. Соловьева сознавали, что лишь религиозно, а не философски, лишь в полноте жизни, а не в гнозисе достигим универсальный синтез, всеединство, так как свободнее были от рационализма. Но религиозный синтез не может быть дан лишь в конце, лишь в результате аналитико-дифференцирующего процесса, лишь для будущих поколений, он дан и в начале, дан для всех живших и живущих, дан как истина, хранимая вселенской Церковью, как древняя мудрость.¹

Истинное решение проблемы *реальности*, проблемы *свободы*, проблемы *личности* – вот настоящее испытание для всякой философии. Бессилие решить проблемы реально-

¹ Нельзя отрицать заслуг теософии и оккультизма в постановке проблемы отношения религии к познанию, в утверждении важности религиозного посвящения для мудрого знания. В древности открывается великая мудрость, а не пустота, и религию начинают изучать религиозно. Ложь тут начинается тогда, когда за религию выдается магическое знание.

сти, свободы, личности или ложное решение этих проблем – верный показатель плохих качеств философии, ее внутренней импотенции, ложности избранного ею пути. Подозрительна та философия, для которой реальность – призрачна, свобода – призрачна, личность – призрачна. Не верьте этой философии, ищите иной. И вот, если подойти с этим испытанием ко всей современной философии, то результаты получатся самые печальные. Современная философия отрицает реальность, свободу, личность или утверждает их призрачно. Современная философия – философия иллюзионистическая по преимуществу, ее гносеология отвергает не только реальность отношения к бытию, но и само бытие, лишает человека изначального сознания свободы, свободы безмерной и безосновной, разлагает личность на дробные части, отвергая ее изначальную субстанциональность. Призрачно спасти реальность, свободу, личность современная философия всегда сумеет, для этого существуют многочисленные орудия софистики и гносеологической эквилибристики. Живому человеку не легче от этих гносеологических ухищрений, его повергают в царство призрачности, лишают и личности, и свободы, и реальности бытия. Но несправедливо во всем винить современную философию, она расплачивается за грехи прошлого. Вся новая философия пошла по тому отвлеченно-рационалистическому пути, на котором не могут быть решены поставленные нами проблемы. В философском рационализме отразилась греховная раздробленность духа. Ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически, идеи эти и предметы эти вполне трансцендентны для всякого рационалистического сознания, всегда представляют иррациональный остаток. Потому что поистине: рациональная реальность, рациональная свобода, рациональная личность – лишь призраки отвлеченной, самодовлеющей мысли. Даже германский идеализм начала XIX века, идеализм Фихте, Гегеля и Шеллинга, при всей своей творческой мощи не в силах был справиться с этими роковыми для всякой философии проблемами. Фихте и Гегель идеалистически и рационалистически отрицали реальность, утверждали свободу лишь призрачно и иллюзорно, в онтологии их не осталось места для конкретной личности. Это слишком хорошо известно. Даже Шеллинг, который пытался вырваться из заколдованного круга рационалистического идеализма к конкретному бытию и мистике, даже Шеллинг бессильно был справиться с этими проблемами. И для него нет ни подлинной свободы, ни подлинной личности, ни подлинной реальности, он все еще остается пантеистическим идеалистом. А в пантеистическом идеализме, как в океане, тонет и личность, и свобода, и конкретная реальность. В силах был справиться с проблемами лишь один Франц Баадер, но путь его был особый, не тот, что у всей философии. Германский идеализм довел до пределов, до абсурда идеалистическое течение, в котором в призрак и отвлеченность превратились реальность, свобода, личность. Весь опыт новой философии громко свидетельствует о том, что проблемы реальности, свободы и личности могут быть истинно поставлены и истинно решены лишь для посвященных в тайны христианства, лишь в акте веры, в котором дается не призрачная, а подлинная реальность и конкретный гнозис. Только христианская метафизика утверждает реальность бытия и реальность путей к бытию, постигает великую тайну свободы, ни на что не разложимой и ни к чему не сводимой, и признает субстанцию конкретной личности, заложенной в вечности. Лишь в мистическом гнозисе христианства все это дано и нигде более. Христианский гнозис приводит к трансцендентному реализму, к конкретному персонализму, к *философии свободы*. Свобода, прежде всего свобода – вот душа христианской философии и вот что не дается никакой другой, отвлеченной и рационалистической философии. Но что такое религиозная философия, христианский гнозис?

Христианская философия не есть «гнозис» в смысле Валентина и не есть «теософия» в смысле Р. Штейнера, хотя в своем собственном смысле она и гнозис, и теософия. Гностицизм признает путь познания путем спасения. Чисто гностический путь, в известном смысле, есть путь люциферианский. Гностицизм учит познанию истины, а не стяжанию истины, гности-

цизм проповедует дерзновение в познании без подвига отречения. Гностицизм в существе своем есть рационализм, какое бы мистическое одеяние он ни одевал, это рафинированный, с трудом распознаваемый рационализм. Для гностицизма религия есть знание, тайное и явное, есть посвящение в учение. Гностицизм смешивает оккультное знание с религией, подменяет им религию, в то время как оккультное знание должно рассматриваться как форма знания, как расширенная наука, а не как религия. Идеальный тип гностика есть тип учителя, мудрого. По гностическим учениям истина открывается мудрым, а не младенцам. В христианстве истина открывается младенцам, а не мудрым, и гнозис есть плод религиозной жизни. Будьте как дети, тогда лишь войдете в царство Небесное. В истине Христовой есть божественная простота. Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием. Само познание есть лишь функция религиозной жизни. Идеал христианина есть скорее идеал святого, чем *мудрого учителя*. Христианский гнозис требует акта самоотречения, отречения от гностической гордости, от притязаний разумного познания. Христианский гнозис есть стяжание себе разума божественным безумием. В нем нет уже и следов рационализма и натурализма, которые в утонченной форме присутствуют в гностицизме. Современная теософия есть одна из форм гностицизма, и все бесплодие гностических притязаний сказывается в ней еще сильнее, чем в старом, классическом гностицизме. Для теософии религия есть универсальный гнозис, преемственно передаваемый путем посвящения, путем обучения у мудрых учителей. Религиозные догматы и религиозные таинства приобретают в теософии исключительно гностический характер. Для мудрого, для посвященного истины религиозной жизни, истины веры оказываются знанием. Все истолковывается в духе истонченного эволюционного натурализма. Лишь для вульгуса есть чудесное, чудесное есть понятие экзотерическое. Чудесного нет для настоящего гностика и теософа, для посвященного в эзотерическое знание. Для него и Воскресение Христа есть факт естества, постижимый, напр., при допущении эфирного тела.² Гностики и теософы лучше метафизиков и философов, поскольку они требуют посвящения для религиозного раскрытия истины, но и они «интеллигенты-отщепенцы» в мировом смысле этого слова, оторванные от корней, живущие гипертрофией интеллекта, безблагодатные. В последней глубине христианская вера есть гнозис, знание посвященных через отречение, но до глубины этой не доходит гностическая теософия.

Христианские догматы – не интеллектуальные теории, не метафизические учения, а факты, видения, живой опыт. Догматы говорят о пережитом и увиденном, догматы – факты мистического порядка. У величайшего из людей, у Апостола Павла, были встречи и видения потрясающей силы и реальности, он выразил их в догмате искупления. Философ католического модернизма Леруа борется лишь с католической схоластикой, лишь с богословским интеллектуализмом, отрицая интеллектуально-теоретический характер догматов. Церковь никогда не утверждала интеллектуально-теоретического характера догматов, это делала лишь богословская схоластика. Философского, интеллектуального, теоретического характера нельзя открыть в церковных догматах, его можно открыть в гностических ересь, всегда в большей или меньшей степени рационалистических. Догматы Церкви никогда не были рационалистичны и интеллектуалистичны, они раскрывали лишь мистические факты, рационалистичны и интеллектуалистичны были еретические учения. Даже великий Ориген, поскольку он уклонялся от вселенской истины Церкви, был интеллектуалистом и рационалистом, впадал в ложный гностицизм. Арианство было вполне рационалистично. Почти все ереси отвергали безумие и мистичность церковных догматов и пытались выразить истину более разумно и рационально. Арианство, конечно, рационалистичнее Никейского символа.

² Эфирное тело – такое же природное, естественное, как физическое. Чудо же воскресения – сверхприродно и сверхъестественно.

Монофизитство, конечно, рационалистичнее церковного учения о соединении в Христе природы человеческой и божеской. В церковных догматах – всегда максимум мистики, максимум безумия, максимум антиномичности. В ересь – всегда рационализм, ослабление антиномичности, боязнь безумия, движение по направлению наименьшего сопротивления. Безумная мистика церковных догматов не побоялась утверждать Троичность Божества, дерзнула сказать об одном и том же в одно и то же время – *один* и *три*. Рационалистические ереси всегда обходили трудности и антиномичности, не дерзали на безумие и говорили *один* об одном, а *три* о другом, *один* тогда-то, а *три* совсем в другое время. Безумная мистика Церкви дерзала сказать, что Христос был и совершенным человеком и совершенным Богом, что обе природы были в Нем совершенно соединены, что воля человеческая была в Нем претворена в волю Пославшего Его; рационалистические ереси всегда говорили, что Христос был только Бог, а человеческая природа была в Нем призрачна или что Христос был только человек, что воля в Христе была лишь одна. Не выносило еретическое сознание антиномичности. Теория Гарнака о том, что догматы были рационализацией христианства, интеллектуализмом, внесением начал греческой философии, опровергается всей историей Церкви, которая учит, что все догматы были мистичны и безумны, опытны и для разума человеческого антиномичны, ереси же были рационалистичны, человеческим разумом устраняли антиномичность, были выдумкой человеческой. Афанасий ли Великий рационализировал христианство при помощи греческой философии? Он получил мудрость свою от аскетических подвигов пустынножителей, опытно добывавших свет. Философия не нужна для догматов религии, но догматы религии нужны для философии, питают ее, посвящают ее в последние тайны.

Философия отвлеченная, существующая сама по себе, из себя черпающая свою мудрость, прекращает свое существование. Позитивизм является одной из форм прекращения существования отвлеченной философии: он подчиняет философию позитивной науке и в ней лишь приказывает искать источников питания. Мистицизм является другой формой прекращения существования отвлеченной философии: он подчиняет философию позитивной религии и в ней приказывает искать источников питания. Но позитивизм окончательно губит философию, мистицизм же возрождает философию, возвращает ей утерянную цель и жизненную ценность, приобщая ее к бытию. Философия станет тем, чем она была в древности, станет священной, вновь соединенной с тайнами жизни. Всего менее это значит, что философия должна стать прислужницей теологии, от чего она освободилась с таким трудом. Не только философия не должна быть прислужницей теологии, но, быть может, и самой теологии не должно быть. Философия должна быть органической функцией религиозной жизни, а не прислужницей теологии – это разница огромная. Философия не может и не должна быть богословской апологетикой, она открывает истину, но открыть ее в силах лишь тогда, когда посвящена в тайны религиозной жизни, когда приобщена к пути истины. Философия, которая будет искать своей пищи в религиозном опыте, не только не будет схоластикой, но именно она будет противоположна всякой схоластике. Скорее можно было бы назвать схоластикой отвлеченную философию и современную гносеологию, так как они порвали с духом жизни, жизни себя противопоставили. Мы же хотели бы вернуть философии полнокровность, приобщить ее к духу жизни, т. е. окончательно освободить ее от всякой схоластики. Современная отвлеченная гносеологическая философия и есть секуляризированное схоластическое богословие. Схоластическое богословие и есть разобщение с тайнами религиозной жизни, оно свидетельствует о том, что опыт религиозный иссяк, и подменяет опыт отвлеченным мышлением. Нужно только сказать, что на средневековых мыслителей теперь слишком принято клеветать. Средневековая философия совсем не была такой безнадёжной схоластикой, как принято думать, к ней вновь и вновь будут возвращаться. И теперь ведь мучит средневековая проблема номинализма и реализма. У современных гносеологов

гораздо больше худосочной схоластики, чем у мыслителей средневековых. Новейшая гносеология есть, в сущности, схоластическая апологетика – апологетика науки. Она так же несвободна, как и схоластическая теология, она лишь представляется свободной. Но схоластически-апологетическое отношение к науке так же вредно, как и схоластически-апологетическое отношение к вере. Религиозная философия должна победить и гносеологическую схоластику, и теологическую схоластику, т. е. дух жизни должен победить всякий отвлеченный рационализм.

Философия, восстановившая свое жизненное, религиозное питание, и будет философией свободной; то будет освобождением, а не порабощением философии. Возвратить философии ее цель и путь к осуществлению цели не значит поработить философию. Истина освобождает, а путь к истине открывается лишь посвящением в тайны религиозной жизни. Воссоединение с бытием не может быть постыдным порабощением философии, оно восстанавливает ее цель. Пресловутая «автономия» философии, ее самопогруженность, отвлеченность, рационализм привели к ужасу небытия и пустоты, к царству призраков. Оторванность от жизни и бытия есть порабощение, порабощение необходимости и иллюзионизму. Религиозная вера всегда есть освобождение и спасение, только в этом ее смысл, и все, что связывает себя с религиозной верой, в ней ищет питания, все то освобождается и спасается. Иная, не освобождающая религия – ложь и обман. И существуют слишком глубокие причины, в силу которых философия неизбежно должна будет искать питания в религии, возвратиться к своим истокам. Индивидуальный разум, индивидуальное усилие не могут открыть универсальной истины. Непомерные притязания индивидуального сознания по всем линиям терпят поражения. Человек, предоставленный самому себе, оставленный с самим собой и своим «человеческим», бессилен и немощен, ему не открывается истина, не раскрывается для него смысл бытия, не доступен ему разум вещей. Весь ход человеческой культуры, все развитие мировой философии ведет к осознанию того, что вселенская истина открывается лишь *вселенскому сознанию*, т. е. *сознанию соборному, церковному*.³ Философия, т. е. раскрытие разумом вселенской истины, не может быть ни только индивидуальным, ни только человеческим делом, она должна быть делом сверхиндивидуальным и сверхчеловеческим, т. е. соборным, т. е. церковным. Лишь вселенскому церковному сознанию раскрываются тайны жизни и бытия, лишь в приобщении к церковному разуму возможно истинное дерзновение, там лишь гарантия против всякого иллюзионизма и призрачности, там подлинный реализм, реализм мистический. Философия должна быть церковной, но это не значит, что она должна быть богословской или клерикальной. Философия должна быть свободной, она и будет свободной, когда будет церковной, так как только в Церкви – свобода, освобождение от рабства и необходимости. Философия церковная есть философия, приобщенная к жизни мировой души, обладающая мировым смыслом – Логосом, так как *Церковь и есть душа мира, соединившаяся с Логосом*. Философия отвлеченная, рационалистическая, «гносеологическая», схоластическая порывает с мировой душой и теряет пути к ней. Лишь церковная философия восстанавливает эти пути. Лишь церковная философия в силах решить проклятые вопросы, лишь ей доступны проблемы свободы и зла, личности и мирового смысла, реализма и брачной тайны познания.

Развиваемая здесь точка зрения не нуждается в «гносеологическом» оправдании, и противоречиво было бы требовать от этой точки зрения чисто гносеологического обоснования. Гносеология слишком привыкла к роли судьи, следователя, прокурора, но и она должна попасть на скамью подсудимых. Господство и верховенство гносеологии, признание за ней высшей функции контроля, ожидание от нее обоснования и оправдания одного, осуждения и отвержения другого – все это уже есть рационализм и интеллектуализм, против кото-

³ Это прекрасно обосновывается в статьях кн. С. Н. Трубецкого «О природе сознания».

рого и поднимается знамя восстания. *Высшей судебной инстанцией в делах познания не может и не должна быть инстанция рационалистическая и интеллектуалистическая, а лишь полная и целостная жизнь духа.*⁴ Позволительно подвергнуть сомнению то произвольное предположение, что критерий истины непременно интеллектуалистичен и рационалистичен. Отвлеченно-интеллектуальная истина – фикция. Логически нелепо было бы требовать гносеологического обоснования точки зрения, которая с самого начала отвергает подобную компетенцию гносеологии. Можно не принять вызова на дуэль со стороны гносеологии, потому что позволительно не драться на дуэли с чинами полиции. С самого начала я прекращаю всякий разговор на чисто гносеологической почве потому, что отрицаю самую эту почву. Первое слово гносеологии я считаю уже ложью, уже уклоном, я отвергаю место, на котором она стоит. Поэтому оправдывать себя перед гносеологами по критериям, выдуман-ным самими гносеологами, я отказываюсь, и отказываюсь вполне правомерно: я отрицаю их критерии, не признаю их суда, считаю противозаконной всю их деятельность. Каждого человека справедливо судить по законам его страны. Законы моей страны – не гносеологические законы, в своей стране я не совершаю гносеологических преступлений, потому что такой буржуазной классификации преступлений не существует на моей родине. Поэтому и оправдываться я должен только перед законами собственной страны. Не религиозная философия должна быть оправдана перед судом гносеологии, а гносеология должна быть оправдана перед судом религиозной философии. Во избежание недоразумений особенно следует подчеркнуть, что речь идет совсем не об оправдании гносеологии психологией, метафизикой, онтологией. На этой почве гносеологи одержали немало побед. Очень ошиблись бы те, которые заключили бы нашу мысль в интеллектуально-рационалистические категории. Гносеология требует *жизненного* оправдания, т. е. оправдания перед полной и цельной жизнью духа, а не перед какой-нибудь дисциплиной *знания* вроде психологии или метафизики. Полная и цельная жизнь духа и есть жизнь религиозная, и потому гносеология требует *религиозного* оправдания – не теологического, как и не метафизического, а религиозного, т. е. жизненного.

Современный прагматизм по-своему подходит к этому сознанию необходимости жизненного оправдания знания. У Джемса и Бергсона прагматическая точка зрения не есть еще религиозная, у Леруа она становится уже религиозной. Я не сторонник прагматизма, но думаю, что симптоматическое его значение огромно. Прагматизм знаменует собой кризис отвлеченного идеала знания, кризис гносеологии, кризис рационализма и интеллектуализма, возвращение к знанию, введенному в жизненную полноту. Прагматизм отказывается от отвлеченно-рационалистических критериев знания, от интеллектуалистической гносеологии. Должен оговориться, что под гносеологией я все время имею в виду гносеологию критицизма, гносеологию Канта и неокантианцев. В этом смысле гносеологию я с самого начала радикально отрицаю, но вообще гносеологию я, конечно, признаю. Без гносеологии не может быть философии и никогда не было. Тот взгляд на связь философии с религией, который я здесь высказываю, может и должен найти свое гносеологическое выражение; моя точка зрения предполагает и определенную гносеологию, резко отличную от гносеологии «критической». На протяжении этой книги я все время буду отстаивать определенную гносеологию, но гносеология эта такова, что она, по существу, не есть верховная инстанция, не может строиться без предпосылок, она подчинена, она вторична. Гносеология, как и все на свете, требует своего оправдания в религиозной жизни. Гносеология хороша лишь тогда, когда она посвящена в религиозную истину. Тогда лишь гносеология понимает смысл тех категорий, над которыми бессильно рефлектирует гносеология критическая. Для познания

⁴ В этом я сознательно возвращаюсь к традициям Киреевского и Хомякова.

научного я утверждаю прагматический позитивизм, для познания высшего – мистический реализм, для критической гносеологии – этой дурной метафизики – не остается места.

Только смирение гностико-рационалистической гордыни рождает религиозный гнозис как зрелый плод религиозной жизни, цельной жизни духа. Гнозис нужно стяжать себе, а путь отвлеченно-гностический не есть стяжение. Рассудочно, рационально бытие не дается познающему, истина не постигается. Вот почему религиозное восстановление духовной цельности в познании есть не порабощение познающего разума, а его освобождение, раскрытие ему путей к истине, к бытию. Философия не должна иметь религиозной тенденции, упаси Боже; тенденция в философии так же плоха, как и в искусстве. Не должна философия играть внешне служебной роли, служить она должна лишь истине. Но свободно должна сознать философия, что служить истине она может лишь тогда, когда будет иметь религиозное питание, когда «опыт» ее будет обширнее и глубже того, которым пользуется рационализм, позитивизм и критицизм. Отвлеченная истина – призрачна, она – порождение рационалистического блуждания по пустыням отвлеченного мышления. Истина – живая, истина есть также путь и жизнь. И вот живая истина, цельная истина не может раскрываться лишь интеллектуально, рассудочно, рационально; с ней можно соприкоснуться лишь в опыте религиозной жизни. Разум должен прекратить свое изолированное, отсеченное существование и органически воссоединиться с цельной жизнью духа, тогда только возможно в высшем смысле разумное познание. Бытие дано лишь в опыте, но оно никогда не бывает дано в опыте рационализированном, рассудочном. Бытие дано до рационалистического рассечения духа и до раздвоения на субъект и объект. До раздвоения на субъект и объект бытие дано лишь в религиозном, мистическом опыте. Только там и можно искать пищи для философии, материала для нее. Религия и мистика есть корень философии, ее жизненная основа. Философия станет жизненной, будет жизнью и будет учением о жизни. Такой она была прежде и такой вновь должна стать после всех испытаний и блужданий. Философия не может быть ни отвлеченно-интеллектуалистической, ни отвлеченно-волюнтаристической, она должна быть философией конкретного духа, в которой нет уже рассечения, в которой восстановлена цельность. Но рационализм тогда лишь будет побежден, когда он будет осознан как грех нашей умопостигаемой воли. Тогда и современная критическая гносеология будет признана греховной. Роковым заблуждением было бы думать, что кризис современной философии и грех современной гносеологии могут быть преодолены новой философией и гносеологией. Преодолеть может лишь новая жизнь, новый опыт. Иначе мы не выйдем из рационалистического порочного круга.

Роль гносеологии в последних плодах новейшей философии свелась к функциям лакейским и полицейским. Встречает вас критическая гносеология в передней и не пускает в жилые комнаты. Новейшая гносеология слишком долго держит в передней и в конце концов заявляет, что хозяев видеть нельзя и что даже их совсем нет. Это – философия передних. Пора перейти к философии жилых комнат. В то же время роль гносеологии можно сравнить с функцией полицейской. Она составляет протоколы, следит, чтобы не был нарушен философский порядок, не пускает, тащит в участок. Столь исключительное торжество лакейско-полицейских начал в философии становится утомительным и оскорбительным. Творческий дух угашается. После того как философия отвергла брачную тайну познания, она стала паразитом. Объект познания, вековая цель его – бытие и его тайны – утеряны в рассудочной и критической философии. Обрести вновь объект и цель можно лишь на том пути, который здесь намечен. Тогда только будет творческое возрождение философии, когда будет решительное преобладание проблем онтологии над проблемами гносеологии, т. е. когда философия вновь займется бытием, а не собой. Господство гносеологии и есть болезненная рефлексия, раздвоенность, неуверенность в себе. В конце концов, власть гносеологии есть порождение скепсиса. Живая и сильная вера исключает возможность болезненной рефлексии.

сии, а следовательно, и разъедающей волю гносеологии. Вечно рефлектирующая гносеология есть безволие, и воля должна положить этому предел. Творческая воля должна вновь дать место онтологии, исследованию тайн бытия без этой вечной оглядки, раздвоения, рефлексии, без вечного сомнения в возможности познания и в реальности бытия. Состояние нашей воли, нашего цельного духа должно быть изначально твердым, упорным, непоколебимо уверенным, исключаяющим всякий скепсис, всякую рефлексию, всякое разъедающее сомнение. Интеллектуально, рационалистически нельзя преодолеть скепсиса и скептическую рефлексию, можно лишь укрепить их. Скептическая рефлексия побеждается целостным духом и крепкой волей. Волевой скепсис и опасен, он и отдает во власть интеллектуализма и рационализма, он доводит до власти «гносеологии» над жизнью и бытием. Поэтому опустошительной власти «гносеологии», разъедающей рефлексии рационалистического сознания должно противопоставить властное и твердое – «не хочу», «отвергаю с самого начала», «хочу иного». Судьба истины зависит не от ума только, но и от воли. Актом решившейся, совершившей избрание воли должно заявить, что не принимаем, полнотой жизни не принимаем самой «гносеологической» постановки проблем, самой плоскости, в которой все это совершается. Скептицизм, рефлексия, вечная оглядка на себя да будут признаны позорными и волею к новой *органической* эпохе да будут вытеснены с лица земли. Критическая ослабленность может быть побеждена лишь органическим духом, лишь решившейся волей. Только вера знает, что рефлексия критической гносеологии над тем, реально ли бытие и может ли оно быть познано, есть ложь. Что же случилось, почему передовое сознание человечества соблазнилось рефлектирующим критицизмом, какова религиозная подпочва этого явления?

Кант был гениальным выразителем серьезной болезни в бытии человеческом, он философски формулировал роковой разрыв с корнями и истоками бытия. Философия Канта оставляет человека перед бездной пустоты, предоставляет человеку субъективно воссоздать объективно утерянное бытие. Только оставленный с самим собою человек, человек покинутый, изолированный мог и должен был создать философию Канта. Вот почему на кантианство нельзя смотреть просто как на гносеологическое учение, как на направление теоретической философии, которое не должно вызывать слишком сильных страстей. Кантианство – явление неизмеримо более глубокое и страшное, факт самой жизни, самого бытия. Отравленный кантианством не может уже иметь живых, реалистических связей с бытием, его мироощущение надорвано. Наивно было бы думать, что можно исповедовать кантианство как теорию знания, как научную методологию, а в самой жизни, в самом бытии быть чем угодно. Нет, кантианство ставит роковые дилеммы для самой жизни, для самого бытия, а не только для познания, для науки. Кантианство убивает не метафизику, не учение о бытии, это была бы невелика беда, оно убивает само бытие, вернее, оно выражает, отражает в жизни совершившееся угашение бытия, его отдаление от покинутого человека. Кантианское сознание в значительной степени определяет ход европейской культуры, культуры германской, во всяком случае, кантианство – факт жизни, а не только познания. Кантианство целиком направлено против христианского реализма, христианского богоматериализма, против самой возможности утверждать христианскую церковь как *natura creata creans*.⁵ Нельзя быть кантианцем и исповедовать веру в реальность Воскресения Христа или ждать реального конца истории. Тут нужно выбирать, нужно чем-нибудь пожертвовать. И до мозга костей рационалист тот, кто выбирает кантианство, кто жертвует христианским реализмом. Глубокая и неискоренимая противоположность существует между философским рационализмом и религиозным реализмом: философский рационализм не выходит из круга идей, мышления,

⁵ Природа сотворенная творящая (лат).

интеллектуальности, рассудочности, религиозный реализм живет в царстве бытия, реальностей, целостной жизни духа.

Кантианство есть один из роковых и внутренне неизбежных моментов развития протестантизма. Положение это совершенно неоспоримо для истории умственной и духовной культуры Запада, особенно Германии. Кант был продолжателем Лютера, творцом философского протестантизма, но протестантизма уже далеко зашедшего. Лютер был еще взбунтовавшимся католиком и подлинным мистиком. Кант уже окончательно перестал быть католиком и весь полон пафоса рационалистического, религии в пределах разума. Протестантско-рационалистическое богословие XIX века (Ричль, Гарнак) заложено в кантианстве. Протестантизм порвал мистические нити, связывавшие человека с церковью, с соборностью, с душой мира, т. е. с бытием и таинственной его преемственностью. Поэтому протестантизм перенес центр тяжести жизни и познания в субъективный мир человека, в изолированную, предоставленную себе душу. После протестантского разрыва личность почувствовала себя оторванной от объективного бытия, погруженной в себя и стала рефлектировать, потеряла личность источника питания, не имеет уже доступа к сокам бытия. Вся германская философия развилась на этой почве, в Канте достигла вершины субъективного самоуглубления, в Гегеле перешла в ложную, рационалистическую объективность и только в Шеллинге пыталась выйти в ширь мировой души, но не вполне удачно. Протестантизм, порвав с объективным бытием, перевел человека в мир внутренней субъективности и тем породил крайнюю, отвлеченную духовность. Пафос протестантизма полон ложной духовности. Протестантизм всегда обвиняет католичество и православие, вообще церковь, в язычестве, в языческом материализме, в языческом реализме и сам гордится тем, что превратил христианство в религию чистой духовности. Церковь может принять это обвинение и с гордостью сказать: да, в Церкви христианской много языческого материализма и реализма, потому что в ней есть душа мира, та душа мира, которая в язычестве раскрывалась для восприятия Логоса. Церковь христианская приняла в себя всю великую правду язычества – землю и реалистическое чувство земли. Земли нет в протестантизме. Язычество было церковнее духовного христианства протестантизма, в нем была мистическая земля, мировая душа, были мистерии, которых нет уже в протестантизме с его ложной духовностью. Протестантизм весь переходит в субъективный мир духа, он порывает с тайнами и таинствами объективного бытия, соборной души мира, матери-земли. Для церковно-христианского возрождения необходимо возвращение к старой истине язычества, к реализму матери-земли. Церковный реализм, в котором непосредственно дано сущее, ближе к язычеству, чем к духовному христианству. Это прямо нужно сказать. Кантианство и есть порождение ложной, болезненной духовности, в Канте действительно нет уже никакого язычества, так как нет матери-земли. Нет матери-земли и во всей современной философии, порожденной протестантизмом. В соборном, церковном опыте дано бытие, душа мира, мать-земля до рационалистического распада на субъект и объект, до всякого отвлеченного знания. Соборность же может быть лишь изначально и чудесно обретена, к ней нет путей через протестантский индивидуализм. Выход из философского кризиса и есть выход из субъективности и отвлеченной духовности протестантизма в соборность и церковность, возврат к реализму и онтологическому объективизму.

Отречение от разума мира сего – безумие в Боге есть высший подвиг свободы, а не рабство и мракобесие: отречением от малого разума, преодолением ограниченности логики обретается разум большой, входит в свои права Логос. Малый разум есть *ratio*, он рационалистичен, большой разум есть *Logos*, он мистичен. Малый разум функционирует как отсеченная часть, большой разум функционирует в цельной жизни духа. Малый разум всегда противопоставляет субъект и объект, большой разум постигает тождество субъекта и объекта. Малый разум – дискурсивен, большой разум – интуитивен. Логоса нет в новой и новейшей

философии, нет его даже у Гегеля, нет его там, где царствует рационализм. Сама идея Логоса есть идея священной, религиозной философии, она чужда философии полицейской, мирской. Вновь обрести утерянный Логос философия может лишь путем посвящения в тайны религиозной жизни, лишь приобщением к жизни Логоса приобретает он как орган познания. В рационалистической логике есть болезненная ограниченность – следствие греха, в Логосе – беспредельность здоровья. Рационалисты любят видеть рационализм и интеллектуализм именно там, где его нет, где он преодолевается – в религиозных догматах, в религиозном объективизме и религиозном реализме. И те же рационалисты не видят рационализма и интеллектуализма в ограничениях веры разумом и наукой, в отдании всего объективного и реального во власть малого разума. Канта не считают рационалистом, того Канта, который допускал веру лишь в пределах разума, который рационалистически отвергал чудесное, который все бытие сковал рациональными категориями, поставил реальность в зависимость от познающего субъекта. Но на том же основании, на котором Кант не признается рационалистом, рационалистами должны быть признаны Эккерт и Бёме, блаженный Августин и Скотт Эригена, католики и православные, все верующие в Церковь и все, все те, кого в истории принято называть мистиками. Этому злоупотреблению словами пора положить предел. Именно те, которые переносят веру и мистику исключительно в субъективную действительность человеческого духа, те, которые отрицают мистическую реальность бытия и пути соединения с ней, отрицают чудесную тайну преосуществления в мире объективном, в мировой душе, те должны быть признаны рационалистами. Мистиками остаются те, которые всегда ими были, те, для которых вера выше знания и разумом не ограничивается, для которых таинства и чудеса реальны и объективны. Номиналисты обычно рационалисты, реалисты обычно мистики. Рационалисты те, для кого утрачено реальное содержание и реальный смысл слов и понятий, мистики те, для кого слова и понятия полны живого, реального содержания и смысла. Субъективная мистика не есть мистика подлинная, она иллюзорна, только объективная мистика – мистика подлинная. Об этом будет еще речь.

Сознательный переход от отвлеченной философии самодовлеющего рассудка к конкретной философии целостной жизни духа, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывает возможность положительного решения проблем реальности, свободы, личности. Рационалистическая философия бессильна разрешить проблему отношения *ratio* – рассудка к иррациональной действительности. Для мистической философии такого затруднения быть не может. Действительность иррациональна для отвлеченного рассудка, но для органического разума раскрывается органический разум действительности. Для Логоса в познающем субъекте раскрывается Логос в познаваемом бытии. Для философии, которую мы называем мистической в отличие от рационалистической, реальность бытия не может быть подорвана никакой рассудочной рефлексией. Реальность дана непосредственно, и дан путь соединения с ней через цельную жизнь духа, через разум органический. Для рационалистической философии свобода непостижима и всегда сводится к необходимости или оказывается иллюзией. Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что не сводима. Свобода, как и реальная действительность, иррациональна для рационалистической, интеллектуалистической философии, но постижима для философии цельного духа. Личность иррациональна для рационалистической философии и всегда разложима и на что-нибудь сводима; пантеистический монизм или атомистический плюрализм оказываются роковыми пределами рациональной мысли. Для мистической философии личность изначальна, неразложима, постижима в единственности своего вечного бытия. Рационалистическая философия бессильна решить проблему зла, так связанную с проблемой свободы и личности. Для мистической философии проблема зла разрешима, это ее пробный камень.

Те, которые верят в миссию России, а в нее можно только *верить*, те всегда видели и всегда будут видеть это призвание в творческом достижении религиозного синтеза, религиозного синтеза и в жизни и в сознании. Отвлеченная философия не может у нас создать ничего замечательного, ее работа у нас в лучшем случае лишь педагогическая. Если существует своеобразный дух России, то дух этот ищет истины как пути и жизни, т. е. истины живой, конкретной. Только в этом может быть наше всемирно-историческое дело. Путь этот был уже указан основоположниками славянофильства Киреевским и Хомяковым, на пути этом стояли такие светочи, как Достоевский и Вл. Соловьев, и по пути этому хотят идти представители наших новейших мистических течений. Все попытки заглушить эту великую традицию традицией дифференцированной и отвлеченной культуры могут иметь значение лишь элементарное и второстепенное. Смешно было бы противопоставить духу Достоевского дух Когена или Риккерта.

Философия должна быть свободной, должна искать истину, но именно *свободная философия, философия свободы* приходит к тому, что лишь религиозно, лишь жизни цельного духа дается истина и бытие.

Да простит мне читатель интуитивно-афористическую форму изложения, преобладающую в этой книге. Но форма эта не случайно явилась и не выдумана, форма эта *внутренне* неизбежна, она вытекает из основного устремления духа и не может быть иной. Для меня вера есть знание, самое высшее и самое истинное знание, и странно было бы требовать, чтобы я дискурсивно и доказательно обосновывал и оправдывал свою веру, т. е. подчинял ее низшему и менее достоверному знанию.

Глава II. Вера и знание

I

Не так давно еще «передовому» сознанию представлялся решенным и упраздненным древний спор знания и веры. Сама постановка этого векового вопроса производила впечатление анахронизма. Кто только не повторял контовского учения о трех фазисах развития и не пел победного гимна третьему, позитивно-научному периоду? Передовая интеллигенция всех стран переживала в юности пафос окончательной победы знания и безвозвратного поражения веры, а интеллигенция русская со свойственной ей склонностью к крайностям, со страстной верой пережила это поражение всякой веры и поверила в знание. Но за последние годы картина изменилась. Теперь отрицание веры и исключительное утверждение знания становится анахронизмом. Спор знания и веры вновь обостряется и требует пересмотра. Наша эпоха стоит под знаком богоискания. Богоискание отразилось в современной литературе, о богоискании пишут газеты и журналы, о богоискании громко говорят в обществах и собраниях. Факт коренного изменения настроения почти не требует доказательства. Но чувствуется ли возможность выхода, созревает ли внутренняя сила для свыше посланного видения истины о знании и вере? Вопрос этот требует философского и психологического углубления, так как он не может быть решен исключительным отдаванием себя субъективным настроениям.

Существует три типических решения вопроса о взаимоотношении знания и веры, и, как увидим ниже, решения эти, несмотря на различия, сходятся в том, что одинаково признают коренную противоположность знания и веры, не ищут общей подпочвы в глубине. И потому типические решения эти предлагают выбирать между знанием и верой и неизбежно выбирают или знание, или веру, или известную пропорцию знания и известную пропорцию веры, взаимно друг друга ограничивающие. Три решения я бы формулировал так: 1) верховенство знания и отрицание веры, 2) верховенство веры и отрицание знания, 3) дуализм знания и веры. Первое решение долгое время господствовало и считалось самым передовым. Отщепенной от народного целого интеллигенции всего мира поверилось, что она окончательно вступила в третий фазис развития, окончательно освободилась от пережитков прошлого, что знанием для нее исчерпывается восприятие мира и сознательное отношение к миру, что все человечество тогда лишь станет на высоту самосознания, когда вырвет из своей души семя веры и отдастся гордому, самодержавному, всесильному знанию. Воинствующий рационализм так характерен для второй половины XIX века, хотя позитивный дух этого века значительно отличается от просветительного духа века XVIII. Романтическая реакция начала XIX века оплодотворила свой век историзмом и идеей развития. Подвергнем анализу этот опыт окончательной замены веры знанием.

Знание не может уничтожить веру и заменить веру. Это прежде всего должно быть психологически признано. Психологию веры мы встречаем у самых крайних рационалистов, у самых фанатических сторонников научно-позитивного взгляда на мир. На это много раз уже указывалось. Люди «научного» сознания полны всякого рода вер и даже суеверий: веры в прогресс, в закономерность природы, в справедливость, в социализм, веры в науку – именно веры. Возьмите самых крупных глашатаев наступления позитивной веры, тех, которые во имя будущего человечества страстно отрицали религиозную веру, – Конта, Фейербаха, Спенсера, Маркса. О. Конт был не только верующий по своей психологической природе, но и настоящий мистик: он верил в человечество, которое сближалось для него с вечной женственностью христианской мистики, и кончил построением позитивной рели-

гии человечества с культом, напоминающим католичество. Л. Фейербах по природе своей был религиозным атеистом и страстным глашатаем религии человечества. Спенсер верил в свое Непознаваемое и в мировое развитие. Маркс верил в социализм, в будущее общество, в разумную диалектику материального экономического процесса; психология веры лежит в основе рационалистического, «научного» марксизма. Все эти люди отрицали веру своим сознанием, но они верили в разные вещи, часто столь же невидимые, как и объекты подлинно религиозной веры. Видимая ли вещь социализм, или прогресс, или всеобъемлющая наука, и могут ли эти вещи быть предметами знания? Все это психологически предметы веры. Быть может, тут избираются недостойные предметы веры, быть может, тут совершается идолопоклонство, живой Бог подменяется ограниченными и относительными вещами, но само психологическое состояние веры не упраздняется, оно остается в силе. Даже в единственность и верховенство научного знания можно лишь верить, научно, позитивно, доказательно нельзя утверждать этой самодержавности и окончательности науки. Позитивистические верования – тоже ведь верования, хотя, может быть, и плохие. Требование научного обоснования веры, доказательства истинности веры психологически нелепо и обнаруживает непонимание самой природы веры. Требование это ведь не выполняется противниками религиозной веры и сторонниками веры позитивистической, социальной; их вера также не научна, не доказательна, не убедительна для тех, у кого воля направлена в другую сторону. Наступление совершенного состояния в социалистическом обществе так же недоказуемо, как и наступление совершенного состояния в царстве Божьем. Поэтому позволительно предпочесть веру в царство Божье. Пролетариат, напр., такая же невидимая вещь, как и нация. Поэтому позволительно избрать нацию предметом своей веры. А догматы материализма так же вненаучны и так же недоказуемы, как и догматы христианского богословия. Три фазиса Конта не хронологически сменяют один другой в истории, а сосуществуют в человеческом духе. У каждой живой души есть не только научное, но и метафизическое и мифологическое отношение к миру.

Вера в бога науки ныне пошатнулась. Кризис совершается не только в верхах философской мысли, но и в низах положительной научной работы. Не только философия и гносеология, но и сама наука снизу преодолевает множество идолов и божков и расшатывает те общепринятые основы знания, которыми наивно питалась материалистическая и позитивистическая философия.⁶ Научный кризис зашел так далеко, что нынешнее естествознание отрицает само существование материи, унижает материю в той области, которую она считала безраздельно своей. Стоит указать только на электромагнитную теорию современной физики, на энергетизм и т. п. явления. Современная наука также расшатывает основы дарвинизма и недавно еще господствовавшей теории развития. Витализм все более и более побеждает механизм. Преодолевается самодовольство ученых, их догматическое отношение к незыблемым основам науки заменяется отношением критическим. В область научного знания вторгаются новые явления, которые казенный догматизм ученых недавно еще отвергал как сверхъестественное, допускаемое лишь суеверием.⁷ От веры в единую, всеобъемлющую, догматическую науку, постигающую тайну мирового механизма, от веры в материализм, в механизм, в эволюционизм и пр. не остается камня на камне. А с другой стороны, философия и гносеология выяснили, что наука сама себя не может обосновать, не может укрепить себя в пределах точного знания. Сами первоосновы науки требуют иного, философского обоснования. Своими корнями наука уходит в глубь, которую нельзя исследовать просто научно, а верхами своими наука поднимается к небу. На этой почве совершается гно-

⁶ Укажу для примера на Пуанкаре, философски сознательного ученого, который отстаивает теорию знания, близкую к прагматизму.

⁷ Скоро, скоро настанут времена, когда наука восстановит в своих правах многие истины алхимии, астрологии, магии, когда реабилитированы будут знания средневековья и Возрождения.

сеологический кризис, который начался с призыва к Канту, а в дальнейшем своем развитии должен преодолеть и кантианство, эту для многих элементарную школу, в которой научное знание защищают от скептицизма и лишают его абсолютной притязательности.

Наука отрицает разум и опирается на разум, опирается на опыт и ограничивает опыт. Тут скрыты антиномии науки, на которые должен быть пролит философский свет. Ниже мы увидим, почему обычные обоснования научного знания неудовлетворительны. Даже для людей научного сознания становится все ясней и ясней, что наука просто некомпетентна в решении вопроса о вере, откровении, чуде и т. п. Да и какая наука возьмет на себя смелость решать эти вопросы? Ведь не физика же, не химия, не физиология, не политическая экономия или юриспруденция? *Науки нет, есть только науки.* Идея науки, единой и всеразрешающей, переживает серьезный кризис, вера в этот миф пала, он связан был с позитивной философией и разделяет ее судьбу; сама же наука пасть не может, она вечна по своему значению, но и смиренна. Методологический плюрализм все более и более торжествует в современной научно-философской мысли. Наука ничего не знает о том едином разуме, который в силах был бы отрицать чудесное. Шеллинг и Вл. Соловьев больше признавали разум, чем Спенсер и Милль, чем Коген и Авенариус, и они же больше признавали возможность чудесного.

Требование «научной» веры, замены веры знанием есть, как мы увидим, отказ от свободы, от свободного избрания и от вольного подвига, требование это унижает человека, а не возвышает его. Никакая философия не может дать веры и заменить веры, она может лишь подвести к вере, лишь устранить некоторые препятствия. Приведу исторически поучительный пример взаимоотношения между верой и знанием. Ориген был самым гениальным умом среди учителей церкви, его справедливо сравнивают с величайшими философами. Философскими усилиями разума пытался Ориген проникнуть в тайну соотношения между Богом Отцом и Сыном, и мудрости Оригена не дано было вполне постигнуть эту тайну. Ориген слишком рационалистически решал христологическую проблему и дал повод к арианской ереси. Афанасий Великий не обладал философским умом Оригена; он был не философ, а простой человек, почти младенец по сравнению с Оригеном. И вот тайна природы Христа, тайна соотношения между первой и второй ипостасью открылась именно Афанасию, и за Афанасием пошел весь христианский мир. Гностики первых веков христианской эры были могучими умами, с творческой фантазией, среди них были такие гении, как Валентин. Но их подмена веры знанием, их неспособность к волевому подвигу веры вела к религиозному бессилию и бесплодию, к блужданию по пустыням собственной мысли и собственного воображения. С религиозными реальностями гностики были разобщены, так как не принимали их иррационально. Соблазн гностицизма коренится в отрицании вины, не допускающей полноты знания. В акте веры есть уже начало искупления вины, и в нем дано виденье невидимых вещей иного мира. В теософических течениях нашего времени нельзя не видеть возрождения гностицизма; это все то же желание узнать, не поверив, узнать, ни от чего не отрекаясь и ни к чему не обязываясь, благоразумно подменив веру знанием. Рационалистический позитивизм есть одна из форм замены веры знанием, гностицизм и теософия – другая форма того же; первая форма – для людей, лишенных фантазии и воображения, дорожащих ограничениями знания, вторая форма – для людей с фантазией и воображением, дорожащих расширением сферы знания. Но волевые корни позитивизма и гностицизма те же – отрицание свободного акта веры, требование, чтобы все вещи стали видимыми и тогда лишь опознанными.

Но и вера не может заменить знания. Нельзя верой решать вопросов физики и химии, политической экономии и истории, нельзя текстами св. писания возражать против выводов науки. Автономия науки так твердо укреплена в современном сознании, что и защищать ее нечего. Второй тип решения проблемы, ограничивающий знание, носит явно мракобесный характер и почти не заслуживает рассмотрения. Если вера есть свободный подвиг, то научное

знание есть тяжелый долг труда, возложенный на человека. Принудительная замена знания верой почти никем сейчас не отстаивается.

Третий, дуалистический тип решения вопроса о взаимоотношении знания и веры нужно признать господствующим, наиболее соответствующим современному переходному состоянию человечества и разорванному его сознанию. Этот компромиссный дуализм признает и знание, и веру, но в известных пропорциях, с ограничениями, и пытается установить ложный мир знания и веры. Можно ли примириться с дуализмом знания и веры, дуализмом двух разумов и двух критериев истины? Дуализм этот очень соблазняет современного культурного человека, уже не мирящегося с полным отрицанием веры, в глубине сердца своего жаждущего веры, но не имеющего сил преодолеть рационализм сознания. Современное либеральное (в широком смысле этого слова) сознание не отрицает веры, но видит в вере произвольное, субъективное, необязательное прибавление душевной жизни и только знанию придает объективное и общеобязательное значение. Пути к подлинным реальностям утрачены. Рационалистическим сознанием и самопогружением в субъект пытаются воссоздать утраченное. Утратили Бога и стали выдумывать богов. Богосознание заменилось богоизобретением. Этот роковой процесс смерти живого Бога в человеческом сознании нашел свое гениальное отражение в философии Канта, духовно властвующего и до сих пор над европейским сознанием. Именно Кант философски формулировал эту оторванность от живых истоков бытия, это бессилие воспринять живое конкретное бытие и живого конкретного Бога. Человек остался одиноким сам с собой, перед бездной пустоты, отрезанным от живой конкретности, и ему осталось лишь постулировать утешительное, лишь субъективно воссоздавать утраченную божественность в мире. Кант и есть основоположник дуалистического решения спора знания и веры. Он признает веру и защищает автономность веры, независимость ее от знания. Но автономность эта – самая жалкая, независимость эта – вполне кажущаяся. Кант – крайний, исключительный рационалист, он отвергает все чудесное, рационализирует веру, вводит религию в пределы разума и не допускает веры нерациональной, не разрешает религии, противной знанию. Рациональное знание продолжает господствовать, с ним должна сообразоваться вера и ограничивать себя велениями просвещенного разума. Дуализм этот, допускающий веру, но ограничивающий ее рациональным сознанием, очень характерен. Кантианство есть порождение отрицательных сторон протестантизма, порвавшего с традицией соборного сознания. Не только протестанты, но и неокатолики, подавленные современностью, стыдятся своей веры и гордятся своим знанием. Религиозная вера вырождается в морализм и в постулаты воли, так как перестают видеть реальность бытия и реальность Божества, оторвавшись от источника. У неопротестанта Гарнака и неокатолика Луази ничего уже не осталось от реальной веры; сознание их исключительно рационалистично. Как мы увидим ниже, вера есть функция воли, но вера как субъективное и произвольное психологическое состояние, зависящее от ограничения знания и от настроений, есть или эстетическая забава, или моральное малодушие. Рационалистическое вырождение протестантизма в религию в «пределах разума» есть компромисс и отказ от подвига самоотречения, всякой верой предполагаемого, но с сохранением утешительных постулатов.

II

Теперь обратимся к философскому анализу природы знания и веры. В разных формах распространенное учение о противоположности знания и веры, противоположности, понятой внешне и не осмысленной, требует пересмотра. По классическому и вечному определению веры, одинаково ценному и в религиозном, и в научном отношении, *вера есть обличение вещей невидимых*. В противоположность этому знание может быть определено как *обличение вещей видимых*. Само собою разумеется, что слово «видимый» и «невидимый» нужно

понимать всеобъемлюще, не в смысле зрительного восприятия и не в смысле внешнего восприятия, а в смысле принудительной данности или отсутствия принудительной данности. Видимые, т. е. принудительно данные вещи – область знания, невидимые, т. е. не данные принудительно вещи, вещи, которые должно еще стяжать, – область веры. Современность признает лишь область видимых вещей, лишь принудительное принимает, невидимые же вещи в лучшем случае признает лишь как символы внутреннего состояния человека. Вот почему современность так притязательно и деспотически требует *доказательной веры*, т. е. принудительной, т. е. направленной на видимые вещи. Замкнувшись в царстве видимых вещей, рациональная современность отрицает веру и делает вид, что не нуждается в ней. Но посмотрим еще, на чем покоится эта уверенность в видимых вещах и твердость знания о них. Не потому ли так сильна эта уверенность, что уверовали в них?

Вникая в природу знания и веры, мы прежде всего должны констатировать огромное психологическое различие между этими двумя состояниями. Психологическая противоположность знания и веры бросается в глаза даже человеку, не склонному к философскому анализу. *Знание – принудительно, вера – свободна*. Всякий акт знания, начиная с элементарного восприятия и кончая самыми сложными его плодами, включает в себе принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключает свободу выбора. Воспринимаемая мною чернильница принудительно мне дана, как и связь частей суждения; она меня насилует, как и весь мир видимых вещей; я не свободен принять ее или не принять. Через знание мир видимых вещей насильственно в меня входит. Доказательство, которым так гордится знание, всегда есть насилие, принуждение. То, что мне доказано, то уже неотвратимо для меня. В познавательном восприятии видимых вещей, в доказательствах, в дискурсивном мышлении как бы теряется свобода человека, она не нужна уже. Акт знания не есть акт волевого избрания,⁸ и потому акт знания испытывается как что-то твердое и обязательное, тут почва не колеблется. Принуждение, которому мы подвергаемся в акте знания, мы обязательно испытываем как твердость знания, насилие называется нами обязательностью. Пока мы стоим на почве психологического описания, но нужно перевести эти психологические свойства знания на гносеологический язык. Как обосновывается твердость знания, как гарантируется общеобязательность знания? Ученые слишком часто бывают наивны. Они не отдают себе отчета в том, на чем покоится вся их работа. Но философ не имеет права быть наивным; он ищет гносеологических оснований твердости знания и изобретает ряд теорий. Существует много гносеологических учений, но можно установить три основных типа: эмпиризм, рационализм, критицизм. Присмотримся к этим оправданиям знания.

Эмпиризм – одно из самых могущественных направлений в теории знания, и власть его особенно сильна в положительной науке. Эмпиризм видит источник и оправдание знания в опыте, в опыте же ищет и гарантий твердости знания. Что в эмпиризме заключена огромная и неопровержимая часть истины, об этом почти не может быть спора. Но вот на что слишком мало обращают внимания. «Опыт» эмпириков подозрительно рационализирован, опыт этот тенденциозно конструирован и ограничен пределами, не самим опытом поставленными. Эмпирики слишком хорошо знают, что в опыте никогда не может быть дано; они слишком уверены, что чудесное никогда не было и никогда не будет в опыте дано. Но откуда такая уверенность, из опыта ли она почерпнута? Опыт сам по себе, опыт не конструированный рационально, опыт безграничный и безмерный не может ставить пределов и не может дать гарантий, что не произойдет чудо, т. е. то, что эмпирикам представляется выходящим за пределы их «опыта». Не рационализированный, первичный, живой опыт и есть сама безмерная и бесконечная жизнь до рационального распада на субъект и объект. Поразительно,

⁸ Школа Виндельбанда и Риккерта ошибочно усматривает в познании свободное избрание и тем этизирует гносеологию.

что так мало обращают внимания на рационализм эмпиризма, на фальсификацию опыта у эмпириков. Ведь слишком ясно, что эмпиризм признает только опыт в рациональных пределах, к опыту же не рациональному он относится отрицательно, как к мистике. Ведь опыт, сам по себе взятый, как источник всякого познавательного питания не уполномочивал эмпириков говорить за себя. Вышло же, что не опыт повелевает эмпириками, а эмпирики повелевают опытом и ему навязывают свою рассудочность и ограниченность. Лучший, добросовестнейший из эмпириков Д. С. Милль почти что сознавал то, о чем здесь идет речь, но рационалистический дух давил его и мешал сделать смелые выводы. Новейший же эмпиризм в духе Авенариуса, Маха и др. опять принимает бессознательно рационалистическую форму. Когда кантианец так твердо знает, что в опыте не может быть чуда, то это понятно, потому что опыт кантианца конструирован рациональными категориями, он сознательно в тисках, на живой опыт надет намордник, и он укунить не может. Но почему же не кусается опыт эмпириков, почему он обезврежен от мистических опасностей? Эмпиризм есть бессознательная и потому низшая форма рационализма, он имеет дело не с первичным и живым опытом, а с вторичным и рационализированным; твердость знания у эмпиризма есть твердость рационализма, контрабандным образом проведенного. Но в последнее время начинается движение против господства этого рационализированного опыта за восстановление в правах первичного, живого, беспредельного опыта, в котором может быть дано не только «рациональное», но и «мистическое». Так, напр., русский философ Лосский оригинально защищает мистический эмпиризм, который берет опыт нерационализированно и расширяет до бесконечности сферу возможностей. Эмпиризм Лосского не есть позитивизм, т. е. не есть эмпиризм ограниченный, замыкающий горизонты, как то фатально оказывается у обычного эмпиризма. Талантливый американский психолог и философ Джемс также отстаивает расширение опыта за пределы рационального. Знаменательно, что Джемс, трезвый англосаксонец, признает за опытом святых и мистиков такой же фактический характер, как и за всяким другим опытом. Джемс, как и Лосский, борется за расширение сферы опыта, преодолевает рационализм эмпирический во имя эмпиризма подлинного, не фальсифицированного и не конструированного.⁹ Новым, не рационалистическим духом веет также от философии Бергсона. Все вышесказанное позволяет сделать заключение, что то гносеологическое направление, которое принято называть эмпиризмом, не достигает обоснования и оправдания твердыни знания; оно неизбежно разлагается на рационализм и мистицизм в зависимости от того, принимает ли ограниченный, вторичный и рационально-конструированный опыт или неограниченный, первичный и живой опыт.

Критицизм, который претендует преодолеть дефекты эмпиризма и рационализма, является такой же формой рационализма, как и традиционный эмпиризм, так как оперирует с рационализированным сознанием и рационализированным опытом. Кант так далеко заходит в своем рационализме, что для него вся действительность, все живое бытие есть продукт знания, мышления: мир создается категориями субъекта, и ничто не в силах из этих тисков освободиться, ничего не является само по себе, независимо от того, что навязывается субъектом. В критицизме формулируется потеря путей к бытию, к живым реальностям, в критицизме познающий субъект остается сам с собой и из себя все должен воссоздать. В последних и самых утонченных своих плодах критический идеализм отрицает брачную тайну познания. Когда зародилось познание из недр самой жизни, оно хотело быть браком познающего с бытием. Теории познания могли быть лишь свидетелями законности бракосочетания. Но свидетели прогнали жениха и невесту, отвергли всякое отношение познания к

⁹ У Липпса мы встречаем уже иной тип эмпиризма, не рационалистический и не позитивистический; он как бы признает опыт самой «жизни», а не только опыт «знания». Даже у эмпириокритициста Корнелиуса есть попытка вырваться из удушливой атмосферы рационалистического эмпиризма.

бытию, и их свидетельская роль превратилась в самодовлеющую и замкнутую жизнь. Критическая гносеология на вершине своей превращается в паразита на древе познания. Талантливая философия Риккерта, столь ныне модная, есть *reductio ad absurdum*¹⁰ критицизма, в ней окончательно упраздняется бытие и отрицается вековая цель знания. Лишь рационалистическое рассечение целостного человеческого существа может привести к утверждению самодовлеющей теоретической ценности знания, но для познающего, как для существа живого и целостного, не рационализированного, ясно, что познание имеет прежде всего практическую (не в утилитарном, конечно, смысле слова) ценность, что познание есть функция жизни, что возможность брачного познания основана на тождестве субъекта и объекта, на раскрытии того же разума и той же бесконечной жизни в бытии, что и в познающем. В основе знания самого высшего лежит знание житейское, обыденное, знание как жизнь. Когда я житейски говорю, что твердо знаю о существовании души у моего ближнего, то этим я утверждаю элементарную метафизику, основу метафизику наукообразной. Критическая теория познания неопровержимо показала невозможность обосновать себя на психологии или метафизике, поскольку психология и метафизика являются уже знанием. Но отсюда никак не следует, что теория познания не предполагает психического и метафизического, т. е. не знаний, не дисциплин, а самих сил бытия. В этом только смысле можно сказать, что всякая теория познания имеет онтологический базис, т. е. не может уклониться от утверждения той истины, что познание есть часть *жизни*, жизни, данной до рационалистического рассечения на субъект и объект. Рационализм кантовской и вообще критической философии я вижу в сознательном отвлечении познания от целостного процесса жизни. Это привело к формализму, который не имеет отношения к бытию и к содержанию познания и ни от каких скептических опасностей не охраняет. Все гносеологические попытки обосновать и оправдать знание являются скрытыми или открытыми формами рационализма. Что же можно сказать о самом рационализме, силы и значения которого отрицать нельзя?¹¹

Мышление, которым так гордятся рационалисты, есть мышление дискурсивное, выводное. В дискурсивном мышлении нет непосредственной данности бытия, а есть посредственность и выводимость. Все знание протекает в плохой бесконечности дискурсивного мышления. Для дискурсивного мышления все начала и концы оказываются скрытыми в темной глубине, начала и концы вне той середины, которая заполнена дискурсивным мышлением. Дискурсивное рациональное познание лишь выводит, лишь заполняет посредствующие звенья; оно не восходит к истокам. Таким образом, твердые первоосновы знания не даются дискурсивным мышлением, их нужно искать в другом месте, вне рациональной дискурсии. Нелепо было бы отрицать значение дискурсивного мышления; без него мы не можем познавать, так как слишком удалились от первоисточника света; но нельзя искать основ знания в дискурсивном мышлении. Познание протекает через дискурсивное мышление, но восходит к интуиции, упирается в элементарную веру, в обличение уже невидимой вещи. Совершенно произвольно называть знанием только суждения; в такой же мере могут быть названы знанием и непосредственные интуиции. Критическая теория познания не опровергла возможности интеллектуальной интуиции. Почти вся наука покоится на законе сохранения энергии; но закон сохранения энергии дан лишь вере, как и пресловутая атомистическая теория, на которой долгое время покоилось естествознание. Да и само существование внешнего мира утверждается лишь верой. Все ведь признают, что аксиомы недоказуемы, что они предмет веры, но как бы произвольной, обязательной, связывающей веры. Все исходное в знании недоказуемо, исходное непосредственно дано, в него верится. И все недоказуемое и непосредственное оказывается тверже доказуемого и выведенного. Все, в сущности,

¹⁰ Сведение к нелепости (лат).

¹¹ На критике критицизма я подробно останавлиюсь в главе «Гносеологическая проблема».

признают, что в основе знания лежит нечто более твердое, чем само знание, все вынуждены признать, что доказуемость дискурсивного мышления есть нечто вторичное и зыбкое. Мы пока ничего не утверждаем о твердой «вере», первично испытываемой, лежащей в основе знания, но констатируем, что вся твердость знания в этой «вере» коренится. И потому нет оснований утверждать, что знание имеет преимущество перед верой. Знание питается тем, что дает вера, и различие тут лишь в характере самой веры. Рационализм держится лишь тем, что не углубляется до первооснов, не восходит до истоков. В истоках же всегда находим веру. Это начинают все более и более признавать философски мыслящие ученые. Чем же отличается «вера», на которой покоится знание, от веры религиозной, почему эта вера связана с особенной твердостью, обязательностью, принудительностью? Гносеология сама по себе не в силах разрешить этого вопроса; она может лишь констатировать, что знание всегда упирается в веру, дальнейшее же углубление возможно лишь для метафизики.

Почему мы знаем этот видимый, эмпирический мир, в мир же иной, мир невидимый мы только верим? Почему бытие этого мира кажется нам таким несомненным, таким принудительным, бытие же мира иного кажется сомнительным и необязательным? Актом нашей умопостигаемой воли, в таинственной глубине бытия, до времени, предмирно совершили мы избрание этого мира, поверили в него, определили себя к бытию в данной действительности, связались с этим миром тысячами нитей. Воля наша избрала данный нам в опыте мир, «этот» мир, объектом своей любви, и он стал для нас принудителен, стал навязчив. «Поверив» в этот мир, мы стали «знать» его; от силы веры нашей в этот мир знание наше этого мира стало обязательным и твердым. От мира же иного воля наша отвернулась, наша вера в иной мир или слаба, или совсем отсутствует, поэтому мы не знаем иного мира, наше отношение к нему необязательно и непринудительно. Разгадки двойственности мира этого и мира иного, вещей видимых и вещей невидимых нужно искать в тайне нашей умопостигаемой воли. Мы видим и знаем то, что полюбили и избрали, а то, от чего отпали, что отвергли, то перестаем видеть и знать. Лишь новым актом избрания, лишь новым актом любви можно сделать невидимые вещи видимыми и узнать их. Воля наша связала себя с так называемой «действительностью», и все в этой действительности кажется нам достоверным и твердым. Все же относящееся к забытым, иным мирам кажется нам зыбким, неопределенным, проблематическим, сомнительным; с мирами иными у нас нити порваны, воля наша отвращена от этих сфер бытия. Так тверда наша вера в этот мир, что наше отношение к этому миру принимает форму принуждающую, обязывающую, связывающую, т. е. форму знания. Мы не говорим уже, что верим в видимые вещи, мы знаем их; все, что к ним относится, обладает доказательной силой. Только о мире вещей невидимых говорим мы, что верим в них, а не знаем их, т. е. свободно избираем их или не избираем. Для данного мира действительности, мира видимого, объекта знания, волевой акт свободного избрания, т. е. акт веры, уже совершен, совершен в таинственной глубине бытия; для мира же иного, мира невидимых вещей, мы вновь должны совершить акт свободного волевого избрания, избрания того мира предметом своей любви, т. е. акт веры. Мир невидимых, нами утерянных вещей дается нам лишь вольным подвигом отречения, лишь риском и опасностью веры. Для обличения мира невидимых вещей нужна активность всей человеческой природы, общее ее напряжение, а не активность одного лишь интеллекта, как то мы находим в знании мира видимого. Знание этого мира основано на исконной и исключительной вере в него; знание мира иного предполагает прежде всего отречение от этой исключительной и исконной веры и свободную веру в иной мир.

Попробуем характеризовать еще с другой стороны психологическую противоположность знания и веры. Знание носит характер насильственный и безопасный, вера – свободный и опасный. В вере, в обличении невидимых вещей, в волевом избрании иных миров есть риск и опасность. В дерзновении веры человек как бы бросается в пропасть, рискует или

сломать себе голову, или все приобрести. В акте веры, в волевой решимости верить человек всегда стоит на краю бездны. Вера не знает гарантий, и требование гарантий от веры изобличает неспособность проникнуть в тайну веры. В отсутствии гарантий, в отсутствии доказательного принуждения – рискованность и опасность веры, и в этом же пленительность и подвиг веры. Человек поверивший есть человек свободно дерзнувший, преодолевший соблазн гарантирующих доказательств. Требование от веры гарантий, даваемых знанием, представляется похожим на желание пойти ва-банк в азартной игре, предварительно подсмотрев карту. Вот это подсматривание карты, эта боязнь риска, эта неспособность к свободному дерзновению есть у всех подменяющих веру знанием, у всех согласных верить лишь с гарантией. Обеспечьте надежность результатов, гарантируйте, докажите, т. е. принудите нас, – тогда поверим! Но тогда поздно уже будет поверить, тогда не нужно уже будет веры, тогда будет знание. В акте веры есть подвиг отречения, которого нет в акте знания; акт веры есть акт свободной любви, не ведающей доказательств, гарантий, принуждений. Я верю в Бога моего не потому, что доказано мне бытие Его, что принужден к принятию Его, что гарантирован я залогами с небес, а потому, что люблю Его. Я ставлю все на карту, рискую, отрекаюсь от благоразумной рассудочности. Потому только и получаю. Нужно совершить переизбрание, избрать новый объект любви, т. е. отречься от старой любви к данной действительности, уже мне гарантированной, мне навязанной, сбросить с себя ветхого человека и родиться к новой жизни в новой, иной действительности. Подмена же веры знанием в данных условиях мира есть отказ от свободного выбора, есть трусость перед опасностью, перед проблематическим, предпочтение гарантированного и безопасного, т. е. жизнь под принуждением данной природной действительности. Но, как увидим, и замена знания верой была бы отказом нести бремя мировой фактичности, с которой мы связаны по собственной вине. Знаменитое и непонятое выражение, приписываемое учителю церкви Тертулиану, – «credo quia absurdum est»¹² – характеризует психологическую природу веры. Нужно рискнуть, согласиться на абсурд, отречься от своего разума, все поставить на карту и броситься в пропасть, тогда только откроется высшая разумность веры. Но до этого акта веры, до вольного отречения и согласия на все во имя веры не может открыться разумность веры, так как это было бы принудительным знанием. Нужно распластаться в акте веры, отречься от себя, тогда поднимаешься, тогда обретаешь высший разум. В вере индивидуальный малый разум отрекается от себя во имя разума божественного и дается универсальное, благодатное восприятие. В последней же глубине вера и знание – одно, т. е. обладание полнотой реального бытия.

С нашей точки зрения, и знание предполагает веру, оказывается формой веры, но веры элементарной и неполной, веры в низшую действительность. Знание есть доверие к ограниченному, земному кругозору; в акте научного знания человек стоит на месте, с которого не все видно, виден лишь небольшой кусок. Вера есть тоже знание; знание через веру дается, но знание высшее и полное, видение всего, безграничности. Научное знание познает действительность, но не понимает ограниченности и болезненности этой действительности. Противоположность между знанием и верой, на которой основаны рассмотренные нами три типа решений спора, оказывается поверхностной. В глубине знание и вера – одно, знание есть вера, вера есть знание. Мир знания и веры условно даны как разные порядки, но они могут быть сведены к единству. Но все же то, что мы называем «знанием», и то, что называем «верой», глубоко различается, и мы старались пролить свет на это различие. Наша точка зрения предполагает окончательную победу *гносеологического реализма* над всеми формами гносеологического иллюзионизма. Рационалистические направления, отражающие разорванность и рассеченность человеческого духа и человеческой культуры, разъеди-

¹² Верую – ибо нелепо (лат.).

няют субъект и объект. Эта утерянная связь субъекта с объектом должна быть не наивно, как в дни детства человечества, а сознательно восстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы из одного и того же божественного материала. Их противоположение есть лишь болезнь, лишь грех людей. Задача, перед которой ныне стоит гносеология, есть восстановление *бытия* в его правах и раскрытие *путей* к бытию. Весь путь разрыва с бытием уже пройден, и в самых тонких продуктах критицизма путь этот привел к окончательному упразднению бытия. Так, самое типическое и талантливое течение неокантианства, школа Виндельбанда и Риккерта, разрешает бытие в долженствование, все сводит к нормам и ценностям и не имеет противоядия от иллюзионизма, скептицизма и солипсизма. Школа Когена и Наторпа разрешает бытие в трансцендентальную методу и все сводит к рациональным идеям. Шуппе очень близок к солипсизму и старается победить дух небытия при помощи «сознания вообще». Вся германская философия заражена духом небытия, бытие боязнью, антиреализмом. Реализм представляется догматическим. Но философское грехопадение совершилось давно уже. Само зарождение автономной философии нового времени заключало уже в себе грех рационалистической разорванности и рассеченности, как мы видели в предшествующей главе. Философское мышление, оторванное от живых корней бытия, от бытийственного питания, начало блуждать в одиночестве по пустыне и пришло к упразднению бытия, к иллюзионизму. И сам опыт, в котором рационализм стал искать пищи от голода, оказался не бытием, а рациональной конструкцией. Способ лечения может быть лишь один: отказ от притязаний отвлеченной философии, возврат к *мистическому реализму*, т. е. к истокам бытия, к живому питанию, к познанию как функции целостного процесса жизни. Философ должен быть посвящен в тайны всенародной религиозной жизни и в них искать опоры. Но возврат к реализму не может быть просто новой гносеологией; корень беды не в рационалистических гносеологиях, в которых всегда есть много верного, а в том корень, что бытие наше стало плохим. Рационалистический разрыв до тех пор будет в силе, пока не вырван будет корень греха.

Два разума проходят через всю человеческую жизнь, через всю человеческую историю – разум малый и разум большой. Взаимоотношение этих двух разумов и составляет основную проблему философии. Это взаимоотношение лежит на дне всякой гносеологии, хотя бы ею и не сознавалось. Вечное религиозное выражение этой борьбы двух разумов дает Апостол Павел, когда говорит: «Будь безумным, чтобы быть мудрым», и еще: «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом». Это и значит, что в «безумии», в отречении от малого разума есть стяжание себе большого разума, а в «мудрости мира сего», в торжестве малого разума отсутствует большой разум, есть «безумие перед Богом». Есть ограниченный разум, рассудок, разум рационалистов, и есть разум божественный, разум мистиков и святых. В безумном отречении от разума индивидуального приобретает разум универсальный. Величайшие философы, и христианские и языческие, те, для которых философия была священной, признавали существование высшего, божественного разума – Логоса, в котором субъект и объект тождественны, и открывали действие Логоса в человеке.¹³ Основное свойство Логоса, отличающее его от разума малого, – то, что он присутствует в такой же мере в объекте, как и в субъекте. Это – разум вселенский, он так же открывается в природе и истории, как и в человеке. Логос есть тождество субъекта и объекта; в нем дана общность человека и космоса, микрокосма и макрокосма. Через отречение от малого разума, от рассудка и приобщение к большому разуму, к Логосу, человек прозревает сквозь хаос, сквозь фатум природы Разум мира, Смысл мира. От Логоса Филона Александрийского к Логосу Иоанна Богослова можно перейти лишь актом веры, лишь религиозным восприятием. Акт веры, религиозное восприя-

¹³ Кн. С. Трубецкой в своих исторических и теоретических работах блестяще проследил судьбу идеи Логоса в философии, но, к сожалению, не довел своего дела до конца.

тие лежит и между учением о Логосе Гегеля и учением о Логосе Вл. Соловьева. Живой Логос мира, Смысл мира дан лишь в религиозном откровении. Но и философам в естественном откровении дан Разум – Логос только в частных его определениях. Лишь религиозные философы окончательно возвышаются над «мудростью мира сего» и становятся «безумными», т. е. «мудрыми». Но и в естественных откровениях философии и теософии человек прикасается к мировому, вселенскому Разуму. Только в современной философии окончательно исчез Логос. Рационалисты и позитивисты отстаивают «безумие перед Богом», отрицают мировой разум и поклоняются рассудочности человеческой, отсекающей от объекта, от космоса, от вселенной. Какая терминологическая путаница происходит, когда *эмпирики* не признают полного и подлинного опыта, а лишь ограниченный и конструированный, когда *рационалисты* не признают полного и подлинного разума, а лишь ограниченный и оторванный от мировой жизни. *Настоящими эмпириками и рационалистами, т. е. защитниками полноты опыта и вселенскости разума, должны быть признаны мистики и святые.*

Современная философская мысль подходит к дилемме: интеллектуалистический гностицизм или волюнтаристический прагматизм. С нашей точки зрения, гностицизм и прагматизм, интеллектуализм и волюнтаризм одинаково должны быть преодолены, так как должна быть признана изначальная данность в нас божественного. Так же должна быть сметена противоположность рационализма и скептицизма. Скептицизм всегда корыстен, всегда есть болезненная гипертрофия чувства своего малого «я». Та же неспособность выйти из своего «я» есть и в рационализме. Вера есть раскрытие в своем «я» иного, божественного, выход из «я» и отдавание себя высшему. Поэтому в вере преодолевается и корыстное сомнение, и корыстное самовозвеличение.

III

Наука бессильна решить вопрос о чуде. Бессилие науки возразить против веры в чудесное слишком ясно для непредубежденного. Все более открывается, что победоносные возражения науки против возможности чуда, в сущности, основаны на особенной вере, я бы даже сказал, на суеверии. Позитивисты и рационалисты не знают и не могут знать, возможно или невозможно чудо; они верят, что невозможно, их воля на это устремлена. То, что я скажу, по внешности покажется парадоксальным, но по существу неопровержимо: наука и религия говорят одно и то же о чуде, согласны в том, что в пределах порядка природы чудо невозможно и чуда никогда не было. Для религиозной веры не страшно, когда наука говорит, что по законам природы чудо невозможно, допущение чудесного нелепо; вера и сама это хорошо знает, ей и не надо чуда, совершающегося в порядке природы и во исполнение ее законов. О силах же сверхприродных, о вещах невидимых, раскрывающихся для веры, наука ничего не может сказать ни положительного, ни отрицательного. Скажу более. Тогда лишь сознательно укрепляется идея чуда, когда устанавливается и противоположная идея закономерности природы. Для первобытного человека все одинаково чудесно, все естественное, природное одинаково таинственно и объяснимо лишь силами сверхъестественными. На этом уровне сознания чудесное не приобретает еще специфического значения, оно расплывается в таинственности всей природы. Лишь с сознанием закономерности хода природы связано сознание чудесного как порождения сил сверхприродных, как действия Божией благодати. Согласно нашему пониманию природы веры, не вера должна рождаться от чуда, в чем было одно из искушений, отвергнутых Христом, а чудо дается для веры. Вера от чуда была бы насилием, принуждением. Это все то же желание знать невидимые вещи и неспособность в них верить, отказ от подвига веры.

Чудо, в которое верит религия, не уничтожает и не отрицает законов природы, открытых научным знанием. Закономерность остается в силе и в том случае, если произошло чудо.

Чудо есть победа благодатных, сверхприродных сил над теми природными силами, которые обязательно действуют планомерно, а не отмена закономерности в порядке природы. Закон не должен быть персонифицирован, закон есть лишь способ единообразного действия данных сил. Сам закон остается в силе даже в том случае, если данные силы побеждаются силами иными. Он опять будет иметь место, когда данные силы будут действовать в чистом виде. Действие всякого закона может быть обнаружено лишь путем изоляции и эксперимента. В сложном взаимодействии сил природы мы не наблюдаем действия закона в чистом виде, так как он всегда может быть парализован законами иными. Допустим, закон тяготения есть истина неизменная, общеобязательная, неотвратимая для данного природного мира. Но сверхприродные благодатные силы могут победить ту тяжесть мира, которая есть область действия этого закона. Чудо отменяет не закон, а ту природную сферу, которая есть область действия этого закона. Представим себе эту комнату; в ней даны такие-то силы и действуют закономерно. Мы можем изучать эти силы и их единообразное действие. Из имманентного действия этих сил не может произойти ничего абсолютно нового и неожиданного. Но представим себе, что стены разбиты и ворвались в эту комнату силы иного, трансцендентного по отношению к ней мира, силы, отличные от действующих в этом помещении. Ясно, что может произойти что-то неожиданное, новое, как бы «чудесное» для тех, для кого мир исчерпывался данным помещением. И весь мир, весь природный порядок есть замкнутое помещение, в котором закономерно действуют данные в нем силы. Эти силы не могут имманентно себя перерастить, создать чудесное. Но в замкнутое помещение нашего мира могут прорваться силы иного мира, силы божественные, благодатные. Тогда произойдет чудо.

Но сама возможность этого чуда не противоречит закономерности природы и не опровергает этой закономерности. Ведь закономерность действия сил природы ничего не говорит о невозможности существования иных сил и ничего не знает о том, что произойдет, когда иные силы войдут в наш мир. Факт закономерности природы совершенно неопровержим и нимало не отрицает возможности чудесного. Факт этот лишь говорит: если дано то-то, то будет то-то, если же иное дано, то будет иное. Отрицание же сил иного мира – вне компетенции науки, призванной лишь открывать закономерность данного мира. Чудесное есть победа над природой и над роковыми результатами действующих в ней сил, но не отмена законов природы, не отрицание науки, открывающей законы природы. Ведь, в сущности, магия может быть признана таким же закономерным научным знанием, как и физика, и столь же отличным от всякой религиозной веры.

Я приведу основной пример из религиозной жизни, из которого ясна будет и сущность чудесного, и сущность веры в ее отношении к знанию. Основное верование христианского мира есть верование в громовое чудо мировой истории, в чудо воскресения Христа. В чуде воскресения нет доказательного насилия, его нельзя знать, оно открывается лишь для поверившего и любившего. Что Христос умер на кресте смертью раба, что Правда была распята, – это факт, который все знают, который принуждает и насилует, его признание не требует ни веры, ни любви; этот страшный факт дан всему миру, познан миром. Что Христос воскрес, что Правда победила в мире зло, вырвала корень зла – смерть, это не дано как факт принудительный и доказательный. В победу правды жизни над злом смерти нужно верить, нужно любить Спасителя, чтобы открылось чудо Его воскресения. Спаситель явился миру в образе раба, а не царя, и был раздавлен силами этого мира, и принял смерть по законам этого мира. Поэтому дело спасения не было делом насилия над человеком: человеку представлена свобода выбора, от него ждут подвига веры, подвига вольного отречения от разума этого мира и от смертоносных сил этого мира во имя разума большого и сил благодатных и спасающих. Лишь тот, кто увидел в униженном и раздавленном, в образе раба, в распятом – Царя и Бога, тот приобщается к тайне спасения. Но для этого необходимо освободиться от исключительной власти этого мира, от гипноза царящих в нем смертоносных сил. Вос-

кресение Христа есть победа благодатных, животворящих сил Божьих над смертоносными силами природы, это отмена порядка природы благодатным порядком Божьего Царства. Но чудо воскресения не есть упразднение законов природы. По законам природы смерть по-прежнему косит жизнь, тление царит в мире. Но для веры открывается безумие и беззаконие самой смерти. *Воскресение Христа есть единственный абсолютно разумный факт мировой жизни; в победе жизни над смертью, правды над злом есть Разум, Смысл. Царствующие в природе смерть и тление безумны и неразумны.* На примере веры в воскресение ясно можно видеть природу веры вообще. Вера в воскресение есть акт свободы, свободного избрания, свободной любви к Христу и, вместе с тем, акт отречения от своей ограниченности и ограниченности мира. На этом же примере ясно видна и природа чудесного. Чудо воскресения не противоречит закономерности природы и даже предполагает эту закономерность; чудо воскресения есть победа над смертоносным порядком природы, преодоление смерти не имманентными силами природы, а трансцендентными божественными силами. И чудо воскресения, как и всякое чудо, дано лишь для веры, для свободы. Те, что живут под исключительной властью мировых сил, для кого существует лишь принудительное и кто принимает лишь доказанное, те знают, что Христос умер, и не знают, что Христос воскрес. Если бы можно было доказать, что Христос воскрес, то чудо воскресения потеряло бы свой спасительный смысл, оно вошло бы в круговорот природной жизни. Весь смысл чуда Воскресения в том, что оно невидимо, недоказуемо, непринудительно, что оно всегда обращено к свободе человеческой любви человеческой. Чудо воскресения есть вещь невидимая, и обличается оно лишь верой. После акта веры открывается смысл вещей, рождается гнозис.

Возьмем другой, еще более сложный пример. Рационалисты не могут примириться с верой в Троичность Божества. Идею Троичности считают исключенной законом тождества, основным законом мышления. Чтобы пролить свет на это соотношение, нужно уяснить себе природу логических законов, этих тисков, из которых мы не можем вырваться. Каков онтологический смысл законов логики? Законам логики может быть дано не только гносеологическое, но и онтологическое истолкование. Реалистическая теория познания должна признать примат бытия над мышлением. Мы мыслим по законам логики потому, что живем в данных формах бытия. Не природа создается нашим ограниченным разумом, а ограниченный разум (с законами логики) создается нездоровым состоянием природы. Наше бытие сдавливает наше мышление, ставит нам на каждом шагу ограничительные дилеммы. Закон тождества и есть необходимое для мышления выражение ограниченного состояния мира, приспособление нашей разумной природы к состоянию естества. В данном мире и в отношении к данному миру можно мыслить лишь по законам логики, лишь в согласии с законом тождества. В ограниченном мире А не может быть в одно и то же время и А и не А, третье в этом мире исключается. И это дефект бытия, ненормальная температура мышления, неизбежная реакция мышления на поставленные самим бытием затруднения. Логика есть приспособление мышления к бытию. Вера в Троичность есть вера в иной мир, в здоровое, неограниченное бытие, которое не связано ни законом тождества, ни законом исключения третьего. Идея Троичности не санкционируется законами логики, но санкционируется законами Логоса. Что три и один – одно, эта истина не вмещается дискурсивным мышлением, но вмещается интуитивным мышлением, свободным от власти ограниченного бытия, в котором ничто не может быть разом три и один, а должно быть или три или один. Законы логики – болезнь бытия, вызывающая в мышлении неспособность вместить полноту. Но в принудительно данном мире закон тождества и другие законы логики остаются обязательными и не могут быть отменены. Обязательность их не распространяется на другое состояние бытия, на здоровую полноту бытия. Неумирающая в нас связь с большим разумом открывает нам возможность мыслить такое бытие, в котором третье не исключается, в котором все может быть и А и не А, и белым и черным, равно как может быть вневременным и внепростран-

ственным. Болезнь организма неизбежно дает повышение температуры и целый ряд ненормальных явлений, но тот же организм в здоровом состоянии иначе функционирует и дает иную картину. Все ограничения нашего мышления – лишь болезненные функции мирового организма. Здоровому, ничем не ограниченному разуму раскрываются все сверхрациональные и иррациональные тайны бытия. Но для этого нужен иной опыт.

Гносеология рефлектирует над категориями, но не в силах понять источник категорий и причину ограниченности нашего знания. Большая часть философов допускает, что в нашем познании есть какой-то дефект, что наш познавательный механизм – не здоровый, а больной. И многие чувствуют, но не многие лишь сознают, что за дефектами нашего познания, за его болезнью и ограниченностью скрывается *вина*. Вина, совершенный грех, и есть онтологическая основа ограничивающих категорий нашего разума, источник дефектов познания. Вина умопостигаемой воли всей мировой души и всех существ мира отрывает от истоков бытия, рождает раздор и вражду в мире. Вина делает мир подвластным закономерной необходимости, пространственности и временности, заключает познающее существо в темницу категорий. Дефекты познания и ограниченность познающего разума коренятся в направлении воли, в дурном выборе, в нелюбви к Богу и в любви к данной ограниченной действительности. Мы получили то, чего сами захотели. Брак наш оказался неудачным и несчастным, но все-таки это был брак по любви. Несчастное избрание дурного предмета любви связало, сковало нас по рукам и ногам, сделало жизнь нашу тюремной жизнью. Стены нашей тюрьмы, все эти гносеологические категории, давящая нас пространственность, временность, необходимость, закон тождества воздвигнуты нашим грехом, нашей виной перед Смыслом мира, изменой Отцу.

Рационалисты и позитивисты очень злоупотребляют ссылками на разум. Они позволяют себе слишком многое отвергать как неразумное, как противное разуму. Но имеют ли они право поминать самое имя разума? Разум есть *онтологическое*, а не исключительно гносеологическое понятие. Согласно философским традициям допущение разума совершается по согласию онтологии и гносеологии и ведет к тождеству объекта и субъекта. В онтологическом своем значении разум есть положительный *Смысл* бытия, его верховный центр, его источник и цель. Отрицание мирового смысла есть вместе с тем и отрицание разума. Когда разуму было придано исключительно гносеологическое или субъективно-психологическое значение, он потерял свой вселенский характер и превратился в разум малый, в человеческий рассудок. Между разумом вселенским и разумом человеческим произошел болезненный разрыв. Начало выветриваться всякое содержание из идеи разума, и теряется право оперировать с самим словом разум. Современная философия окончательно порвала с разумом и вряд ли имеет право ссылаться на неразумность чего-либо. Неразумность, бессмысленность всего мира признается современной философией, и потому не смеет она говорить о неразумности и бессмысленности чудесного. Чудо разумнее необходимости, чудо согласно со смыслом мира. В чуде возвращается разум и смысл, осуществляется высшее назначение бытия, а вот умирание по законам природы неразумно и бессмысленно, отрицает назначение бытия. Нельзя смешивать разум с необходимостью, как то делают рационалисты. Давящая закономерность природы порождена совсем не разумом, и потому она лишь необходима. Победа чудесного над порядком природы есть победа разума и смысла. Разумен – порядок свободы, а не порядок природы.

В научном знании открываются подлинные тайны природы, природы в данном, хотя бы и дефектном, болезненном ее состоянии. Это откровение тайн враждебной природы дает возможность победы над природой. Природный человек освобождается путем труда, научное же знание есть основа этого труда, главное его орудие. Но значение естествознания не только практическое, естествознание имеет и теоретическое, чисто познавательное значение. Чистое естествознание есть откровение естества, низших, элементарных сил природы.

Если природа болезненна, то это не значит, что познавать ее не надлежит. Я реально воспринимаю сыпь на лице, но здоровая сущность лица не в сыпи. Дефекты науки не в самой науке, а в ее объекте. И вера должна уважать знание как необходимое добро в данном дефектном состоянии мира и человечества. Истина веры не зависит от науки, но наука этим не унижается. В науке есть элементы высшего гнозиса, в ней как бы приоткрываются человеку тайны Божьего творения. Как это ни парадоксально покажется, но нужно сказать, что именно христианство расчистило духовно почву для развития научного естествознания и техники. Христианство освободило языческий мир от демономании, изгнало демонов из природы, механизировало природу и тем открыло путь для подчинения природы. В древнем, дохристианском мире потому нельзя было овладеть природой, что она была наполнена духами, от которых человек зависел. Таинства древних религий были только природны, в них сказывалась зависимость человека от природы. Чтобы научно познать природу, овладеть ею и подчинить ее себе, человек должен был освободиться от духовной власти естества, от трепета перед демонами природы. Таинства языческих религий были таинствами зависимости человека от природы, таинства же христианской религии – таинства, освобождающие человека от власти естества. Это христианское освобождение человеческой личности от естества привело к временной смерти великого Пана, к механизации природы, к изгнанию пугающих духов природы. Процесс этот имел огромное положительное значение и создал почву для развития естествознания и техники. Природа, населенная духами по-язычески и вызывавшая чувство страха перед демонами, не могла быть познана, и ею нельзя было овладеть. Естествознание и техника XIX века обязаны своим развитием христианству, хотя и не сознают этого, так как сбивает с толку средневековье, бывшее прямым последствием христианства. Но роль христианства в этом процессе еще не закончена, пройден только один фазис в воспитании человечества. Человек овладевает природой, познает ее, освобождается от ее власти. Он не страшится уже духов природы, но страшится ныне мертвого механизма природы. В христианстве же скрыты силы для нового одухотворения природы, для возрождения Пана, для раскрытия тайн Божьего творения, живого, а не мертвого. То, что прозревал Гете, не было простым рецидивом язычества, Гете возможен только после христианства. Мироощущению Гете открывалась природа как Божье творение. На примере Гете виден высший смысл науки.

IV

Чтобы осветить еще с другой стороны вопрос о взаимоотношении знания и веры, обратимся к анализу причинности, этой основы всякого знания. Существует двоякое понимание причинности, и каждое из этих пониманий имеет свою историю и свои традиции. Та причинность, с которой оперирует наука и без которой не может обойтись, не проникает в интимную связь вещей. Тайна соотношения между причиной и следствием остается закрытой для научного взгляда на мир. Во внутреннее существо природы, в творческую связь вещей научное знание не проникает, оно обходится без такого понимания причинности. Наука освобождается от метафизического понимания причинности и может быть, по-видимому, совсем освобождена. Для научного понимания причинность целиком сводится к функциональному соотношению. Новейшие философы-позитивисты, как, напр., Мах и Авенариус, пытаются окончательно вытравить всякий метафизический привкус из идеи причинности. Они сводят причинность исключительно к функциональному соотношению и пытаются даже совсем отделаться от причинности, слишком, по их мнению, зараженной метафизикой. И нужно сказать, что попытка Маха и Авенариуса имеет положительное значение. Эти философы верно отражают научное отношение к этому вопросу. Вообще нужно сказать, что в теории научного знания Маха есть большая доля истины, бо́льшая, чем в неокантианстве. Лучше

положительной науке освободиться от метафизических предрасположений, это лучше и для науки, и для метафизики. Наука открывает внешнюю закономерность природы, функциональную связь одного явления с другим. Но эта связь причины со следствием остается для науки неосмысленной, неразумной. Осмыслить связь причины со следствием, очевидно, можно только изнутри, лишь под другим углом зрения. Научному пониманию мира в категории причинности открывается в мире только закономерность и необходимость, но не открывается в мире разум, смысл. В закономерном ходе природы по видимости нет разума и смысла. Нам чуждо это роковое сцепление явлений. Открытие причинности в закономерном ходе вещей помогает нам овладеть природой, но оно же констатирует наше рабство у чего-то чуждого, инородного. Мы не знаем, почему подчинены этому роковому сцеплению событий, почему причина неизбежно порождает следствие, почему не можем разбить закономерности. Остается какая-то тайна, на которую наука не может пролить света. Должно существовать другое, метафизическое истолкование причинности, которое имеет свою историю и которого не может уничтожить ни Мах, ни все ему подобные.

Никакой позитивизм не в силах искоренить из человеческого сознания метафизическое понимание причинности. То, что Мах и Авенариус называют остатками мифологии, то заключает в себе здоровое зерно и истинную основу причинности. Философы сознавали, что за причинными отношениями скрывалась активность живых субстанций, что тайна связи причины со следствием раскрывается в акте воли. Метафизическое учение о причинности как о волевой активности субстанций блестяще было сформулировано русским философом Лопатиным.¹⁴ Лопатин подвел итоги длинной истории метафизического учения о причинности и дал лучшее в современной философской литературе учение об отношении причинности к свободе. Внутренняя, осмысленная связь причины со следствием есть связь волевой активности, причинения с порождаемым результатом. Причинность, понимаемая изнутри, есть творческий акт живого существа. Причина созидает, творит следствие. Причина есть творческая энергия и предполагает существо, обладающее этой энергией. Причинность невозможна без творящего, созидającego. Это верно ощущалось в мифологическом мировоззрении. И на вершинах философской мысли должна быть оправдана эта мифология, в ней ключ и тайна связи между причиной и следствием. То, что Вундт называет психической причинностью, очень близко к этому, но отличается метафизической половинчатостью. Причинность предполагает *субстанциональность* существ, творящих следствия. Причинность связана с субстанциональностью и со свободой. Причинение как творческий акт субстанции есть акт свободы. Субстанция наделена творческой свободой и из нее созидает. Такое понимание причинности изменяет взгляд на соотношение свободы и необходимости. *Необходимость есть продукт свободы, рождается от злоупотребления свободой. Направление воли свободных существ создает природную необходимость, рождает связанность. Материальная зависимость есть порождение нашей свободной воли. Необходимость есть лишь известное, дурно направленное соотношение живых и свободных субстанций разных градаций.* Разрыв всех существ мира, распад божественного единства ведет к связанности, к скованности необходимостью. Все оторванное от меня, далекое, чуждое я воспринимаю как давящую материальную необходимость. Все близкое, родное, со мной соединенное я воспринимаю как свободу. Материальность есть порождение ненависти и отчужденности в мире. Актом свободного избрания порожден порядок необходимости. По нашей вине природа омертвела, и космическое призвание человека – микрокосма оживить природу – макрокосм, вернуть жизнь всей иерархии естества, вплоть до камня. Омертвевшее по вине нашей естество нас инфицирует и нам угрожает. Этот порядок природы скрывает от нас внутреннюю, свободную связь вещей, творческую причинность. Такое понимание причинности,

¹⁴ В европейской философии родственный Лопатину взгляд на причинность и свободу развивает Бергсон.

свободы и необходимости изменяет взгляд на чудесное. Необходимость, закономерность природных явлений не должна быть персонифицирована, это лишь способ действия мировых сил, лишь формулировка того направления, которое приняло взаимодействие субстанций. Но если сама необходимость есть продукт свободы, если причинность есть творческая активность, если свобода есть субстанциональная мощь, то возражения против чудесного падают.

V

Предлагаемое здесь решение вопроса о взаимоотношении знания и веры принципиально отличается от трех типических решений, нами отвергнутых. При нашей постановке вопроса между знанием и верой не существует той противоположности, которую обыкновенно предполагают, и задача совсем не в том заключается, чтобы взаимно ограничить области знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции. Мы утверждаем беспредельность знания, беспредельность веры и полное отсутствие взаимного их ограничения. Религиозная философия видит, что противоположность знания и веры есть лишь абберрация слабого зрения. Религиозная истина – верховна, вера – подвиг отречения от благоразумной рассудочности, после которого постигается смысл всего. Но окончательная истина веры не упраздняет истины знания и долга познавать. Научное знание, как и вера, есть проникновение в реальную действительность, но частную, ограниченную; оно созерцает с места, с которого не все видно и горизонты замкнуты. Утверждения научного знания – истинны, но ложны его отрицания. Наука верно учит о законах природы, но ложно учит о невозможности чудесного, ложно отрицает иные миры. И в скромности знания – высшая гордость науки. Тот высший гнозис, который дает нам вера, не отменяет истин науки как низших. Низших истин нет, все истины равны. Религиозный гнозис лишь превращает частную научную истину в истину полную и цельную, в истину как путь жизни. Но гнозис веры дается внутренним подвигом самоотречения, который и допускает к высшим реальностям. Созерцание общих идей как реальностей дается лишь победой над ограниченной чувственностью и рассудочностью, благодатным расширением опыта. Ограниченность позитивизма и материализма жизни и мысли есть рабство у чувственного мира, от которого можно освободиться лишь всей полнотой жизни. Благодать веры стяжается усилием и направлением воли. Не верят те, которые не хотят верить в глубине своего умопостигаемого характера, так как слишком хотят по своему рассудку и произволу устроить мир. Потому и не знают. Скептицизм есть прежде всего дефект воли. Скептицизм интеллектуальный сам по себе не страшен. Паскаль был интеллектуальным скептиком, но он же был и верующим, т. е. преодолел скептицизм волевой, свободно избрал себе предмет любви. Требования, которые обычно предъявляют скептики к вере, поражают своей нелепостью, своим непониманием природы веры. Скептики требуют от веры *гарантий*, т. е. упраздняют сущность веры, хотят знания. Скептики не хотят отречься от рассудочности, от власти этого мира, не могут совершить избрания, сосредоточить своей воли. Отсутствие благодати, на которое жалуются скептики, есть лишь обратная сторона их направления воли, их рассудочности, их привязанности к чувственному миру видимых вещей. Скептики прежде всего должны отречься от своих требований к вере, тогда лишь можно с ними говорить о вере. Многие говорят, что хотели бы верить, но не могут. Это не значит, что вина не в них, это лишь значит, что недостаточно сильно хотят, или хотят, но без риска и отречения, с сохранением всех гарантий и предубеждений.

Доверие к абсолютной науке, к возможности построить научное миропонимание, удовлетворяющее природу человека, подорвано. Также подорвано и доверие к абсолютной философии; в отвлеченную философию почти никто уже не верит. Гегель был последним великим гностиком; он обоготворил философию, превратил ее в религию. Крушение геге-

льянства, этой титанической гордыни философии, было вместе с тем кризисом отвлеченной философии, поражением рационализма. Рационализм ограничивает опыт, и противится божественному разуму. Европейская мысль перешла от отвлеченного рационализма Гегеля к материализму и эмпиризму, искала в «опыте» утерянное живое бытие. Но в этом «опыте» нельзя найти бытия. Материализм есть самая несостоятельная форма онтологии.

В русской философии совершается переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Рационализм переходит в мистицизм. Творческий почин в этом принадлежит Киреевскому и Хомякову, которые дали глубокую критику Гегеля. Потом Вл. Соловьев пытался построить систему конкретного идеализма, а кн. С. Трубецкой продолжал его дело. Конкретный идеализм имеет свое питание в мистическом опыте и воссоединяет знание с верой, философию с религией. Для конкретного идеализма критицизм есть такое же рационалистическое направление, как и эмпиризм, как и старый рационализм. Полнота живого опыта дана лишь в мистическом восприятии; без религиозного питания, без непосредственной интуиции философия чахнет и превращается в паразита. Философия должна питаться и опытом научным, и опытом мистическим. Вера, на которую люди боятся рискнуть, так как дорожат своей рассудочностью, ничего не отнимает, но все возвращает преображенным в свете божественного разума. И наука, и философия должны подчиниться свету религиозной веры не для упразднения своих истин, а для просветления этих истин в полноте знания и жизни. Позитивизм не есть наука, рационализм не есть философия, и судьбы их не совпадают. И наука, и философия подводят к великой тайне; но та лишь философия хороша, которая проходит путь до последней тайны, раскрывающейся в религиозной жизни, в мистическом опыте.

Глава III. Гносеологическая проблема

§ 1

Проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеология – тончайший плод умственной культуры. Мимо гносеологии, ее сомнений, ее вопрошений, ее запретов пройти нельзя. Если вникнуть в жизненную основу и жизненный смысл проблемы критической гносеологии, в ее психологию, в скрытое за ней мироощущение, то должно будет признать, что проблема эта является результатом болезненной рефлексии, раздвоенности, почти что какой-то мнительности. Гносеологический критицизм есть гамлетизм в сфере философии, рефлектирующая нерешительность действовать в области познания вследствие нарушения жизненной цельности. Мы не столько познаем, сколько рефлектируем над познанием, проходим все стадии раздвоения, чувствуем себя покинутыми. Гносеологический гамлетизм с самого начала предполагает познание отсеченным от цельной жизни духа, субъект оторванным от объекта и ему противоположным, мышление выделенным из бытия и где-то вне его помещенным. Но наступают времена, когда мысль, утомленная болезненным гамлетизмом, должна вернуться к здоровому дон-кихотизму. Этот гносеологический дон-кихотизм вот с чего начнется.

Мышление не может быть отделено от универсального бытия и противоположно ему; познание не может быть отделено от универсальной жизни и противопоставлено ей. Мышление есть плоть от плоти и кровь от крови универсального бытия, познание есть плоть от плоти и кровь от крови универсальной жизни. Мышление есть бытие, оно в бытии пребывает, познание есть жизнь, оно в жизни совершается. Оперировать с субъектом, который вне бытия, над бытием и бытию всегда противоположен, значит оперировать с чистой фикцией. Всякая гносеология должна различать субъекта и объекта, но это различие не есть различие субъекта и бытия. Бытие не есть непременно объект, как склонны утверждать критические идеалисты, оно в такой же мере и субъект. Субъект и объект – одинаково бытие. Бытию принадлежит изначальный и абсолютный примат. Различение субъекта и объекта совершается внутри самого бытия, и гносеология не может претендовать на то, чтобы занять место вне бытия. Вне бытия нет места ни для кого и ни для чего, разве для царства дьявола. Безумие – рассматривать бытие как результат объективирования и рационализирования познающего субъекта, ставить бытие в зависимость от категорий познания, от суждения. Познающий субъект со своими категориями, своими суждениями, своим объективированием есть часть бытия, часть жизни. Бытие ни в каком смысле не зависит от мышления и познания, оно предшествует самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самим этим познавательным актом. Отношение познающего субъекта к познаваемому объекту есть отношение внутри бытия, отношение бытия к бытию, а не «мышления» к «бытию» как противостоящих друг другу. Предвзвешивание, что гносеология должна быть без предпосылок. Никогда она не могла избавиться от предпосылок. Да и откуда известно, что предпосылок не должно быть? Предпосылкой гносеологии является не психология и биология, а изначальная, от познающего не зависящая реальность бытия и духовной жизни. Ниже станет ясно, что эта точка зрения ничего общего не имеет с так называемым «психологизмом», который несет с собой вечную опасность релятивизма. Гносеология покоится не на психологии и не на онтологии, вообще не на «логии» какой-нибудь, не на науке и знании каком-нибудь, а на психологическом и онтологическом, на бытийственном. Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествует гносеологии, в самой жизни духа, в самих силах бытия нужно искать предпосылок гносеологии, а не в психологии или другой какой-нибудь «логии». На

это не направлены возражения гносеологов против психологизма. Жизнь духа, само бытие, во всех смыслах предшествует всякой науке, всякому познанию, всякому мышлению, всякой категории, всякому суждению, всякому гносеологическому субъекту. Не учение о бытии, а само бытие предшествует учению о познании. Гносеологи же хотят само бытие вывести из гносеологии, превратить его в суждение, поставить в зависимость от категорий субъекта. В бытии, а не в мышлении, оторванном от бытия, должно искать твердых основ знания. В жизни духа можно открыть все качества логики, противоборствующие релятивизму и скептицизму. Гносеологи побеждают психологизм как направление, подчиняющее гносеологию психологии, но никогда не победят они направления, утверждающего само бытие до всякой гносеологии. Не о психологической или биологической гносеологии речь будет идти, а о гносеологии церковной и космической.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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