

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский.

Предисловие.

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

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

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

Христианство есть живая и неразложимая целостность, оно не может быть иным, но отдельные сферы творчества в своем развитии могут выходить за его пределы и затем отстаивать свою «автономию», если не сумеют найти законные пути своего движения внутри Церкви. Именно в силу этого – и только этого – развитие философского творчества у христианских народов, когда оно натолкнулось на затруднения (частью реальные, частью мнимые), как раз и

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org пошло путем «автономии». Идея «чистой философии», строяемой «естественным разумом», фактически родилась, как сейчас увидим, в недрах религиозного сознания, но, поддержанная различными чисто историческими условиями, она окрепла и утвердилась как нечто действительно «естественное» и «само собой разумеющееся».

2. Это произошло на Западе – христианский Восток неповинен в этом трагическом и двусмысленном факте. Конечно, пока Церковь была еще «всем», т. е. охватывала все стороны жизни, ни одна сфера творчества не могла отделиться от Церкви. Наоборот, сама Церковь в это время вбирала в себя ценные стороны античной культуры, в том числе и античной философии. Однако такое положение длилось лишь до тех пор, пока Церковь не была связана со сферой государства, сферой общественно-политической жизни. Но уже в IV в. положение совершенно изменилось – Церковь и «мир», Церковь и государство оказались как бы в одном плане, началось «сотрудничество» и взаимодействие двух сфер, до того времени живших раздельно. Пути христианского Востока оказались при этом совсем иными, чем пути христианского Запада. На Востоке «сотрудничество» Церкви и государства дало начало так называемой симфонии (по крайней мере, в идеале – фактически государство все же было доминирующим). На этой почве развилось целое учение о церковной функции верховной власти – учение, которое создала сама же Церковь и религиозное осмысление которого, возвышая светскую власть, создавало иллюзию «свободного сотрудничества». Это, конечно, вело фактически к обмирщению Церкви, нередко приводило к настоящему сервилизму. Но зато во внутреннем своем сознании Церковь продолжала быть тем, чем была всегда, в частности в понимании мира и человека.

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

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

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

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

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

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

Войдем в некоторые подробности.

3. Фома Аквинат установил то «равновесие» между верой и знанием, которого требовала и ждала его эпоха, – он просто уступил знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо «естественным разумом». Этот *lumen naturale rationis*[3] признается здесь достаточным для понимания мира – и нечего удивляться, что Аквинат видел именно в Аристотеле вершину «естественного разума». Как известно, он никогда не называет Аристотеля по имени в своей «*Summa Theologie*», а просто именует его «*Philosophus*». Откровение только дополняет то, что открывается нам через *lumen naturale rationis* («*Gratio non tollit naturam, – гласит известное изречение, – sed perficit*»[4]). Это учение о самодостаточности «естественного разума» в познании мира и человека есть, в сущности, новое, чуждое основным течениям даже античной мысли понятие: возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время рассекает единую целостность познавательного процесса[5]. Она была таковой у греков, т. е., конечно, у самых значительных мыслителей Греции; она была таковой и у христианских богословов ранних и поздних – до XIII века. Аквинат же своим решением вышел уже на новый путь и тем надолго разрешил для Запада трудную тему о соотношении внерелигиозного знания и веры, ибо создал возможность мирного их соотношения наподобие соотношения двух этажей здания – есть этаж «естественного» (внерелигиозного) познания, но есть и следующий этаж – религиозного познания.

Это открыло новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться в дальнейшем без религиозного обоснования («верхнего этажа»), но постепенно вышло на путь полной автономии, возводимой отныне в принцип. Потому и в наши дни последовательные томисты отвергают понятие «христианской философии» в точном смысле слова. Строго говоря, пишет Сертиянж (один из самых компетентных томистов последнего времени), не может быть христианской философии, как не может быть христианского учения о природе, христианской экономики, политики, литературы[6]. Те же мысли еще более настойчиво развивает известный историк Жильсон: нет христианского разума, утверждает он, но может быть христианское употребление разума... понятие христианской философии имеет не больше смысла, чем понятие христианской физики или математики[7].

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

Конечно, понятие «естественного света разума» не есть понятие мнимое, оно соответствует бесспорной реальности, но разве жизнь во Христе не несет с собой подлинного «обновления ума», не меняет самую работу «естественного», т. е. разума, подчиненного действию первородного греха? Вся ошибка Аквината состояла в том, что он берет понятие «естественного разума» как понятие неподвижное, тогда как дело идет в христианском мире вовсе не о том, чтобы «христиански употреблять» разум, а о том, чтобы в Церкви находить восполнение и преобразование разума. Для христианина разум не есть «нижний»

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org этап его духовной целостности, а живая сфера его духа, куда проникают благодатные лучи Церкви. Отделять разум от веры, философию от богословия – значит ограничивать свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преобразению всего нашего естества, запечатленного действием первородного греха.

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

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

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

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

5. Для философии все это долго казалось началом новой жизни; идея «независимой», «чистой» философии, казалось, была особенно благоприятна для философского творчества. Оно действительно расцветало – ряд гениальных мыслителей, от Декарта до Канта и далее, строили и строят философию как самостоятельную, независимую область творчества. Философия в это время уже не только не ancilla theologiae, но, наоборот, она стремится подчинить себе, как высшей инстанции, и религиозное сознание. В век Просвещения появляются одна за другой попытки построить «систему разумного христианства» (Локк) или утвердить религию «в границах разума» (Кант), а с развитием психологии начинается через Шлейермахера, а потом в радикальной системе Фейербаха превращение религии просто в функцию человеческого духа. «Психологизм», сменивший упрощенный рационализм, сам позднее уступает место утонченному «феноменологизму», но так или иначе религиозное сознание ныне просто подчинено контролю философии, внутри философских систем создается особая «философия религии». Идея христианской философии в этих условиях получает как раз тот смысл, который, собственно, ей и отводился со времени Фомы Аквината: христианская философия есть философия христиан, и ничего другого, – она есть создание умов, которые философствуют «свободно» и

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org «независимо», хотя где-то в душе хранят любовь ко Христу и чтут христианство и Церковь. Разделение двух сфер творчества и культуры кажется отныне навсегда закрепленным.

Ничто не характеризует с такой силой новую установку творческого сознания, как то, что в основу философии ставится ныне сомнение, которое устами Декарта провозглашено основным методом и правилом философствующих умов. Сомнение, конечно, может и должно иметь свое место в процессах размышления, но неужели нет прямых источников философии? Неужели угас тот свет, который осветил мир, когда свершилось Боговоплощение, и который охватил своей светящей силой всю душу? Очевидно, да, или вернее сказать так: то, что еще недавно казалось бесспорным, ясным и понятным, ныне стало уже возбуждать недоверие. Сомнение вообще есть ведь вторичная функция ума, всегда направленная на какие-то положительные утверждения... Исторически бесспорно при этом, что не у одного Декарта, не у одного Бэкона, но у всей эпохи вообще не было доверия к тому, что хранила традиция. В связи с тем что философия – по заветам самого Фомы Аквината – должна строиться одними силами «естественного разума», для нее, очевидно, нужно было найти собственный источник познания. Для самого Декарта им было само мышление, поскольку оно мыслит «clare et distincte» [8], для Бэкона и его последователей это был опыт, но дальнейшее развитие философии справедливо подчеркнуло то, что в данных мышления и фактах опыта оказываются те или иные предпосылки. Отсюда погоня за «беспредпосылочной» основой философии – вплоть до «Критики чистого опыта» у Авенариуса и Маха, до феноменологии Гуссерля. Эта погоня, это искание «беспредпосылочной» основы философии бесплодны и пусты, ибо каждое новое философское поколение открывает предпосылки там, где, казалось, они все были элиминированы. Эта злая судьба философских исканий связана с тем, что неправильна сама установка «самостоятельности» (автономии) и независимости философской мысли. Дело в том [9], что сама природа мысли нашей связывает наше мышление с категорией абсолютности; конечно, этот момент имеет здесь формальное значение, но все же даже формальное приобщение (через мысль) к абсолютной сфере обрекает нашу мысль на то, что она неизменно движется в линиях религиозного сознания. Оторвать наше мышление от сферы Абсолютного невозможно, и здесь остается, для критической позиции, лишь до конца осознать неотрываемость философского мышления от религиозной сферы. Мы дальше увидим, что это вовсе не упраздняет философии, а только вводит ее в определенные границы, уясняет основной смысл «свободы» в нашей мысли.

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

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

Мы найдем у Меля ряд идей, которые совпадают с тем, что дорого нам, православным, – таково, например, его учение о том, что понятие «разума» не может быть признано однозначным, что то, что принято считать «естественным светом разума», несет на себе следы первородного греха, что «обновление ума», о котором говорил апостол Павел и которое связано с верой в Спасителя, открывает нам совсем иные пути познания, чем те, которые доступны «естественному свету разума». «Вера преобразует самый разум», – утверждает Мель, и к этому тезису, направленному против томизма, мы всецело примыкаем. Но между «естественным порядком» бытия и той новой жизнью, которая открылась миру в Господе, для Меля нет никакой связи, нет никакого взаимоотношения [10]. «Всякое доктринальное утверждение, – пишет он, – если оно взято отдельно от всего Откровения, сейчас же теряет свое качество христианской истины». Это значит, что в «естественном» знании все предстает

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org нам иначе, чем в христианском учении, ибо между тем и другим «пропасть велика утвердися...»

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

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

7. Это *reductio ad absurdum*[11] идеи христианской философии, как видим, одно и то же у протестантов и католиков, хотя и исходит у них из разных оснований. Католическая позиция определяется потребностью оградить богословие от нападков и критики «независимой» философии, для чего и нужно, по доминирующему здесь взгляду, определить «законное» поле деятельности для «независимого» разума – чем будто бы будет утверждена невозможность для разума выходить за указанные ему пределы. Эта тенденция к «размежеванию» богословия и философии, предоставляя полную свободу естественному разуму, совершенно освобождая его от всякой координации с богословскими идеями, наоборот, подчиняет богословие философской диалектике. С предельной ясностью это проявилось у Фомы Аквината в том «недоразумении» с кардинальным для христианской метафизики понятием творения, которое продиктовало ему учение о том, что идея безначальности мира, не соединимая с понятием творения, философски (т. е. по Аристотелю) будто бы неотразима. В порядке веры он держится, конечно, за учение о «начале» мира, в порядке же философском не считает возможным сохранить это учение. Путаница, которую этим внес в богословие Фома Аквинат, с полной уже силой проявилась в наши дни у неотомистов (см. особенно книгу лучшего комментатора Фомы Аквината Сертианжа: в его книге «L'idée de la création» естественный разум, свободный от Христова света, признан самодостаточной инстанцией, а свет Христов *non tollit naturam*)...[12] Богословие начинает бояться упрека в том, что оно влияет на разум, – и так оформилась в самом же католическом мышлении идея свободной, независимой философии. К чему это привело – это показала вся дальнейшая история западной философии, которая «в пределах чистого разума» создавала системы гносеологического идеализма и постепенно (и последовательно) превратила религиозную сферу в определенную функцию человеческого духа, т. е. оторвала ее совершенно от Первореальности. Внерелигиозная установка чистой философии диалектически и фактически превратилась позднее в антирелигиозную установку, до конца договоренную уже Фейербахом.

Но те же пути философии наметила и протестантская позиция, неизбежно возводившая принцип *solā fide*[13] в общую позицию при истолковании человека. Только здесь дело шло и идет не о примирении с «естественным разумом», а об религиозном отвержении его; естественный разум потому и может пользоваться безграничной свободой, что от него все равно нет и не может быть никакого пути к Откровению. Конечно, и здесь принимается во внимание участие разума в «оразумлении» Откровения, но это участие сводится к формально логической обработке Откровения, т. е. не вносит ничего в самое содержание вероучения. Вне же Откровения разуму предоставляется безграничная свобода...

8. В отличие от позиции, занятой обеими ветвями западного христианства, мы защищаем идею христианской философии, так как решительно отвергаем то раздвижение веры и знания, которое и на Западе явилось довольно поздно как

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org свидетельствует бессилию христианского сознания, а на Востоке никогда не имело места. Христианство изначально было религией Логоса, и не случайно в тропаре на Рождество Христово поется: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума». Вера апостолов и непосредственных учеников Спасителя ни в какой степени не принимала разграничения или противопоставления ее разуму – она была «знанием», которое было в живом согласии с обычным знанием. А у ап. Павла очень развито учение о том «обновлении ума» (Рим. 12, 2), которое освобождает от следования «веку сему» и есть начало нашего «преобразования». Христианам надлежит, по ап. Павлу, «иметь Бога в разуме» (Рим. 1, 28), и мы должны бояться того «ослепления ума», которое идет от «бога века сего» (II Кор. 4, 4). Через «покаяние» открывается нам «познание истины» (II Тим. 2, 25); во Христе мы «обогащаемся всем – всяким словом и всяким познанием» (I Кор. 1, 5). Заметим, что ап. Павел принадлежал к числу образованнейших людей своего времени, т. е. как раз был насыщен теми истинами «естественного разума», которые так соблазнили Аквината, – и тот же ап. Павел звал к «обновлению ума». Раннее христианство именно в силу этого, т. е. опираясь на то расширение познавательных сил, которое возведено в этих словах об «обновлении ума», с самого начала ступило на путь рецепции из язычества того, что было приемлемо для христианского сознания. Это относилось к христианской терминологии (таковы термины *logos*, *рнеума*[14]), к некоторым литургическим материалам[15] и даже к догматическим вопросам (имею в виду использование у Великих Отцов некоторых принципов платонизма). Путь рецепции и есть путь христианской мысли, которая, опираясь сама на Откровение, на церковный разум, принимает все, что родилось вне христианства, если это согласуется с началами христианства.

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

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

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

II. Современные учения о разуме

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

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

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

Когда была ясно сформулирована (впервые Авенариусом) задача разыскания «чистого» опыта, т. е. фиксации того, что принадлежит самому опыту и не привносится в его содержание нашим «разумом», то эта задача (перед которой всегда стояла философия в анализе познания) как раз и вскрыла трудность психологического, а потому и гносеологического раздвижения этих понятий. Во всяком случае, мы можем и должны выдвинуть – в порядке гипотетического построения – самую идею «чистого опыта», иначе говоря, мы должны признать наличность в нашем познании того, что нам «дано», что не «от нас» находится в составе материала познания. Однако приблизить это (гипотетически строяемое) понятие «чистого опыта» к психологической реальности оказалось очень трудным – и чем дальше развивается психология, тем больше возрастают эти трудности. До конца XIX в. в психологии было принято считать исходным материалом познания так называемые ощущения, в которых и усматривали «чистый опыт». Но еще Вундт (в 80-х годах XIX в.) впервые указал, что само понятие «ощущения» во всяком случае не может быть относимо к первичной фазе познания – «чистые», подлинные ощущения, говорит Вундт, никогда в опыте не встречаются, они нами впервые выделяются из того сложного комплекса, которому усваивают понятие «восприятия» [16]. Но анализ восприятия вскрыл необыкновенную сложность, а главное – некую структурность в восприятии (что и заставило считать, что в восприятиях уже сказывается рационализирующая работа нашего разума). Вундт, Эббингауз, Авенариус, Лосский, Гуссерль – из прежних исследователей, Merleau Ponty – самый недавний исследователь восприятия (в большой его книге «La Perception») – все они вели и ведут к признанию такой сложности состава восприятия, что установить, что именно является в нем от «чистого опыта», не только трудно, но и прямо невозможно. Не отказаться ли вообще (при анализе исходной основы познания) от этой задачи разграничения того, что нам «дано», от того, что привносится нами в материал познания? К этому склоняются часто исследователи (в том числе и Лосский), но это, во всяком случае, не облегчает положения, а лишь приостанавливает исследование.

2. Чтобы разобраться в современных анализах разума и опыта, выделим прежде всего понятие «первичной рационализации» опыта силами нашего разума. Все, что заключает в себе характерные черты рациональности (простые различения в составе опыта, легко фиксируемые даже у детей при изучении процессов абстракции, – устранение явных противоречий, тем более выделение в составе опыта различных «групп», т. е. начала классификации), вообще все, что вмещается в понятие «структуры», которую мы находим (или, по выражению Авенариуса, «преднаходим») в восприятиях – все это мы можем относить к первичной рационализации. Это в подлинном смысле рационализация, так как все дальнейшие логические операции над материалом опыта (о чем так хорошо писал еще Герbart) являются лишь продолжением или завершением тех особенностей материала, которые мы изначально находим в восприятиях. Все то, что поддается дальнейшей рационализации, может быть поэтому подведено под понятие «первичной рационализации»; то же, что в качестве «нерастворимого» остатка не попадает сюда, уже бесспорно принадлежит к составу «чистого опыта». Мы только никак не можем думать, что первичная рационализация как-то извне приходит к этому «нерастворимому остатку» – для этого нет решительно никаких данных. Позволю себе привести свою формулу, развитую мной в цитированной уже моей ранней работе: восприятия не пассивны, а реактивны, т. е. они возникают в субъекте познания как его живая «реакция» на «воздействия извне». Последние слова, конечно, никак нельзя истолковывать в смысле того «аффицирования» со стороны «вещей в себе», о котором говорил Кант: как много раз было указано (в русской литературе ярче всех Лосским в его работе об интуитивизме), все построение Канта основано на таком раздвижении предмета познания от самого объекта познания, которое ведет к неразрешимым трудностям [17].

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

Усваивая этому материалу понятие «рационализации», мы делаем это для того, чтобы подчеркнуть, что работа «разума» наличествует уже в самом исходном

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org материале познания. Этими словами мы никак не связываем себя ни с чистым психологизмом, ни с гносеологическим индивидуализмом: мы ведь берем пока понятие разума в том расплывчатом смысле, в том его объеме, который соответствует обычному словоупотреблению. Иначе говоря, пока мы вовсе не замыкаем понятие разума в границы индивидуального сознания (чем и страуем себя от всяких видов гносеологического индивидуализма), а следовательно, освобождаем себя и от психологического анализа того, как проявляется эта «первичная рационализация». Происходит ли она за порогом сознания? Не является ли само сознание тех или иных структурных моментов в восприятии связанным уже с моментами рациональности? Все это очень важно (и, конечно, очень ответственно) в онтологии познания – и нам непременно придется вернуться к этому вопросу в дальнейшем, – но сейчас, когда мы хотим установить разные функции разума, для нас это и не нужно и даже опасно.

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

Эта жизнь восприятия в нашем сознании есть уже познавательная наша активность, в которой принимает участие «вся душа». Без особых оговорок можно принять при этом и все то, что говорил Бергсон, который в «интеллектуализации» непосредственного опыта усматривал существенное искажение материала. Таково знаменитое его различие (во многом, хотя и не до конца, оправданное дальнейшими анализами других мыслителей) двух понятий времени – одно понятие раскрывается нам в непосредственном опыте, другое является продуктом интеллектуализации этого опыта в перенесении пространственной схемы в переживание времени. В современной философии, особенно со времени Гуссерля, стало даже модным то верное наблюдение, что в составе нашего познания есть некая двусмысленная «текучесть», требующая во всех частях опыта разграничения «непосредственно» данного от того, что возникает в порядке «первичной рационализации»[18]. Упражнения в «феноменологической редукции», приведшие к большой разногласии в современной философии, по существу, не могут быть, конечно, отвергаемы; беда только в том, что они часто впадают в «дурную бесконечность», «не пользующую ни мало». Само же по себе различие «исходного» и «производного», различие «простого» и «сложного» очень важно и плодотворно. Однако при всей значительности того, что нам дает это различие, мы в нем не выходим за пределы первичной рационализации – в силу существенной психологической однородности всей той работы духа, которая начинается уже за порогом сознания, и той, которая затем имеет место при свете сознания. Конечно, психологическая однородность этих различных фаз в работе нашего духа в актах познания не должна закрывать от нас бесспорной гносеологической неоднородности их. Так, даже не принимая до конца построения Бергсона о двух понятиях времени (из которых каждое восходит к опыту в разных его фазах – непосредственного и уже интеллектуализированного), мы не можем отвергнуть гносеологического различия этих двух понятий. Или когда утверждают – и не без основания, – что в итоге рационализации нашего опыта не только испаряется живое благоухание бытия (как оно дано нам в непосредственном опыте), но и самое содержание опыта беднеет, сжимается, а порой и «развеществляется», то все это верно. Гносеологическая значимость того, что открывается нам в итоге первичной рационализации, бесспорна, но бесспорно и то, что все дальнейшие моменты в «истории» нашей познавательной работы с достаточным основанием укладываются в понятие «первичной рационализации».

4. Но тут мы подходим к тому чрезвычайно важному различию в составе познания, которое ввел Кант в «открытии» им априорных элементов знания[19].

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

Этот трансцендентальный материал нигде не предстает нам в полной изолированности и отдельности, но всякий опыт всегда включает его в себе. Кант различал трансцендентальный материал, выступающий уже в восприятиях (пространство и время, вне которых нет у нас опыта), от так называемых

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

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

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

По гипотезе Платона, душа хранит в себе то, что она созерцала тогда, и благодаря «воспоминанию» (*anamnesis*) в нашем познании рядом с эмпирическим материалом есть познание идей. Но уже в античной философии созерцание идей оторвалось от Платоновской гипотезы о сверхчувственном опыте до рождения в мире, самое же учение о познании идей как вечных начал осталось. В законченной форме учение о способности познания идей появилось лишь у Гуссерля, воскресившего учение Платона, – и с тех пор можно считать бесспорным самый факт восхождения нашего ума к познанию идей. Если назвать эту способность ума «идеацией», то можно сказать, что в ней перед нами предстает уже вторичная рационализация бытия. Мы познаем «идеи» всегда на

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org эмпирическом материале, но бытие, познаваемое на эмпирическом материале, существенно, однако, отлично от того, что открывается нам в сфере «идей» или «смыслов». Мы должны поэтому признать два разных объекта в познании – первый обнимает всю сферу опыта, второй, исходя из данных опыта, ведет нас в сферу идей, неизменных, идеальных реальностей. Это раздвоение самой реальности заставляет нас признать наличность двух различных познавательных процессов в нашем разуме – и именно потому мы рядом с первичной рационализацией опыта должны признать новую форму рационализации того бытия, которое мы познали в опыте. Действительно, рядом с эмпирическим знанием у нас рождается знание идеальной стороны в бытии. Предмет познания остается одним и тем же – но в итоге вторичной рационализации перед нами открывается в предмете познания особая сфера неизменного, идеального бытия. Мы имеем дело таким образом с новой функцией разума – вторичная рационализация осуществляется тем же разумом, что и первичная, но благодаря действию новой функции разума («идеации»).

Тут необходимо добавить, что в порядке той же вторичной рационализации мы не только восходим к открытию идеальной сферы, но нам открываются также внутренние соотношения и связи идей между собой. Эти связи свидетельствуют о диалектической структуре в мире идей, и исследование и установление диалектических соотношений в сфере идей[20] составляет главную задачу философии.

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

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

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

Надо отметить, что уже у Канта намечалось понятие «гносеологического субъекта» в отличие от субъекта эмпирического. Если Кант, развивавший эту идею в трансцендентальной диалектике, избегал все же уточнять понятие гносеологического субъекта, то у последователей Канта встречается развитие этого понятия – например, в форме рискованного учения о «сознании вообще» (*Bewußtsein überhaupt*) или прямого учения о «гносеологическом субъекте» (у Rickert'a и др.). Но это фиктивное понятие гносеологического субъекта, несмотря на то зерно истины, которое в нем заключено, не может быть удержано и в силу глубокого различия эмпирического и трансцендентального материала знания, и в силу полной неясности онтологического смысла, какой вкладывается в понятие «гносеологического субъекта». Ценность построений Трубецкого в том и заключается, что они были связаны у него с новой антропологией: если всякое индивидуальное сознание укоренено в некоем вселенском сознании, то центр тяжести (в анализе познания) переносится с индивидуального сознания на некую надиндивидуальную инстанцию. Сам Трубецкой пробовал дать необходимые разъяснения в учении об «универсальном субъекте»[21], но все это было у него недостаточно разработано. Онтологической предпосылкой его построений было не выраженное у него ясно, но необходимое предположение об «единосущии человечества»; к этому единосущию человечества и относит он понятие «универсального субъекта»,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org отделяя это понятие от понятия Абсолюта. К сожалению, все эти построения остались незаконченными у кн. С. Трубецкого.

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

7. Кн. Е. Трубецкой в своих анализах опирается на все предыдущие гносеологические исследования. Как он говорит в книге «О смысле жизни», «истина есть такое содержание сознания, которое обладает безусловной действительностью». Эта обращенность нашего сознания (в актах познания) к «безусловной действительности» есть капитальный факт в анализе познавательной активности. Вот еще одна его формула, яснее выражающая тот же факт. «Искание истины, – говорит Е. Трубецкой, – есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании...» «Безусловное сознание, – говорит он, – составляет необходимую предпосылку всякого акта нашего сознания». Но безусловное сознание предполагает своего «носителя» («гносеологический субъект» кантианцев); для кн. Е. Трубецкого носителем безусловного сознания является «всеединый Ум» – и «мы через него видим мир и сознаем его». Этот всеединый Ум (античный Логос) для Трубецкого есть Абсолют – и мы «через него видим и вместе с ним сознаем» [22]. В этом учении Е. Трубецкого очень важно утверждаемое им «нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной». Было бы осторожнее употребить для указываемого здесь факта формулу Вышеславцева, что «мы всегда мыслим в реляции к Абсолютному». Это значит, что наше познание всегда обращено к Абсолютному – и в своем стремлении познания истины, равно как и в своих ошибках, которые утверждаются нами всегда «категорически» (абсолютно). Но нам сейчас важно отметить то, что в указанном учении Е. Трубецкого удачно вскрывается новый момент в понятии разума: разуму нашему, действующему в пределах индивидуального сознания, не только всегда присущи трансцендентальные моменты, не только присуща надиндивидуальная значимость, но разум наш изнутри всегда обращен к Абсолюту.

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

8. Уже Кант с гениальной пронизательностью создал учение об антиномиях разума; это учение констатирует наличность в нашем познании несоединимых противоположностей (конечность и бесконечность мира, свобода и причинность и т. д.). Антиномии, по Канту, вскрываются в сфере идей, т. е. в той идеальной сфере, которая стоит позади эмпирической реальности. Но должно признать, что антиномизм вообще присущ нашему разуму, который с одинаковой категоричностью утверждает каждый член антиномии. Так, идея свободы так же неустранима в нашем истолковании бытия, как неустранима и идея универсальной причинности. Это понятие антиномизма часто и законно расширяют за пределы того, что наметил Кант; особенно русские философы (Флоренский, Булгаков) утверждают антиномическую природу всей познавательной силы в человеке.

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org объединению теоретической и моральной истины, к соединению разума и сердца, свидетельствует не только о «болезни» духа, которую христианство связывает с первородным грехом, но указывает и на иной еще факт, ведущий к новому – динамическому – пониманию разума.

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

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

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

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

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

10. Работа разума происходит в рамках индивидуального сознания, но содержание этой работы не вмещается в пределы индивидуального сознания – она устремлена далеко за пределы его. Уже в первичной рационализации – в категориальных обрамлениях того, что нам «дано», – явно обнаруживаются надындивидуальные силы разума. Еще ярче и глубже это выступает в созерцании «идей» – при той вторичной рационализации, в силу которой позади эмпирической оболочки бытия перед нами предстает сфера идеальных начал, сфера идей, уже стоящих вне ограничений времени и пространства. Действуя в пределах индивидуального сознания, разум обнаруживает в себе, таким образом, начало надындивидуальное, общеобязательное, общечеловеческое. Этот факт пытались зафиксировать в понятии «гносеологического субъекта», который

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org и мыслится как истинный субъект и деятель познания. Формально это понятие, конечно, оправдано тем, что познание явно не вмещается в пределы индивидуального сознания, имеет «сверхпсихический», трансцендентальный характер. Но так же формально приемлемо и близкое понятие «универсального субъекта» (у кн. С. Трубецкого) и даже понятие «всеединого Ума» (у кн. Е. Трубецкого) (столь схожее с античным понятием Логоса), который является как бы «родовым» понятием при объяснении надындивидуальной природы разума. Новую сторону в том же понятии Логоса, своими лучами зажигающего свет в индивидуальном сознании [23], выдвигает нам истолкование этого момента «надындивидуальности» как момента «соборности». Учение о «соборной» природе нашего сознания не добавляет ничего нового (в гносеологическом порядке) к указанной идее «гносеологического субъекта», но оно важно тем, что переводит внимание от психологии познания к его онтологии: надындивидуальная природа знания есть очевидное проявление всечеловеческого единства – скажем определеннее: единосутия человечества.

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

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

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

III. Христианское учение о разуме

А. Разум и вера

1. Чтобы уяснить себе христианское учение о разуме, как оно слагалось и формулировалось у Отцов Церкви, в общем церковном сознании, надо понять внутреннюю связь жизни разума и движений веросознания. Но, прежде чем мы войдем *in medias res* [24], нам надо кое-что добавить к тому, что было сказано в предыдущей главе о работе разума. Чем движется эта работа, что стимулирует ее? Иначе говоря, какова динамика разума (конечно, в свете его статики, которая уже предстала перед нами в предыдущей главе)?

Можно считать бесспорным и не нуждающимся в дальнейших анализах положение, что работа разума движется замыслом познания. Откуда в душе этот не гложущий в ней никогда замысел познания, каковы смысл и основа его, об этом сейчас не будем говорить – лишь когда онтология познавательной активности раскроется перед нами в полноте, мы сможем с достаточной ясностью ответить на этот вопрос. Но самая наличность познания означает, что у нас всегда живет и действует интуиция смысла в мире – во внешнем и

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org внутреннем мире. Именно эта, конечно, лишь предварительная интуиция не дает нам покоя, постоянно возбуждает деятельность сил познания и тем самым реализует в нас разум. Интуиция смысла (позже – см. главу «Христианские предпосылки знания» – мы будем характеризовать ее как «аксиому разумности бытия») не есть итог или плод познавательной деятельности – наоборот, динамически эта деятельность зависит от того, что нам предносится в бытии какой-то еще неведомый смысл, неведомая еще разумность – и мы ищем ее разгадать, войти в нее. Вся динамика познания именно в этом – как только тускнеет или исчезает эта интуиция, мы и не ищем разгадки, не стремимся ничего познать. Познание предполагает непознаваемое, но предполагает не простое констатирование сферы непознаваемого, но некое предварительное убеждение («интуицию»), что мы можем проникнуть в эту сферу. Бывает и так, что «непознаваемое», лучше сказать, «непознанное» зовет, но остается закрытым; говоря терминологией Габриэля Марселя, «проблема» (т. е. загадка, которую мы хотим познать) превращается тогда в «*mystere*», в непостижимую и закрытую тайну (например, в стремление познать Бога вне Откровения), но это лишь сильнее вскрывает перед нами динамику познания.

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

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

Но в явлениях «религиозной веры» не все покрывается феноменологией веры., т. е. тем, что мы «сознаем» в переживаниях веры. Феноменология веры обычно является исходным материалом при изучении религиозной области – сюда одинаково относятся и глубокие анализы R. Otto с его учением о переживании «*mysterium tremendum*» [25] (см. его книгу «*Das Heilige*») и примыкающие сюда построения Eliade с учением об «иерофаниях» как наиболее общем факте религии; сюда же, конечно, относятся бесчисленные теории о «происхождении» религии (начиная с Лукрециевого учения о том, что *timer fecit deos* [26], вплоть до бесплодной попытки Вундта в его «*Volkerpsychologie*» разгадать тайну религиозной сферы). В общем во всех этих теориях всегда улавливается некая (хотя часто и очень малая) истина о том, что мы находим в феноменологии веры – в построениях религиозного сознания, чего бы они ни касались (проявлений благочестия, аскетических движений души, социального претворения религиозных переживаний в «Богослужениях» с их бесконечными вариациями «ритуала», наконец, различных «верований», «идей» о Боге или божествах, о связи человека с Богом и т. д.). Но все это поистине лишь *bewubtseins-psychologic* [27] – все это касается лишь того, чем заполняется религиозное сознание. Самое богатство различных форм его справедливо ведет к различным учениям о том, что стимулирует и движет религиозную жизнь, – и чем дальше идет изучение религиозной жизни человечества, тем, конечно, все больше материала дает оно для этого, но именно для изучения феноменологии религиозной сферы. Но все проявления религиозной жизни суть именно проявления – а основное в религиозной жизни есть по существу уже не сфера феноменологии, а то, что стоит позади ее, что движет эту сферу. Что это такое?

За сферой «проявления» религиозной жизни мы должны признать наличность «чего-то», что создает во всем человечестве на самых низших ступенях культуры религиозную жизнь. Религиозная жизнь может быть груба, примитивна, целиком соскальзывать в магию, и все же человек неутомимо ищет, «чему поклониться», как выразился однажды Достоевский. Это «что-то», что стоит позади всякой религиозной «феноменологии», что «тянет» душу ввысь, может быть понято лишь так, что в самых своих глубинах душа уже сопряжена с Абсолютом, связана с Богом. Оттого при полном видимом отсутствии религиозных переживаний душа начинает «религиозно» относиться даже к тому,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org что по своему содержанию отрицает всякое Jenseits[28]. Фанатизм – типичная болезнь религиозного сознания, равно как психология сектанства – все это в изобилии находится, например, у деятелей науки, социальных работников. Почему? Не ясно ли, что религиозное отношение и здесь диктуется этой сопряженностью с Jenseits?

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

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

Ценная сторона трансцендентализма и здесь заключается в том, что он выводит религиозную сферу за пределы индивидуального сознания, устанавливает трансцендентальность самой категории религиозной жизни[29], невыводимость ее ни из каких психических актов. Это очень ценно для анализа того, что стоит позади феноменологии веры, позади различных ее проявлений. Но надо иметь в виду, что трансцендентальные категории вступают в «действие» тогда, когда налицо есть соответственный материал, – нельзя уже всерьез принимать систему Cohen'a, отрицающего во имя чистого трансцендентального идеализма всякое *Vorsein*[30]. Трансцендентальные категории не порождают своего материала, а лишь его оформляют. И конечно, было бы невозможно думать, что любая категория (например, категория «святости» по определению *Windelband* в его «*Praeludien*») применима к любому материалу. Нельзя чувственные ощущения «сделать» предметом религиозной категориальной обработки: нужно хотя бы элементарное ощущение, вызывающее у нас переживание «*mysterium tremendum*», чтобы к этому ощущению привзошла трансцендентальная категория Божества или святости, и тогда лишь возникает «религиозный опыт».

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

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

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

Первичное сознание, не зная еще раздвоения на субъект и объект, заключает в себе, однако, характерную двойственность, которая и переходит в дальнейшем в форму «веры» и «разума». Эту двойственность мы могли бы выразить терминами «Богосознание» и «миросознание» – в одном (первом) мы не отделены еще от Абсолюта, обращены к Нему, Им живем и питаемся от Него, а в другом мы вбираем в себя все, что несет в себе мир, еще не отделяясь от него. Это есть двойственность уже в первичном сознании – и никогда не удастся нашей мысли (кроме чистой абстракции) мыслить Бога (Абсолют) в Нем Самом, вне мира[31], как не удастся мыслить о мире вне «реляции к Абсолюту». Это основное сочетание (в первичном сознании) Абсолюта и мира есть то, чего достигает в пределе естественная мистика (как на Востоке, так и на Западе)[32], то сливающая мир с Богом (система акосмизма), то растворяющая мир в Боге (системы пантеизма), – но в обоих своих конечных выражениях акосмизма или пантеизма наша мысль не может мыслить Бога вне мира или мир вне Бога.

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

4. Русскому философу А. А. Козлову принадлежит очень удачное различение двух типов Богосознания – одно он называет «знание Бога», другое – «знание о Боге». «Знание Бога» и есть непосредственное Богосознание, живая и

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

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

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

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

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

Но к сказанному выше мы должны отнести и еще один вывод, бесспорный для христианского сознания, но своими итогами, собственно, вообще дающий впервые ясное истолкование деятельности разума. Первичное сознание мы связали со «светом Христовым», освещающим «всякую душу, грядущую в мир»; светоносная сила и веры (вся ее феноменология) и разума (возникающего тоже в плане феноменологии) восходит, по нашему истолкованию, к одному и тому же источнику, к «свету Христову». И Богосознание в нас от света Христова, от него же и мирознание – это утверждает в отношении разума то, что в отношении феноменологии веры так легко принять, а именно –

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org христоцентрическую природу разума. Разум есть то, что рождается из первичного мирознания благодаря той светоносной силе, которая приходит в душу нашу от Христа. Разум действительно может быть характеризуем своей *lumen naturale*; неправда классического учения о *lumen naturale rationis* заключалась не в учении о «свете» разума, а в том, что этот свет не был понят как развитие и жизнь той общей светоносной силы, которая едина в начале по существу и остается единой и при обособлении разума и веры в плане феноменологии.

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

6. «История» разума осложнена тем, что в итоге грехопадения (как гласит христианское истолкование этого факта) возникло (в мирознании) раздвоение познавательной силы – лучше сказать, первоначальное единство теоретизирующего и оценивающего сознания перешло в отличие «разума» от «сердца». Однако обратим внимание на то, что именно в сердце нашем и донныне наличествует единство двух задач познания (познания факта и познания его нормы): в познавательном действовании, исходящем от сердца, неотделимы восприятие факта и его оценка (которая в основе всегда имеет сознание нормы[33]). Это разум «отделился» и стал отдельной, самостоятельной «познавательной силой», а сердце хранит в себе единство двух функций (познавательной и оценивающей). Однако и при этом зависимость работы разума от сердца все же остается – это выражается, например, в том, что никогда не бывает «чистой» работы ума – вне влияния тех или иных эмоциональных движений. Не будем входить в уяснение этого факта, относящегося к психологии познания, выделим лишь одну часть относящегося сюда материала – психологию ошибок. Познание не есть автоматический процесс рационализации материала, поступающего в душу (в мирознании); познание есть всегда функция всего человека в его живой целостности, т. е. связано оно рядом тончайших нитей с господствующими или вытесненными (*verdrangt, refoule*) чувствами, с наличными или оттесненными в глубь души желаниями и стремлениями. Потому и привходят в нашу мысль ошибки, от которых невозможно уберечься. Поскольку в сердце нашем действуют страсти – а они, конечно, развивались и у прародителей еще до грехопадения по дару свободы, а с грехопадением приобретают недолжную силу в душе, – постольку страсти влияют и на работу разума.

Единство разума и сердца («сведение ума в сердце» по определению отцов-аскетов) и возможно и необходимо, но для восстановления этого единства необходимо, как учит нас Церковь, «очищение сердца», достигаемое через духовное сосредоточение, через духовную жизнь. Во всяком случае, наш разум, несмотря на невозможность совершенно оторваться от сердца, стремится к этому обособлению, замыкается в себе. В той или иной степени это и удается ему – и так и возникает тот *lumen naturale rationis*, который будто бы всегда равен самому себе. Фактически то, что для одного в свете его *lumen naturale* кажется ясным и бесспорным, не является таким для других людей. Восстановление же связи разума и сердца через преобразование сердца имеет свои ступени – и это объясняет нам динамическую природу ума и невозможность уклоняться от углубления познавательной силы ума. Сама истина в мирознании, благодаря раздвоению познавательной силы, двоятся у нас – как истина о том, что есть, и истина о том, что должно быть.

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

Дело сейчас не в том, что это значит в плане онтологии – мы займемся этим дальше (при обсуждении вопроса о «субъекте» познания), – а в том, что само понятие «разума» должно быть построено в связи с его надиндивидуальной значимостью. Тогда как «сердце» в человеке есть носитель и основа его

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org индивидуальности, разум хотя проявляет себя в личности, но как «надличная» сила. Все предстает перед нами здесь в таких чертах, как будто бы какая-то надындивидуальная инстанция привходит в индивидуальное сознание и не просто регулирует работу разума, но и делает разум разумом. Ведь вне трансцендентальных категорий нет никакой работы в разуме – а эти категории и есть надындивидуальная инстанция. Если вспомнить учение об этом Пирогова, то при всей явной гипотетичности этого учения оно дает нам как бы первую «фотографию» того, что происходит. Пирогов учил о существовании «мировой мысли», «мирового сознания» – индивидуальные же сознания лишь «радиоприемники» (говоря языком современной техники) этого мирового сознания. Очень близко стоят к этому построения кн. Е. Трубецкого о том, что мы «через всеединый Ум видим и познаем бытие», в силу чего открывается «нераздельное, хотя и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной».

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

8. Понятие «церковного разума», или «разума Церкви», может быть признано одним из самых распространенных у религиозно мыслящих людей понятий. Оно усваивает Церкви некую познавательную активность, познавательную функцию, не определяя точнее ни ее компетенции, ни реальных проявлений. Обычно «разум Церкви» означает, что в своем историческом развитии именно Церковь как целое, и, конечно, как «тело Христово», как благодатный богочеловеческий организм есть не только «хранилище веры» (*depositum fidei*), но и живая сила, которая на основе деятельности отдельных членов Церкви или Соборов Церкви кладет на все свою печать. Именно к разуму Церкви должны быть относимы слова: «Изволися Духу Святому и нам»: это разум Церкви сообщает высшую силу соборным решениям, литургическому материалу, каноническим установлениям. Разум Церкви не совпадает и тем более не тождествен с «*consensus patrum*» [34] – ведь у святых Отцов есть немало разногласий, но подлинным субъектом догматических движений в Церкви, подлинной силой во Вселенских Соборах была сама Церковь при участии Св. Духа в жизни Церкви.

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

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

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

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

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

IV. Христианское учение о разуме

Б. О субъекте познания

1. С христианской точки зрения сила «разумения» хотя и проявляется в индивидуальном сознании, и только через него, но принадлежит она Церкви, как благодатному организму, в котором живет и действует Св. Дух. Поэтому гносеологическому индивидуализму, который исходит лишь из индивидуального сознания и только в пределах его хочет понять тайну знания (в лучшем случае усложняя это учением о трансцендентальных функциях, которые все же не выходят за пределы имманентной сферы), христианство противопоставляет учение о «разуме Церкви» как основном и главном вместилище познания. Иначе говоря, с христианской точки зрения сила индивидуального разумения определяется нашим приобщением к разуму Церкви (что и возможно лишь при восстановлении целостности духа, при восстановлении единства разума и сердца – а это дается нам лишь через Церковь). Индивидуальный разум, в котором осуществляется познавательная активность, не от себя ведь входит в истину, но через тот синергизм, в котором индивидуальное сознание становится органом разума Церкви под благодатным воздействием Св. Духа. Лишь через нашу жизнь в Церкви, лишь через приобщение наше к тайне Церкви процессы познания получают полную свою силу – и та индивидуальная

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org значимость работы разума, которую мы в себе находим, та претензия этой работы разума на абсолютность, которая присуща разуму как таковому, получает свой смысл, свое обоснование именно в идее церковного разума. Разум индивидуальный жив и силен лишь этой связью с церковным разумом, лишь приобщением своим к нему. Иначе говоря, разум индивидуален в его эмпирическом явлении, но он не вмещается в пределы индивидуального сознания, он шире его, т. е. он и не принадлежит индивидуальному сознанию (хотя только в нем и являет себя).

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

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

Обратим внимание на то, что начиная с Платона вплоть до Плотина в греческой философии развивалось учение о *kosmos noetos* [35] как содержании Логоса, как вместительнице идей, но не было понятия субъекта этих идей. Правда, как раз у Платона (особенно в диалоге «Парменид») вскрываются уже диалектические взаимоотношения в мире идей, что ясно говорит о какой-то «жизни» идей, об их включенности в какую-то «живую систему». Как известно, уже во II в. до Р. Х. в среде платоников стала развиваться концепция, согласно которой идеи суть «мысли Божии» [36], и этим уже намечалось, где надо искать «субъекта» идей; эта концепция стала быстро утверждаться (главным образом благодаря Филону) в развитии греческой мысли. Но все это движение мысли касалось вопроса об идеях, вопроса об их метафизической основе – а как же быть с вопросом о том, где искать субъекта познания?

До Декарта в сущности субъектом познания просто признавалось эмпирическое сознание, но позиция эта явно неверная, ибо эмпирическое сознание всегда выходит в познании за свои пределы. Но до Декарта это не тревожило мыслителей больше, чем намечалось еще Аристотелем в его и гносеологическом и метафизическом различении *Logos pathetikos* и *Logos poietikos* [37]. В Средние века это аристотелевское (первое в истории мысли) признание того, что в эмпирическом сознании проявляет себя надэмпирическая функция (*Logos poietikos*), занимало внимание лишь в прикладной своей стороне – в вопросе о бессмертии души (в вопросе, бессмертна ли всякая индивидуальная душа или только надиндивидуальная творческая сила в ней?). Но уже у Декарта (что, насколько я знаю, впервые отметил и убедительно показал Вл. Соловьев в своих последних статьях под заглавием «Основы теоретической философии») с достаточной силой выступают имперсоналистические мотивы в истолковании знания. То «его», существование (имманентное) которого, по Декарту, неотделимо от его бытия (в смысле надэмпирическом), есть ведь то самое абсолютное «Я», диалектика которого позже у Фихте (в первый период его философии) определяет систему познания. Как абсолютное «Я» Фихте вовсе не тождественно с эмпирическим сознанием, так и декартовское *ego* не тождественно с ним – анализы Вл. Соловьева убедительно показали это. Уже Кант (в 3-й части «Критики чистого разума») решительно отделял понятие «гносеологического субъекта» от эмпирического субъекта, но далее этого различения он не шел. Но уже после Канта – через Фихте и всех тех, кто опирался на Фихте (а кто на него не опирался?), – мы встречаем странное понятие «сознания вообще» (*Bewußtsein überhaupt*). Смысл и функция этого понятия в том как раз и заключались, чтобы отделить «гносеологический субъект» (субъект познания) от эмпирического сознания, в котором разворачивается вся активность познания, но от которого она не исходит. Все же самый термин «сознание вообще» слишком грешит «психологизацией»: употребляя понятие «сознание вообще», мы гораздо больше затуманиваем, чем разъясняем, проблему познания: нельзя же в один и тот же (психологический)

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org план сводить процессы познания как они развиваются в индивидуальном сознании, и те трансцендентальные функции, которые надиндивидуальны и «надпсихичны». А в то же время активность познания, сочетающего эмпирический материал и трансцендентальные функции, протекает фактически в одном и том же эмпирическом субъекте. Мы не можем принимать и «бессубъектности» разума, который всегда проявляет себя в эмпирическом субъекте (хотя явно выходит за пределы его), но и не можем сводить активность познания всецело к эмпирическому субъекту: все то трансцендентальное, без чего нет познавательной активности, не из недр ведь индивидуального сознания привходит в познание. Как же построить понятие «гносеологического субъекта», раз познание необъяснимо из эмпирического субъекта?

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

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

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

4. Скажем сразу: «общечеловеческое единство» (как то онтологическое «место», где мы ищем «субъекта» разума) не может быть понимаемо (говоря в терминах тринитарного богословия) в смысле «подобосущия». Если

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org индивидуальные умы только «подобны» один другому, то чем же обуславливается и чем держится это их «подобие»? Для того чтобы подобие было и действительным и постоянным, чтобы оно было имманентной нормой для индивидуального сознания, для этого необходимо искать основы их единства за пределами индивидуального сознания. Объяснить же факт «подобия», т. е. действительного и постоянного единства познавательных путей, в человечестве можно лишь с помощью понятия единосущия человечества. Только это метафизическое построение, конечно гипотетическое (в том смысле, что мы приходим к нему через рассуждение, а не в прямом его восприятии), и дает достаточное объяснение единства познавательной жизни.

Разъясним эту идею «единосущия», пользуясь аналогией с тринитарным богословием. «Единосущие» человечества не зачеркивает факта индивидуальных сознаний, многоипостасности человечества. Каждое индивидуальное сознание обладает некоей основой своего своеобразия, своей «отдельности» – и это начало ипостасности, производное и ни из чего невыводимое, должно быть признано метафизически устойчивым, неразрушимым, бессмертным [38]. Но самое понятие ипостаси не должно быть абсолютизировано: совершенно ведь неприемлем метафизический плюрализм, при котором было бы уже неосуществимо никакое единство. Источник единства разума должен быть понимаем в реальном соотношении единства человечества с началом ипостасности – т. е. невысказанно вне его многоипостасного бытия, как невысказанно и ипостасность в человечестве вне его единой сущности (всечеловечества). Ясно, однако, что не верно и не нужно ипостазировать эту единую сущность – она является сущностью лишь для ипостасей. Коррелятивность этих понятий есть и их взаимонезаменимость [39]. Мы могли бы рискнуть сказать (в некотором, но очень отдаленном сходстве с учением Плотина о соотношении мировой души и индивидуальных сознаний), что ипостаси «рождаются» из «сущности», в какой они и пребывают. Но этот термин таит в себе другие трудности, уводя нас в Платоновскую и Оригеновскую идею о «предсуществовании» душ, что, по различным соображениям, для развития которых здесь нет места, не может быть принято.

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

6. Мы нашли «место», где надо искать «субъект» разума, субъект познания – в понятии многоипостасной единой сущности всечеловечества дан нам ключ и к тому, почему познание всегда включено в эмпирическое сознание (т. е. вне его нет) и почему это познание надындивидуально, невыводимо в ряде своих сторон из эмпирического сознания (т. е. трансцендентально). Но мало найти «субъект» познания, надо уяснить себе его как творческий источник познания. Парадокс здесь заключается в том, что, как мы убедимся дальше, никакого особого «гносеологического субъекта» (как субъекта) нет, ибо нет процесса познания вне эмпирического сознания, а в то же время в единой сущности всечеловечества мы имеем подлинный «субъект» познания. «Единая сущность» сама по себе неипостасна, а в то же время она «субъект» познания!..

Формально эта нерасторжимая связь многоипостасного эмпирического бытия с «сущностью», т. е. всечеловечеством, и есть то, что нам нужно для уяснения, где искать «гносеологический субъект». Но дальше этого чисто формального утверждения нам некуда двинуться, пока мы не уясним себе, есть ли

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org какая-либо реальность за этим формальным понятием. Тут, однако, для «естественного» разума только тупик, выход из которого и дает нам христианская мысль, раскрывая, что искомая нами реальность и есть Церковь как ее понимает христианство. Если это принять (а для христианского сознания это есть просто самоочевидность), то становится ясным, что субъектом познания, субъектом разума является Церковь. Церковь же для христианина есть «тело Христово»; Христос же есть глава Церкви, иначе говоря, Церковь живет во Христе, вся ее жизнь неотделима от Христа. Тут мы вновь – уже с другого конца – восходим к утверждению христоцентричности познания. Чтобы углубиться в новый аспект центральной идеи в христианском учении о познании, остановимся немного на христианском учении о Церкви.

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

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

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

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

Все человечество есть «стадо Христово» – но эта принадлежность к Христу

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org эмпирически не идет дальше потенции единения. Можно без колебаний утверждать поэтому христианскую основу (т. е. основу во Христе) всякого социального единения.

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

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

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

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

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

V. Акт познания

1. Лосскому принадлежит очень удачная формулировка проблемы, связанной с актом познания, – он учит о гносеологической координации субъекта и объекта [40]. В его системе это понятие имеет специфический характер, в изучение которого нам незачем здесь входить, для нас важно другое. «Гносеологическая координация» субъекта и объекта выражает основной факт познания – не только в том смысле, что в познании субъект «обращен» (хотя и противостоит) к объекту, но и в том, что объект познания включен – (именно

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org как объект познания) в систему сознания. Онтологическому дуализму познающего субъекта и познаваемого внешнего объекта познания отвечает какой-то их субъективный монизм. В этом и заключена вся загадка познания, его онтология.

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

Чтобы критически отнестись к этой смелой и оригинальной, но странной теории познания, устраняющей всякий дуализм субъекта и объекта[41], сначала обратимся к позиции наивного реализма, стоящего на позиции гносеологического дуализма.

2. Эта позиция наиболее примитивно представлена в так называемом «наивном реализме». Согласно этой теории, выражающей вполне точно то непосредственное переживание, которое мы имеем при всяком акте познания[42], вне нас находится предмет познания и достаточно его «узнать», «услышать», чтобы мы могли вступить на путь его познания. Наивность наивного реализма не в том, конечно, состоит, что он признает реальным все, что воспринимается чувственно – цвета, формы, звуки (а кто, рассуждая серьезно, а не «гарцуя» на коне легкой критики, будет решительно отвергать подлинную реальность красок, форм и т. д.?), т. е. что они так и существуют, как мы их воспринимаем. Основная же ошибка, т. е. критически не проверенная идея наивного реализма вообще, касается не момента реализма, а неучитывания загадочности «гносеологической координации». Мое знание складывается ведь из моих восприятия, рождающихся во мне, в системе моего сознания, – между тем я переживаю предмет вовсе не во мне, а вне меня. И помимо чисто психологического (самого по себе законного) вопроса о том, как происходит этот процесс «объективирования» предметов восприятия, тут есть чисто гносеологическая проблема. Как возможна «гносеологическая координация» того, что находится вне эмпирического субъекта, с самим субъективным миром во мне? Это и есть проблема гносеологического дуализма, которого никто – ни Лосский, ни другие интуитивисты – не может ни ослабить ни тем более свести к нулю.

Если взять точку зрения трансцендентализма, вбирающего весь процесс познания в рамки уже не эмпирического субъекта, но вмещающего его в весь загадочный трансцендентальный мир, то ведь и здесь «предмет» знания противостоит субъекту. У Канта это выражено яснее других – он в сущности удваивает бытие объекта (в чем чрезвычайно сходится с гносеологической конструкцией Фомы Аквината!): бытие у него есть прежде всего «вещь в себе», совершенно непознаваемая, – лишь благодаря ее «воздействию» в познающем субъекте происходят разные познавательные процессы. Но и то, что образует познаваемое бытие объекта, есть тоже некое бытие, но уже не «вещь в себе», а некий продукт переработки всех восприятия различными априорными формами восприятия и категориями. Этот двойной лик бытия («вещь в себе» и имманентный сознанию «объект» познания) настолько внутренне противоречив, что, как известно, все развитие трансцендентализма шло к устранению этого двойного бытия предмета познания. Так в трансцендентальном реализме стирается различие между непознаваемой «вещью в себе» и познаваемым, имманентным нам объектом познания, т. е. падает самая двойственность предмета познания. В трансцендентальном же идеализме, наоборот, все «непознаваемое», трансцендентное вбирается в трансцендентальную сферу –

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org ярче всего это было развито Когеном и его школой. Но Когену, который принципиально исключает всякое *Vorsein* предмета познания, т. е. стремится его всячески имманентизировать, это не удалось – он должен был признать, что началом познавательных процессов является появление некоего X, который в последовательности разных трансцендентальных его модификаций преобразуется в «предмет» познания. Но этот скромный X и таит в себе всю прежнюю вещь в себе – иными словами, устранение двойственности в объекте познания в трансцендентальном идеализме не удалось – как следствие рушится и вся система трансцендентального идеализма.

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

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

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

Но, скажут нам, все эти примеры свидетельствуют только о человеческой *sensibilitate*[43] – нельзя же всерьез верить «дурному» глазу, от которого могут портиться вещи? Разве на вещи действует созерцание их людьми? Да, для нас остается скрытым действие на вещи созерцания их – но ведь, отметим пока, созерцанием только начинается познание и никогда им одним не завершается. Познание требует часто очень большого и сложного воздействия на предметы, не говоря о всем микроскопе, который требует применения микроскопа, когда приходится постоянно брать в руки предмет или, может быть, его окрашивать (в микроскопической технике). Скажем общо, чтобы не входить здесь в подробности: предмет познания часто закрыт в своей сути словно ядро в скорлупе. И самое познание есть некое действие, к которому никак не остается равнодушным предмет. Размятый для лучшего исследования цветок уже никогда не выправит своих лепестков.

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

4. И здесь, конечно, налицо целая гамма в степени воздействия предмета познания на субъект – от совершенно необнаруживаемого, неощутимого до резких и даже катастрофических изменений в субъекте. Конечно, и здесь наиболее яркие формы этого мы находим в том, как действует на человека то,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org что кто-то хочет подойти к нему с целью познания. «Предмет» в данном случае часто «противится», «укрывается», может быть, протестует; всякое «всматривание» в человека вызывает обычно или досаду и недовольство, а то и борьбу, равнодушие редко встретить в таком случае. Это обратное действие предмета познания на того, кто хочет «познать» данный предмет, тоже не оставляет его равнодушным – либо вызывает напряжение и раздражает, либо заставляет пойти не прямым, а косвенным путем.

Вообще познавательная установка (особенно в отношении к человеку как предмету познания) включает в себе некоторые эмоциональные моменты, которые легко могут разрастаться и изменяться. Если познавательная установка диктуется участием, жалостью, особенно любовью, она очень легко переходит границы условных отношений, легко переходит в формы, которые стесняют или давят на «предмет» познания; если же познавательная установка диктуется озлоблением, недоброжелательством и т. д., то она еще более включает в себе возможность перейти границы. Совершенное равнодушие, холодное отношение трудно совместимо с познавательной установкой, в которой, очевидно, заключена какая-то собственная эмоциональная сторона, смысл и сущность которой мы разберем позже. В познавательной установке, в стремлении проникнуть в «тайну» предмета есть некое воздействие на него, что и вызывает противодействие. Очень ясно это при изучении животного мира, где с этим встречным противодействием приходится очень считаться не только в смысле осторожности (работы с опасными животными, злыми и т. д.), но и в смысле тех реакций, которые испытывает познающий субъект. В отношении к неживой природе тут еще больше приходится быть осторожным – даже вдыхание некоторых запахов может быть опасным, многого нельзя трогать руками, от многого приходится защищаться специальными приспособлениями (работы с радиоактивными материалами и т. п.).

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

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

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
более широкий круг явлений.

При этом понимании открывается не только скрытая пружина познавательной активности, но впервые до конца раскрывается то, что познание вовсе не есть лишь интеллектуальная обращенность к миру. В тех случаях, когда ученые ничем и никем, кроме своей науки, не интересуются, они отказываются от того питательного начала, которым они уже живут, но в ограниченном объеме. Любовь, лежащая в основе познавательной активности, есть та самая любовь, которая связывает мир в живое целое, которая изнутри освещает одни части бытия для других. Все познать – значит в итоге и все обнять любовью.

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

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

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

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

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

Между тем и в познавательных замыслах, и в движениях любви в нас расцветает живое сознание, что мы идем верным, истинным путем, что задача наша необманчива, не есть нечто фантастическое. Как найти выход из этого последнего, трагического разделения между субъектом и объектом, которое и обнаруживается с полной силой тогда, когда в субъекте достигнута максимальная полнота движений любви? Задача познания, как и задача любви, совсем не есть нечто призрачное – в нем «просвечивает» некая незыблемая правда. Почему же эта правда не реализуется нами?

7. Только христоцентрическое понимание знания как любви помогает нам найти

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org выход.

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

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

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

VI. Христианские предпосылки знания

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

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

Надо сознаться, что восточное богословие, дух и традиции которого (от св. Отцов) так отличны от западного мышления, не выработало до сих пор своей гносеологии, т. е. не развило теории знания, отвечающей нашему религиозному сознанию. Это относится и к русской религиозной философии: у нас всегда довольствовались продуктами гносеологических построений Запада, даже не отдавая себе отчета в том, насколько эти построения существенно связаны с западным религиозным сознанием, во многом чуждым, во многом неприемлемым для нас. Впервые самостоятельный православный подход к темам гносеологии был намечен у И. В. Киреевского и Хомякова, только намечен, но не развит. В дальнейшем же русская религиозная философская мысль оставалась в плену у западной гносеологии и только изредка (например, у братьев Трубецких, у Тареева, о. Флоренского, В. Д. Кудрявцева) русская мысль обращалась к поискам гносеологии, соответствующей основам нашего православного сознания.

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

Не считая возможным особенно долго останавливаться на приведении в систему

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
высказываний ап. Павла по вопросам познания, мы коснемся лишь основных его идей, поскольку они нужны нам для нашей главной темы.

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

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

2. Эти две формы познания – познание в свете Христовом и познание вне Христа, – суть, очевидно, разные ступени в работе разума. Здесь-то и получает свое значение то «обновление ума», к которому призывает ап. Павел. И уже в апостольскую эпоху был явлен яркий пример того, как от естественного света разума, от познания вне Христа мы можем подыматься до познания в свете Христовом. Я имею в виду замечательное повествование в 15-й главе Деяний апостольских о первом (Иерусалимском) Соборе. Заключительные слова постановлений этого Собора звучат так: «Изволися Духу Святому и нам». Эта формула покоится на признании того, что истина достигается нами при содействии Св. Духа, т. е. через Церковь. Индивидуальный разум или разум совокупности людей должен быть восполнен благодатной помощью свыше, и это признание идеи синергизма в познании и есть основной принцип христианской гносеологии, как она намечена в указанных текстах. Носителем истины в ее полноте является не *lumen naturale rationis*, а Церковь во взаимодействии естественного ума и силы Св. Духа; «обновление ума», о котором говорил ап. Павел, и есть его оцерковление, пронизывающее естественную силу разума благодатной помощью Церкви. Объективная христоцентричность нашего духа не означает поэтому, что мы имеем ум Христов, что мы видим мир в свете Христовом. Нам нужно связывать работу ума со всей целостной жизнью духа, чтобы из познания вне Христа мы достигали познания во Христе, ибо «обновление ума» не есть просто утончение или усовершенствование его, а есть его преобразование, т. е. превращение в функцию целостного духа. Мы еще вернемся к этой драгоценнейшей идее христианского учения о знании, а сейчас укажем на то, что рецепция Церковью различных учений, которые развились в античном мире, т. е. независимо от христианства, и состояла в том, что познание вне Христа становилось через его рецепцию в Церкви познанием во Христе. Это ведет нас к признанию

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org подвижности, расширяемости, т. е. динамичности познавательной силы, что освобождает нас от плена нашему так называемому «естеству». Обновление ума есть поэтому в то же время и преображение его – рецепция Церковью внехристианского знания не ставит это знание (до его рецепции) рядом с прозрениями веры, не принимает раздельности веры и знания, но требует преображения ума через вхождение наше в Церковь. Христианская гносеология не отвергает достижений естественного разума, но требует их переработки, чтобы они светились светом Христовым.

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

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

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

Но одновременно началось разложение и понятия опыта; уже Гёте хорошо говорил, что «всякий факт есть наполовину теория». Развитие психологии принесло огромный материал для анализа этого в учении об «апперцепции» (имею в виду учение Гербарта). А когда к концу XIX в. Авенариус и Мах сделали попытку установить понятие «чистого опыта» (т. е. чистых данностей вне и до наших «привнесений» в материал опыта), то эта попытка, как известно, не только кончилась полной неудачей, но она скомпрометировала самую идею «чистого опыта». В составе «фактов», т. е. наших восприятия действительности, оказались целые ряды тоже данных, не воспринимаемых извне, но привносимых нами элементов. Все это сразу усложнило проблему восприятия, т. е. проблему нашего схватывания фактов. Новым ударом, еще больше усложнившим и запутавшим проблему, было все то, что выдвинул Гуссерль с его прославленной «феноменологической редукцией». Гуссерль

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org повернул гносеологию от Аристотеля к Платону, он показал, что в восприятии есть не только то, что именуется «вещью», «явлением» или фактами, но в восприятии нам открывается через феноменологическую редукцию «сущность» (*das Wesen*), или, говоря языком Платона, мы сквозь вещи воспринимаем их идею, или, как один русский гуссерлианец сказал, в восприятии перед нами выступает 1) явление и 2) его «смысл».

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

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

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

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

Заметим тут же, что согласно христианскому взгляду на познание это искание разумности есть не что иное, как действие той светоносной силы, о которой сказано в Евангелии от Иоанна, что «свет Христов просвещает всякого человека, грядущего в мир». Этот свет Христов, формирующий в человеке его «человечность» (*humanitas*), столь резко отличающую человека от всех близко

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org стоящих живых существ, присущ всякой душе – и крещенной и не крещенной во Св. Троицу, и верующей и не верующей. Он поистине есть *lumen naturale rationis*; а познание, осуществляемое с его помощью, доступно для всех, универсально, – хотя вне христианского понимания оно остается просто аксиоматической предпосылкой знания, необъяснимой загадкой. Для христианской же точки зрения и наша познавательная деятельность движется светом Христовым, и самое бытие держится Господом, «Имже вся быша». То же, что объективная разумность в мире и наше познавательное проникновение в нее совпадают – это остается вне христианства загадкой, решение которой займет нас позже.

6. За указанными двумя аксиомами, двумя предпосылками знания стоит еще третья – она состоит в том, что в каждом акте знания мы не только проникаем в реальность, не только овладеваем рациональной стороной в ней, но неизбежно движемся и к тому, что стоит позади всей реальности, т. е. к Абсолюту. По выражению Б. П. Вышеславцева, все акты духа определяются «реляцией к Абсолюту» – и это не только наличествует в познавательной нашей деятельности, но и определяет и направляет самый познавательный замысел. Наше познающее «я» в своем замысле познания уже возвышается над бытием – и в этом таинственная близость познающего «я» к Абсолюту. Но, по верному выражению Вышеславцева, наше «я» лишь «абсолютopodobно», но не абсолютно. Хотя вся Вселенная, все мировое бытие в актах познания зависимы от нашего «я» (в чем правда трансцендентализма), но все же наше «я» не существует а се, оно не абсолютно. И все же мы во всех актах знания ищем абсолютного утверждения той или иной истины, мы в актах знания всегда «абсолютизируем» – и даже скептический релятивизм утверждает зыбкость нашего знания как нечто подлинно Истинное, абсолютно истинное. Здесь открывается опасность абсолютизировать и то, что несомненно относительно, но самая обращенность к абсолютизированию входит в замысел познания и не может быть совершенно устранена. По удачному и верному выражению кн. Е. Трубецкого, «идея безусловного сознания» (т. е. Бога) есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания. Искание истины, говорит он, есть стремление вместить в мое сознание сознание абсолютное. Это есть утверждение единства человеческой мысли и мысли абсолютной – единства, но не тождества их. Кн. Е. Трубецкой строит даже учение о всеедином Уме (т. е. об Абсолютном, о Боге), через который мы все сознаем и видим. Кстати сказать, кн. Е. Трубецкой единственный в русской философии возвращается к учению об истине у В. Д. Кудрявцева. «Всеединый Ум, Абсолютное, – пишет кн. Е. Трубецкой, – заключает в себе сущий смысл того, что есть, и Божий замысел о том, что должно быть». Связанное с этим метафизическое учение об идеальной стороне в тварном бытии, ищущей воплощения в бытии его нормы, широко распространилось в русской философии после Вл. Соловьева. Аксиома о постоянной обращенности нашего духа к Абсолюту сама по себе сверхрациональна – ее можно и должно освещать разными соображениями, но она психологически определяет и направляет наше познание.

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

7. Христианские предпосылки знания не могут быть, конечно, названы

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

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

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

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

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

Однако «обновление ума» означает не только внутреннее преобразование духа, восстановление внутренней целостности – оно освобождает и от ограниченности индивидуальной познавательной активности тем, что связывает нас с церковным

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

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

Именно поэтому православие открывает широкий простор для исследования природы. Если фактически церковные люди обычно мало имеют интереса к этому, если замысел исследования природы гораздо больше (так было в истории культуры христианских народов) стимулировался всякого рода оккультными или магическими идеями, то не будем забывать того, что ап. Павел признал спасительным исследование природы, высоко вознеся (в послании к Римлянам, гл. 1, ст. 20) «рассматривание творений», т. е. их исследование и изучение. Во всяком случае соотношение современного знания и коренных идей христианства может и должно быть взаимно свободным. Если некоторые положения современного знания никак не могут быть согласованы с христианским вероучением, то в этом – для обеих сторон – нет ничего трагического. Научные идеи и обобщения постоянно находятся *im Werden*[44], одни гипотезы сменяют другие, одни идеи отступают, чтобы дать место другим. Свобода исследования есть основное условие научного творчества – но и текучесть научных идей есть неизбежное следствие ограниченности нашего ума. Вообще не в согласовании научных идей и основ христианского вероучения лежит путь христианского знания, а в том, чтобы самое исследование изнутри освещалось для нас тем, чему учит Церковь. Но именно потому перед христианским сознанием стоит неотложная задача глубокого изменения в самой психологии научного творчества. Современная наука выросла в атмосфере секуляризма, нарочитого и насильственного разрыва между наукой и христианством. Поэтому, предоставляя полную свободу в изучении природы тем, кто не признает Бога или не связывает своего научного творчества с религиозным сознанием, мы хотим свободы и для себя – для тех, кто верует во Христа Спасителя и Его Церковь. Пора признать возможность двух типов науки – науки, исходящей из того, что мир создан Богом, и науки, которая не хочет исходить из этого. Камнем преткновения, водоразделом между двумя типами науки является идея творения, принятие библейского учения об участии Бога в жизни и развитии мира[45]. Господствующая же ныне мысль о непроницаемой для действия Бога универсальной эволюции есть в сущности зачарованность этой, во многом (но не всецело) верной идеей, есть остановка ума на факте эволюции. Не случайно в этом смысле то, что на Западе (в католическом богословии) затуманилась идея «творения» благодаря Аквинату, который, не будучи в силах преодолеть предпосылки Аристотеля, пришел к выводу, что идея творения, основоположная для веры, остается спорной с точки зрения «естественного разума» .

10. Мы закончили рассмотрение вопроса о христианских предпосылках знания, и наш анализ подвел нас вплотную ко всем проблемам гносеологии, как их должно ставить с христианской точки зрения. Но если три «естественные» предпосылки

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org знания, три аксиомы обусловливают всякую познавательную деятельность, то не такова природа христианских основ знания, христианских предпосылок его. Учение о субъекте знания, т. е. учение о том, что знание есть функция целостности человеческого духа; признание, что восстановление утраченной (через первородный грех) изначальной целостности возможно лишь через жизнь в Церкви; наконец, признание того, что есть раздвоение познавательных сил в человеке (разума и озарений сердца), как и раздвижение чисто познавательной активности и функции оценки, – все это впервые выступает как основное задание христианской гносеологии лишь на путях веры, лишь на путях свободной, но изнутри направляемой диалектики духа.

VII. О двух путях познания мира (проблема культурного дуализма)

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

Для гносеологии, однако, факт культурного дуализма собственно уже и не существует – здесь как раз уже давно нет нигде места для религиозной установки. Правда, Паскалевский иррационализм, иррационалистические течения в XVIII в., возврат к интуитивизму в XX в. возрождают дуализм, но самое раздвоение познавательной силы, которое с полной силой выступает в различных формах иррационализма, остается загадкой, которая никого не томит и не волнует. Рационализм, поскольку «рядом» с ним открывается иррациональный подход к реальности, сохраняет по-прежнему свою непоколебимую самоуверенность, а перерождение рационализма, если оно возможно, то, конечно, лишь изнутри. Но как? Об этом уже много раз шла речь в настоящей книге, но сейчас нам должно войти в некоторые подробности, чтобы до конца осветить проблему взаимоотношения христианства и современного знания или, пользуясь нашей терминологией, взаимоотношения познания вне света Христова и познания в свете Христовом.

2. Надо не только открыто признать, но и до конца осмыслить самый факт, что в Европе (включая и Россию) существует не одна, а две культуры. Есть культура, которая хочет быть христианской, хочет быть верной Христу и видеть все «в свете Христовом», – но есть культура, выросшая вне Церкви, боящаяся Церкви и чуждая ей, вовсе и не ищущая того, чтобы глядеть на мир в свете Христовом! Уже в самом начале христианства эта тема встала перед христианской мыслью во всей своей остроте, поскольку христианство, выходя за пределы иудейства, развивалось среди античного мира, обладавшего к этому времени огромной и значительной системой культуры. Позиция христианства в

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org отношении античной культуры была, однако, очень ясной: совершенно отвергая религиозные элементы (т. е. «язычество» в точном смысле слова) в античной культуре, христианство стало на путь рецепции всего того, что могло в античности быть принято христианством. Из этого собственно и стала постепенно слагаться система христианской культуры в подлинном смысле этого слова – и в этом процессе Церкви пришлось пережить немало трудностей, которые были связаны с появлением ересей. Все ереси имели источник либо в прямолинейном ветхозаветном монотеизме, либо в язычестве – в обоих случаях христианство, пролагая свой собственный путь, посредством рецепции овладевало всем тем ценным, что давал и Ветхий Завет и античный мир. Внутри христианского сознания не было еще никакого раздвоения, над всем доминировала единая правда Христова, единый свет Христов! Но исторически жизнь христианского мира слагалась таким образом, что духовные силы уходили преимущественно на догматическую борьбу, вопросы же познания мира и человека освещались лишь попутно. Между тем естественный интерес к пониманию природы и человека находил немалое удовлетворение в античных учениях, христианской же переработкой этого материала никто собственно не был занят. Только в различных «шестодневках» затрагивались вопросы космологии и антропологии, но без достаточного углубления в самую проблематику, которая здесь была сложна. Это было тем более опасно, что еще до христианства в пределах эллинистического мира делались одна за другой попытки связывать темы космологии и антропологии с религиозными данными. Достаточно напомнить о самой влиятельной форме этих построений – о герметизме, который в первые века христианства овладевал умами с чрезвычайной силой. Поэтому, так как духовная энергия христианского мира уходила в это время на уяснение и разработку догматических проблем, нечего удивляться, что герметизм, сочетавший алхимию, медицину, астрологию, оккультную антропологию с возвышенными богословскими теориями[46], привлекал к себе внимание тех, кто интересовался вопросами космологии и антропологии. Хотя христианство обладало ценнейшими идеями по этим вопросам (укажем особенно на идеи, развитые ап. Павлом), но те, кого влекло к себе изучение мира и человека, черпали свои идеи не из ап. Павла, а из мутных источников герметизма и аналогичных построений. Особую опасность представляло собой то, что кардинальная метафизическая идея христианства о том, что мир сотворен Богом, все более оттеснялась крупнейшей философской системой, появившейся в III в. по Р. Х., системой Плотина и его последователей. В этой системе, при всей возвышенности учения об Абсолюте (Едином), близкого в неоплатонизме к апофатическому богословию христианства, категорически отвергалась идея «тварности» мира. Мистицизм у Плотина (в его учении о Едином) и рационализм (в установлении непрерывного, а потому и рационального) «перехода» Единого в реальное бытие выдвигали перспективу, совершенно чуждую христианской (и библейской) метафизике. Здесь нам незначительно следить за той борьбой между неоплатонизмом и христианской метафизикой, которая начиная с Николая Кузанского через Джордано Бруно, Спинозу, Шеллинга, Вл. Соловьева до сих пор мешает христианскому пониманию мира. Но и герметизм, сочетавший почти апофатическое учение о Боге[47] с большим материалом эмпирического (часто и оккультно-эмпирического) характера, так же мешал развитию естествознания на основе космологии и антропологии ап. Павла и Отцов Церкви. Фактически дуализм религиозных идей о мире и (тогдашнего) «научного» изучения мира намечается (почти исключительно на Западе) уже с полной силой к IX–X вв. Ко времени же Альберта Великого уже с полной силой определилась трудность рецепции того знания, которое с переводом Аристотеля на латинский язык прямо хлынуло в Западную Европу. Решительный ум Фомы Аквината только подвел итоги этому процессу, отделив все, где чувствует себя сильным *lumen naturale rationis*, от того, к чему призывало христианство. Но если у самого Фомы Аквината мы находим все же мирное «сосуществование» двух учений о мире, то очень скоро изучение природы не только совершенно эмансипировалось, но при этом напиталось боязнью Церкви и недоверием к ней. Культурный дуализм стал развиваться с чрезвычайной силой – и мы уже достаточно говорили в I главе («Идея христианской философии») о том, что идея автономии знания и философии находит и сейчас в религиозной мысли Запада решительную поддержку.

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

3. Мы старались в предыдущей главе показать принципиальную возможность построения знания и на основе христианских предпосылок. Достаточно ли при

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

Краткий обзор относящихся сюда тем необходим для завершения наших построений.

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

Во всех перечисленных темах мы не имеем в виду защиту христианских идей и апологетическое опровержение основных идей современного естествознания[48] – в настоящей главе мы хотим показать на указанных темах смысл христианского подхода к ним и тем самым изнутри осветить неправду и необоснованность внехристианской трактовки указанных тем.

Обратимся прежде всего к кардинальной части христианской доктрины о соотношении Бога и мира. Христианскому учению о том, что мир сотворен Богом («из ничего») противостоят две идеи, властвующие в современной научной мысли, – одна идет от Аристотеля, другая от Плотина. По Аристотелю, невозможно построить понятие начала (во времени) мира, поскольку любая точка в ходе времени предполагает предыдущую точку. Этот *regressum ad infinitum*[49], конечно, сам по себе неопровержим иначе как при признании акта творения, который и полагается «начало» времени. Аристотелю, как и всей греческой философии, была чужда идея «творения», а то, что о творении пишет Платон в «Тимее», было всецело связано с учением о вечных идеях (что отвергал Аристотель), не говоря уже о том, что у Платона Демиург не творит мир, а формирует его «по идеям» – опираясь на то, что позже именовалось у него «иное».

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

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Несколько иное приходится сказать о принципе «эволюции», который для современного знания является основным принципом познания.

5. Эволюция форм жизни есть, бесспорно, основной и существеннейший факт – и христианское воззрение тем менее склонно его отрицать, что картина творения мира, как она изображена в Библии, говорит о все возрастающей сложности форм бытия. С другой стороны, Библия ясно и определенно говорит о том, что Господь призывает «землю» к самодеятельности («Да произрастит земля... да произведет вода...» Бытие 1, 11). Но библейское повествование, кроме признания самодеятельности, т. е. творческих усилий «земли», говорит об участии Бога в переходе бытия от низших к высшим формам, между которыми действительно трудно установить «непрерывность» в движении бытия[50]. Современное научное сознание, однако, упорно и настойчиво защищает идею непрерывности в жизни мира, в развитии форм бытия. Почему? Прежде всего из постоянной, но вовсе не гарантирующей истины, вовсе не непреложной тяги ума к монизму, упрощающему загадки мира. На идее непрерывности, столь любезной именно стремлению к упрощающей рациональности, стоит и система Плотина – и один из секретов ее огромного влияния в истории мысли как раз и заключался в сочетании рационализма (в непрерывности бытия) и мистицизма (в учении о Едином, которое находится «по ту сторону бытия»), как это лучше других показал в своем этюде о Плотине Вегетер. Но тенденция к учению о «непрерывности» в развитии бытия не имеет в себе никакой обязательной силы, и влияние этой тенденции в истории научной и философской мысли гораздо более определялось стремлением понять мир вне Бога, понять мир, как замкнутое в себе бытие, не прозрачное для Бога, не дающее место Ему в жизни мира. Эта тенденция, столь близкая к секулярному пониманию науки, и является главной причиной того, почему современная мысль не принимает библейского учения об участии Бога в жизни мира.

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

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

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
дуализм неустрашим – здесь восприятие мира верующим сознанием и отвергающим веру сознанием расходятся радикально.

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

В античной философии была целая мифологема о «необходимости» (*ananke*), которая «определяет» путь всего [51], – из этой мифологемы античная мысль рано перешла к понятию «закона», к понятию причинности. Эмпирический материал в обработке Аристотеля и его школы выдвигал понятие отдельных закономерностей, а в средней Стое (у Посидония) мы находим учение о законе, пронизанном силами «универсальной симпатии». Так постепенно уже в античной философии оформлялось понятие всеобщей причинности, закономерности всего сущего. Но почему жизнь природы «подчинена» законам и как надо мыслить это «подчинение»? Когда стало складываться (окрепшее к XVII в.) механическое истолкование явлений природы, тайна закономерности бытия, казалось, была найдена, но ценой исключения всякой телеологии. Венцом этого строя идей было учение Декарта о том, что животные не знают психической жизни, т. е. суть «механизмы», что было доведено до конца в учении La Mettrie (о том, что *l'homme – c'est une machine* [52]). В учении Дарвина о «естественном отборе» была сделана серьезная попытка понять эволюцию без активного «приспособления» организмов к окружающей среде. Хотя спор о факторах эволюции вовсе не закончен, но неоламаркизм, исходящий из признания «активного приспособления» организмов к среде, если и не до конца принят в современном естествознании, то все же не может быть полностью отброшен.

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

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

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

VIII. О предмете познания

1. «Предмет знания» был когда-то темой замечательнейшего исследования С. Л. Франка, и мы можем в некоторых частях опираться на него, не проверяя его анализ. Франк прав, различая два слоя в бытии, как оно выступает перед нами в познании: 1) слой, уловимый чувственно, представленный разнообразными, связанными или просто внешне друг к другу примыкающими восприятиями, – уже здесь начинается тема знания; здесь, в этом чувственном материале представлена «поверхность» бытия, за которой мы всегда ощущаем какую-то более глубокую ее сторону. И внешний, и внутренний, и социальный мир – это три формы чувственно уловимого бытия, пребывающего в вечном потоке изменений. Тут до дна чувственного мира не достать; чувствуется и уловляется только то, что явно есть лишь оболочка бытия, подлинная его «поверхность». Сейчас нам незачем ставить законного вопроса о том, отвечает ли воспринимаемая нами поверхность бытия чему-то реальному, есть ли тут то *adaequatio rei* [53], которое естественно, на первой ступени познания, переживается как символ истины. Ни защищать «наивный реализм», ни

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org опровергать его мы сейчас не будем, нам важно сказать: чувственно уловляемый мир, полный жизни, многообразных форм, движений есть только тема познания, его бесспорный «предмет», но сама по себе картина мира, чувственно нам предстоящая, повелительно требует своей «переработки» – прежде всего той первичной рационализации, о которой не раз у нас шла речь. Чувственный материал «требует» рационализации, сказали мы, но это не точно – сам по себе он ничего не требует, он жив сам собой. Но чувство «загадочности», неясности, расплывчатости все равно тут рождается – даже в эстетическом подходе к чувственной оболочке мира; если она «прекрасна», мы захотели бы задержать ее, но и в этом случае она лишь «оболочка».

Так или иначе, мы не можем не стать на путь первичной рационализации, она, можно сказать, бессознательно исходит из недр нашей души и постепенно преобразует картину мира, как она предстает нам при первом подходе к ней. Конечно, это сразу обедняет картину мира – лучше других изобразил это Шестов, который любит противопоставлять «непосредственно» встающее перед нами бытие и бытие уже обработанное в первичной рационализации. В результате первичной рационализации встает как бы «остов» вещей – краски тускнеют, а потом и просто выпадают, «плоть» мира сжимается – и остается «психологическая схема», без которой обойтись сознанию нашему уже невозможно. Чтобы «мыслить» о дереве, нужно хотя бы совсем схематически представлять его – вообще чистая, т. е. вне всяких предметных, словесных, символических образов, мысль только мельком бывает у нас [54].

Но первичная рационализация неизбежно переходит во вторичную рационализацию, которая ведет к фиксации того, что Платон называл «идеями». Франк предложил назвать эти «лики» бытия, уже в себе неизменно самим себе всегда равные, – «определенности» – тоже не очень удачное слово. Суть здесь в том, что, благодаря процессу так называемой «идеации», мы прозреваем в чувственном материале разные «лики» – скажем, красный цвет, фигуру креста и т. д. – Идеация возводит нас в сферу платоновских идей, ибо то, что через вторичную рационализацию открывается нам, есть совокупность этих уже в себе неизменных «ликов», «ейдосов» бытия. Так позади чувственной оболочки открывается некий скелет, слагающийся из неподвижных, неизменных «определенностей», – и этот второй «слой» бытия уже стоит вне потока изменчивости. Платон, впервые открывший мир идей, считал именно их истинным бытием, – но этого нельзя принять. Известный спор в Средние века о том, считать ли идеи существующими *ante rem* или *post rem* [55], уже потому был бесплоден, что идеи неотрывно (в порядке познания) связаны с той сферой бытия, которая воспринимается чувственно: вне этого они нам недоступны и неизвестны.

Важно еще то, что всякая идея, «лики» вещей («определенности», по Франку) есть некий тупик, до которого мы доходим во вторичной рационализации. В этом смысле понятно, что идей бесконечно много – и их связь между собой остается загадкой. Однако есть случаи, когда идеи оказываются связными в том или ином отношении – простейшим видом такой связи можно считать отношение рода и вида. Этот тип связей будем называть диалектическими связями, – постепенно они затем вскрываются одна за другой. Много есть условного, приблизительного и даже заведомо неверного в тех построениях, которые обращены к этим диалектическим связям внутри сферы «идей», но в общем самая возможность устанавливать эти связи ведет неизбежно к замыслу понять сферу идей как систему. Это есть законная гипотеза, законный замысел, окрыляемый теми внутренними директивами, которые раскрываются в процессе вторичной рационализации. Сам по себе законный замысел в разыскании системы в сфере идей был правильно сформулирован Франком как принцип «металогического единства». В понятии «единства» и выражена суть замысла системы, – а в «металогичности» этого единства выражено другое: многовековой опыт в построении системы давно привел к убеждению невозможности до конца довести систематизацию в сфере идей. Последний грандиозный опыт построения единой системы идей, сделанный Гегелем, убедительно показал не просто трудность, но и невозможность такой систематизации. Есть антиномии во взаимоотношении понятий, и вообще представить себе, хотя бы в трансцендентальном разрезе, единую систему в сфере идей явно невозможно. Уже Николай Кузанский выдвинул идею – правда, в отношении к Абсолюту – «*coincidentia oppositorum*» [56], но существенно здесь констатирование несводимых друг к другу «*opposita*» [57]. Отсюда и вытекает признание, что искомое единство в сфере идей (если оно есть в реальности) должно быть признано «металогическим», превосходящим требования «рассудка», как логизирующей силы нашего духа.

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

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

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

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

Прежде всего совершенно ясно, что познавательная разработка чувственного материала непременно требует и первичной и вторичной рационализации. Первичная рационализация вводит в чувственный материал «порядок» – группирует и классифицирует и (что есть самое важное) устанавливает причинные соотношения. Так возникают целые сферы в чувственном материале, отделенные одна от другой методологическими моментами: сфера «минеральная» отделяется от «царства растительного» и тем более «животного царства». Внутри этих сфер устанавливаются свои отдельные серии фактов, дающие начала отдельным наукам. Уже античное знание установило факт возрастания сложности в бытии природы, – и чем дальше развивается знание, тем сложнее представляется система научных дисциплин. И конечно, во всем этом процессе познавательного овладения объектом познания все время принимает огромное участие вторичная рационализация, создающая (еще в эпоху античности) систему «отвлеченных» построений. Еще в античном мире началась эта кропотливая работа по выработке общих «идей», охватывающих все бытие – и, конечно, едва ли не наиболее значительной надо считать систему Демокрита, атомистическое учение которого обнимало и материальный и психический мир. Особое значение уже в Новое время принадлежит тому монистическому течению, которое в основу истолкования всех материальных явлений поставило механические процессы. К эпохе Ньютона это механическое понимание природы достигло наиболее законченного своего выражения, – а под влиянием Декарта в орбиту механического понимания природы было втиснуто все бытие, за исключением человека. В этом механическом понимании природы на первом месте стояло установление причинных рядов в явлениях, – сами «явления» (это слово чрезвычайно ослабляет ту полноту бытия, которая дана в чувственном опыте) отступают на задний план, а на первое место выступают «причинные

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org отношения». Уже в процессах первичной рационализации устанавливаются эти причинные ряды и постепенно формулируются «законы» причинных связей. Античная наука также знала это понятие законов природы, а в Новое время процесс науки чрезвычайно расширил понятие закономерности в природе. Уже ко времени Ньютона, а тем более при дальнейшем развитии науки все в природе оказалось охваченным этим понятием закономерности, – тем более что на установлении закономерностей в природе основаны все колоссальные успехи технического овладения природой. В этом двойном процессе – теоретического втискивания «явлений» в рамки закономерности и технического овладения бытием, данным нам в чувственном опыте, – само бытие как бы исчезло. Прежде всего получилось то «развеществление» бытия, о котором давно уже шла речь в теории знания и которое привело к замене чувственной полноты бытия математическими и не математическими формулами, законами. Математическая обработка закономерностей была большим завоеванием, открывшим новые перспективы в понимании бытия (достаточно припомнить историю учения Эйнштейна в разных стадиях его изысканий), – и вместе с тем вместо живой природы наука создала для нас бесчисленные схемы, в которых чувственный материал играет роль иллюстрации, помогает наглядно усваивать научные построения.

Объектом познания, в этой стадии научных изысканий, является, конечно, природа, но именно в скелете ее закономерных связей и отношений. Живая природа скорее мешает, чем помогает этой задаче познания, – так что создается впечатление, что чувственная оболочка («плоть бытия») как бы прикрывает таинственный скелет закономерностей. Давно были отмечены [58] черты акосмизма, все сильнее внедряющиеся в систему знания, – поскольку живая плоть бытия является лишь поводом для познавательного и технического проникновения в «суть» бытия. Интересно то, что это «испарение» живой плоти бытия не только не задерживает развития науки, но как будто даже содействует ему...

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

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

5. Надо понять, что этот вопрос о соотношении индивидуального и общего в

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org бытия есть лишь одна сторона общей проблемы, которой мы коснулись, говоря о причинных соотношениях, в которых наблюдается закономерность. Только здесь еще острее и, так сказать, непонятнее эта «подчиненность» частного общему: «поток причинности» (как поток бытия), так сказать, облекается именно в ту самую форму, которая и есть закономерность в нем. Соотношение частного и общего имеет более статический характер, соотношение же потока причинности и торжествующей в нем закономерности имеет более динамический характер. Но сущность проблемы остается одной и той же.

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

6. Но есть в познании природы еще одна сторона, до сих пор нами не затронутая. По верному указанию русского философа В. Д. Кудрявцева, истина о вещах имеет в виду раскрытие не только того, что есть (т. е. «действительности»), но и того, что должно быть (т. е. идеала вещи). Это очень верное и глубокое замечание, которое нам уже приходилось в другой связи отмечать в вопросе о субъекте познания (где силой познания является не только «ум», но и «сердце» – разумея под ним центр эмоциональных переживаний). Мы не только устанавливаем в познании, что есть та реальность, которую мы хотим познать, но и оцениваем ее. Эта оценка, как сейчас увидим, тоже сложна – во всяком случае, ясно выступают три ее типа: 1) биософская, 2) эстетическая и 3) моральная. Под «биософской» (термин неуклюжий, но другого придумать мы не смогли, не имея возможности, чтобы избежать недоразумений, брать уже существующие – «биологический» или «витальный») оценкой мы разумеем выяснение соответствия или несоответствия реального состояния данной вещи ее же «здоровому» состоянию. Это наиболее ясно в оценке живых организмов, – если мы видим искривленный ствол дерева, то, сопоставляя с другими, прямо растущими, без труда понимаем, что данное дерево развивалось «неправильно». Для всякого живого организма существует некая «норма» – его «нормальное» и здоровое развитие, по отношению к которому мы и оцениваем какое-нибудь отдельное растение. Есть некая «биософия», некий премудрый план в живой природе, в подлинном смысле «норма» – в росте, скажем, дерева, в развитии корней, листьев и т. д. Если дерево, скажем, обычно обильное в листве, в данном конкретном случае оказывается скудным, мы справедливо усматриваем здесь некую «неправильность». Это есть оценка, которая, однако, существенно входит в самое познание данного бытия. В этой именно сфере диалектически нужно поместить и понятие «болезни» – понятие оценочного характера, для

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org установления которого нужно знать «норму». Вся огромная сфера фито-, зоо-, антропомедицины как раз и занята «выправлением» болезни, всячески содействуя загадочной *vis medicatrix naturae*[59]. Сама природа, «повинуясь» какой-то ей присущей во всех разнообразных явлениях норме, выправляет до нормы жизнь пораженного «болезнью» организма, и здесь становится ясным, что познание «болезни», основанное на оценочной функции духа, конститутивно входит в общую картину познания. Истина о растениях, животном, человеке непременно включает и характеристику «здоровья», т.е. соответствия норме, – что и есть оценочная функция духа. Оценка и характеристика действительности дополняют друг друга – и здесь не только совершенно ясно, но можно сказать и бесспорно, что истина о вещи говорит и о том, что есть и что должно быть.

Гораздо сложнее уяснить себе функции эстетической оценки, которая все же кажется нам «естественной» и неустранимой, но которая как будто ничего не добавляет к познанию бытия. Если дерево растет криво, если листва скудна и т. д., и все это эстетически нас «огорчает», то что здесь добавочного входит в познание сверх того, что уже дает биософская оценка? Как будто ничего? На самом деле это едва ли так – говорим осторожно «едва ли», так как в огромном числе случаев эстетическая оценка, по-видимому, ничего не прибавляет к познанию бытия. «Отвратительный» осьминог, безобразный носорог, толстопузая лягушка эстетически вызывают негативную реакцию, но они «биософски» нормальны, что тут скажешь? Однако у нас все эти случаи «безобразия», всяких «монстров» (вроде допотопных животных) вызывают настойчивое ощущение, что так не должно быть. Случаи «нормального» (с биософской точки зрения) безобразия многочисленны, – и их не приходится игнорировать, – они таят в себе некую иную (не биософскую) неправильность в бытии и явно свидетельствуют о каком-то глубоком искривлении в природе. Забегая вперед в область космологии, мы могли бы сказать, что все явления «нормального» (т. е. не вызванного болезнью) безобразия являются симптомами общей поврежденности природы. Развитие этой мысли во всей ее сложности не может быть здесь дано (это мы должны будем развить в космологии), но для уяснения того, что является объектом познания, это имеет самое непосредственное значение. Мир как целое предстает перед нами в некоем уже поврежденном состоянии – и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно». Болезни, искривления уже не есть нечто естественное – и *vis medicatrix naturae* лучше всего показывает это. Но и уродство, безобразие не меньше говорят о том, что все это тоже не «естественно» – только выправить это неестественное безобразие, все эти уродства природа сама не в силах. Та «эстетическая хирургия», которая в человеке выправляет разные мелкие уродства, не может быть осуществлена самой природой. Если возможно восстановление в красоте того, что в действительности оказывается невыносимо безобразным, то где искать того «эстетического хирурга», который был бы здесь нужен? Если есть таковой где-либо – он, очевидно, находится вне природы...

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

7. Конечно, когда мы различаем в природе добро и зло, мы переносим на явления природы наши человеческие моральные суждения, – но как решиться утверждать, что в самой природе не действуют моральные начала (в соответствии с которыми и можно было бы говорить, что «должно быть» в отличие от того, что «есть»)? Когда мы огорчаемся смертью какого-либо близкого нам домашнего животного (собаки, лошади и т. п.), то в чувстве утраты, кроме чисто личной скорби, что возле нас нет любимого животного, зло смерти тоже переживается нами – с большей или меньшей силой. Смерть и даже болезни в мире вызывают не одну «симпатическую тревогу», не одно чувство потери нами тех, кого мы любим или кто нам нужен. Отбрасывая всякие фантастические «вчувствования» (*Einfühlung*) в отношении живых существ, слишком антропоморфные (чем не зачеркивается, однако, правда этих вчувствований), мы все же всегда – с большей или меньшей ясностью – сознаем зло смерти, страданий. Борьба за существование, царящая в природе и как будто неотъемлемо связанная с законами жизни, вызывает у нас тем больший «протест», чем глубже чувствуем мы тайну жизни в мире. Мы не можем «принять» духовно, т. е. без протеста вместить в себя и случайные и не случайные страдания, смерть, которые окружают нас на каждом шагу. Как раз в свете той самой жизни, которой живет мир, в свете многообразия и красоты

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org форм жизни, неистощимой силы в мире (*natura naturans* Спинозы) – в свете этой таинственной «рождающей силы» природы, обожествляемой в дохристианских религиях (культ «Матери-земли», «великой матери богов» и т. п. [60]) – факт борьбы за существование, ведущей постоянное истребление низших видов жизни высшими, факт смерти есть для нашего морального сознания несомненное объективное зло. И наше моральное сознание не есть просто перенесение наших человеческих оценок на явления природы; наоборот, наше моральное сознание твердо говорит нам, что болезни, страдания, смерть всюду есть зло.

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

Ну разве это не чистая фантастика, скажут те, кто привык к тому, что в мире разлита скорбь (как это глубоко чувствовал Шопенгауэр, у нас Сковорода, говоривший о «скрытых рыданиях мира»)? Какие основания «воображать» себе какой-то иной мир, в котором «лев ложится рядом с ягненком», не обижая его, в котором никто не стареет, не болеет, не умирает? Не чистая ли глупость воображать мир без этого? Но в этой «глупости» скрыта глубокая правда о мире, о котором так необыкновенно говорил ап. Павел, что «весь мир стонает и мучится, пока не войдет в славу сынов Божиих», что «мир подчинился суете не добровольно». Это замечательное Откровение о мире, которое мы находим у ап. Павла (Рим. 8, 20), есть основа христианского учения о мире – и мы в свете его понимаем всю правду и ценность внесения моральной оценки во всякую истину о бытии.

8. Мы говорили до сих пор о мире как о предмете познания, но есть в мире одна его часть, которая требует (в вопросе о предмете познания) особого внимания и дальнейшего анализа: это человек. Человек входит в мир, подчинен его законам, зависит от всей окружающей его живой и неживой природы, вообще есть «часть» мира, – а в то же время эта «часть» мира как-то оказывается больше всего мира в целом, – ибо она, познавая мир, овладевает им, хозяйничает в нем, меняет лик природы, раскрывает ее скрытые в недрах мира силы. Эта мощь человека, возвышающая его над природой и не раз дававшая повод к учению о двойном составе человека – о тварной и нетварной природе в нем, – конечно, требует особого изучения. Философская антропология за века философской жизни накопила много разных теорий о человеке [61], – и мы не будем входить в разные проблемы антропологии, которые должны нас занимать в III томе задуманной нами трилогии. В настоящей главе нас занимает только та сторона проблемы антропологии, которая относится к человеку как предмету познания.

Без всяких дальнейших рассуждений ясно, что познание человека во многом иное, чем познание природы в самых высших сферах ее, так как кроме внешнего изучения человека, аналогичного познанию мира вообще, человек доступен самому себе и изнутри – в том беспредельном внутреннем мире, который обнимает сферу сознания, полусознания и, наконец, бессознательную сферу [62]. Это поистине беспредельный мир, ибо душа, по известному выражению, «дна не имеет». Как хорошо сказал когда-то Герцен, в каждой душе «дремлют целые миры», которые могут остаться в этом состоянии «дремоты», не раскрывшись (даже для самого себя). Важно и то обстоятельство, что наличность социального общения, столь богатая у людей благодаря речи, делает возможным дальнейшее обогащение внутреннего мира какого-либо человека всем тем, что живет во внутреннем мире другого человека.

Насколько весь этот внутренний мир человека может быть объектом познания и насколько это познание может быть «адекватно» (*adaequatio rei*) внутреннему нашему миру? Самопознание таится уже в глубинах самосознания, которое можно охарактеризовать как первичный материал для самопознания. Однако этот материал часто является трудно уловимым; вокруг более ясной сферы самопознания располагаются другие сферы со все возрастающим потемнением их, – часто мы только чувствуем их наличие – и только. Так или иначе, в первичном самосознании, насколько этот материал задерживается в памяти, перед нами выступает именно материал познания. Однако нельзя при этом не считаться с тем, что давно характеризовалось как «ложь сознания». Самосознание вовсе не является «нейтральной средой», которая передает без искажения то, что в нее входит: на каждом шагу в самосознании мы имеем дело

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org именно с искажением первичного материала, с его обработкой (в глубинах подсознательной сферы). Этот факт, не случайный во внутренней жизни души, в то же время очень затрудняет познание, в строгом смысле «воспроизведение действительности». Но несмотря на это, познание нашего внутреннего мира все же возможно, – даже экспериментальное исследование (не само по себе, а по тем «протоколам», которые ведут исследуемые [63]) возможно.

В изучении «глубины» души много сделал Фрейд. Он напрасно, без серьезных оснований, окрасил в тона детерминизма те внутренние процессы, которые происходят за порогом сознания, но ему наука о душе действительно очень многим обязана в уяснении тех внутренних процессов, которые происходят в психическом «подполье». Работы Адлера и особенно школа Юнга продолжили работу по изучению Tiefenpsychologie [64], но все они напрасно думают, что они дошли до «дна» души. На дне души, позади даже той завесы, которую приоткрыли работы Фрейда, Адлера, Юнга и других, есть жизнь, которую мы можем познавать по ее последующим проявлениям – и тут мы совершенно вправе использовать многосмысленное библейское понятие «сердца» как средоточия духовной жизни. Все упомянутые исследователи зондировали только душевные процессы, – и там, где они касались духовной жизни, там они брали ее в ее психических отражениях, не отдавая себе отчета в иноприродности душевных и духовных состояний в человеке. Исследование духовной жизни, так далеко подвинутое у отцов аскетов христианского Востока и Запада, все же остается в начальной стадии; вся диалектика духовной жизни, сплетающаяся почти неисследимо с потоком психической жизни, остается во многом закрытой, и в многочисленных записях выдающихся духовных людей мы лишь приближаемся к жизни духа внутри нас.

Однако и здесь, в порядке уяснения «объекта» познания, приходится признать, что «позади» сердца (как центра и эмоциональной и духовной жизни [65]) мы должны поместить тот таинственный центр личности, который порой зовут «глубинным я» или как-либо иначе. Там и находится подлинный субъект всего, что происходит в личности, – это есть «субъект», личность в ее основе; тут имеют место акты свободы, принимаются решения, творится «судьба» человека. Это закрытая сфера нашей личности, – и ее мощь, ее возможности, ее крылья – все это остается часто нераскрытым, неразвернувшимся, – порой люди только чувствуют в себе эту глубину, и их эмпирическое «я» так неадекватно этой таинственной глубине души, что на этом часто строят выводы, которые ведут к деперсонализации человека. Эта тема так важна и существенна, что мы должны остановиться на ней.

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org бытия, то как же следует мыслить соотношение тварной и нетварной стороны в человеке? В Боге все нетварно и нет в Нем ничего, вошедшего извне – в Боге все a se; и обратно, в тварном мире не может быть ничего абсолютного в точном смысле слова. Поэтому было бы уже последовательнее принять метафизический плюрализм Фихте-младшего, чем создавать странное понятие о тварно-нетварном бытии.

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

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

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

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

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

IX. Познание и реальность

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

Конечно, устранение противоречий есть очень существенная задача познания, но самый замысел познания всегда проникнут пафосом реальности, всегда

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

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

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

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

3. Эта неотделимость в познании его содержания от его предмета есть неотделимость именно в самом познании – на большее не уполномочивает нас анализ. Но в неотделимости содержания познания от его предмета и заключается проблема. Почему и как соединены в познании имманентный материал и трансцендентная (для познания) тема («предмет») – в этом состоит основной и труднейший вопрос гносеологии. Вслед за Авенариусом мы можем назвать эту неотделимость содержания познания от его предмета «гносеологической координацией», т. е. координацией познания и его предмета. Но как возможна гносеологическая координация, каковы неизбежные последствия ее предпосылки?

Всю трудность и глубину этого вопроса с полной философской четкостью показал уже Кант; система трансцендентализма и есть первая попытка понять и осмыслить факт гносеологической координации познания и его предмета. Сам Кант решительно отмежевался от эмпирического идеализма, т. е. от отрицания всякой транссубъективной реальности. Его система, как известно,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org покоится на твердом признании «вещей в себе», недоступных нашему пониманию, но действующих на нас. Это как будто трансцендентальный реализм, но только как будто. Уже Фихте занялся вплотную устранением загадочных «вещей в себе», но настоящей системой трансцендентального идеализма была система Гегеля. В этой системе нет никакой трансцендентальной реальности; само понятие «реальности» означает здесь только охваченность содержания познания трансцендентальными формами, что придает им объективное значение. По существу здесь предмет познания тождествен субъекту познания, поскольку оба члена гносеологической координации имеют свой корень в трансцендентальной сфере. Обычное понятие «природы» с ее «независимостью» от нашего сознания, с ее закономерностью целиком укладывается в синтез, создаваемый вхождением трансцендентальных моментов в опыт.

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

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

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

Если взять концепцию С. Л. Франка, усвоившего и в новых тонах развивавшего

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org систему «всеединства» (в линиях отчасти Плотина, отчасти Николая Кузанского), то здесь мы имеем своеобразное сочетание (в вопросе о смысле и предпосылках гносеологической координации) схемы Гегеля с основным положением трансцендентального реализма. Познание есть для Франка (это яснее всего выражено в его посмертной книге «Реальность и человек») самооткровение Первореальности – но таким же самооткровением ее является и космос. Поэтому факт гносеологической координации возводится сам к сфере трансцендентной (к Первореальности). Это, конечно, очень удачное решение, совсем близкое, с нашей точки зрения, ко всецелой истине, – но неустранимой слабой частью системы является идея всеединства[66].

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

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

Я не буду входить здесь в критический разбор учения Лосского об интуиции[67], – обращусь к вопросу, которым мы заняты: что дает учение Лосского для выяснения взаимоотношений субъекта и объекта в познании. Отметим прежде всего положительные стороны этого учения.

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

6. Из нашего анализа вытекает, что в понятии гносеологической координации мы имеем факт, при истолковании которого нужно признать: а) трансцендентность познания его предмету и в этом смысле полную реальность предмета и б) их «встречу» в актах познания, «вхождения» объекта в субъект. В трансцендентальном реализме утверждается первое, но умалчивается о втором – а само обращение к трансцендентализму (который в проблеме гносеологической координации дает ценные указания лишь в системе трансцендентального идеализма!) является по существу пустым. Почему трансцендентный познанию предмет гносеологически координирован с познанием? Ведь «встреча» предмета с познанием его осуществляется в индивидуальном

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org эмпирическом сознании; если этой «встрече» способствует трансцендентальная сфера, то где же источник деятельности этой сферы, ее динамики, властвующей над индивидуальными сознаниями? Трансцендентальная сфера стоит над индивидуальными сознаниями, мало этого – над всеми сознаниями. Здесь причина того, почему гносеология Нового времени настойчиво, хотя и тщетно, пытается построить понятие «гносеологического субъекта» – неуловимого, но необходимого, чтобы осуществлять «гносеологическую координацию». Все это, конечно, есть чистейшая мифология с неизбежным «овеществлением» того, что изначально мыслится вне мира. «Гносеологический субъект» – это какой-то *deus ex machina*[68] – чисто фиктивное и бесплодное построение.

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

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

Эмпирическим субъектом познания является, конечно, индивидуальное сознание, но участие индивидуального сознания в познавательной активности все же лишь частично объясняет нам тайну познания. Предмет познания для индивидуального сознания не только транссубъективен, он ему *toto genere*[69] трансцендентен, реальное бытие со всех сторон охватывает индивидуальное сознание, предстает ему как неведомая реальность. Весь пафос познания, мобилирующий все познавательные ресурсы индивидуума, определяется как раз закрытостью, недоступностью реальности, проникнуть в которую и стремится индивидуальное сознание. – Смысл этого стремления не может быть адекватно выражен в терминах «познавательного интереса» – корни этого стремления, как мы увидим, глубже; они совершенно не исчерпываются интеллектуальной его стороной.

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

Предмет познания «как-то» координирован со всей этой работой познающего духа, корень же этой координации при первом приближении кажется лежащим в трансцендентальной сфере. Но если принять это положение, то тем самым эта трансцендентальная сфера является творческой силой, созидающей «видимую природу» (как это лучше других развивал Шеллинг). Но каким же образом трансцендентальная сфера может быть творческой? Усваивая ей творческую силу, мы сразу «уплотняем» ее, придаем онтологическую массивность трансцендентальной сфере, какой она – в свете гносеологических анализов, благодаря которым для нас впервые открывается эта сфера, – не обладает. Надо, очевидно, разграничить трансцендентальную сферу, как таковую (т. е. в том ее аспекте, в каком она открывается нам в итоге гносеологических анализов), от того «творческого корня», из которого вырастает реальность в познаваемом бытии и откуда исходит и самая трансцендентальная сфера. Таким творческим корнем можно признать только сферу Абсолюта, так как только в нем лежит первооснова всякой реальности: та творческая сила, от которой исходит и реальность и трансцендентальные формы, есть, как это теперь мы можем высказать с достаточной ясностью. Премудрость Божия со всей полнотой божественных идей и божественных энергий. Премудрость Божия (Слово Божие, Единородный Сын Божий) через божественные энергии творит реальное бытие – она же вселяет божественные идеи уже как *logoi spermatici*[70] в это бытие. Так возникает гармоническая структура в бытии, закономерность и стройность в нем.

В Премудрости Божией и только в ней *ordo idearum* и *ordo rerum* от века едины

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org – в реальном же бытии они если едины, но уже вторичным единством, ибо это не от себя имеет мир, а от своего Творца.

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

Замысел познания проистекает из интуиции смысла, но самый познавательный процесс в нас реализуется не нашими познавательными силами. Те категориальные синтезы, которые превращают материал познания в некую картину мира (дублирующую бытие и в этом смысле фиксирующую трансцендентальное расстояние между субъектом и объектом[71]), – они есть не что иное, как действие света Христова в нашем сознании. Иначе говоря, категории не нами создаются и не существуют сами по себе «где-то» – они суть восприятие нами божественных идей, как они вошли в бытие (категории субстанции, причинности, взаимодействия). Познание строится в нас, но не от нас; категории для нас суть только «трансцендентальные моменты», но мы не можем усвоить им только «трансцендентальное» бытие, они не только вписаны в бытие, они и сами «существуют» – но где и как? То, что в Христе есть божественные идеи, то для нас есть светящие начала в мире. Как же они овладевают, будучи во Христе, индивидуальными сознаниями? Этот вопрос возвращает нас к развитому выше учению о том, что подлинным субъектом познания является Церковь. Конечно, мы берем здесь понятие Церкви не в историческом ее аспекте, а как некое универсальное понятие, реально осуществленное в бытии еще до Боговоплощения. Мы не можем развивать этот более космологический, чем антропологический аспект понятия Церкви, оставляя это на другие части нашего труда. Для нас важно принять то, что свет Христов, сияющий без преград в Церкви исторической, действует, однако, и там, где он не сияет. Мир был создан Сыном Божиим, вечно обновляется в Нем, вечно приемлет свет Христов («просвещающий всякого человека, грядущего в мир») – и отсюда понятна универсальная действительность Церкви в мире.

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

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

Отсюда исходит все в мире, что, будучи подчинено гносеологической координации, дает нам единство познания и его предмета. Свет познания – от

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Христа, его предмет – создание Христа; через Церковь струится свет познания бытия, и это бытие предстает индивидуальному сознанию как трансцендентное ему.

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

8. Мир как предмет познания транссубъективен, но он и трансцендентен; только во Христе, как Творце мира и как Источнике света в мире, мир имманентен познанию. Принцип имманентности полностью поэтому верен только для Сына Божия, Божественной Премудрости[72]. Для нас мир трансцендентен – его основа уходит в Непостижимое, в таинственную глубину Творческой силы Создателя. Есть поэтому ступени в постепенном раскрытии реальности в нашем сознании – мы бегло пройдем эти ступени, и мы увидим, что ступеням открывающейся реальности отвечают ступени в развитии познания во Христе.

Первая и основная ступень реальности, открывающейся нам в познании, есть внешний мир. Первоначально нам открывается «плоть» мира – в своей материальной массивности, в блеске красоты, игре форм, в гармонии или дисгармонии звуков. Эта чувственная оболочка мира не призрачна ли? Несколько веков назад из закона специфичности энергии делали вывод о чистой субъективности чувственной оболочки мира – и это ослепление ума определило надолго нечувствие всей силы реальности мира в его плоти, в его чувственной оболочке. С середины XIX в., вслед за развитием трансцендентального реализма, все чаще стали возвращаться к признанию полной реальности чувственной стороны мира – в разных формах, по разным основаниям ныне отбрасывается гиперкритицизм и снова принимают реальность зрительно или акустически усвояемой плоти мира. Уже Декарт, пришедший в итоге своих сомнений к признанию, что достоверна только реальность познающего разума, все же выдвинул мысль о *veracitas Dei*[73]. Для чего бы Бог одарил нас зрением, слухом и другими способностями восприятия, если то, что мы видим, слышим и т. д., существует только в нашем сознании? Этот принцип *veracitas Dei* сохраняет свою полную убедительность и для нас – но не менее сильны в защите полной реальности чувственно воспринимаемой плоти мира и другие соображения. Органы восприятия, если взять данные сравнительной анатомии, развиваются в мире, совершенствуются – например, зрительная чувствительность в простейших формах жизни еще не сосредоточена в особом органе зрения, а потом очень медленно развивается орган зрения. Сравнительная анатомия дает такую яркую картину этого! Как можно осмыслить факт эволюции органов чувственного восприятия, если в этой анатомической эволюции не развивается ориентирование в мире благодаря развитию, скажем, зрения? С другой стороны, утончение нашего зрения при употреблении увеличительных стекол разве не открывает новые тайны в бытии? Параллельные анализы убеждают нас скорее в том, что чувственная оболочка в мире богаче, полнее, многообразнее даже, чем она предстает первоначально перед нами.

9. Не будем продолжать этой темы – в настоящую эпоху доказывать реальность чувственной оболочки мира – значит в сущности ломиться в открытые двери. Обратимся к вопросу о реальности всего того, что дает нам рационализация опыта – как первичная, так и вторичная: все ли здесь должно признать реальным и в каком смысле? Уже в простейших актах первичной рационализации мы выделяем «общие» черты в той или иной группе предметов опыта, и тут возникает вопрос: какова реальность этого «общего»? Известна та альтернатива, которая идет от Платона и Аристотеля: для первого именно общее и есть реальное, а индивидуальное есть тень, или подражание, или же слабая доля реальности, которая определяется «участием» индивидуального в общем. Для Аристотеля же реально как раз только единичное, индивидуальное, а общее мы находим в единичном. Средние века привнесли сюда еще свое учение о полной имманентности общего – это есть чистый «концептуализм», т. е. усвоение всему общему только психической реальности. При общем развитии вкуса к имманентизму новейшая философия целиком восприняла средневековую теорию, и впервые только у Гуссерля и почти одновременно, но по-иному, у Лосского мы находим учение о реальности общего. Для Гуссерля, кроме реальной чувственной сферы, «есть», реально «существует» и общее или идеальное (т. е. независимая от пространства и времени сфера[74]). у Лосского в его теории, что предмет познания непосредственно «присутствует» в познании, общее обладает той же степенью реальности, что и индивидуальное – никак не меньше.

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

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

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

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

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

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org утверждений – для нас здесь существенно лишь утверждение вневещественной реальности в космосе.

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

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

Но существенно здесь то, что лишь некоторая часть действий Бога в мире опознается нами, значительная же часть остается сокрытой и непознаваемой. Обилие в мире делания Божия и ныне остается закрытым для нас. И если суть чуда не в необычности его, а именно в действии Бога, то понятно, что оно открывается в полноте своей только вере, т. е. живому восприятию Бога в чудесах. Восприятие, познание чуда и есть, прежде всего и больше всего, восприятие, познание непосредственного вхождения Бога в мир. Только очам веры это и открывается – но и разум, если он просветлен верой, может ощутить близость Божества. Тема чуда, объем чудесного в мире совпадает с христианским сознанием нашим, сознанием вездеприсутствия в мире Господа, в воплощении ставшего в новую близость к миру. И конечно, чем духовное зрение сильнее, тем больше видим мы в мире действие Бога. Это не означает вовсе легковерия, часто свойственного людям нерассудительным; духовная жизнь всегда сопровождается ростом духовной трезвости, исключающей всякое легковерие. А с другой стороны, лишь на низшей ступени наша умственная зоркость одинакова – а затем мы с этой средней зоркостью уже не можем «поспеть» за тем, что открывается людям, духовно зрячим. Поэтому для средней зоркости рассказы о чудесах, о Божиих вхождениях в мир кажутся просто выдумкой (вольной или невольной). Ни в чем так не сказывается вся бескрылость и в то же время упрямая тупость рационализма, как когда в этом неприятии чудес он критикует мнимое легковерие или болезненное «визионерство» духовно дальнзорких людей. Вся особенность познавательных сил человека в том и заключается, что до известного уровня сила умственной зоркости приблизительно одинакова, но по мере духовного утончения нашего зрения то, что открывается людям духовной высоты, уже никак не импонирует, ничего не говорит людям среднего уровня. Духовно зрячие люди становятся все более одинокими, обреченными на непонимание. В этом все своеобразие тех записей духовного опыта, который чем дальше, тем менее понятен и приемлем для огромной массы людей. Одно лишь смягчает эту преграду – это преклонение перед Церковным разумом: что принимает Церковь, то и верно, говорят люди верующие. Беда только в том, что часто за голос Церкви принимают застрявшие в церковном сознании случайные и посторонние идеи и концепции. Засорение церковного сознания неизбежно в истории Церкви; оно вовсе не дискредитирует идеи церковного разума, но только ставит проблему «рассудительности», критического ревизионизма всего, что относят к церковному разуму.

12. Но духовная зрячесть, подымая нас над средним уровнем умственной зрелости, не может быть отождествляема с так называемым мистическим чувством, которое открывает нам более глубокие стороны в бытии, не будучи,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org однако, «познанием во Христе». Этот мистический опыт, столь сильно звучащий в так называемых «естественных религиях», дает нам ряд удивительных идей о мире – таковы замечательные созерцания в индуизме (Упанишады!), в мистериях Египта, ближней Азии, Греции. Это все космологические идеи, всю глубину которых мы не всегда даже можем оценить. Это не лжеидеи, это подлинный мистический опыт, т. е. приобщение к закрытой и запредельной стороне Космоса, но в них всегда есть неполнота и часто фальшь. Достаточно сравнить учение Будды о разлитом в мире страдании с учением ап. Павла о том, как мучится и стонет вся тварь, чтобы сразу увидеть различие естественного мистического опыта и просветленного во Христе духа.

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

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

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

13. В настоящем кратком нашем труде намечены основы познания во Христе. Познание наше определяется тем светом, который дается Христом «всякому приходящему в мир». Этот свет можно было бы назвать «естественным светом разума», если бы не было грехопадения в раю, если бы первородный грех, живущий в каждом человеке в силу единосущия человечества, не поколебал бы душевного строя, не внес бы расстройств в душу. Приобщение к Церкви открывает путь к восстановлению утраченного «естественного света разума», который был присущ людям в раю, – но это восстановление есть восхождение по лестнице духовной жизни, требующее усилий в восстановлении, прежде всего, утраченной целостности духа, соединения интеллектуальной зречести и озарений сердца. Путь познания связан не только с работой одного интеллекта, но связан со всей жизнью человека. В общении с благодатными силами Церкви человек научается искать в церковном разуме восполнение своей ограниченности – и на этом пути расширяются силы разума, рождается единство ума и сердца. Коренная христоцентричность знания, закрытая для самосознания, открывается через это вольное вхождение в разум Церкви – и вера, как основная сила духа, оттесняемая интеллектом в глубь души, возвращает себе свое основное положение в составе души. Познание на этом становится силой единения с миром – преодолевается ограниченный интеллектуализм познания, открывается истинный смысл той первичной интуиции гармонии в космосе, которая влечет нас к живому общению с космосом. Открывается, что познание есть лишь начальная стадия в том воцарении в мире любви, которая ныне еще неосуществима.

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

ТОМ ВТОРОЙ: ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О МИРЕ

Введение

1. В эпоху исключительных успехов точного знания уместно ли выпускать в свет книгу, посвященную христианскому учению о мире, христианской

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

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

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

При всем том раннее христианство не выработало учения о самих принципах познания мира и человека, не искало своих путей для изучения природы. Хотя такое изучение признавалось возможным, но оно было в то же время периферическим для духовной жизни в раннем христианстве. Трудно упрекать в этом раннее христианство: будучи духоносным, часто подымаясь до последних высот созерцаний, оно ставило основной акцент на вопросах богословия, а не на проблемах мира. Но не нужно удивляться и тому, что по мере общего упадка духоносности в развитии христианства, по мере того как возрастал особый интерес к пониманию мира, а не к богословским темам, в христианской мысли стали сказываться влияния, которые постепенно уводили мысль от основ христианства. Быть может, наибольшее значение принадлежало здесь так называемому герметизму, в котором рядом с глубокими религиозными идеями говорилось много о магии, алхимии, медицине и т. д. Увлечение герметизмом, естественно, захватывало тех, у кого испытующая мысль обращалась к пониманию тайн природы, – так и окреп в западном (отчасти и восточном) христианстве внехристианский подход к изучению мира. Не забудем, что еще у Аристотеля (IV в. до Р. Х.) была своеобразная энциклопедия знания. Поэтому когда в XIII в. стали появляться латинские переводы Аристотеля, то они захватили умы, а, с другой стороны, неоплатонические концепции, не умиравшие и в раннем христианстве, несли с собой стройное и глубокомысленное истолкование бытия.

3. Такова «предыстория» научной жизни в Европе. Уже с конца XII в., как раз под влиянием латинских переводов Аристотеля, начинается в западном мире интенсивное развитие научных интересов. Достаточно углубиться в историю средневековой философии в изложении Жильсона или Шевалье [75], чтобы

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org почувствовать, как все еще в рамках религиозных идей, но по существу уже независимо от них зреет и растет интерес к исследованию природы. Достаточно напомнить величавую фигуру Рожера Бекона, смелого и яркого мыслителя XIII в., чтобы почувствовать начало новой эпохи.

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

4. Мы достаточно говорили в первой нашей книге (см. I главу «Идея христианской философии») о том, как закрепилась на Западе автономия научной мысли, как забылось то единство разума и веросознания, которое в раннем христианстве направляло интеллектуальные запросы верующих. Здесь особенно важно отметить то, как слагалась та психология научного творчества, которая уже в XVIII–XIX вв. всецело овладела деятелями науки, как крепло недоверчивое, а порой и враждебное отношение к Церкви. Научное творчество не питалось из вдохновений христианского сознания, но развивалось в прямой и сознательной оппозиции к Церкви. Еще Декарт (XVII в.) скрывал иногда свое авторство, чтобы не дать основания к преследованиям.

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

Наука становилась все более независимой, чтобы постепенно подчинить критическому исследованию и само христианство. Правда, еще в XVIII в. в биологии торжествовало учение о неизменности видов животных на основании (мнимом!) библейских указаний (хотя они не включают в себе никаких данных для учения о неизменности видов). Но в середине XIX в., благодаря трудам Дарвина и его последователей, это учение было окончательно отброшено и принцип всеобщей эволюции (как ключа к постижению мира) победоносно оттеснил прежние теории. Оставался, да и ныне остается еще трудно разрешимый вопрос о реальности чудес (как прямого вхождения Бога в жизнь мира). Частая легковерность в признании чуда там, где позднейшая научная мысль выдвигала «естественные» объяснения, как будто давала и дает основание для принципиального отвержения чуда во имя идеи всеобщей причинности. Признание чуда, говорят и ныне, было бы отрицанием науки, ищущей во всем «естественного» объяснения, – и это и сейчас для многих является *idée fixe* [76]. Добавим к тому, что когда, уже в XIX в., был открыт факт самовнушения, то с помощью этого понятия (и понятия «исцеляющей веры»), казалось, найдено неотразимое естественное объяснение того, что оставалось необъясненным, и давало как будто основание для применения понятия чуда. Надо сказать, что вся эта «чудобоязнь» покоится на настоящей мифологии в современной науке [77], прискорбной и затрудняющей подлинное проникновение в тайны природы. Почему, собственно, так боятся понятия чуда? Ведь оно не только не отрицает принципа причинности, но прямо предполагает его. После того как Cournot восстановил высказанное еще Аристотелем учение о случайности, понятие чуда, как «встречи» двух независимых причинных рядов (что открывает простор для всякой «третьей» силы – людей и, конечно, Бога – воздействовать и корректировать такие встречи), понятие чуда перестает быть противоречащим самым основам научной мысли. Укажу, например, на небольшой этюд Карреля (Lourdes), где этот выдающийся ученый со всей ответственностью утверждает реальность чуда, свидетелем которого он был.

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

Переходя теперь к разработке христианской метафизики, мы имеем в виду следующий план: в первой части, где мы анализируем основные идеи христианской метафизики, мы касаемся идеи творения, иерархической структуры бытия и идеи поврежденности природы. Во второй части, посвященной проблемам

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
христианской метафизики, мы говорим о составе бытия, о жизни в мире (проблема эволюции) и о месте человека в мире. В третьей части («Бог и мир») первая глава посвящена теме «Бог в мире», вторая глава – теме «Действие Бога в мире», третья – касается тем эсхатологии.

ЧАСТЬ I. Основная идея христианской метафизики

I. Идея творения

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

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

Но то, как идея творения была выражена в Ветхом Завете, заключало в себе в одном пункте неясность – это касалось вопроса: «из чего» Бог создал мир? Всю неустранимость этого вопроса и всю трудность его разрешения в пределах ветхозаветного учения вскрыл впервые Филон. Будучи иудеем по рождению и по вере, Филон был в то же время поклонником античной философии, в частности был последователем Платона, а также и учения стоиков. Так родилась в его уме идея сочетания ветхозаветного учения о том, что мир сотворен Богом, с античным учением о Логосе, об имманентности Логоса миру и о вечности мира. По Филону, «материя», из которой состоит мир, не сотворена, творение же мира заключалось лишь в формировании отдельных вещей. Это учение о вечности материи и о сотворенности отдельных вещей расшатывало, конечно, понятие творения – Бог является у Филона (как Демиург у Платона в диалоге «Тимей») лишь «художником» мира, сама же основа мира (материя) вечна.

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

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

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

3. Аристотель, усвоивший от Платона учение о вечности идей, отверг, однако, их независимость или отдельность от мира, подчеркнув, наоборот, имманентность «идей» миру, – но именно потому Аристотель, будучи противником дуализма, впервые в философии выдвинул понятие развития. Идеи (или, по терминологии Аристотеля, «формы») суть нормы мира, – и это значит, что они являются творческой силой, движущей отдельные вещи к норме. Сущность мира в таком истолковании бытия заключается в одинаковой реальности и материальной основы мира и его нормативной стороны (энтелехии), движущей мир по его целям. «Развитие» и состоит в том, что в материальном субстрате мира происходят различные изменения для осуществления той цели, которая «вписана» в бытие. Идеи («формы» по Аристотелю) пребывают в мире и определяют его жизнь как ряд изменений, ведущих к осуществлению идеи, т. е. ни материальная сторона не существует вне энтелехийных задатков в ней, ни эти энтелехийные (идеальные по своей природе) задатки не существуют сами в себе и для себя, но существуют в мире и для мира. В такой концепции обе стороны бытия имманентны друг другу; Платоновский дуализм в Аристотелевской переделке превращается в чистейший монизм. Если в метафизике Аристотеля мы и находим учение о Боге, то лишь как о «чистой форме», заполненной самосознанием ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$). Бог у Аристотеля сопринадлежит миру, являясь лишь высшей ступенью в иерархии бытия. Правда, Бог у Аристотеля является «первым двигателем», но если это учение трудно согласуемо у самого Аристотеля с учением о Боге как чистом самосознании, «знающем» только самого себя и не «знающем» мира [79], то это не устраняет сопринадлежности Бога миру или, лучше говоря, неразрывного их сопребывания в бытии, построенном иерархически. Именно в этом акценте единства в бытии (единства всего, что существует вне Бога, и Бога) и основа многозначительного учения Аристотеля о том, что мир «движется к Богу в порыве любви – $\kappa\iota\upsilon\epsilon\tau\omicron\alpha\iota\ \omega\varsigma\ \epsilon\pi\omega\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$. Взаимоимманентность Бога и мира не исключает, правда, вторичного дуализма материи и идеи («форм»), но это есть уже внутрибытийный дуализм, а не дуализм двух видов бытия.

4. И все же монизм Аристотеля не похоронил окончательно Платоновского дуализма. Учение Платона о надмирности и о трансцендентности идей, которые, по Платону, находятся «по ту сторону бытия» ($\epsilon\pi\epsilon\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$), не могло до конца раскрыть сущность и природу того идеального начала, которое имманентно материальной основе мира. Уже у стоиков в их учении о Логосе как душе мира (т.е. имманентной основе мира), заключались мотивы восстановления дуализма именно в учении об идеях. От Логоса исходят «семянные логосы» ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\ \sigma\pi\epsilon\pi\mu\alpha\varsigma\iota\kappa\omicron\iota$), но сам Логос не исчерпывается этими своими излучениями. Логос есть $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$, вместилище идей. Если идеи, как «семянные логосы», пребывают в мире, то сам центральный Логос существует независимо от этих семянных логосов. Иначе говоря, сущность $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ (мира идей) не исчерпывается функцией идей в форме «семянных логосов». Прежняя «апория», заключавшаяся в учении Платона (мир построен по идеям, но идеи существуют независимо от мира и не для мира), стала тем ярче выступать в диалектике философской мысли, чем больше в самом ходе античной культуры в III и II вв. до Рождества Христова стала осознаваться трансцендентность Бога. Этот новый дуализм (Бога и мира) остро ставил тему о том, куда же относить сферу идей? Как понять, что идеи сопринадлежат миру (как нормы его бытия) и что они в то же время принадлежат Богу, трансцендентность которого стала осознаваться в это время с необычайной силой?

Попытку решить эту апорию и именно в теме об идеях впервые и дал Филон в его учении о Логосе, который стоит между Богом и миром. Эта новая категория о третьем бытии ($\tau\upsilon\tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$), о бытии « $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\upsilon$ » («между»), не давая настоящего решения вопроса, замечательна как раз тем, что она вскрыла реальную проблему в теме об идеях.

5. Решение, предложенное Филоном, заключалось в установлении двойной функции идей, чем и был впервые поставлен вопрос о двойном, смысле самого понятия идеи. Сам Филон именно для того и выдвинул учение $\tau\upsilon\tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org чтобы поместить Логос между Богом и миром. Λογος, по Филону, принадлежит и сфере Бога и сфере мира. Это и заключало в себе выход из намеченной апории: если, по Филону, идеи имеют двойную функцию, принадлежа Богу (Сенека в те же годы писал «Deus intra se ideas habet»[80]), но принадлежат в то же время и миру (Λογος στερημικος), то нужно было сделать еще один шаг (его сделал св. Афанасий Великий) и внести различие между идеями в Боге (Премудрость Божественная) и идеями в мире (премудрость в мире, премудрость в тварном, т. е. сотворенном бытии). Что для обозначения двух различных сфер было взято одно и то же слово («идеи»), это, конечно, заключало в себе какую-то незаконченность (пока в учении великих Отцов Церкви не было до конца уяснено и различие двух смыслов в понятии идеи и неустранимость одного и того же слова для обозначения двух различных смыслов).

Когда-то С. Трубецкой послал упрек Платону, что в его учении нет никакого указания на то, кто же является субъектом идей, о которых он говорит. Действительно, в силу этого идеи у Платона получают черты вещиности – они суть какие-то вечные вещи; лишь учение о том, что идеи суть мысли Божий, что субъектом идей является Бог, освобождает учение об идеях от момента овещствления. Впрочем, у Платона, с присущей ему исключительной пронизательностью, есть (уже в «Пармениде» и дальше в последующих диалогах) прямое раскрытие того, что мир идей есть некая система, диалектически связанная внутри себя во взаимоотношении и в взаимосвязи идей. И даже больше: в трактате «Государство» Платон говорит – не развивая дальше этой мысли – о «солнце идей» – о том, что идея блага центральна в системе идей и что ею определяется весь мир идей. Но все это намеки, все это недоговорено.

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

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

6. Мы имеем здесь дело с реальной, а не мнимой проблемой, разрешение которой и дает нам только христианская метафизика[81]. Надо одинаково признать бесспорную реальность Премудрости в Боге и бесспорную реальность идейных корней в тварном бытии. Но как же соотносятся эти два понятия идеи между собой и зачем давать один и тот же термин для обозначения столь различных вещей? Ответ на это напрашивается сам собою: идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как «корни» вещей, по своему содержанию, по своему смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Божию – но идеи в Боге суть действительно вечные мысли Божий. Есть вечная, божественная Премудрость, сопринадлежащая к сфере Божества. Идеи в мире есть либо «отражение» божественных идей, либо вхождение в тварное бытие идей Божиих. Божественные идеи вечны по своей природе; входя в мир, «живя» в мире, они сохраняют это качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в мире подчинена судьбам мира. Как раз именно в акте творения вечные божественные идеи, «засеменяя» тварное бытие, живут с этого момента нераздельной от мира жизнью. Так создается эта двойственность, как раз исходящая от акта творения, – творение мира не есть поэтому лишь творение материальной основы мира, но есть в то же время «засеменение» в этой материальной основе тех или иных форм, таящих в себе нормативный и потому и интеллектуальный характер. Идеи в мире не созданы, не «сотворены», но, «засеменяя» мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству (не теряя качества вечности, но являясь уже «образами» идей в Боге).

7. Но отсюда, и именно отсюда, и вытекает резкое противопоставление христианской метафизики той метафизике бытия, которая в наиболее совершенной форме была выражена Платоном. С христианской точки зрения тварное бытие, хотя и засемененное божественными идеями, все же *toto genere*, в самой сущности своей отлично от сферы Божества – тварное бытие сотворено, призвано к жизни, т. е. имеет жизнь не от себя. никак поэтому нельзя вслед за Франком в один и тот же план вмещать тварное бытие (с идеальными в нем началами) и то, что называет Франк «металогическим единством». Как

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org правильно указал Лосский, если мир есть «система», то его основа лежит вне его – «в сверхсистемной сфере». Мир, будучи создан Богом, носит во всем «следы Божий» (что особенно выдвигал в своих построениях Бонавентура) в тех идеальных началах, которыми определяется и которыми держится мир, но мир все же сотворен: и материальная основа не существует сама от себя, и идеальные начала в мире не существуют сами от себя, а приходят в мир свыше для его устройства. В мире – и в его чувственной оболочке и в его идеальном «костяке» – нет ничего от себя. Если идеи в мире нельзя назвать «сотворенными», то они все же приходят извне, они посланы свыше и не от себя засеменяют мир. Различие мира (в его чувственной оболочке и в его идеальной стороне, энтелехийно направляющей жизнь мира) и Бога, различие мира, не от себя живущего, но имеющего все в себе в акте творения, и Бога остается в силе и получает в учении об идеях свое окончательное оформление. Мы не можем отвергать наличность в мире идеальной стороны, но эта идеальная сторона не имеет в себе своего начала, она не существует в мире от себя. Идеи в мире – от Бога, но в мире они не есть БОГ и не делают мир Богом; они «пребывают» в тварном мире, который не имеет в самом себе ключа к пониманию того, откуда в мире идеи. Лишь в идее творения, устанавливающей основной дуализм Бога и мира, бытия Абсолютного и бытия неабсолютного, перед нами раскрывается то, что в акте творения есть два аспекта: в акте творения возникает материальное бытие, но в акте же творения вечные, божественные идеи входят в мир, засеменяют его и в этой стороне уже неотделимы от мира.

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

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

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

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org призван к бесконечному бытию, а Бог бесконечен «в обе стороны» – Он безначален и в Нем нет условий его конца.

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

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

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

О том, что раздвижение озарений веры и аргументов разума принесло роковые последствия для всего дальнейшего развития метафизики, не будем сейчас говорить – равно как и о том, что идея творения, хотя она и вытекала для Аквината из Откровения, но она не осветила Аквинату ничего в его размышлениях, осталась мертвой, ничего не значащей для разума. Эта двусмысленная позиция Аквината в течение веков замутила совершенно идею творения. Вот что мы находим у лучшего из комментаторов Аквината, выдающегося представителя неотомизма – Sertillanges'a[82].

Sertillanges настойчиво проводит мысль, что сущность «творения» сводится к тому, что мир не обладает самостоятельным бытием (*a se*) – он «зависит» от того, что по ту сторону мира. Эта «зависимость» мира от Бога и есть, по Sertillanges, то, что заключается в понятии «тварности» мира. Что в понятие тварности входит этот момент «*dependance totale*», это, конечно, совершенно бесспорно, но разрывать связь понятия творения и момента «начальности» мира – это значит просто играть словами. Если Луна следует за Землей, то из этого не следует, что она «произошла» от Земли, – и если мир, как целое, будучи безначальным, «следует» за Богом, будучи от Него зависимым, то незачем употреблять здесь слово «творение». Все неотомисты, во главе с Sertillanges, пытаясь утверждать одновременно безначальность мира и его зависимость от Бога, хотят утвердить это противоречивое суждение. В самом деле, «зависеть» от Бога может значить только одно – что мир «сотворен» Богом и, следовательно, имеет начало, – если же мир вечен, безначален, то как же понять его несамобытность, его зависимость от Бога?

Если мы захотим отдать себе отчет в том, где находится самая основа апории, то несомненно это связано с соотношением понятия бесконечности и конечности. Если позиция Аквината, за которым *a tout prix*[83] хотят следовать неотомисты, имеет в основе исторические основания (неумение христиански переработать метафизику Аристотеля), то это не должно закрывать глаза на основную апорию, о которой мы только что сказали.

10. Как надо мыслить соотношение понятий бесконечного и конечного бытия? Простейшее решение заключается в признании конечного бытия «частью» бесконечного, в признании, что конечное бытие есть просто отрезок бесконечного, что его «онтология» целиком определяется этой зависимостью конечного бытия от бесконечного. Но какие принципиальные трудности могут быть усмотрены в привлечении сюда понятия творения? Если есть бесконечное бытие (Бог), почему же нельзя мыслить, что Бог создает, творит бытие, которое в силу этого и есть конечное, имеющее свое начало, хотя, быть может, бесконечное в будущем? Никаких внутренних трудностей в таком понимании соотношения конечного и бесконечного бытия нет – весь вопрос должен быть сведен с принципиальной плоскости в плоскость фактическую, т. е. перемещение *questio juris* в *questio facti*[84]. И что может быть убедительнее при анализе мира и его начальности и конечности, как то, что мир не может быть объясним из самого себя, что все в мире не выходит за пределы «бывания», вечного изменения? Именно *dependance totale*[85] и есть убедительнейшее основание для признания мира тварным.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13. Таковы судьбы идеи творения у русских мыслителей в их метафизических построениях. Нельзя, конечно, отрицать наличности серьезных, диалектически трудно преодолеваемых мотивов этих построений, но надо со всей решительностью сказать, что они никак не соединимы с христианской метафизикой, которая вся проникнута онтологическим дуализмом. Само разложение идеи творения у Аквината и в неотомизме, в неоплатонических построениях западной и русской философии, конечно, не случайно – здесь мы имеем дело с проблематикой, заключающейся в теме «Бог и мир» или «Абсолют и мир». Их нельзя разъединить, так как то самое понятие о Боге, какое мы находим в христианстве, носит апофатический характер – Бог непостижим в своей сущности, Он открывается нам лишь в мире. Есть бесспорная параллель между тем, как Бог открывает Себя в мире, и тем, как Он через мир открывает Себя нам, – и отсюда из этой параллели так соблазнительно пойти по стопам Плотина и создать всю систему на основе единосушия Абсолюта и мира. И все же христианство, всецело примыкая к ветхозаветному Откровению, связано до самых последних глубин с онтологическим дуализмом, с кардинальным различием Бога и тварного бытия. Основы христианской метафизики лежат в раскрытии и осмыслении онтологического дуализма, но этим не устраняется вся проблематика тварного бытия. К одной из этих проблем – к иерархической структуре – мы и перейдем сейчас, – прежде чем перейти к вопросу о составе

II. Иерархическая структура бытия

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

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

2. Шаг вперед все же сделала философская мысль у Анаксагора, который построил особое понятие внемирной силы «духа» (*νοῦς*), которая и определяет жизнь мира. Правда, у самого Анаксагора это понятие «духа» имеет скорее материальный характер – и тут мы имеем дело с той же недостаточной выраженностью чисто духовного начала, какую мы находим и в другом греческом термине – *πνεῦμα* (тоже == дух), который первоначально тоже еще не свободен от материального оттенка. Так или иначе, надо признать, что у Анаксагора философская мысль уже овладела темой плюрализма, поскольку над многообразным бытием возвышается начало, определяющее единство мира. Такова диалектика понятия плюрализма – если в мире есть единство, то оно не от мира, но оно привносится «свыше» в него. Если мир есть «система» (что есть иное выражение единства мира), то его системность обуславливается «сверхсистемным» началом (формула Лосского). Иначе говоря, начало единства нельзя мыслить имманентным миру – оно трансцендентно миру, т. е. приходит в мир «извне». С христианской точки зрения единство мира определяется актом творения: в единстве Творца мира залог и основание единства мира. Все попытки понять единство мира как момент, имманентный миру, по существу обречены на следование Плотину – но у Плотина мир и Абсолютное просто единосущны одно другому. Никогда христианское созерцание мира не сможет принять этого, как бы замечательны ни были системы имманентизма (от Плотина до Вл. Соловьева и С. Л. Франка).

3. Самое единство мира, хотя и дано нам лишь в непосредственной интуиции мира, все же бесспорно, как бесспорно и необозримое многообразие в мире. Философское выражение этого многообразия и дает нам идея плюрализма – но, конечно, лишь относительного (а не абсолютного) плюрализма. Но тема мира состоит, конечно, не только в учете необозримого многообразия в нем, но и в факте его единства – первые и категорические проявления этого единства даны в самом составе мира. Действительно, по мере развития научного изучения мира наука выделяет в мире отдельные «секторы» – и прежде всего по методологическим соображениям. В физике мы пользуемся одним методом

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org исследования, но то же материальное бытие при химическом исследовании требует уже других методов – и это еще более неизбежно в биологии, психологии, в социальном знании. Но это рассечение мира на отдельные секторы встречает сопротивление в нашей основной интуиции мира, – и отсюда и вытекает потребность научного синтеза, т. е. сведения к единству наших знаний. Если мир един в интуитивном восприятии его, то самое рассечение его на отдельные секторы определяется лишь методологическими соображениями. Но в таком случае не только оправдана задача синтеза научных идей, но она просто необходима. Методологический плюрализм не может сам собою быть превращен в онтологический плюрализм.

Войдем ближе в эту тему.

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

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

4. При более детальной классификации видов бытия открывается, однако, картина более сложная, чем ее рисует Штерн. Впервые Aug. Comte намечил в своей классификации наук онтологические «ступени» (в смысле сложности) в бытии, но у Comte это относилось собственно к классификации наук. Онтология же, соответствующая тому, как располагаются «ступени» знания, до конца разработана последователем (в этом вопросе) Comte – замечательным французским философом Voutroux [89]. Он как бы «перелагает» в категории онтологии то, что дает Comte в классификации знания, – и вот какую картину находим мы у него.

Бутру указывает на то, что бытие можно (и должно) расположить по «этажам», – и нижний этаж у него заполнен математическим «бытием». О «природе» математического бытия мы сейчас говорить не будем [90], но как бы мы ни объясняли математическое бытие, какой бы вид «существования» мы ему ни приписывали, мы не можем отвергать реальности математической стороны в мире. Однако все же ко всему миру вещей и «существ» математическое бытие относится только как «нижний этаж», из которого ничего реального вывести нельзя. Никакие операции над математическими величинами не дадут ни одного грамма материи – а между тем материальное бытие (следующий «этаж») всецело подчинено математическим соотношениям. Действительно, все в материальной сфере измеримо, исчислимо, как бы «подчинено» математической сфере.

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

Однако само материальное бытие внутри себя тоже имеет «скачок»:

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
материальное бытие, взятое с точки зрения физики, все и везде подчинено одним и тем же законам, имеет одну и ту же структуру, законы которой изучаются в разных отделах физики. Законы механики, оптики, акустики и т. д. сохраняют свою силу над всяким материальным бытием. Но в материальном же бытии мы находим различные химические «индивидуальности» (начиная с легчайшей материи – водорода и кончая тяжелыми металлами). Если даже признать (к чему и ведет еще не до конца философски раскрытая «периодическая система» элементов), что есть некая «протоматерия», различные формы которой (в зависимости от так называемого атомного веса) дают разные химические индивидуальности, то все же это единство материи, признание некоей «протоматерии», дает возможность переработки одних «элементов» в другие (например, свинца в золото), но не устраняет самого загадочного факта устойчивости химических элементов. Химическая картина бытия никак не может быть выведена из общих физических свойств материи. Факт химических индивидуальностей есть по отношению к общим свойствам материи новый факт – и нельзя было бы говорить, что материальное бытие в своих физических свойствах порождает химическую индивидуализацию материи. Химический этаж в бытии, опирающийся и на физический и на математический этаж, невыводим из них – и тут мы снова имеем дело со скачком в структуре бытия.

5. Но над миром чисто материальным (в его физическом и химическом аспекте) возвышается биосфера с ее новыми законами – возникают «существа»; каждая клетка, как простейшая единица жизни, хочет жить, развивается, размножается. Эта жизнь есть уже новая ступень бытия, опирающаяся на физико-химическое бытие, но только пользующаяся им, а в своем бытии движущаяся неким *elan vital*[91] – «жаждой» жизни. Между физико-химическим бытием и биосферой опять скачок – все попытки объяснить живое из мертвого до сих пор ничего не дали. Живое «питается» из физико-химической среды, но *omne vivum e vivo*[92]; этот пастеровский принцип остается и сейчас в силе[93]. Но даже если бы лабораторным путем удалось получить живую клетку, все равно остается вопрос о возникновении первых клеток, сразу обнаруживающих новые свойства. Идея *Teilhard de Chardin*, о *forces evolutionnistes*[94], которые движут протоматерию в высшие «этажи», есть чистейшая мифология – *petitio principii*[95], ссылка на эти *forces evolutionnistes*, которые в какой-то момент в жизни материального бытия просыпаются к действию, все же не отрицает того, что в бытии здесь есть скачок.

Но от биосферы никак не может быть отделена ее психическая сфера. Можно оспаривать наличность психического бытия в простейших единицах живого бытия, отвергая в них и психические и «психоидные» (по выражению *Drisc'h'a*) процессы, но бесспорно то, что весь прогресс жизни есть действительно *evolution creatrice* и не может быть понят вне учета психической стороны. Тем не менее между биосферой, как таковой, и сферой психики должно признать (в порядке их познания) настолько существенное различие, что растворить психическое бытие в биосфере невозможно. Психическое бытие обнаруживает – и чем дальше, тем больше – столько своеобразия, что никакими натяжками в применении сюда идеи эволюции этого нельзя объяснить. Правда, психическое бытие развивается лишь в организмах, всецело зависит от своего организма – но все же оно своеобразно, что свидетельствует о том, что и здесь перед нами снова скачок в бытии. То же должно сказать и о высшей психической жизни (духовной жизни), которую часто называют «ноосферой» (от греческого слова «*νοῦς*» – дух); вся ноосфера, насколько нам дано ее знать, предполагает психическую ткань, в которой возникает духовное бытие, но ни в одной области духовной жизни (познание, моральная, эстетическая, религиозная сфера) ее нельзя вывести из соответствующей психической ткани[96].

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

духовное бытие

психосфера

биосфера

химическое бытие

материальное бытие (физическое)

математическое бытие.

Всякая высшая ступень опирается на низшую, но не есть продукт ее; эта прерывность в строении бытия и может быть выражена лишь понятием иерархической структуры бытия. Конечно, можно оспаривать то, что между ступенями бытия нет непрерывности, т. е. можно отрицать «скачки» в бытии. В частности, предметом постоянных исканий в науке является установление «постепенности» в переходе от царства материального к биосфере и т. п. Эти искания совершенно законны, но то, что донныне мы знаем – помимо мифологии Teilhard de Chardin, forces evolutionnistes, – постоянно убеждает в бесплодности этих исканий.

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

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

Но вот в самом начале XX в. знаменитый ученый Планк установил замечательный факт «квантового» характера энергетических процессов. Это открытие, не нарушая (само по себе) идеи энергетического единства мира, разрушает в корне непрерывность в энергетических процессах, так как энергия оказывается всегда сгущенной в отдельные сгустки или «пучки» (кванты). Открытие Планка сначала не было принято в его полноте, но затем... утвердило с полной силой квантовую теорию, утвердило тем самым факт непрерывности в энергетических процессах [97].

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

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

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

7. Наличие скачков в бытии привела Бутру [99] к выводу, что отдельные сферы бытия (см. схему его, приведенную выше) «случайны» друг для друга. Термин этот едва ли удачен – особенно после работ Cournot трудно назвать случайностью простую диспаратность одних сфер от других. Существенное значение здесь имеет факт прерывности в бытии – и с христианской точки

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org зрения эта прерывность, устраняющая мнимую эволюцию одних форм бытия из других, возвращает нас к библейскому указанию, что различные формы бытия появляются по слову Божию («И сказал Господь...» относится ко всем «дням» творения как действие Бога).

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

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

Что касается первого вопроса, то здесь, конечно, совершенно невозможно обойтись без понятия творения. Чистая эволюция бытия предполагала бы непрерывность в нем – а раз этой непрерывности нет, то появление новых ступеней в бытии можно понять лишь при использовании понятия творения – новые формы бытия действительно не развиваются из предыдущих, а творятся, т. е. призываются к появлению силой «свыше». Ничто так не подтверждает всю силу идеи творения, как именно прерывность в бытии, невозможность выводить высшие формы из низших. Но та же идея творения настойчиво подчеркивает и единство бытия – все бытие от Бога Творца и это и есть основа и смысл единства в бытии. Но не в этом одном смысл учения о единстве бытия – единство бытия означает, что оно есть некое «целое», изнутри связанное какими-то силами. Единство бытия поэтому связано не только с тем, что все бытие произошло из единого Источника, – но бытие продолжает быть единым, остается «целым». Как иерархичность в бытии, наличность в нем «ступеней» в отношении сложности, а главное, зависимости всякого «высшего» бытия от нижележащих сфер бытия – все это предполагает наличность связующих сил, а вместе с тем ведет неизбежно к признанию в бытии какой-то центральной оси, центрального начала, реализующего связь разных сфер бытия и охраняющего эту связь. Но, прежде чем мы перейдем к раскрытию и уяснению этого существенного пункта в метафизике бытия и прежде чем обратимся к раскрытию того, надо ли считать мир «живым» целым, необходимо еще вернуться к теме об иерархичности в бытии, о ступенях в его составе.

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

Реальность ангельского бытия не подлежит сомнению с христианской точки зрения – и это более ясно дано нам в опыте зла, чем в опыте добра. Христианство не знает и не принимает понятия зла как особой «сущности» – оно знает зло всегда в личном его воплощении – недоброе дело в мире творят духи зла, и христианское сознание с большей или меньшей отчетливостью, но и с достаточной силой устанавливает эти проявления действий злых духов. Духи, несущие добро, не менее близки и живы для христианского сознания, но реальность злых духов более остро переживается всеми. Нет зла как сущности, но нет и безличного зла – зло всюду живо в личном чьем-нибудь бытии; только недостаточная бдительность сознания иногда пропускает в наши мысли мотивы манихейского дуализма.

Согласно «Ареопагитикам» [100] в ангельском мире существуют свои иерархические отношения, в характеристику которых мы не будем здесь входить. Но, касаясь ангельского бытия, нам важно сказать о двух темах, встающих здесь. Прежде всего ангелы – и добрые и злые, – как сказано, суть

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org личные существа, иначе говоря, им присущи все те дары, которые свойственны личному бытию. В этих свойствах основное место принадлежит дару свободы – и как раз этот дар обуславливает собой разделение в ангельском мире, т. е. появление злых духов, которое мы уже отметили. Уже в высшей сфере бытия, в ангельском мире наличествует таким образом трагическое разделение и вытекающая отсюда борьба добрых и злых сил. Есть все основания полагать, что основная деятельность ангелов связана с человеческой сферой[101], что само по себе не означает ограничения их творческой силы.

9. Таким образом мы имеем настоящую лестницу бытия от чистой материи (изучаемой физикой и химией), через биосферу, через человеческое бытие мы поднимаемся до бесплотных духов. Однако если принять толкование книги Бытия в указанном нами смысле, то творение мира началось с творения ангелов как чисто духовного бытия и уже после этого дело идет о творении «земли», т. е. материи. Сам библейский рассказ, располагающий творение по дням, устанавливает несомненно иерархический строй бытия. Конечно, без особой натяжки можно (и должно) принять толкование понятия библейского «дня» как периода, эпохи – и тогда библейское повествование ведет нас от периода к периоду, начинаясь творением ангелов и кончаясь творением человека. Круг творения замыкается в человеке – в нем, как высшей ступени бытия, связанного с материальной сферой, мы находим и духовную сторону, генетически не связанную с материальной сферой, с формами дочеловеческого бытия. Но если тема о человеке поставлена в Библии особо, если она выделяет человека из общего развития мира, то, с другой стороны, человек все же является вершиной творения. Человек увенчивает те формы жизни, какие были призваны к бытию до него, но он потому и увенчивает, что примыкает к дочеловеческому бытию. Есть непреходимая граница между высшими формами дочеловеческого бытия и человеком – и здесь христианская позиция тверда и не может колебаться. Но наличность такой непреходимой границы не нарушает единства в бытии, не отрывает человека совсем от дочеловеческого бытия. Мало того: христианская космология, основываясь на прямых указаниях книги Бытия (гл. I), утверждает в человеке возможность и обязанность властвовать над природой, быть хозяином природы. Так было в первичном плане мироздания – и если грех нарушил это положение человека в природе, если вместо того, чтобы властвовать над природой, человек в силу греха стал рабом природы, зависящим от нее, то это изменение не нарушает принципа иерархической структуры бытия. Человек остается высшей точкой в тварном бытии, связанным с материальной сферой; ослабление его мощи не разрушает царственного строя в природе человека.

10. Характерной особенностью библейского повествования о творении является признание самодеятельности «земли», т. е. всего дочеловеческого бытия, чем утверждается как раз то, что является самым существенным в теории эволюции. Evolution creatrice (беря это понятие независимо от контекста его у Бергсона) есть факт, настойчиво подчеркнутый в Библии, где (начиная с третьего «дня», к которому надо отнести появление жизни на Земле) каждая новая эпоха в творении начинается словами: «И сказал Господь: да произведет земля...» Земля в этих словах призывается к творчеству, к самодеятельности, что есть признание внутренних движущих сил, присущих земле[102]. Конечно, здесь нет указаний на то, как и в каких границах осуществляет земля призыв Божий – одно лишь ясно: различные периоды в истории бытия начинаются с призыва Божия к самодеятельности «земли». Эта черта – участие Бога в переходе от одних форм бытия к другим – есть характерная особенность именно христианской космологии. В этом смысле уже в этом пункте метафизика бытия, развитая Teilhard de Chardin, никак не соединима с христианской космологией. Если идея forces evolutionnistes и сама по себе не может быть удержана в той универсальной функции их, как это развивает Teilhard de Chardin (см. об этом ч. II, гл. «Жизнь мира»), то тем более устранение участия Бога в развитии бытия совершенно расходится с христианской космологией.

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

11. Но понятие мира как единого целого настоятельно требует рассмотрения

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

В античной философии Посидоний (принадлежавший к средней Стое) выдвинул принцип «универсальной симпатии»; в этой формуле учение о том, что мир есть живое целое, было связано со стоической метафизикой, с признанием, что в мире всюду есть «логосы», которые назывались «семянными» (λογος σπερματικός), уподобляясь живому «семени», основе всякого организма. Принцип «универсальной симпатии», основывавшийся на этом начале «симпатии», влечении, тяготении одних частей мира к другим, и был выражением именно жизни в мире как единого целого.

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

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

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

В русской художественной литературе есть одно удивительное выражение этого, лишь в христианстве договоренного до конца, восприятия мира. Мы имеем в виду одно стихотворение А. К. Толстого, которое и приведем здесь:

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

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

13. В свете этого учения теория Ньютона о «всемирном тяготении» является лишь потускневшим и слабым отражением христианского учения об «узах любви», связующих мир. И только при признании этого принципа христианской

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org метафизики можно впервые понять то, над чем не задумывается, к удивлению, наука. Я имею в виду вопрос (которого нельзя отбросить) о том, как «законы», которым «подчинено» бытие, овладевают им? Выражение, обычное в трактатах о природе, что природа «подчиняется» законам, кажется ясным и само собою разумеющимся, но если мы употребляем термин «подчинение», то здесь может ли он быть применен? Ведь всякое «подчинение» относится к взаимоотношениям только живых существ! Если человек или животное «подчиняются», например, человеку, то это выражение нам знакомо и, так сказать, прозрачно в своем «как». Но как и почему бытие (материальное или духовное) мира может подчиняться «законам»? – Ведь «законы» это не суть живые существа, требующие и силой подчиняющие себе бытие?

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

Прежде чем обратиться к этой проблеме, укажем на эволюцию понятия, близкого к понятию «законов», – понятия «необходимости». На заре античного мышления понятие «необходимость» было в мифологической форме некоей божественной силой – в греческой мифологии это было $\alpha\nu\acute{\alpha}\lambda\upsilon\kappa\eta$. Постепенно в самом греческом сознании одна мифология вокруг понятия необходимости сменялась другой – родилось понятие «слепой» необходимости (у Платона – $\alpha\nu\acute{\alpha}\lambda\upsilon\kappa\eta$ $\alpha\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$), безличной, но всеми владеющей. Свое высшее выражение это понятие, как мы уже говорили, нашло у Демокрита, где оно положено в основу всей метафизики, – но мифологический момент в этом понятии не только не исчез, но приобрел некую новую неотразимость и таинственность. «Необходимость» в бытии мыслилась (как мыслится и ныне) именно как слепая «сила», как слепая «власть» над бытием – причем эта власть и эта сила мыслятся вне всякой персонификации. Но самая тема властвующей над бытием силы остается мифологическим придатком современного научного сознания.

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

Эта действительность повелений Божиих в мире до наших дней дает разгадку понятий закона и необходимости, разъясняет, как и почему законы действуют в бытии. Мир, как живое целое, жив о Боге и в Боге, и та же тайна, какая скрыта для нас в акте творения, в том, что «из ничего» (*ex nihilo*) рождается бытие, – та же самая тайна в том, что бытие «слышит» (как бытие живое) повеление Божие.

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

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

Но если признать неустранимость признания некоей центральной сферы в бытии, можем ли мы применить сюда понятие «души мира» (по очевидной аналогии с тем, что единство в организме охраняется его душой)? По существу это как будто вполне допустимо, и потому многие философы (начиная с Платона в античной философии и нередко в средневековой философии, где иногда отождествляли понятие души мира и Св. Духа, и затем в новой философии начиная с Дж. Бруно) и принимали учение о душе мира. Но, конечно, и затруднения, связанные с этим понятием, велики; коснемся их.

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

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

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

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org нуждается в утверждении некоторой самостоятельности тварного бытия.

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

Для христианского сознания неизбежно признание того, что носителем единства мира является Церковь, понятая, однако, уже не в историческом ее аспекте, а в более широком космическом смысле. Как историческое бытие Церковь создана на земле Господом Иисусом Христом, но и до Боговоплощения не только мир, но и все бытие управлялось Богом, т. е. было Церковью в метафизическом смысле. Церковь (в этом ее натурфилософском значении) и есть источник и основа единства мира, его живучести, его гармонического строя; Церковь, понятая метафизически, есть начало, объединяющее все бытие, т. е. есть некая «душа мира». Конечно, тут возникает вопрос, насколько такое расширение понятия Церкви богословски приемлемо: ведь в плане натурфилософском Церковь как бы теряет свою богочеловеческую природу, поскольку дело идет о душе мира в его целом, т. е. мира и в дочеловеческом бытии. Но поистине верна была мысль, высказанная еще в античное время, о человеке как микрокосме. Человек был задуман Богом как руководящая миром сила, поэтому во всем процессе развития мира как его конечная цель было появление человека. Потенциально человеческое естество все время соприисутствовало миру (в дочеловеческую фазу) именно потому, что мир был нечто целое, как единое бытие Церкви.

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

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

17. «София» («Премудрость») есть, собственно, ветхозаветное понятие, возникшее в позднейшем иудействе перед явлением Христа, – но понятие Софии было усвоено и христианством, получив здесь определенный и точный смысл через отождествление Софии с Христом как Сыном Божиим, «Имже вся быша». Христианская софиология в течение многовекового развития богословия обогатилась очень важными дополнительными понятиями, но как раз в Новое время (начиная с Бёме и кончая Вл. Соловьевым и его школой) она подверглась целому ряду искажений, так что самое понятие Софии оказалось затуманенным (особенно через сближение с мариологией[104]) и вместо уяснения того, что дает софиология для метафизики бытия, получилось недопустимое смешение разных планов бытия.

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

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

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

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

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

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

Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и в то же время уясняющее «вездеприсутствие» Бога в мире в божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно и для метафизики, для понимания мира. В мире существует не только его поверхность («оболочка»), измеримая и чувственно воспринимаемая, – через все в мире проходят лучи божественных энергий и творят свое оживляющее и преображающее действие. В порядке обычного познания никогда не бывает дано распознать, где кончается чувственная и рациональная «суть» мира и где проходят линии этих излучений божественных энергий. Но вот в молитве на первом часе читаем такие слова, обращаемые к Господу Иисусу Христу: «Да знаменается на нас свет Лица Твоего и да в нем узрим свет неприступный». Неприступный свет – это и есть свет божественный, излучения божественных энергий; он «неприступен», он непознаваем, но он может стать «видим», т. е. воспринимаем через «свет Лица Господня». Вся

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org тайна молитвенного восхождения к Богу заключена в этих словах, но в них же указывается и на то, что мир живет не вне Бога, а с Богом и в Боге. Правда, «мир во зле лежит» – и эта темная оболочка зла закрывает от нас то, что происходит «позади» зла. Оттого Церковь в одной из молитв на Литургии говорит о «явленных» и «неявленных» благодеяниях Божиих. Часто они и остаются «неявленными», т. е. непроницаемыми для нашего созерцания и познания, но они не только реальны, но ими и держится вся познаваемая реальность мира. Надо только беречься в установлении этого слияния тварного и нетварного в мире.

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

19. Ко всему сказанному должны мы добавить то, о чем говорил уже св. Григорий Нисский, который, указав на апофатический момент в Боге, указал, что есть апофатическая сфера и в человеке (*homo absconditus*[105]). Мы можем отнести это и ко всему миру. Эта апофатическая сторона в мире – не те нетварные лучи божественных энергий, о которых сейчас шла речь, но это и не «хаотическая основа» мира (первобытный хаос). Что же такое эта апофатическая сфера в мире? Она, конечно, принадлежит к тварному бытию, ибо все, что есть в мире, тварно; она не слагается и из тех «идейных» корней всего чувственного бытия, которые образует идейный «скелет» мира. Конечно, этот идейный «скелет» находится как бы позади всей чувственной сферы, но он открыт для нас, в нем нет ничего апофатического. Но есть одна сторона в бытии, которая неотразимо реальна, но «суть» которой остается закрытой для нас. Я имею в виду самое «дыхание жизни», которое не есть «продукт» или «функция» идейной или чувственной сферы, но которое, наоборот, сообщает жизнь и чувственной и идейной сфере. Эта сила жизни, присущая всему тварному бытию (тот самый «пламень вещей», о котором говорит св. Исаак Сирианин), она всегда налицо в своих проявлениях, но кроме этих проявлений силы жизни она остается закрытой, поистине апофатической основой бытия. Оставаясь тварной, но призванной к вечному бытию, она всецело от Бога, только Им («Вседержителем») держится, только от Него зависит. Как неисчерпаемая основа реальности, она сообщает жизненную силу этой реальности, самые же формы бытия реальности определяются диалектикой «развития». Все попытки трансцендентально определить эти формы бытия реальности (впервые у Гегеля, позже у Вронского), конечно, дают мнимую диалектику бытия: так как основа жизни мира апофатична, то она не поддается никакой рационализации. Все попытки трансцендентальной дедукции форм бытия являются тщетными и не идут дальше того, что дает нам опыт.

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

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

III. Учение о «поврежденности» природы

1. То, о чем идет речь в настоящей главе, глубоко чуждо, может быть, и непонятно и недоступно современной науке. Христианская же мысль – впрочем, различные варианты этой идеи можно найти в различных и внехристианских религиях – изначально учила и учит, что вовсе не все «естественно» в природе сейчас, что *natura pura* (естество в его сущности) закрыто некоей уродующей ее оболочкой. Основной категорией при изучении природы, как она предстоит

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org нам, не может не быть категория болезни, т. е. постоянное отступление от здорового, «нормального» развития. С исключительной глубиной выразил это в своем космическом видении, в своем прозорливом восприятии природы ап. Павел. В послании к Римлянам (8, 19–22) читаем: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне». Это есть прежде всего поразительное восприятие ап. Павлом страданий в природе (она «стенает и мучится»), никогда и никем не выраженная в таких словах. В буддизме есть, правда, учение о всеобщности страданий, но это учение есть просто утверждение неизбежной гибели всего, – это скорее есть утверждение того, что смерть всюду царит и губит все. То же, о чем говорит ап. Павел, есть утверждение, что вся тварь больна, вся «стенает и мучится», но что это «рабство тлению» не погашает надежды на «освобождение» от «рабства тлению», т. е. надежды на выздоровление. Мир, по утверждению ап. Павла, находится в состоянии болезни, в состоянии ненормальном и тягостном, но жив надеждою на выздоровление».

Это учение ап. Павла как будто расходится с библейским повествованием о первичном светлом и радостном состоянии бытия (все было «добро зело»), – но на самом деле дело идет о двух разных этапах в жизни мира. Начальная эпоха, райский период в жизни мира был свободен от «рабства тлению», был прекрасен и гармоничен, – а в новую эпоху мир оказался уже больным («мучитсся»). Между двумя эпохами стоит какая-то грань (мир покорился суете «не добровольно», по слову ап. Павла, т. е. новый период в жизни мира не был следствием его жизни, его развития – воли мира к «рабству тлению» не было и не могло быть). Мир, каким мы его знаем теперь, есть мир поврежденный, в котором нет именно «естественных» движений, но всюду слышится стон и мука, всюду царит смерть. Конечно, можно признать «естественным» и тот порядок бытия, какой мы сейчас находим, т. е. можно отбросить категорию «болезни», признать, что мир пребывает именно в «естественном» для него порядке или беспорядке. Так и поступала и поступает наука о природе, так она принимала и принимает болезненное состояние мира за его *natura pura* [106], за его подлинное «естество». Для современного знания христианская идея о «поврежденности» природы представляется и ненужной и неприемлемой, – хотя и сама наука признает в тех или иных случаях болезни в природе как отклонение от «нормы», – но само понятие «нормы» берется именно от нынешнего состояния природы. Можно говорить, например, об «искривлении» дерева, но потому, что перед нами есть много прямых, неискривленных деревьев. Но наука не знает никакого первичного, уже исчезнувшего «райского» состояния природы и не имеет потому основания расширять категорию болезни на мир как целое.

2. Между тем учение ап. Павла о поврежденности природы, о том, что она ныне в рабстве тлению, но не «добровольно», т. е. не в порядке «естественного» развития, чрезвычайно важно для понимания бытия. Учение ап. Павла есть действительно существенный пункт в метафизике бытия, как ее строит христианство. Правда, учение ап. Павла не получило развития в святоотеческой мысли, которая более выдвигала момент изначальной гармонии в мире. По слову св. Григория Нисского («Шестоднев»), Господь при творении вложил в мир «творческое (ποίητικόν) слово», которое и определяет жизнь каждой единицы бытия. Это так, но ведь слово Божие есть норма для бытия – и, как творческая сила, эта норма сохраняет свою силу и сейчас, но в природе шли и идут не только процессы здорового развития, но и болезненных искривлений. Для современной науки типично как раз отождествление *status quo* [107] бытия с его «сущностью», неразличение двух смыслов в понятии «естественности». Ведь и заведомые извращения, уродство, болезненные явления в каком-то смысле «естественны», т. е. развиваются согласно реальным условиям и жизни, но все это и неестественно, т. е. есть именно извращение, болезнь, уродство. Этот двойной смысл понятия «естественности» очень мешал и мешает метафизической мысли, как мешал он и мешает в сфере морали, правосознания. Есть, например, понятие «естественного права» (*jus naturale* римской юридической мысли), которое принято толковать в терминах идеализма, – но и все правовые нормы, как бы дико они ни казались, созревают, действуют в порядке реальных условий их бытия. Более сложно понятие «естественности» в сфере морали, где обычно «естественное» отождествляется с фактическим, а не с нормой, с идеалами. Жестокость, например, может быть «естественной» – но она и противоестественна, будучи нарушением вложенного в сердца наши закона правды.

Эта двойственность в понятии «естественности» в науках о природе давно

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

Понятие «поврежденности» природы и призвано к тому, чтобы выразить всеобщий факт уклонений бытия от вложенной в него нормы. Чтобы понять всю важность использования понятия «поврежденности» природы, надо отметить прежде все то, что об этом говорит Слово Божие. После грехопадения Господь говорит Адаму: «Проклята земля в делах твоих»; грехопадение привело не только к коренной перемене в жизни человека, но отчасти и в его природе: «поврежденность» в человеке, по свидетельству Слова Божия, распространилась на всю природу, которая стала подвержена извращениям, болезням, уродствам, смерти, – оказалась «проклятой». Не будем сейчас останавливаться на выяснении того, почему грехопадение прародителей получило метафизическое значение, распространившись на всю природу; обратимся сначала к раскрытию того, в чем можно видеть поврежденность в природе в нынешнем ее состоянии.

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

Но если Господь, созидая мир, всюду вложил «творческую силу», то эта творческая сила была нормой для данного бытия, его «идеальной» формой, – и это значит, что в самом бытии было и есть, сохраняется донныне нормирующее его начало... Откуда же потребность уничтожать другие существа? Сейчас это диктуется борьбой за существование, – и в этом направлении хитрость, ловкость, злая жадность явно развиваются и прогрессируют. Но для христианского сознания ясно, что Господь не создавал этой борьбы, за существование – иерархически строя мир; Он создавал лишь зависимость каждого этапа бытия от нижележащего – так животное царство зависит от мира растений, жизнь растений покоится на использовании минерального материала. Это вложено в бытие, но невозможно думать, что Господь создал внутри животного царства дикую борьбу за существование. Правда, в тех условиях, в каких ныне живут животные, вне борьбы за существование жизнь невозможна, – и к ней приспособились все, как те, у кого развились способы самозащиты, так и те, у кого развились способы нападения. История живых существ в мире усиливала эти взаимно противоположные способности, – но где же следы или намеки на то, что вся эта борьба «неестественна»? Библейский рассказ может ли быть учтен натурфилософски? И если принять за истину учение о райском периоде («золотом веке» в различных верованиях), то почему он исчез?

4. Некоторый просвет на эти вопросы проливают факты, свидетельствующие о взаимопомощи среди живых существ, и современное учение о «живой среде» (Umwelt по немецкой терминологии) [108]. Что касается взаимопомощи среди живых существ [109], то она несомненна, хоть и не очень часта и связана почти всегда с определенными внешними условиями. Но самый факт взаимопомощи не только ставит границы учению о борьбе за существование, но вскрывает то, что жизнь возможна и без борьбы, за существование. Те, кто любят иметь домашних животных, на каждом шагу убеждаются в этом – так курица наседка, высидевшая утят, волнуется о них, когда они лезут, по инстинкту, в воду, как если бы это были ее цыплята. В этом случае можно, пожалуй, говорить, что она, не разобрав различия между своими и утиными яйцами, соединяет их в одно целое. Но как часто кошки и собаки, иногда с ними и птицы мирно едят

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org из одной и той же посуды... Правда, в последнем случае им не нужно добывать пищи, но когда, привыкши вместе есть из одной посуды, они почему-либо оказываются без пищи, то все вместе разыскивают ее и, найдя что-либо, вместе пользуются тем, что нашли.

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

Прежде всего важно само признание факта «поврежденности», признание болезненности в природе, которая «стенает и мучится». Это не только освобождает нас от примитивного натурализма, который просто берет факты, как они есть, не замечая того, что сами факты уже заключают в себе ущемление бытия в силу отхода от вложенной в бытие нормы. Признание скрытой в природе тоски и страдания, понимание того, что многое в природе является выражением и следствием болезненного состояния, извращения и затвердения случайных аномалий, помогает нам приблизиться к тайной жизни природы. Тут кстати указать на то, что в современном естествознании установление математических формулировок в соотношении различных явлений ведет к развеществлению для нас бытия [110], что совсем закрывает от нас истинную жизнь природы. Конечно, для каждого овладения всеми соотношениями в природе это «развеществление» не очень мешает, скорее даже помогает – здесь оправдываются критические замечания Бергсона о том, как в наших интеллектуальных построениях утериваются непосредственные данные восприятия, которые подменяются схемами, позволяющими овладевать тайной различных закономерностей в природе, но эти построения зато отделяют нас от того подлинного, что открывается в восприятиях. «Расстояние» между непосредственными данными восприятия и теми построениями, которые создает наш интеллект, очень велико, – и оттого исследователям природы (занятым разысканием именно закономерностей в бытии, изучением не живой его плоти, а «скелета» ее) не слышна тоска в природе, ее мучения, т. е. не видно, что в природе, как она предстает нам ныне, есть в ее глубине расстройство, аритмия, есть зло.

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

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

5. Прежде чем мы попробуем разобраться в этих рассуждениях [111], укажем еще на одно затруднение, связанное с применением моральных категорий к дочеловеческому бытию. Мы говорили уже о том, что с христианской точки зрения зло существует в личных носителях зла, т. е. имеет свой корень в личном бытии, как таковом. Но личное бытие в мире начинается только с человеком, поэтому в дочеловеческом бытии нет субъектов зла, нет личных

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org носителей его. Если в дочеловеческом бытии мы все же находим зло, то это может быть понято лишь так, что оно привносится в дочеловеческое бытие либо людьми, либо ангелами. Но по общехристианскому учению ангелы могут воздействовать (будучи духовной природы) на бытие только через людей. И тут получают свое надлежащее истолкование слова Господа, уже приведенные нами: «Господь говорит Адаму "проклята земля в делах твоих"», т.е. все злое, что может быть найдено в дочеловеческом бытии, исходит от людей. По слову ап. Павла, «тварь подчинилась суете не добровольно, т. е. не по своей воле, а по воле покорившего ее», т. е. человека. Грехопадение прародителей имело, по христианскому сознанию, космические последствия, внесло смерть («единым человеком смерть вошла в мир», говорит ап. Павел) (Рим. 5, 12) и беспорядок.

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

Прибавляет это что-нибудь к тому пониманию мира, какое устанавливает позитивное знание? Конечно, да: при усвоении христианской точки зрения на бытие, при признании «поврежденности» природы становится ясным, что то, что мы сейчас находим в дочеловеческом бытии, прикрывает таинственную зависимость до-человеческого бытия от судеб человека. Если человека с достаточным правом называют «микрокосм», то мир можно с таким же правом характеризовать как «микроантропос», – ибо всюду в бытии есть подчиненность дочеловеческого бытия человеку. Это есть своеобразный антропоцентризм в изучении бытия, – без чего многие стороны в дочеловеческом бытии оказываются непонятными и неизучаемыми [112]. Учение о «поврежденности» природы вообще по-новому освещает нам загадку мира. Ведь признание того, что «творческое слово», по которому в бытии возникали и возникают отдельные формы жизни, есть признание нормы, вложенной в бытие – и то, что эта норма ущемляется, искажается, и позволяет и требует применения к бытию категории болезни. Одно лишь добавим – природа и больна и здорова одновременно – она полна жизненной силы, данной ей Богом изначально, но не может во всем и всегда развернуть в себе ту норму, какая вписана в нее Богом. Природа «надломлена» – она движется в противоречиях, она знает и страдания и уродства и все же живет.

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

6. Проблема человека в полноте тех загадок, которые характерны для него, составит содержание следующего тома. Здесь же, в настоящей главе, я хочу обратить внимание на то обилие противоречивых черт, которые превращают жизнь человека в постоянный внутренний антиномизм. Призванный жить в Богообщении, человек, по чудному выражению блаж. Августина, «не может успокоиться, пока не найдет Его», – а в то же время человек уходит всей душой в окружающую жизнь, до ослепления, до самозабвения погружается в нее, забывая о себе. Рациональная стихия тоже выражена с чрезвычайной силой в человеке, и он всюду ищет «смысла», хочет все рационализировать, приводит все в порядок и систему, а в то же время иррациональные движения, противящиеся всякой рационализации и всячески от нее уклоняющиеся, властвуют над человеком с огромной силой. Разнородность устремлений разума и движений сердца, отмеченная в свое время Паскалем, есть реальный факт, – и несовпадение этих двух источников идей и замыслов достигает часто непосильной для души остроты. Живя так, как если бы он был бессмертен, как бы имея в этом мире закон вечной жизни, человек подчинен смерти, боится ее, всячески отдаляет час смерти, но не может преодолеть ее.

Антиномий, противоречий в самом строе души у человека множество. Он принадлежит природе, подчинен ее законам, но вся история человечества заполнена различными победами над природой, окрашена постоянной борьбой с ее законами. Если человек не всецело подчинен природе и в нем есть нечто

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org «свыше» (au delà), почему он так прилепляется к жизни, так слепо и безраздельно отдает свои силы, свою жизнь тому, что проходит без всякого следа? Все эти противоречия никак не позволяют думать, что человек сейчас построен «добро зело»; насыщенность его противоречиями понятна только как выражение поврежденности человеческой природы. Без этого понятия (о поврежденности человеческой природы), без признания, что человек, созданный по образу и подобию Божию, бывший сначала в раю, вследствие греха потерял всю гармонию и устроенность в своей природе – нельзя даже приблизиться к «загадке человека». В другом нашем труде мы разовьем подробнее мысль, что только христианское учение о человеке позволяет нам глубже проникнуть в природу человека, в те различные проблемы, которые связаны с расстройством первоначального строя в человеке. Именно в человеке поврежденность природы находит свое наиболее острое и разнообразное выражение, – и именно здесь все освещается библейским учением о том, что человек был создан с тем, чтобы «владычествовать» в природе, быть ее хозяином. Утрата человеком этого положения обрекла все бытие на несчастья, беды, на жестокую борьбу за существование – на то, что выражено в словах Господа: «Проклята земля в делах твоих».

7. Учение о поврежденности бытия, как мы до сих пор его излагали, касается морального беспорядка в бытии (появление борьбы друг с другом и т. д.). Но поврежденность бытия сказалась не менее сильно и остро в эстетической основе бытия. Здесь естественно выступает с полной силой некая биологическая функция эстетической стороны в бытии, связанность этой стороны с творческой силой, вложенной в бытие. Но, прежде чем мы войдем в раскрытие того, как сказалась поврежденность природы в эстетической стороне бытия, уместно поставить вопрос: возможно ли вообще рассматривать бытие с эстетической стороны, т. е. реальна ли эстетическая космология? В новейшей эстетике [113] с особенной напряженностью выдвигалась мысль о том, что красота есть явление реальное лишь в нашем сознании, что сама по себе она есть лишь некая «видимость» (Schein по-немецки), – иначе говоря, красота не связана с жизнью мира и его развитием, не участвует в творческих процессах в природе. Такой взгляд на сущность красоты, сводящий ее к некоей трансцендентальной категории, расходится решительно и с обычным (хотя бы часто и наивным) пониманием красоты как движущей, творческой силы, и с философским реализмом в сфере эстетики, впервые ярко выраженным еще Платоном, усвоенным и Аристотелем и Плотинем, в новой философии с большой глубиной развитым Шеллингом, всей немецкой романтикой, в русской философии – Вл. Соловьевым, Н. А. Бердяевым, Вяч. Ивановым, о. С. Булгаковым.

Конечно, уже те проявления биологической функции эстетического начала, какие мы находим в растительном мире, свидетельствуют с полной несомненностью о силе и значении эстетической основы в мире. Пестрая окраска цветов, запахи, идущие от цветов, – все это, конечно, не случайное явление – это «играет» жизнь в растениях, которые как бы идут всем этим навстречу эстетической восприимчивости насекомых, без участия которых было бы невозможно оплодотворение у высших растений с их половым диморфизмом. Еще сильнее «играет» эстетическое начало во взаимоотношениях животных – об этом хорошо и вдумчиво писал еще Дарвин. Окраска у насекомых, у птиц, пение птиц – наиболее яркие проявления биологической функции эстетического начала. То, что сказано в 1-й главе книги Бытия, что все, что было сотворено, было «добро зело» – эта эстетическая сторона в бытии так и осталась в нем донныне. Нельзя забывать и слова Спасителя о том, что сравнительно с красотой лилии «сам Соломон во всей своей славе не одевался», «как одевает их (лилии) Бог». Красота признается здесь делом Божественного Художника, который «одевает» растения в красоту, – и эта красота, в природе возвеличена так, что она поставлена выше самых высоких достижений людей. В красоте мира сияет нам то, что выше мира, – красота не есть случайный «продукт» в бытии, она привходит свыше в мир. Не будем сейчас входить в вопрос о красоте – мы будем иметь случай вернуться позже к этому вопросу, – но напомним глубокую и верную мысль Шеллинга, что человеческое творчество, достигающее часто необычайной высоты, есть продолжение того творческого процесса, который проходит через всю жизнь мира. Это значит, что сама жизнь мира, как творческий процесс, определяется эстетическим началом.

8. В человеке действие эстетического начала исключительно велико. Нет ни одного самого примитивного народа, который не украшал бы свое жилище, всю свою жизнь; эта «эстетика быта» всеобща и вместе с тем в ней заключены бесспорные ценности. Так, народные песни часто определяют музыкальное творчество в самых высоких его проявлениях, народный орнамент, народная

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
архитектура заключают в себе все элементы будущей живописи, строительства. А что сказать о художественной содержательности человеческого слова в его поэтической обработке у простого народа?

И несмотря на всю красочность в проявлениях эстетического начала в бытии, в этом эстетическом аспекте «поврежденность» в природе сказывается с огромной силой. Прежде всего мы находим какое-то странное соседство тончайшего изящества в бытии – и грубость форм и нелепость диссонансов (с эстетической точки зрения). Это «соседство» имеет рядом с собой и нечто худшее – превращение прекрасного в уродливое, изящного в грубое. Есть что-то подлинно трагическое в том, что бытие на каждом шагу прорезается темными линиями нелепых уродств, искривлений. Тютчев хорошо сказал об осени, что в ней чувствуется «стыдливость увядания» и даже больше – явное или неявное страдание. В рассказе Толстого «Три смерти» о смерти дерева, когда оно надломилось, описывается тоже мучительный надлом, как бы стон в дереве. Страдания в природе безмолвны – лишь в мире животных они проявляются внешне, – и здесь уже сказывается расхождение двух сфер в живой жизни – эстетической и моральной. Но все это достигает крайнего напряжения именно в человеке, – и трагическая дисгармония в человеке достигает порой исключительной остроты. Эстетические движения оказываются глубоко оторванными от сферы моральной, и этот разрыв хотя и есть несомненное извращение в природе человека, но он развивается с огромной силой. В человеческом творчестве постоянно воспевается, по едкому выражению Леонтьева, «изящная безнравственность». Наивная вера во внутреннее единство красоты и добра, эстетических и моральных движений исчезает при более внимательном отношении к тому, что дает нам действительность.

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

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

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

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

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

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

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

11. Несмотря, однако, на «поврежденность» в природе, она полна творческих сил, она сияет красотой, а главное – природа живет и развивается. Обобщая все это, мы приходим к тому коренному моменту в христианском восприятии мира, который уясняет нам антиномичность в мире (как он есть сейчас). Одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти. Наличие одновременно этих двух восприятия не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на одностороннем его понимании (или «все в мире хорошо», или «все в мире плохо»). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие трагизма в мире. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (но мир жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть). Мир, трагически воспринимаемый нами, безмолвно говорит нам о том, что он жаждет спасения, жаждет избавления от «рабства тления».

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

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

ЧАСТЬ II. Основные проблемы христианской метафизики

I. Состав бытия

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

Мир нам дан прежде всего в его чувственной реальности, которая, впрочем, не во всей полноте открыта нам – лишь развитие техники привело к установлению целого ряда сторон в чувственной оболочке мира, которые прямым образом нам недоступны (инфракрасные, ультрафиолетовые лучи, радиоактивность, вся

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org богата и закрытая «жизнь» внутри атомов и т. д.). Чувственная сторона в бытии дана нам как нечто сплошное, в чем лишь искусственно отделены одни «части» от других. Но искусственная «переработка» в мысли данного нам чувственного мира не только не исчерпывает всего состава его, но отчасти, по-видимому, и искажает его. Не следуя до конца за Бергсоном, мы все же должны различать между «непосредственно» данным нам материалом бытия и той (уже всегда, в той или иной степени) рационализованной картиной, какая слагается в нашем восприятии. В книге, посвященной проблеме знания, мы достаточно говорили о неуловимости «чистого опыта»; наше «восприятие» мира не пассивно, но активно – и эта активность познающего субъекта в восприятии обнимает и то, что действительно является «эмпирическим», и то, что неэмпирично (имею в виду прежде всего трансцендентальный материал, входящий в состав того, что мы имеем в опыте).

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

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

2. Еще в античном мире тема материи занимала философов и ученых – и уже в самый ранний период античной философии мы находим различие материи, как таковой (например, четырех «стихий» – земля, воздух, вода, огонь), от тех «сил», благодаря которым осуществляется движение в материи. Особенно типично в этом отношении учение Эмпедокла, который, принимая учение о четырех «стихиях», учил о двух движущих началах, которые он называл «любовь» и «ненависть» (т. е. притяжение или отталкивание). Аристотель, развивая те же идеи, учил о материи как о чистой «потенции», что значит, что материя «сама по себе» не обладает бытием и только в соединении с «формой» (что соответствует у Аристотеля Платоновской идее) получает то или иное бытие. Древний «гилозоизм», наделявший самую материю живой силой, окончательно, после Аристотеля, исчезает, и в дальнейшем развитии проблемы материи она признается не обладающей сама в себе силой[117]. Это различие «материи» и «силы» определило все развитие новой физики, причем раздвижение материи и силы порой доходило до настоящего «развешествления» мира, что особенно усилилось с того времени, когда математическая обработка данных опыта стала проникать в изучение действительности. Научное изучение мира постепенно стало переходить в изучение «причинных соотношений», в составление причинных «уравнений» (как говорил Вундт), при которых само материальное бытие отодвигается в тень: изучаются «законы явлений», а не сами явления. То, что теряет «вещь» ходячего образа мира в своих свойствах, писал когда-то Кассирер[118], то она приобретает в отношениях, так как она оказывается неразрывно связана с совокупностью опыта с помощью логических

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org путей. Тут мы имеем если не единственный, то главный корень так называемого окказионализма, разрывающего связь понятий причинности и закономерности. Мы не будем здесь входить в эту интереснейшую тему, отсылая читателя к моей старой книге [119]. Но не можем тут же не указать на то направление в современной физике, которое ведет к своеобразной «дематериализации» материи. Взаимоотношение понятий материи и силы (энергии) не только подрывает таким образом основы классических теорий о постоянстве материи и постоянстве энергии, но ведет к тому «развеществлению» мира, которое фатально овладевает различными научными течениями.

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

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

4. С новой стороны проблема материи предстает перед нами, как только мы обратимся к вопросу о соотношении материи и психики. Относительно психического бытия мы знаем из опыта о неотрываемости психики от материи – но можно ли утверждать обратное, т. е. принимать неотрываемость материи от психики? Как известно, в учении Спинозы, утверждавшего параллельность материальной и психической стороны, эта параллельность имеет универсальный характер, т. е. нет нигде материального бытия, которое не было бы связано с психикой. Но идея универсального психофизического параллелизма в Новейшее время подвергалась такой острой критике, что она не может быть больше удерживаема [120]. Чтобы разобраться в поднятом вопросе (о неотрываемости материи от психики), обратимся к характеристике психического бытия.

Что психическая сфера есть существенная, а может быть, и основная черта мира, мировой жизни, это не сразу можно принять – хотя бы ввиду трудности связывать с психикой весь материальный, а может быть, и растительный мир. Тут на пороге стоит затруднение, которое давно (еще со времени Лейбница) преодолено, но которое продолжает действовать как некая *aggrerensee* [121],

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org а именно – отождествление понятий психики и сознания. Лейбниц впервые разъединил эти понятия, введя учение о внесознательной психике, – и с тех пор это вошло настолько прочно в изучение психики, что сфера сознания ныне мыслится лишь как «верхний этаж», ниже которого идет огромная психическая жизнь (бессознательная и подсознательная). Новейшая психология настолько переносит центр тяжести в ту жизнь души, которая идет ниже сознания, что можно категорически утверждать, что главная жизнь души идет за порогом сознания. Конечно, мы не можем мыслить иначе эту жизнь души за порогом сознания, как только в формах и особенностях сознания, т. е. по аналогии со сферой сознания, – так, например, об инстинктах, корни которых уходят в подсознательную сферу, хорошо сказал когда-то Кювье, что «инстинкты суть сонные идеи». Удача этого замечания Кювье в том, что мы должны усваивать инстинктам, чтобы понять их проявления, те же черты в их развитии, какие мы знаем в себе – в своих сознательных осуществлениях какого-либо проекта, плана, идеи. Но у животных, живущих почти исключительно инстинктами, их «идеи» суть «сонные», т. е. несознаваемые как идеи, а переживаются просто как импульсы к действию. Верно в этом замечании Кювье именно то, что процессы, происходящие ниже порога сознания, аналогичны процессам, идущим в сознании.

Но как далеко можем мы распространять понятие «подсознательной» или «внесознательной» психики? Мы могли бы утверждать с известной настойчивостью, что «чистой материи» без психического аккомпанемента не существует, в каком-то смысле примыкая к Аристотелевской метафизике. Было бы еще точнее сказать, что никакая частица материи не существует «сама по себе», но что она всегда включена в мировое целое, судьбу которого она разделяет. Вместо теории «всеобщего одушевления» или Геккелевских психомов мы должны сказать иначе – мировое бытие есть живое целое, связанное со своей центральной сферой («душой мира»), и в этом биоцентрическом понимании бытия материю возможно понять как таковую, не как особое бытие: оно лишь тогда может быть перед нами жизнь, когда уже сама жизнь замирает [122]. Эта формула «не живое из мертвого, а мертвое из живого», этот тезис романтической натурфилософии может быть удержан в полной силе. По-видимому, есть, впрочем, достаточные основания вслед за Driesch серьезно различать психические и психоидные состояния бытия (понимая «психоидные состояния» лишь по принципу «анalogии с подлинно психическим бытием»).

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

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

Психическое бытие есть по существу бытие актов. Хотя о психике хорошо было сказано (James), что она есть «поток» (переживаний, чувств, образов, мыслей), но психика всегда имеет свою центральную сферу, которая, впрочем, только в человеке дорастает до того, чтобы быть «субъектом» переживаний. Всякая живая индивидуальность есть действительно Person («существо»), хотя и не Personlichkeit (личность), – но Person носит в себе зачаток личности (ипостаси), которая, однако, никогда не актуализируется сама по себе.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Христианская антропология – мы уже говорили об этом в 1-м томе – учит нас, что человек становится личностью только потому, что Христос «просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин. 1, 9).

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

6. Но внутри психической сферы – по крайней мере в человеке – мы находим еще нечто сверхпсихическое – в том смысле, что здесь открывается новое бытие, целый новый мир. Это есть «ноосфера», как часто характеризуют сверхпсихический мир – мир мыслей, идей, мир «смыслов». Этот мир фактически проявляется лишь внутри психической сферы, но он из нее невыводим (почему и возможно считать его «сверхпсихическим»): из восприятия и образов, которыми заполнена наша душа, нельзя «вывести» акты мысли, которые непроеизводны, хотя и не существуют вне психической ткани. Этот тезис современной психологии (который очень связан с влиянием Гуссерля на изучение духовной сферы), не позволяющий отрывать духовную сферу от психического мира, но утверждающий в то же время разнородность «духовного» и «душевного», «ноосферы» и чисто психической ткани, можно с уверенностью считать бесспорно вытекающим из анализов высшей психической жизни. Подчеркнем еще раз: высшая психическая жизнь (духовная жизнь, ноосфера) нам всегда дана в неотрываемой связи с психической тканью. Чистой духовности, свободной от психической ткани, мы в себе не находим – но если жизнь духа и проявляется лишь внутри психической сферы, то она все же не от нее, она невыводима из психики, образуя особый «этаж» бытия.

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

Из анализов Канта вытекает только одно: включенность в психическую сферу ряда функций, невыводимых из опыта, но в то же время создающих возможность познания. Эти функции (восприятие всего в пространстве, во времени, познание в категориях субстанции, причинности, взаимодействия) имманентны нашему сознанию, но в то же время невыводимы из данных опыта – они транссубъективны, но не трансцендентны. Именно это у Канта означает термин «трансцендентальные функции». Но из их имманентности нашему сознанию вытекает их сопринадлежность миру, и это и ставит настойчиво вопрос: как надо мыслить их «существование»? По Канту, они априорны, предваряют (не в хронологическом, но логическом порядке) наш опыт, их «существование» связано с нашим сознанием – но лишь в процессах познания. Это значит, что вне процессов познания (или оценок моральной, эстетической, религиозной) их нельзя «найти» в сознании. Иначе говоря, они сопринадлежат не эмпирическому субъекту, а субъекту гносеологическому. Но само понятие гносеологического субъекта очень трудно мыслить вне всякой онтологии – и мы уже пришли к выводу (см. т. I, гл. V), что гносеологическим субъектом надо признать Церковь. Церковь, глава коей есть Христос, «Имже вся быша», и есть основа «совпадения» познавательных функций и объективной истины – это «совпадение» осуществляется в Христе как Сыне Божиим и как Логосе, и от Христа оно живо и в Церкви. Но это значит, что модус их существования связан с Церковью: они «существуют» лишь в Церкви и для Церкви.

Здесь лежит ключ к разъяснению того понятия «сферы ценностей», которое играло и играет громадную роль в современной философии и которое, однако, не соединимо с христианским миропониманием. Современная философия (поскольку она опирается на Канта) определяет сферу ценностей в терминах трансцендентализма, но неизбежно впадает в трансцендентизм при этом, т. е.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org мыслит сферу ценностей как мыслит Платон сферу идей, существующих над чувственным миром и потому существующих в вечности, т. е. метафизически.

Но с христианской точки зрения сферу ценностей нельзя мыслить вне Бога. Нельзя приписать истине, или добру, или красоте какое-то самостоятельное существование, но в то же время нельзя здесь впадать и в номинализм, т. е. считать их стоящими вне реальности. Нет, и истина, и добро, и красота существуют, они сопринадлежат бытию, космосу, но они суть явления в мире Бога, суть формы Его самооткровения. Истина существует не в себе самой, как и красота и добро не существуют сами по себе – это есть отдельные аспекты самооткровения Бога – в мире, т. е. как формы божественных энергий, неотделимых от Бога, но и не сливающихся с непостижимой для нас «сущностью» в Боге. Мы вправе сказать, что сфера ценностей сопринадлежит миру как явления Божественных энергий, – они и трансцендентальны, т. е. даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий. Здесь перед нами та же проблема, которой мы уже касались в учении об идеальной стороне мира, которая имеет свои корни в Боге (как Божественная Премудрость), но имеет в себе животворящую силу, сходящую в мир и действующую в мире («тварная София», «тварная Премудрость»).

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

Исторический процесс есть процесс прежде всего стихийной кристаллизации в человечестве в целом и в отдельных народах различных творческих явлений. И здесь прежде всего надо остановиться на понятии «человечества в целом» и выяснить, что человечество не есть просто сумма людей или совокупность народов, а есть субъект исторического движения, именно как человечество в целом. В книге, посвященной антропологии, мы постараемся развить и обосновать понятие единсушия человечества, здесь же мы просто выдвигаем это понятие, не развивая его. Упомянем только, что впервые у Вл. Соловьева (не без влияния его отца, известного историка С. Соловьева) была со всей силой выражена мысль, что субъектом исторического движения, субъектом истории является человечество как целое. Единсушие человечества есть онтологическая предпосылка этой идеи, совершенно бесспорной как с религиозной точки зрения (единство Творца обуславливает единство перед лицом Божиим и всего человечества), так и с точки зрения метафизики, поскольку нельзя не придерживаться теории моногенизма, т. е. признания, что весь человеческий род произошел от одной пары прародителей[123].

Единство человечества не устраняет дифференциации в нем – расовой, языковой, культурной, не устраняет и возникновения из этнических группировок, живущих в различных геополитических условиях, тех образований, которые мы называем «народами» и которые имеют возможность, при определенных исторических условиях, становиться «нациями». История расселения первичных человеческих масс и образования отдельных этнических групп нам сейчас не важна – важно то, что внутри этнических групп идут сложные исторические процессы. О них впервые в связной картине писал Wundt в своей многотомной «Völkerpsychologie», которая и посвящена изучению различных творческих процессов (по Вундту, они таковы: 1) развитие языка, 2) развитие «нравов» – социально связующих и социально формирующих образований, 3) развитие искусства и 4) развитие религиозной жизни). Во всех этих сферах не просто идет творческое продвижение от примитивных форм до высших, но всюду обнаруживается своеобразная закономерность, которая и подтверждает то, что историческое бытие есть действительно бытие *sui generis*[124]. философия истории все еще колеблется в истолковании истории между упрощающим логизмом Гегеля и эмпирическими построениями[125], но в обоих направлениях историософии с бесспорностью выступает то, что историческое бытие есть бытие *sui generis*.

8. С христианской точки зрения исторический процесс не просто имеет свое

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org особое, своеобразное содержание («третий вид бытия»), но имеет свой особый смысл, с христианской точки зрения единое (перед Богом) человечество движется к спасению – смысл истории именно в этом и заключается. История не есть бессмысленная растянутость человечества на серии поколений, но в ней совершается во многом таинственный и закрытый, но подлинный процесс движения человечества (и космоса) к Царствию Божию. Пути Божий в истории нам действительно непостижимы, и думать, как это все же с несомненным блеском развивал Гегель, что в истории во всем есть действие Логоса, в диалектике которого ключ к пониманию исторического бытия, не приходится. В истории (с нашей, человеческой точки зрения) есть много алогичного и антилогичного [126]; в ней есть частое творчество зла и сжатие добра (кенозис добра), в ней действует так часто слепая воля людей и злая сила злых духов. Закрывать глаза на это и искать всюду, как этого ищет Гегель, диалектику Логоса невозможно, но это вовсе не означает бессмысленность истории. Один остроумный немецкий философ озаглавил свой трактат по философии истории именно так – «История, как внесение человеком смысла в бессмысленный стихийный процесс». Но зигзаги исторического бытия, судороги истории действительно создают впечатление полной алогичности истории, но все же это не может быть принято христианской мыслью, иначе нам пришлось бы стать на позицию деизма, т. е. отрицать в Боге Промысел, отрицать Его заботу о мире. Как ни мучительны для нашего сознания те проявления зла, которые в известные эпохи достигают небывалых размеров, мы не можем не сознавать, что ничто в мире, а тем более в истории не совершается без воли Божией. Проблема теодицеи («оправдания» Бога), особенно в острой ее постановке у Достоевского («Я не Бога не принимаю, – говорит у него Иван Карамазов, – но мира не принимаю»), есть мнимая проблема с точки зрения христианского восприятия мира и жизни в нем. Наше моральное сознание – при всей чистоте сердца – может быть так же близоруко, как близоруко, т. е. не проникая в самую глубь бытия, может быть и познавательное отношение к миру. Могут быть такие роковые страницы в истории, быть соучастниками или просто свидетелями которых человеку совершенно не по силам. Но на все века остается примером для нас Авраам, когда он услышал от Бога повеление принести в жертву своего сына, который родился чудесным образом (и Авраам и жена его были совсем стары, когда родился Исаак) и которого дал ему Бог в обетование грядущей жизни потомков Авраама. Что пережил Авраам тогда, когда он услышал повеление Божие принести в жертву Исаака, Библия нам не рассказывает, но нам нетрудно себе представить всю печаль и муку, тяжелое недоумение и духовную растерянность Авраама, когда он узнал, что чудесно данный ему младенец должен быть принесен в жертву. И все же он не усомнился, не поколебался, но приступил к исполнению воли Божией – и только в последний момент, когда Исаак был связан и Авраам занес нож над ним. Бог остановил его. Это испытание веры на все века является столько же примером силы веры, сколько и призывом к тому, чтобы не колебаться в сомнениях, когда сердце раздирается печалью и недоумением.

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

9. Историческое бытие вообще не может быть поставлено рядом с другими видами бытия по внутренней своей «содержательности»: действительно, в истории разворачивается тема «спасения». В этом смысл истории, и это понятие «смысла» в истории иное, чем это мы находим в наших восприятиях, хотя здесь тоже открываются «смыслы», «идеи». Но то, что нам просвечивает в наших восприятиях, есть нечто отдельное, в себе заключенное; любая идея есть как бы некий «тупик», в котором некуда дальше идти. Правда, идеи, находимые в мире, связаны между собой различными диалектическими связями, а при известной умственной зоркости слагаются даже в систему – но связующая их сила заключена в познающем субъекте, который еще должен «открыть» эти диалектические связи, которые как бы ждут того, кто их откроет. То же, что мы находим в истории, хотя часто и состоит (при первом приближении) из отдельных фактов, но история есть поистине непрерывный «поток событий», некое непрерывное следование одних событий за другими. Само историческое бытие как бы «оседает», кристаллизуется в каких-то точках, история все время творит самое себя. Так накапливается традиция, так развиваются «нравы», развивается язык, создаются этнические объединения, становящиеся народами,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org нациями. Все это как будто никем не направляется, совершается «стихийно», хотя размышления и исследования показывают наличие исторической причинности, как бы некий, хотя бы лишь частичный и куда-то затем проваливающийся «логос». История творит самое себя, но уже никто не сможет повторять Гегеля и думать, что «за кулисами» истории действует Логос.

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

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

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

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

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

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org для нас) куда-то направляет, она есть просто исторический поток, и больше ничего.

II. Состав бытия (продолжение)

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

Что касается пространства, то здесь прежде всего надо отбросить всякое превращение его в нечто нереальное, не существующее «само по себе» – как это можно было бы утверждать, усваивая пространству реальность только в нашем сознании. Эта позиция («эмпирического идеализма») просто абсурдна по одному тому, что пространство предстает нашему сознанию как нечто подлинно объективное. Говорим не о том, как возникает у нас «восприятие пространства» [127], а о том, что есть пространство «само по себе». Наивный реализм, наоборот, утверждает полную реальность пространства без всяких колебаний – как бы усваивая ему бытие вроде бесконечной «коробки», в которой находятся вещи. Но такое представление о пространстве, если его додумать до конца, как-то материализует пространство. Мы не можем принять такого понятия о пространстве – это есть чистая фикция ума, – на самом деле пространство неотделимо от материального содержания бытия и вне его просто не существует. Это, однако, не значит, что мы должны вслед за Декартом отождествлять пространство и материальное бытие: пространство все-таки есть нечто иное, чем материальное бытие. Оно есть порядок в материальном бытии – причем своеобразии этого порядка (в сравнении с тем порядком, который связан с временем) заключается в обратимости пространственного порядка. Мы можем, исходя из какой-либо точки, двигаться сколько угодно направо, а затем совершить то же движение обратно – и это будет тот же порядок, какой был при первом движении.

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

Не отвергая всей значительности анализов Канта, мы должны отложить сейчас вопрос, что значит трансцендентальность формы пространства в наших восприятиях. Пока мы можем сказать, что пространство есть категория порядка в вещном бытии и в этом смысле пространство реально в объеме вещного мира – и только. Самая бесконечность пространства для нашего сознания не есть, конечно, какая-то субъективная прибавка к тому, что мы воспринимаем. То, что дает нам наш опыт, позволяет нам все же видеть в бесконечности пространства лишь одно из проявлений Божественной бесконечности – потому что бесконечность, мыслимая нами в отношении пространства, не есть нечто мнимое, не есть какая-то ошибка нашего сознания – но не есть и следствие самого строя бытия. Ведь все бытие тварно, не имеет своего корня в самом себе – откуда же тогда бесконечность в этом конечном тварном мире? Ни объективно (в вещном бытии), ни субъективно (в нашем сознании) нет основания для бесконечности пространства. Трансцендентальная природа этой бесконечности (как и бесконечности времени и универсальности причинности) может быть правильно истолкована лишь как «проявление» Божественной бесконечности, как отсвет бесконечности Абсолюта. Не будем сейчас углублять эту тему, к ней мы должны будем вернуться позже, когда просмотрим проблематику времени, причинности и числа.

2. Если от анализа пространства обратиться к анализу времени, то здесь прежде всего приходится обратить внимание на необратимость времени. Время движется всегда вперед, для него нет и невозможно движение «назад»: прошлое исчезает навсегда. Если мы можем мыслить пространство не заполненным вещами или вообще материальным бытием (например, когда вытягивают воздух из трубки), то время всего как бы заполнено собой – нет никакого мгновения,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org когда бы «не было времени» – оно течет непрерывным потоком. Могут остановиться измерители времени (например, часы), но время все равно «течет». Эта текучесть времени, его непрерывное движение как раз и образует его свойство необратимости. При стремлении нашем «понять» природу времени мы можем сказать только то, что оно определяется объективной текучестью бытия – время не есть какая-то субстанция, особое бытие или особая «коробка», в которую попадают те или иные события. В этом смысле мы не можем ничего сказать, кроме того, что время есть «порядок» в течении объективных «событий», есть формальная сторона в бытии, имеющая, однако, над собой объективную текучесть бытия. Бергсон, конечно, был прав, когда на основании анализа непосредственного переживания времени (в его первой книге «*Les donnees immediates de la conscience*») проводил различие между обычным восприятием времени, которое формируется через перенесение пространственных схем в переживание времени (что, между прочим, позволяет нам «измерять» время), и тем, как воспринимается время, если не вносить сюда пространственных схем. Время тогда не «делится» на свои три части (прошлое, настоящее, будущее) – оно есть некая «длительность», как говорит Бергсон. Для понимания того, что дает нам непосредственное сознание в вопросе о времени, очень важно учесть то, что опыт времени неотрываем от опыта вечности. Lavelle[128] справедливо выдвинул такой тезис: «Во всяком мгновении скрещиваются время и вечность» (*L'instant est precisement la croisee du temps et de l'eternite*). Переживание вечности само по себе не очень отлично от того, что Бергсон называет «*la duree*»[129] – и все же пульс вечности бытия наличествует действительно в каждом мгновении как точки «времени». При этом нельзя ни слишком сблизать, ни слишком раздвигать понятия вечности времени; формула Платона, что «время есть подвижный образ вечности», мало освещает соотношение времени и вечности. Время, как мы его непосредственно знаем, не есть «образ» вечности – и это тем более важно иметь в виду, что вечность входит в наше время, как бы по-особому освещая время. Это вхождение вечности в поток времени действительно имеет место в каждое мгновение – и вечность не есть ни «бесконечное время» (ибо бесконечность вечности иная, чем бесконечность времени), ни совокупность или сумма отдельных частей времени. Вечность связана с иным типом бытия – а время само себя уничтожает (каждое мгновение устраняет предыдущее, но и его уже нет, когда прошло данное мгновение). Само наше бытие, хотя и пронизывается лучами вечности, подчинено все же закону необратимости времени; если память «восстанавливает» прошлое, то это есть лишь образ прошлого, а само прошлое невосстановимо. Вечность же есть как бы «всевременность» (по определению русского философа А. А. Козлова), и потому вечность не подчинена закону необратимости. Когда мы коснемся вопроса о природе причинности в бытии, мы увидим, что между причинностью и необратимостью времени есть внутренняя связь. Поэтому слова ап. Павла о том, что после конца бытия в форме, в какой оно сейчас существует, «времени больше не будет», означают, что бытие станет иным, преображенным – и, конечно, не застывшим, но сохранит динамичность, будет иметь «события», но не будет необратимости потока бытия. Именно в этом смысле тогда «времени больше не будет», хотя будет жизнь, движение. Сейчас же время подчинено закону необратимости – но ничто не дает основания связывать это с той космической катастрофой, которую мы называем «грехопадением». Совершенно неверно считать «нынешний» строй бытия «падшим временем», как это особенно подчеркивал Бердяев.

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

Христианское учение о мире твердо учит о творении мира, т. е. говорит о «начале» мира – и, поскольку время есть форма бытия, говорит и о начале времени – что решительно не согласуемо с учением Аристотеля. Фома Аквинат, опирающийся на философию Аристотеля, не смог преодолеть затруднений, возникших перед ним, не смог раскрыть идею «начала времени» при помощи идеи творения. Чтобы выйти из этих затруднений, Аквинат решил на утверждение, что в «порядке веры» мы должны принять начальность мира (в акте творения), а в порядке философском он примкнул к Аристотелю. Не только Аквинат, но,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org как мы уже говорили, и весь неотомизм учит о возможности признания безначальности мира при признании акта творения. На самом деле апория, перед которой стоял Аристотель, разрешается тем простым соображением, что время есть один из аспектов бытия, и, следовательно, оно действительно «началось» тогда, когда началось бытие. Конечно, можно с насмешкой об этом сказать так: «было время, когда времени не было», но действительно, пока не было бытия (т. е. до акта творения), не было и времени. Нет никаких трудностей это признать, если твердо усвоить то, что время есть вообще проявление текучести бытия. Но до акта творения времени и не могло быть, поскольку не было текучести в том, к чему соотносится время. А вечность? Да, вечность «была», как свойство Бога, как проявление Его бесконечности; для нашего ума бесконечность времени в том смысле реальна, что это есть свойство, проявление бесконечности Бога, но проявление в тварном бытии. Объективная основа времени (как оно существует в бытии и для бытия) есть текучесть бытия – а не мир вечных сущностей (идей). Как раз идея творения, как начала бытия, включает в себе и тему о начале времени. У нас нет объективной почвы, чтобы считать «наше» время (т. е. время, свойственное бытию) бесконечным (в отношении прошлого[130]), а к Абсолюту, который и вызвал к жизни бытие через акт творения, «наше» время неприменимо. В порядке не серьезной аперии, а лишь привычки ума можно отсчитывать время и в сторону прошлого и в сторону будущего без остановки, но это лишь привычка ума, овладение и преодоление которой так же возможно, как и в отношении других умственных привычек, затуманивающих духовные перспективы.

Еще раз подчеркнем: как вечность входит в порядок времени, так и временной порядок «входит» в вечность, т. е. открыт, прозрачен для вечности. Невозможно мыслить (как это иногда утверждалось богословами), что Бог созерцает мир в его идейной стороне, в его вечных идеях, – это означало бы, что то, что происходит в порядке времени, закрыто для Бога, иными словами, участие Бога в жизни мира оказалось бы невозможным, что несогласуемо с самыми основными и глубокими нашими религиозными переживаниями. Если Абсолютное бытие не ограничено ни пространством, ни временем (по свойству бесконечности в Боге), то оно включает их в себе. В тварном же бытии основной категорией, как мы видели, является категория развития[131]: бытие «развивается», чтобы воплотить и реализовать в себе ту норму, которая в него заключена. Это «развитие» и создает объективную текучесть в бытии – что и есть «порядок» времени. Ничего другого в понятии времени нет.

3. Надо тут же указать, что само восприятие времени возможно только в чем-то, что стоит над временем. То, что нам дано воспринимать время, как таковое, есть свидетельство нашей свободы от времени или вневременной природы нашего я[132]. Наше я в этой своей функции восприятия времени оказывается свободным от подчиненности времени – наше я тем самым являет свою надвременность, в нем нет времени, т. е. в нем есть вечность (но тварная, ибо все в нашей личности – в полноте ее даров – начинается с того момента, когда Христос посылает каждой человеческой индивидуальности Свой свет, «просвещающий всякого человека, грядущего в мир»). Потому только для нас и только в нас постоянно (в каждом мгновении) пересекаются вечность и время – и ответ этого ложится на нашу душу, на всю внутреннюю жизнь ее, ее духовный рост.

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

Выдвинем прежде всего несколько предварительных указаний.

Прежде всего при анализе причинности надо всегда отделять самое понятие причинности и связанный с этим «закон» причинности (по формуле: «всякое явление имеет свою причину») – от принципа причинности, который связан с идеей «закономерности», т. е. повторяемости причинных соотношений (это последнее отвергается всем учением об «индивидуальной», т. е. не повторяющейся причинной связи, что многие относят ко всей области исторического бытия[134]).

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

Но, принимая эти два ограничения (абсолютной и относительной самопричинности), мы должны признать фундаментальное значение закона причинности для понимания бытия. Но и тут должно сразу же ввести два очень важных разъяснения. Первое касается так называемой «финальной причинности», т. е. телеологического истолкования явлений, как это впервые было сформулировано Аристотелем, где у него это связано с понятием «энтелехии», т. е. той движущей силы, благодаря которой возможно «развитие», т. е. движение данного бытия (например, семени какого-либо растения) к его «норме», к его «конечной цели». Это понятие «конечной причины» как будто таит в себе противоречие, поскольку то, чего еще нет («цель»), признается причиной реальных изменений. Но противоречие это мнимое: «цель», к которой «стремится» данное бытие, уже есть, уже наличествует как норма, вложенная в данное бытие. Норма эта еще не осуществлена в бытии, но она наличествует как скрытая, но реально действующая сила: так в семени березы наличествует сила, движущая жизнь семени к тому, чтобы стать именно березой, а не деревом вообще – не дубом, не тополем, а именно березой. Отрицать правильность данного здесь описания фактов, т. е. отрицать, что в семени, скажем, березы «предзаложена» задача довести жизнь семени до того, чтобы выросла именно береза, никак невозможно. Но в Средние века, когда очень злоупотребляли понятием «конечной причины», заходили так далеко в телеологическом истолковании явлений природы, что это вызвало реакцию. Наука Нового времени выросла из борьбы с телеологизмом, в противовес которому выдвинулось механическое истолкование явлений природы, при котором моделью, образцом причинных соотношений были признаны явления чисто механического характера (где одна материальная частица толчком порождает движение в другой материальной частице и т. д.). Из этого постепенно развилось то широкое обобщение – «механическое истолкование природы», при котором нет места никакой финальной причине.

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

Развитие биологии привело постепенно к восстановлению идеи телеологии – как раз в живых организмах на каждом шагу развитие определяется не тем, что предшествует данному состоянию организма, а той «задачей», которая «вложена» в данный организм. Весь *elan vital*, по выражению одного из виднейших представителей телеологизма Бергсона (см. его «*Evolution creatrice*»), движет жизнь клетки организмов к тому, чтобы осуществить их «норму».

5. Но механическое истолкование природы не только должно было быть подвергнуто ограничению, внесенному развитием биологии, но в самое понятие причинности развитие науки внесло очень существенное изменение – я имею в виду идею творческой причинности [135]. При механическом причинном объяснении фактов признается, как нечто само собою разумеющееся, что *causa aequat effectum* [136], т. е. в следствии нет ничего «сверх» того, что есть в причине, т. е. нет никакого прироста в бытии. Между тем в биосфере на каждом шагу мы констатируем в «следствии» прирост сравнительно с тем, что было в причине. Классическим примером можно считать деление клетки, при котором из одной клетки возникают две новые, что ведет уже к дальнейшим процессам в каждой. Учение о творческой причинности, столь существенное для всей биосферы, освобождает от ошибок, присущих механическому пониманию

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org причинности. Причинность движет развитие, т. е. обогащает бытие, вносит в бытие то, чего до этого не было.

Это, между прочим, вскрывает перед нами истинный смысл понятия причинности – причинность означает созидание: причина «созидает», творит то, что мы находим в следствии. Иначе говоря, причинность состоит не в том, что после а возникает б – такое чисто феноменалистическое понимание причинности, сводящее самую сущность причинных соотношений к тому, что за причиной просто идет следствие, не может быть удержано [137]. Причинность выражает тайну не движения в бытии, а тайну творчества, тайну появления новых и новых явлений.

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

6. Все эти зигзаги в развитии знания, как оно слагалось в истории, имеют свои глубокие корни в том учении о двойной причинности, учении, которое различает *causa prima* (что в обычной христианской интерпретации – с полной ясностью у Фомы Аквината – есть Бог) и *causa secunda*. Мы не будем входить в более детальный анализ этого учения о двойной причинности, отсылая читателей к нашему этюду «Об участии Бога в жизни мира» [138], заметим только, что правильное само по себе учение (Платона), что причина каждого явления не только в том, что ему предшествует, но и в том, что находится за пределами данного явления, вовсе не заключает в себе основания для всецелого трансцендирования того, что стоит вне самих явлений. Однако если эту *causa prima* [139] относить к Богу (например, в формуле Аквината: «*Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causa primae*» [140] или по другой формуле: «*Effectus causae secundae reducitur in causam primam*» [141]), то мы на пороге чисто феноменалистического понимания причинности; такой докетизм в понимании причинности, по которому реальная связь находится не в явлениях, а в том, что стоит позади явлений, ведет действительно к акосмизму, а затем к признанию Бога субстанцией мира, что уже в принципе не соединимо с доктриной творения.

Чрезвычайно ценно в этом вопросе то, на чем настаивал в свое время Николай Кузанский, а потом Лейбниц, – в утверждении нерасторжимой связи субстанциональной и эмпирической сферы. В отношении идеи причинности сделал надлежащие выводы тонкий немецкий мыслитель Лотце, который принимает учение о двойной причинности, но уже в пределах космоса, чем решительно отвергает отождествление *causa prima* и Абсолюта. *Causa prima*, которая действует в отдельных связях вещей, есть мир как целое, а не Бог: Бог, создавший мир, сообщил миру силы действия, – и мир, как живое целое, как бытие в его единстве, и стоит «позади» отдельных причинных соотношений. Этим, конечно, не исключается и действие Бога в мире, но это действие Бога покоится не на отсутствии субстанциональной основы в самом мире – действие Бога в мире есть как бы особый тип «причинности», а в тварном бытии есть эмпирическая сфера, живая, действительная, не докетическая, но есть и мировое целое, обнимающее все конечное, отдельное в мире и сообщающее всему

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org отдельно, всякой *causa secunda* мощь *causae primae*. Субстанциональная основа мира имманентна самому миру – и именно она есть *causa prima* в отношении к отдельным причинным соотношениям (*causa secunda*). В учениях западного богословия, поскольку оно, принимая учение о двойной причинности, относит *causa prima* к Богу, со всей ясностью выступает то, что идея творения становится номинальной, что существенное различие Бога и мира в одном направлении ведет к окказионализму и акосмизму, а в другом (в том, которое сохраняет за миром его активность) отделяет мир от Бога, замыкает мир в замкнутое целое с его всецело имманентной причинностью. На всем этом мы еще и еще раз убеждаемся в фундаментальном значении идеи творения для построения основ христианской метафизики.

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

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

Вопрос о «свободе воли» в человеке сложен, и мы не будем его сейчас подробно разбирать, оставляя эту тему на следующий том, посвященный антропологии, но и сейчас надо сказать со всей определенностью, что хотя свобода в человеке ограничена со всех сторон, но это не устраняет ее реальности. О том, что свобода в человеке осуществляет себя лишь при действии благодати (то, что католическое богословие называет *concoors divin[142]*) – это касается силы свободы в человеке, но не самой реальности свободы. Свобода в человеке «неустойчива» – и не напрасно ап. Павел писал Галатам (гл. 5): «Стойте в свободе, которую даровал нам Господь». Свобода во Христе, впрочем, не совпадает с так называемой «естественной» свободой (о которой сейчас идет у нас речь). Однако нам важно подчеркнуть именно то, что человек действительно обладает свободой – и в этом смысле в актах свободы он выходит из действия закона причинности. Учение защитников трансцендентализма (Кант и все кантианцы) в этом вопросе, признающих, что человек в эмпирической действительности всецело подчинен закону причинности, но в трансцендентальном плане (где, по Канту, действует «чистая» воля, т. е. не связанная никакими эмпирическими мотивами) мы свободны, это непонятное сосуществование двух планов в человеке – трансцендентального и эмпирического, – конечно, не выдерживает критики (хотя мотивы этой дуалистической доктрины серьезны). Именно в составе эмпирической активности человека могут быть акты подлинной свободы, стоящие вне причинных связей[143].

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

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

По удачному выражению С. Л. Франка[144], число есть «выражение вневременной стороны самого времени». Если время необратимо, то числовой ряд, подобно пространству, обратим: когда мы, например, от «одного» переходим к «двум», от «двух» к «трем», то мы можем считать и обратное, ибо начало ряда (единица) не исчезает, когда выступает следующий член ряда. Числовой ряд именно потому и обнимает реальность – между тем время есть, так сказать, интимная суть реальности, находящейся в потоке движения. Это значит, что

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org «природа» числа, если можно так выразиться, иная, чем «природа» времени, теснейше связанного с реальностью; число является, по легкости его перебрасывания в любую сторону реальности, «идеальным». Мы уже говорили, что в любой точке времени «встречаются», однако, время и вечность – в этом тайна времени, неотрываемого от вневременной сферы, – а число при этом остается идеальным. Оно – вне внутренней связи с той реальностью, к которой мы прилагаем число. Франк употребляет и такую формулу, что число выражает «стихию движения в сфере вечности» – отчего числовые характеристики вполне приложимы и к пространству. Я должен, впрочем, тут же отметить, что в системе Франка число (как и время) суть «производимые от всеединства», что решительно неверно (под всеединством Франк понимает и бытие и Абсолют – «всеединство» есть выражение Платоновского пантеизма – у Платона, впрочем, есть и иная формула: « $\tau\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\nu$ » – единое и все – из чего впервые Вл. Соловьев, а затем его последователи образовали термин «всеединство»).

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

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

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

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

Чтобы понять это до конца, надо иметь в виду, что Боговоплощение как бы раздвинуло бытие – оно ввело уже в состав бытия (что трудно выразить, не нарушая сущности тварного бытия) силу Божества. Боговоплощение было не просто вхождением в состав бытия божественной силы, но в Боговоплощении произошло «нераздельно и неслиянно» совмещение природы Божества и природы человека – и именно так, что одна природа не утесняла другую. В Боговоплощении в тварное бытие вошло Божество, чтобы пребывать в Господе Иисусе Христе (а позже в таинственном Вознесении Воскресшего во плоти Господа и во всем человечестве). С этим «сопребыванием», не нарушающим

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org свободы в человеке, не изменяющим тварности в твари, вошло в мир таинственное Богоприсутствие, что и есть Его «слава» – ею же «исполнены небо и земля». Не видит этого наш взор, не ощущает внешне, не примечает наш ум, но в святости (как это поразительно раскрыто в беседе преп. Серафима с Мотовиловым) раскрывается рядом с внешней реальностью иная реальность. Мир еще не преображен, но ведь и Преображение Спасителя было до Его смерти и воскресения, т. е. было прообразом будущего преображения.

Сияние Божие в мире стоит как бы рядом, но оно тут же, и восприятие этого и определяет то, что в восточном христианстве, не утратившем целостного христианского восприятия мира, все время доминирует восприятие Славы Божией в мире. Именно оттого Восточное христианство есть вообще система светлого космизма, радостного восприятия мира в Свете Христовом, который не есть нечто добавочное к нашему обычному восприятию бытия, а есть его подлинная сущность, его живая творческая основа. В этом смысле трудно согласиться с теми построениями, которые встречались иногда и в святоотеческой письменности, что в бытии тварном как бы все еще просвечивает то, что мир создан из ничего. Это «ничто» порой начинает мыслиться почти как какая-то полуреальность, темная личность которой как бы присутствует в бытии, как его темная сила. Надо, однако, иметь в виду, что святоотеческое богословие напряженно боролось с космологизмом в определениях Божественности Христа и иногда заостряло то, что тварное бытие *toto genere* отлично от Бога. Так и у св. Афанасия Великого есть (в его «Слове на язычников») такие слова: «Естество сотворенных вещей, как происшедших из ничего, само по себе взятое есть что-то текучее, немощное, смертное». Но этот мотив, как бы зачеркивающий или ослабляющий подлинную реальность тварного бытия как такового потонул в дальнейших (хотя и редких) космологических высказываниях св. Отцов, особенно в учении, о котором мы уже говорили, что Бог «связал мир узами любви». Эта имманентная миру связующая сила так же от Бога, как и самый мир от Бога, но призванный к бытию мир подлинно существует и глубина его неизмерима. Расширяя одно выражение св. Григория нисского о человеке, мы могли бы говорить в параллель к учению о *Deus absconditus* (т. е. учению о непостижимой сущности Божества) и о *Mundus absconditus* [145]. Глубина мира, как он сотворен, остается тоже непостижимой, и это именно потому, что тварный мир неотделим от Бога, что он полон сияния Божества, что в составе мира есть связи любви, скрепляющие его.

10. Здесь снова мы подходим к основному пункту в учении о мире – к признанию, что мир во всем составе предстает нам как живое целое. Как причинность, связующая отдельные вещи или процессы, не может целиком уложиться в эти эмпирические соотношения, восходит своими корнями к миру как целое, – так вообще имманентные миру силы стягивают все бытие в одно целое. Нашей мысли трудно понять его сущностное единство мира при наличии в нем столь различных сфер, как царства минеральное, растительное, животное, человеческое. А между тем все эти царства суть ступени в бытии одного и того же мира, суть разные аспекты единого тварного бытия. Именно отсюда и раскрывается неустранимость понятия центра мира, который мы называем «душа мира», не внося в это понятие никакого психологизма, а имея в виду сказать, что дело идет о живом центре, активирующем все бытие. Никто так не чувствовал единства всего бытия, как Шопенгауэр, который приблизил метафизику мира к этому восприятию единства в ней. Нет надобности, конечно, разделять учение Шопенгауэра о «мировой воле» или его последователя Эд. Гартмана в его замечательных анализах бытия, вскрывающих его единство. С христианской точки зрения не нужно ни приумножать, ни преувеличивать это единство – во всяком случае единство мира есть живое и живущее единство, а не сумма отдельных сторон его. Мир призван к бытию как нечто целое, – и эта его целостность есть функция его жизненности. Мир живет, как целое, – и не может быть иного подхода к миру при памятовании, что он весь есть создание Бога.

III. Жизнь мира (проблема эволюции)

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

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

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

Мир был вначале «неустроен», но в нем благодаря действию Духа Божия начались внутренние процессы. Тут нам весьма уместно вспомнить интересную гипотезу Лувенского астронома Lemaître[146] – по этой гипотезе создание мира началось с «первичного атома» (atome primitif), который был создан как основа мира. По этой гипотезе процессы дезинтеграции внутриатомного характера, развивая постепенно огромные массы энергии, привели к созданию всего, ныне безмерного мира. Эта эволюция, сначала внутриатомная, а затем вышедшая за пределы первичного атома, продолжается, как полагают ученые, и ныне. Весь безграничный мир развился таким образом благодаря эволюции внутри материальной сферы.

Та сложная картина формирования мира, которую нам рисуют физика и астрономия и которая насчитывает давность мира в миллиардах лет, осложняется в современной физике теми новыми учениями о свете, развитие которых больше всего обязано замечательному французскому ученому L. de Broglie. «Описание физического мира было бы неполным, – говорит он, – если бы мы, говоря о материи, не упомянули о независимой от материи иной реальности – реальности света»[147]. Так или иначе, внутриатомная и световая энергия от начала мира определяли эволюцию материального мира, – этим началась жизнь мира. Само понятие «эволюции» предполагает, конечно, и субстрат эволюции, основу, которая в своем движении дает эволюцию. Как ни понимать ту «зарю бытия», когда была создана материальная основа мира, когда зажегся свет[148], но этим началась жизнь мира в его материальной стороне. Все то, чему сейчас учит астрономия в отношении бесчисленных галактик, о «рождении» и эволюции звезд – все это включается в таинственную «жизнь» мира. Тут загадки за загадками встают перед нашим сознанием, – и развитие науки не проясняет эти загадки, а скорее умножает их, раздвигая перспективы знания. Все удивительное учение современной физики о внутриатомных процессах как-то перекликается с теми, что дает астрономия, – и в микрофизическом мире так же, как и в макрофизическом идут процессы, изменения, возникают новые и новые отношения. С полным правом можно сказать, что, когда начался мир, началась его жизнь, его эволюция, которая не расщепляла мира, не раздробляла его, но возводила его к все более сложным формам.

2. В эту жизнь мира входят постепенно качественные различия, связанные с химической дифференциацией. Эта дифференциация, приведшая к образованию устойчивых химических элементов, может быть измеряема и количественными соотношениями («атомный вес»), но загадка химической дифференциации все же при этом остается. Химические индивидуальности (водород, кислород и т. д.) имеют столь отличительные химические свойства, что никакие количественные сопоставления (вплоть до периодической системы) не могут этого нам объяснить. Одно лишь ясно – та жизнь материальной основы мира, которая завершилась образованием химических элементов, не была просто эволюцией праматерии – тут не было никакого «самодвижения» материи. Мы должны отвергнуть и ту концепцию, которую развивает в своей метафизике Лосский,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org который признает исходную тождественность всех монад, а появление различных элементов сводит именно к эволюции отдельных монад[149]. Единственно, что может быть принято как объяснение химической дифференциации, – то, что она бесспорно была определена актом творения. Мы не превращаем этим акт творения в *asylum ignorantia*[150], а только утверждаем, что никакого «самодвижения» праматерии в сторону возникновения химических элементов принять невозможно.

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

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

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

Появление биосферы необъяснимо в порядке чистой «эволюции» материи – и это надо определенно признать. «Мы не говорим, что невозможна случайная вспышка жизни в недрах чисто материальных процессов, но нужно твердо подчеркнуть, что такое случайное возникновение живого бытия не могло бы создать новой, устойчивой линии развития, т. е. дать начало беспредельной (как мы ее знаем) биосфере. Научное изучение, несомненно, будет все больше сближать живое и неживое бытие, но будет все определеннее идти к биоцентрическому

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org понимание мира, т. е. к признанию примата живого бытия, и потому угадывать в чистой материи уже «потенции» живого бытия. Но и при этом, как бы глубоко ни проникало научное изучение в тайну соотношения живого и неживого бытия, можно с уверенностью сказать и предсказать, что это останется тайной, т. е. тайной будет не простой переход от «потенциально живого» бытия к живому бытию, а то будет тайной, почему этот переход (который мыслится здесь лишь случайным) оказался лишь ступенью в беспредельной лестнице бытия».

Лишь одна идея может здесь пролить свет на эту загадку в жизни мира – это идея участия Бога в творении мира в его ступенях. Нельзя ведь мыслить акт творения как бы сгущенным в его первый, начальный момент – творение не могло бы, конечно, ограничиться этим моментом, не могло бы не проявляться и дальше. Конечно, для нас остаются закрытыми, непроницаемыми «следы Божий» в мире – и тут наша мысль вплотную приближается именно к исходной религиозной интуиции, к признанию неисповедимой тайны в бытии. В религиозном восприятии мира мир жив в Боге и перед Богом – и из этого ощущения жизни мира в Боге рождается тот первичный космизм, который был изначально присущ христианству (не пантеизм, а именно космизм, как утверждение подлинной – хотя и не самобытной – реальности мира в Боге и перед Богом). Бог – Творец мира, но Он и Отец мира – и в свете этого тайны мира становятся как бы несколько прозрачнее (как и красота в мире становится не только сознанием внешней красоты, но живым ощущением сияния Бога в мире – что и есть онтологическая основа красоты[152]).

Отсюда надо исходить в истолковании жизни мира в затронутом нами вопросе о возникновении в мире живого бытия. Серьезная научная мысль никак не может остановиться на гипотезе, что случайно вспыхнувший «огонь жизни» мог положить начало новой ступени бытия, затем пышно разросшейся. Можно, конечно (следуя по существу метафизике Аристотеля в той ее интерпретации, при которой признается наличность в бытии «жажды Бога»[153]) – это соответствует формуле Аристотеля, что мир движется к Богу в порыве «любви» (*ωσέρμανος*), – усвоить уже праматерии эту силу развития и тем более сгусткам ее в молекулы. Это есть движение «ввысь», т. е. усвоение праматерии потенциальной «биологической» силы, – но все это никак не может объяснить возникновение не случайного, отдельного факта жизни, а целой сферы бытия («биосферы»). Только при признании того, чему учит первая книга Бытия, т. е. при признании, что Бог повелел земле (т. е. материи): «Да произведет она...» те или иные формы жизни, можно вдвинуть в жизнь мира появление новой ступени в бытии (биосферы). Но это уже не эволюция «снизу вверх», это прямое повеление Божие земле (что и предполагает в земле потенциальную биогенность, но только земля не сама по себе, а по слову Божию создала биосферу).

4. Всем сказанным мы решительно отгораживаемся от того упрощенного подхода к жизни мира, который известен под названием «механического понимания» жизни. Эта тенденция объяснять появление жизни целиком с помощью своеобразного автоматизма в ходе эволюции жива до сих пор, но она несомненно связана с нарочитой тенденциозностью в науке. Что сложное возникает часто из простого, это верно, но там, где сложное обнаруживает новые качества, как можно оставаться при идее «эволюции снизу», как можно забывать о принципе «*causa aequat effectum*», столь характерном именно при механическом истолковании мира? Однако, отвергая механическое истолкование появления жизни на Земле, мы не имеем никаких оснований говорить еще и о какой-то специфической *vis vitalis*[154]; биогенное начало амеханично и не может быть уподоблено силе в ее механическом трактовании. Более приемлемая формула Спенсера о том, что живое бытие отличается наличностью «динамического начала», может быть удержана, пока эта формула берется в неопределенном, расплывчатом смысле. Пора, однако, принять то, к чему все чаще склоняется биология, – пора принять, что живое бытие отлично от неживого наличностью психики или, по выражению Driesh'a, «псиhoидного» начала. Тут с полной силой выступает старая идея Аристотеля об энтелехии, т. е. о силе, ведущей бытие к определенной цели. Можно вслед за Бергсоном выдвинуть как общую идею учение об *elan vital*, но тут ясе мы должны напомнить, что уже было развито нами в теории причинности, что жизнь мира есть жизнь всего целого, что отдельные явления и движения жизни должны быть возводимы к общей жизненности мира – к *natura naturans*, т. е. той творческой мощи, которая хотя и проявляется в отдельных точках бытия, но есть функция мира как целого. Мы отвергаем именно поэтому метафизический плюрализм, как его, например, развивает Лосский – тайна жизни не в отдельных точках бытия («субстанциональных деятелях» по терминологии Лосского), а в бытии как целом. Эволюция бытия есть жизнь мира, взятого как

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org целое. Этим преодолевается чисто имманентное понимание эволюции, – и вся эволюция мира предстает перед нами не в отрыве от ее основы в Боге, а как раз в свете постоянного участия Бога в мире (напомним слова св. Василия Великого, что «глагол Божий звучит в мире донныне»). Нам неприемлема и идея спиритуалистического понимания эволюции Teilhard de Chardin, который, не принимая участия Бога в мире, строит понятие «автоматически» развертывающейся эволюции (благодаря мифологии *forces évolutionnistes*). У Teilhard de Chardin Бог в мире «откроется» лишь в конце эволюции, а в пределах жизни мира в системе Teilhard de Chardin перед нами некое «самодвижение материи», хотя и понимаемой спиритуалистически (ибо в конце эволюции является подлинная творческая сила – «Омега»), но не дающей места для участия Бога в мире.

Если бы эволюция в мире определялась одним «самодвижением» бытия, мы оказались бы в тисках решительно неприемлемой для христианского сознания деистической доктрины. Доказывать ее богословскую нелепость (ибо внутренне противоречиво и потому и нелепо учить о том, что мир сотворен Богом, и затем отвергать Его участие в созданном Им мире) не стоит труда, но необходимо уяснить и ее философскую неприемлемость. Признание, что над миром есть Высшее Начало, которым сотворен мир, связывает мир с этим Высшим Началом. Одинаково неприемлем всякий акосмизм (например, в форме окказионализма), отрицающий собственную (хотя и относительную) самодеятельность мира, как неприемлемо сводить отношение мира к Высшему Началу только к акту творения. Это было неправильно даже для Аристотелевского учения о «Первом Двигателе», ибо Абсолют не на один только момент, конечно, стал «Первым Двигателем», но и на все века (по самому свойству Абсолюта, имеющего в Себе все в линиях вечности).

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

Два свойства всякого живого существа стоят здесь на пороге и не допускают случайности в их истолковании – первое свойство мы может вслед за В. Штерном назвать автотелией, способностью защищать свое существование (питание и затем размножение), способностью быть новым, устойчивым бытием. Второе не менее важное свойство всякого «живого вещества» – это его внутренняя целесообразность, т. е. наличность руководящей силы в жизни и развитии клетки. Во внутренней целесообразности, присущей уже всякой клетке, лежит условие дальнейшей эволюции, которая вся направлена как на защиту самого бытия (например, клетки), так и на приспособление ее к внешним условиям жизни. Здесь мы вплотную подходим к тому понятию *élan vital*, которое с таким блеском развивал Бергсон в своей книге «*Evolution créatrice*».

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

Конечно, внешний финализм, как бы раздробляющий целесообразность на

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org бесчисленные отдельные акты, не может быть удержан. Не может быть применена сюда и идея Дарвина о «естественном отборе», о том, что наличие случайных благоприятных для развития организма условий определяет целесообразность в них. Нельзя, конечно, отвергать самый факт «естественного отбора» по схеме Дарвина, но, чтобы этот естественный отбор мог создать преимущество для тех, у кого случайно оказались благоприятные для жизни свойства, нужно, конечно, принять, что в организме изначально есть способность приспособления к среде и способность использования ее – лишь при этих условиях естественный отбор может выдвигать одни организмы, отодвигая другие. Вообще внешний финализм удержан быть не может.

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

6. Простейшей формой внутреннего финализма является идея активного приспособления организма к условиям существования, что впервые с огромной силой выдвинул Ламарк. Его идеи были позже отодвинуты и даже отброшены построениями Дарвина, система которого исключает всякое активное приспособление организмов. Но гипноз теории Дарвина довольно скоро сменился трезвым пониманием реальности – и уже в последние десятилетия XIX в. мы наблюдаем чрезвычайное развитие неоламаркизма [155]. Но прав и Бергсон в критике этого «внутреннего финализма» – приспособление не может быть достаточным для объяснения творчества в развитии организмов. Дело не в одной «активности» организмов и не в одном их приспособлении к окружающей среде – но в признании «творческой эволюции», в признании изначальной «способности творчества». Отвергать это указание Бергсона никак невозможно, факт «творчества» новых форм в истории жизни есть факт бесспорный и действительный. Однако сразу же видно, что в понятии «творческой эволюции» мы не найдем и намека на то, что при изучении форм жизни предстает перед нами как некий план в развитии бытия. Возникновение из начатков жизни царства растительного и животного шло нормально, но уже в царстве растений, когда мы доходим до цветковых растений и перед нами раскрывается эта изумительная картина многообразия форм жизни, не ясно ли, что в «творческой эволюции» самой по себе нельзя видеть достаточного объяснения этого многообразия форм растительной жизни? При переходе же к миру животному его развитие в двух направлениях (беспозвоночные и позвоночные) – обилие форм жизни и внутренняя целесообразность в развитии не могли бы быть делом творческих усилий самого бытия. Пышное развитие различных особенностей в строении живых существ, вся картина, которую рисует сравнительная анатомия в развитии органов, ясно говорит, что *evolution creatrice* есть *evolution dirigee* [156], что жизнь мира определяется не только «снизу» (творческими усилиями бытия), но и какой-то направляющей силой, входящей в мир свыше. Ничто, быть может, не свидетельствует с такой силой о свыше начертанном плане эволюции, как тот факт, что на человеке как-то обрывается почему-то вся творческая напряженность в бытии и что никаких форм в бытии дальше уже нет – эволюция почему-то приостанавливается на человеке.

Жизнь мира есть поэтому сочетание творческих усилий «снизу» с тем, что руководит этой жизнью свыше. Изучение природы, которое не чувствует в развитии жизни участия силы свыше, есть изучение близорукое, не могущее подняться над тем, что сразу бросается в глаза. Нельзя отрицать, конечно, того, что при изучении природы само обилие форм жизни как бы ослепляет исследователя, который не в силах овладеть тем, что дает это видение мира. Но достаточно вдуматься в общую картину живого бытия, чтобы почувствовать с неотразимой силой некое направляющее начало в эволюции мира. Для христианского восприятия и изучения мира здесь не может быть никакого сомнения: эволюция жизни на Земле всегда шла и идет под руководством Божиим. Не только в красоту «одевает» Господь растения (и животных – ср. матф.), но и все течение эволюции, идущее в силу творческого начала в бытии, тоже направляемо Богом. Но тут перед нами возникает, однако, дополнительный вопрос, который вскрывает с полной ясностью участие Бога в жизни мира, – я имею в виду возникновение психической сферы. Она «возникает» бесспорно внутри биосферы, но своеобразие ее (от низших психоидных форм до высших форм в душе человека) таково, что психическое бытие нельзя признать каким-то придатком к живому бытию («эпифеноменом» по терминологии некоторых ученых [157]), случайной «пенной» бытия – в психике, наоборот, надо видеть ключ к пониманию биосферы бытия.

7. Уже то учение о психике, которое развивал Аристотель, признавало теснейшую связь психики и биосферы. Но в чем заключается эта «связь»? Психофизическая проблема стоит здесь на пороге нашего анализа, и мы не

Конечно, чтобы разобраться в психофизической проблеме [158], надо для ясности брать ее в пределах высшей формы жизни. Но и на высших ступенях психической жизни выступает та же основная черта психики, что и в низших формах: я имею в виду биологическую функцию сознания. Всякое живое бытие не могло бы существовать и бороться за свое существование, если бы оно не обладало чувствительностью, т. е. способностью воспринимать (хотя бы неполно и односторонне) среду и реагировать на то, что открывается простейшему организму через его «чувствительность». Простейшая форма этой чувствительности есть восприятие света, равно как важна и чувствительность при прикосновении.

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

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

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

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

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

9. Простейшие проявления психики могут быть сводимы к «чувствительности» – к восприимчивости света, звуков, тепла, влаги. Толковать эту восприимчивость как тропизмы, которые как бы механически возникают в организме, тем менее возможно, что благодаря своей чувствительности организмы реагируют на внешнее раздражение – и притом именно так, чтобы либо устранить источник раздражения (если он неприятен), либо задержать его, продолжить его действие если он приятен. Это, конечно, еще примитивная реакция, но уже в ней скрыта вся тайна психического бытия – благодаря психической восприимчивости становится возможным: а) приспособление, т. е. активность, идущая к улучшению жизни организма, и б) удовлетворение «потребности» организма. Если курица, которой не хватает извести, начинает

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org есть скорлупу яиц, то это загадочное соответствие между «потребностью» организма и его действиями есть следствие какого-то своеобразного «зрения», связанного с психикой. Именно так и надо понимать факт психической эволюции – восприимчивость обогащает организм, и постепенно возникает изменение в организме, создающее возможность лучшего, более удачного ориентирования. Так первичная светочувствительность, присущая одноклеточным организмам, ведет к выделению ткани более чувствительной к свету, чем остальные ткани, и так и развивается постепенно орган зрения. Функция (в данном случае светочувствительность) предшествует спецификации в органе – или, пользуясь обобщением Спенсера, морфологическое развитие есть следствие развития функций. Органы (зрения, слуха, обоняния) развиваются в интересах лучшей восприимчивости, т. е. в интересах психики. Психическая эволюция лежит в основе всякой эволюции в органах, всякой в них дифференциации.

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

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

10. Все же психика эволюционирует именно в сторону тех состояний сознания, какие мы находим у людей. Поэтому у высших животных – и особенно у так называемых «домашних» животных, живущих в человеческой среде, – мы находим действительное приближение к человеческой психике. Уже развитие экспериментальной зоопсихологии дало много данных, говорящих прежде всего о развитии интеллектуальных функций (узнавание, различение, запоминание), а также некоторых простых чувств, аналогичных человеческим. Особенно характерно развитие инстинктов – например, материнского инстинкта, который выражается в заботах о малышах (конечно, дело идет только о таких животных, как птицы и дальнейшие виды животных). Птицы, устраивающие гнезда для будущих малышей, перелетные птицы, улетающие на зиму в теплые края, и все бесчисленные примеры заботы самок о своих детенышах, пока они не смогут сами добывать себе пищу, – все это показывает «прозорливость» инстинктов, их своеобразное, всегда целесообразное приспособление к обстановке. Инстинкты у животных – это их психическая ориентация, их зрение, искание целесообразного ответа на то, что дает окружающая их среда. Мощь «зрения» у инстинктов, их «угадывание» ситуации – высочайшие примеры психики, не дающей еще того вида сознания, какое присуще человеку. Инстинкты, конечно, создают какой-то особый вид сознания, мы можем судить об этом по тем инстинктивным действиям, какие – сравнительно редко – бывают у людей. В человеческой психике действует в этих случаях как бы автоматизм размышлений – и то, что подсказывается инстинктом, обычно обрабатывается с помощью тех или иных мыслительных движений. Все же хотя и редко, но в человеческой душе бывают «чистые» проявления инстинктов, не подвергшиеся никакой обработке силами рассудка. И вот в этих случаях наше сознание имеет ту особенность, что все, что подсказывает инстинкт, сразу «переходит» в ту активность, к какой призывает инстинкт, т. е. здесь нет того «потока», который характерен для обычного нашего сознания, нет места для размышлений. Внедрение «размышления» иногда как будто имеет место – настолько целесообразны бывают действия, вытекающие из императивов инстинкта, но на самом деле эта целесообразность, которую мы потом находим в действиях, вовсе не означает, что здесь имело место размышление.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Всем этим я не хочу устранять внутренней разумности в инстинктивных действиях животных – и все же эта разумность определяется лишь инстинктивным зрением и не включает в себе размышлений, как и не переходит в них. Человеческое сознание, как мы уже говорили, неотделимо от добавочного (слабого или ясного) самосознания, которое, не разрушая потока сознания, уже включает в себе начатки рационализации непосредственных переживаний. Эти «вспышки» самосознания являются уже первыми зачатками духовного типа переживания. Духовный внутренний мир вообще не есть продукт психической эволюции, он невыводим из той психики, какую мы находим в дочеловеческой природе и которую мы охватываем понятием «инстинкта». Но, прежде чем мы перейдем к своеобразию человеческой психики, всегда и во всем заключающей в себе зачатки духовных процессов, вернемся еще к инстинктам, чтобы отметить одну сферу инстинктов, особенно поразительную по многообразию проявлений и по творческой силе, непосредственно вытекающей из прозрений инстинктов. Я имею в виду социальный инстинкт у животных.

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

Но тема психической эволюции вплотную нас привела к теме о человеке. С точки зрения именно принципов трансформизма была бы непонятна психическая жизнь в человеке, если бы в дочеловеческом бытии не было бы психики. Но и признавая наличность психики в дочеловеческом бытии, мы должны сказать, что все же перед нами действительный и необъяснимый скачок – принцип эволюции в применении к человеку терпит решительное крушение. Но тема о человеке в мире и о том новом метафизическом «приросте», который вносится в мир появлением человека, настолько сложна, что мы должны посвятить ей особую главу.

IV. Человек в мире

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org французский язык различает *la personne et la personnalite* (в нем.: *Person und Personlichkeit*, в англ.: *Person and Personality*), – и это различие мы пробовали по-русски выразить терминами «существо» и «личность». Принимая это различие и обращаясь к только что приведенному различию «природы» и «личности», мы должны сказать, что только в человеке наличествует это различие. В дочеловеческом бытии, например в каком-либо животном, есть природа, имеющая свой «субъект» в «существе», но нет личности. Поэтому несомненно, что только в человеке имеет серьезный смысл различие «природы» и «ипостаси» (личности).

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

- 1) Человек в его первоизданном состоянии, каким он был, когда был создан и жил в раю.
- 2) Человек после грехопадения и изгнания из рая.
- 3) Человек, входящий в благодатный организм Церкви.

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

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

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

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

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

В католическом богословии[160] вопрос о том, как был возможен грех, разрешается так, что человек не был создан совершенным; источником его несовершенства была наличность тела у человека[161], а общение с Богом было возможно лишь благодаря особой благодатной помощи Божией (*gratia superaddita* == «добавочной благодати»). С православной точки зрения это все неверно: тело, о котором ап. Павел говорит, что оно есть «храм Духа Святого», не может быть признано источником «первичной немощи» человека (*infirmitas*). С другой стороны, Боговоплощение означает, что тело человеческое не есть источник греха – ведь Христос жил в теле, развивался, знал голод и т. д., не будучи через это причастен греху. А из искушений, через которые прошел Господь перед тем, как Он выступил на Свое Служение, лишь одно связано с потребностями тела, когда Господь после сорокадневного поста «взбалкал», а два других касались духовной стороны в человеке[162].

Искушения вообще, по своей сущности, духовной природы, они имеют свой

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org источник в духе, а вовсе не в теле. Правда, тело более серьезно страдает от искушений, но не оно является источником «слабости» (*infirmitas*) людей. Вопреки католическому учению. Православие признает, что к первоначальному человеку так же относятся слова Библии (все было «добро зело»), как они относятся к творению вообще.

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

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

3. О том, как все же возможно было грехопадение первых людей, мы в подробностях будем говорить в книге, посвященной проблемам антропологии, здесь же кратко скажем, что грехопадение было возможно не вследствие «немощи» (*infirmitas*) человеческой природы, а, наоборот, вследствие богатства его природы. Обратим внимание на то, что грехопадение первоначально совершилось в ангельском мире, который по своей духовной природе был свободен от того ограничения духа, какое заключено в теле. Но тело есть не только ограничение духовных движений в человеке, но оно есть в то же время инструмент, с помощью которого действует человек, что открывает перед человеком безграничные перспективы творчества [164], т. е. расширяет богатство человеческой природы. Но в связи с этим расширяется и возможность искушений – кроме чисто духовных искушений (гордость, властность и т. д.), человек стоит перед массой телесных искушений («плоть немощна») – утомление, болезни, телесные страсти создают возможность «приражений», которые подчиняют себе дух человеческий. Дар свободы в человеке еще более, чем в ангелах, становится часто бременем, которое давит на человека.

Человек потерял свое место в природе в силу именно дара свободы – он поддался искушению взойти на высоту бытия через «вкушение плода от дерева добра и зла». В этом глубоком символе заключена вся трагедия человека – он пошел внешним путем для приобретения высшего ведения и тем подчинил себя именно внешним началам [165], стал рабом внешних начал бытия, был перед тем их владыкой.

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

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

Я царь – я раб; я червь – я Бог.

Человек подчинен природе в такой степени, что жизнь его постоянно висит на волоске – укус какого-либо насекомого, имеющего в себе (или на себе) «заразу», обрывает человеческую жизнь или подвергает мучительным болезням и страданиям. Вековая борьба человека против этой зависимости от слепых сил

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

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

5. Но и в этом состоянии человек проявляет исключительную творческую силу. Появление человека на Земле действительно знаменует настоящую революцию в жизни Земли. Появление «культурных» растений, Домашних животных, постройка жилищ, появление одежды, разной для различных периодов года, – все это только база, только начало творчества. Создание социального и политического строя, развитие знания, рост промышленности и связанное с этим развитие техники, рост эстетической культуры, прогресс в моральных идеях, наконец, наличие религиозных идей, культа – вся огромная область духовной жизни, духовных исканий воздвигает среди космической сферы особую сферу исторического бытия. И что особенно здесь нужно подчеркнуть – это то, что историческое бытие раскрывается по-особому – в своей особой и своеобразной диалектике. Внешне это как будто укладывается в историю отдельных народов со всеми перипетиями, со всеми зигзагами подъемов, падений и т. д. На самом деле историософские размышления ведут нас к признанию, что субъектом исторического развития являются не отдельные народы, а человечество в целом. Эту мысль, как мы отмечали уже, высказывал у нас знаменитый историк С. М. Соловьев, а Вл. Соловьев положил ее в основу своих историософских построений [166].

Здесь не место обосновывать эту столь важную для философии истории идею – но единство человечества прежде всего бесспорно в линиях космологии: человечество есть особая, новая группа в биосфере, настолько своеобразная и обособленная, что она и требует ее выделения. Но то, о чем сейчас идет речь у нас, касается своеобразия исторического бытия – мы имеем в виду «развитие», т. е. движение, в истории разных сторон в человечестве с своеобразной исторической причинностью или взаимозависимостями [167]. Язык, нравы, моральная и эстетическая культура, идеология – все это «развивается» по своей особой диалектике, но все опирается на «космическую» базу. История человечества творится на земле и для земли – она есть выражение того завета властвования, который Господь вложил в человека при его творении. Не в порядке «игры» случайных порывов, но повинувшись именно этому завету, человечество через свою самоорганизацию, как она осуществляется в истории, овладевает постепенно задачей властвовать на земле. Через историю совершается спасение и человечества, и всей твари (как об этом учит ап. Павел), – вся история мира увенчивается творчеством человека, обремененного грехопадением, но не растерявшего даров, данных Господом.

6. Все историческое развитие идет, однако, не в тех линиях, какие намечал Гегель, по-иному Маркс и диалектический материализм и совсем уже по-иному социологический детерминизм (ярче всего у о. С. Булгакова, хотя под конец в его построениях прозвучала иная нота – см. об этом главу в моей «Истории русской философии»). Христианское учение не знает исторического детерминизма, но всецело основано на учении о спасении человечества через искупительный подвиг Спасителя – история «нужна» не потому, что в ней «зреет» преображение мира, но потому, что через исторический процесс человечество освобождается от всех пут, которые связывают наше сознание и

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org затемняют основной смысл жизни. История все более обнажает борьбу добра и зла, устраняет все то, что «отчасти добро», а «отчасти зло» – по выражению Гоголя, наше горе в том, что «в добре мы не видим добра» – и, наоборот, в зле не видим зла. Невежество, социальные утеснения, болезни, общее неустройство жизни ведут к тому, что «пшеница» и «плевелы» (добро и зло) как-то неисследимо сплетены в истории. Как в нашем индивидуальном созревании мы постепенно научаемся видеть добро в добре и видеть зло во зле, так и смысл исторического процесса тоже заключается в обнажении духовной стороны в событиях через отдельные и общие исторические явления. Через это обнажение духовного ядра, духовного смысла в жизни, человечество становится способным усвоить искупительный подвиг Спасителя. Спасение же мира, т. е. преобразование его, явление «нового неба и новой земли» (2 Петр. 3, 13) есть дело Божие и не может быть «продуктом» или «итогом» исторического процесса. Поскольку при обнажении духовной стороны в жизни выступает во всей своей значительности наша свобода, поскольку Царство Божие придет в силу по Божией воле, но и при свободном устремлении людей к нему – постольку в истории нет и не может быть никакого детерминизма.

Человечество призвано к свободе, и только в актах свободы оно возвращается к тому «владычественному» положению, для которого было оно создано. Исторический процесс есть драматическая, часто трагическая повесть о блужданиях свободы. История становится в силу этого все более трагичной, так как все более и более ожидается от человечества свободное обращение к добру и правде.

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

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

ЧАСТЬ III. Бог и мир

I. Бог в мире

1. Бог создал мир и в нем пребывает – не только в том смысле, что Бог – Вседержитель, что нет никакого бытия вне Его, но и в том смысле, что Бог пребывает в мире, направляя, управляя, спасая мир. Это постоянное участие Бога в мире засвидетельствовано Господом Иисусом Христом в словах: «Отец мой донныне делает» (Ин. 5, 17). Бог любит мир и потому, что Он сам есть любовь, т. е. самая жизнь Бога выражается в любви, но и потому еще, что мир ищет Бога, ищет Его помощи, Его участия. Обычно это участие Бога в жизни мира называется Промыслом – и это понятие выражает точно участие Бога в мире. Хотя «путь Божий не пути человеческие» и мы порой как бы не видим участия Бога в жизни людей, но реальность Промысла совпадает с реальностью Бога. Создав мир, Бог им живет, входит в него – и это относится к миру во всех его составных частях, т. е. к царству минеральному, растительному,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org животному, человеческому. Есть одно удивительное слово Господа, которое так образно говорит об этом: «Посмотрите на лилии... Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них... Бог так одевает» (Лк. 12, 27-28).

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

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

Обратимся к указанным двум границам действий Бога в мире [168].

2. Дар свободы предполагает духовную основу для своего проявления. Спонтанность, потребность активности, присущая всем живым существам, начиная с простейшей клетки, есть основной биологический факт, вне которого жизнь замирает, – но эта спонтанность, хотя и может быть признана «зачатком» духовной свободы (как инстинкты являются зачатками идей – о чем хорошо сказал Кювье, что «инстинкты суть сонные идеи»), не идет дальше свободы физического действия. Когда у Лермонтова Мцыри мечтает о жизни, где люди были бы «вольны, как орлы», то эта вольность, эта свобода не выходит ведь за пределы свободы внешних действий. Внутренней свободы, свободы инициативы, построения планов, ответственных решений здесь нет и не может быть. Дар свободы предполагает духовные качества – способность ума «разбираться» в положении и обдумывать планы, способность души зажигаться теми или иными чувствами и, наконец, способность принимать решения и их осуществлять. Когда у Достоевского «человек из подполья» говорит, что он хочет «по своей глупой воле пожить», то это и есть утверждение независимости духа – независимости от привычек и привязанностей, интересов и потребностей, и только благодаря этому человек способен к инициативе, к тому, чтобы начинать новые, неизведанные пути, т. е. творить. Творчество в серьезном и подлинном смысле слова невозможно без актов свободы.

Но дар свободы дан Богом «навсегда» – и сам Бог не может его отнять. Бог может уничтожить, лишит жизни то существо, которое в бурном своем злом действии несовместимо с планом Божиим привести мир к благу и спасти его; Бог может окружить человека такими условиями, которые могут способствовать размягчению ожесточенного сердца, ослаблению упрямой ненависти, – но за человеком (и ангелами) остается свобода последовать или не последовать велениям и призывам взволнованного своего сердца. Вся тема апокатастасиса (вытекавшая из принципа единства мира и представления о «неизбежности» гармонизации мира) потому и была отвергнута Церковью, что идея апокатастасиса обходила начало свободы. Господь мог бы уничтожить носителей зла, но Он не может «проникнуть в ту сокровенную глубину человека или ангела, где неугасимо пылает огонь свободы». И в свете этого, и только этого, становится понятным «долготерпение» Божие, ибо Бог хочет «всем (и человекам, и ангелам [169]) спастися и в разум истины прийти».

Но в свободе духа есть некая тайна. Мы ее бессознательно переживаем, не умея овладеть ею, – а в христианском учении мы узнаем, что свобода истинная и творческая открывается нам лишь во Христе и со Христом («если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» – Ин. 8, 37). Не будем сейчас входить в изъяснение этой «тайны» свободы – для нас существенно сейчас

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org другое: помимо человеческой свободы не проникает благодать в нас. То, что в католическом богословии называется *conscours divin*, эта помощь Божия, благодатное обновление и преобразование души возможны лишь при условии, что мы отдаемся свободно воздействию Бога. Вся трагедия мира связана с тем, что люди хотят пользоваться свободой, но без Бога, без Его помощи. В этом состояло падение в ангельском мире, в этом доныне заключается искушение, которое нужно людям преодолевать, чтобы зов свободы привел к творческому ее действию.

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

Долготерпение Божие, попускающее торжество зла в мире, кажется часто непонятным, но Бог ждет обращения к Нему Его созданий – и в этом больше страдания для Бога, чем для нас. Только «сердцу милующему», которое молится и о демонах, об их обращении к Богу, становится понятным, что именно скорбь Бога о падших душах определяет Его долготерпение. И конечно, дело не в отсутствии у Бога «всемогущества» (как думал Бердяев), не в том, что Бог «нуждается» в том, чтобы люди захотели «вместе с ним» победить зло. План Божий, как он с полной ясностью выступает в индивидуальных и исторических трагедиях, заключается в том, чтобы все (включая злых духов) вернулось к Богу. Но пока длится на земле буйство зла, пока не смягчаются, не смиряются сердца, до тех пор Господь терпит и мир. Но это и вносит в бытие ту ноту трагичности, о которой мы упомянули выше – жизнь людей, вся жизнь мира полна страдания. Эти проявления тьмы не могут, конечно, ослабить сияния света в мире, исходящего от Бога, от святых, вообще от участия горнего мира в жизни нашей. Тьма не может ни угасить, ни ослабить Божьего света, но и свет сам по себе не разгоняет тьмы в мире, подлинное «место» которой – в свободной воле ангелов и людей.

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

Но не только в исторической жизни, при всем обилии в ней зла, темных бунтов, есть много все возрастающих света и добра – но и во внечеловеческом бытии совершаются серьезные и существенные перемены. Не все, но многое в жизни природы регулируется и дает все больше ценных проявлений. Как жизнь людей стала ныне более продолжительной, как уменьшился процент гибнущих малых детей – так и в жизни природы (леса, степи, реки) все регулируется в большей или меньшей степени. Природа вообще столь изменилась с того времени, как появился на Земле человек, что она ныне уже не та, какой была до человека. Рост материальной культуры есть не только капитальный факт в истории человечества, но и в истории природы – достаточно указать на приручение животных, на культуру питательных растений[170].

4. Тут мы должны указать на то событие в метафизической структуре бытия, которое связано с Боговоплощением. Конечно, дело идет здесь только о Боговоплощении Сына Божия, а не о тех процессах Боговоплощения, о которых говорил Соловьев (в «Чтениях о Богочеловечестве»), а недавно – неожиданно – повторил эту идею, чуждую христианской метафизике, Лосский (в статье «О

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org доказуемых истинах христианства»). Боговоплощение, т. е. рождение Господа от Св. Девы Марии и Св. Духа, есть центральное событие в жизни не только мира, но и в жизни Св. Троицы. Через Боговоплощение Сын Божий, второе лицо Св. Троицы, трансцендентное миру, как трансцендентна вся Святая Троица, воплощается в человеческое естество, а после Распятия и Воскресения, покидая мир, пребывает в трансцендентной сфере с плотью. Нам не дано проникать глубже в этот факт, известный нам из Откровения, но мы не можем не видеть, что с Боговоплощением, которое завершается Вознесением Господа к Отцу, входит в мир нечто новое – Абсолютное бытие имеет отныне в себе человеческую сферу. Правда, «сеется тело душевное, восстает тело духовное», – и плоть вознесшегося Спасителя уже духовна, но это все же плоть. Все это глубочайшее событие в Св. Троице не просто приближает к Богу тварное бытие, но создает существенное их соединение.

Не менее, если не более глубоки те изменения в тварном бытии, какие вошли в него с Боговоплощением. Тварное бытие, всю свою полноту получившее в акте творения и ничего «своего», «от себя» не имеющее, ибо Господь сотворил бытие «из ничего», вмещает ныне в себя Бога и этим не только «приобщается» к Богу, не только является «носителем» Божества, но именно в силу этого в нем, в сокровенной глубине бытия, возжигает новый огонь. Тварное бытие стало с момента Боговоплощения иным; как ни трудно нам понять то новое, что отныне имеется в тварном бытии, но мы не можем не сознавать фундаментального значения этой перемены. Что сказать о ней? Она означает прежде всего иной смысл Боговоплощения в мире; с известными оговорками можно было бы сказать, что до Боговоплощения Бог, присутствуя в мире, был все же вне его, над ним. А с Боговоплощением мир (как целое) делается «причастным естества Божия», употребляя слова ап. Петра (2 Петр. 1).

Боговоплощение создает уже новое отношение Бога и мира – но мира, взятого как целое, – иначе говоря, то «причастие естества Божия», о котором мы только что говорили, изменяя метафизику мира, не меняет ее эмпирии. Так в человеке идеал «обожения», который определяет пути моральной работы, есть идеал, есть вершина, предполагающая целую «лестницу» со многими ступенями восхождения. Но это восхождение стало возможно лишь в силу Боговоплощения, которое соединило небо с землей, связало человека с Богом. Здесь – не только здесь, и то с оговорками, – получает некоторое оправдание известное выражение блаж. Августина о «добродетелях язычников»^[171]: до Боговоплощения было немало в мире праведников¹¹¹, но эта праведность хотя и приближала их к Богу, но не давала места «обожению». В метафизическом изменении мироздания, которое наступило с Боговоплощением, уже есть начало «новой земли».

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

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

6. К теме зла необходимо добавить еще несколько замечаний.

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
разрушении, вторая – признание, что радость эта – «творческая». Разберем эти две идеи, существенные для темы свободы.

Не будем отрицать факта «радости» во всяком разрушительном действии. Радость эта не только обманчивая, но она фальшивая и злая – она вся вытекает из внутреннего беспокойства и унылого чувства, которые оседают в душе от зла. Мнимое, а потому и фальшивое освобождение от этой горечи как раз и дает всякое разрушение добра (в людях, в общественном строе, в природе) – так люди, переживающие приступ недовольства собой, переживают часто не покаяние о содеянном зле, а потребность дальше и дальше идти по дороге зла; они нередко в самоозлоблении уничтожают вещи (мебель, посуду и т. д.). Это есть своеобразное «отреагирование» внутреннего яда, который терзает совесть, – и отсюда то чувство облегчения (как при всяком «отреагировании»), которое переживается даже как «радость» – но именно злая радость. Не будем говорить об инстинкте «разрушения» (что неверно), не будем принимать всерьез так называемый «деструктивный» период в раннем детстве, когда детям нравится ломать, рвать, бросать и т. д. – это ведь все пробы и опыты, а не злые движения. Разрушительные тенденции ни в каком инстинкте не коренятся, они всегда есть бегство от внутреннего яда, внутреннего беспокойства. Когда, например, в злобе поджигают какое-либо строение (дом, житницы и т. д.), то при этом бывает несомненное удовольствие и даже наслаждение (параллельное тому, какое бывает в припадках садизма), но все это извращенное удовольствие, которое не повышает жизнь в нас, а в лучшем случае дает освобождение от душившей человека злобы.

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

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

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

Двойственность в бытии правильно воспринимается лишь в христианстве, которое знает Голгофу, но знает и Воскресение Спасителя. Но в живом нашем участии в жизни мира нам часто не удается одновременное восприятие правды и неправды именно в свете трагической тайны бытия – не удастся в силу лишь духовной немощи, часто раздробленности и вялости нашей. Равновесие во

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org внутреннем созерцании мира, т. е. одновременное восприятие света и тьмы, дается нам лишь тогда, когда мы, конечно, лишь частично, но все же поднимаемся над уровнем реальности и духовно освобождаемся от плена ее.

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

Резкое противопоставление двух миров (христианского и внехристианского) не совпадает с одновременным сосуществованием в бытии света и тьмы. Одинаково неверно видеть во всем «естественном» тьму, как неверно видеть в одной принадлежности к Церкви только свет. Христианское восприятие мира именно потому и есть трагическое восприятие, что два мира не отделяются друг от друга, что где свет, там есть и тьма.

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org сливаются, где утрачивается то мистическое обоснование этики, какое было в христианстве, в силу чего и возникает бесплодная попытка позитивистически обосновать этику.

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

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

7. Христианство восточное, наше Православие, было и остается свободным от крайностей натуралистического оптимизма и безрадостного пессимизма, генезис чего мы набросали в предыдущем параграфе. Православие знает и глубоко ощущает реальность первородного греха, но оно знает те откровения, которые дают нам, например, пасхальные переживания. Свет Воскресения Христова отодвигает Голгофу, хотя без Голгофы не было бы и Воскресения. «Ныне вся исполнися света» – слышим мы в одном из песнопений Пасхи – и это и есть центральное переживание наше в восприятии мира и человека. Пасха не несет забвения о Голгофе, она не несет с собой наивного и безоблачного утопания в радости Пасхи, но в одном из самых торжественных пасхальных песнопений поет церковь: «Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое Воскресение Твое славим». И Крест и Воскресение – то и другое в своем сочетании дают нам трагическое восприятие жизни. Есть тьма, грех, зло, но есть и свет и радость, которые тьма не может «объять». Мир живет часто вне Бога, но Бог всегда с нами. Он всегда в мире. Это «вездеприсутствие» Божие не нарушает свободы твари, которая остается основным ядром в человеке, основным его даром.

II. Действия Бога в мире

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

Уже в ветхозаветное время в религиозном сознании стало выдвигаться понятие «Славы Божией» (шехина) – и к концу Ветхого Завета это понятие стало приобретать некоторую определенность [172]. Уже в псалмах есть обращение к понятию «Славы Божией», понимаемой все же неопределенно, в смысле как бы некоего «сияния» Божества в мире, т. е. с оттенком «оптическим». Мы уже говорили о том, что гармония в мире не должна быть ограничиваема ее оптическим аспектом, ибо должно признать и момент «звучания» в мире славы Божией. В псалме (18, 2) читаем: «Небеса проповедуют Славу Божию» – и эта «проповедь» звучит, как звучит всякое славословие. И в другом псалме (96, 6) читаем: «Небеса возвещают правду Божию, и все народы видят Славу Его».

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

2. Это сияние Божие в мире и «превыше мира» часто (и верно) обозначается как источник красоты, т. е. истолковывается в терминах эстетических. Но как

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

Поэтому «сияние Божие» в мире есть именно сияние Бога – в красоте, в истине, в добре мы созерцаем Бога, приближаемся к Нему. Однако не следует видеть ни в красоте, ни в добре, ни в истине некую особую энергию Божества – все эти «ценности» неотделимы от Бога. Надо поэтому различать проявления действий Бога в мире от самого Бога – и мы можем с полным правом относить все ценности к апофатическому богословию. Энергии в мире открываются уже в порядке катафатическом, они «входят» в мир – и если для восприятия их нужна переработка их в нашей душе, очищение духа от страстей, без чего нельзя узреть «неприступного» света, то все же свет этот через очищение души становится в духе восприятия «приступным», т. е. входит уже в систему мира. Красота же, добро, истина не входят в систему мира – мир лишь ищет их, стремится приблизиться к ним, но никогда ни красота, ни добро, ни истина не могут «вместиться» в мир. Мир сияет ими, мир красится ими, но это значит, что в мире открывается нам «вездеприсутствие» Божие через красоту, истину, добро, – но сами по себе эти ценности неразложимы, непостижимы, не вмещаются в мир, вообще не есть особое бытие.

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

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

Этим мы, конечно, усложняем понятие «действия Бога в мире», но и освобождаемся от смешения сущности в Боге от Его энергий. Сущность Бога мы можем определить как красоту, добро, истину – все это предстает нам в своей неотразимой реальности, но все же остается непостижимым. Вся огромная заслуга учения св. Григория Паламы, все значение развитых им понятий в том и заключается, что метафизика мира со всей глубиной и труднопостижимой полнотой бытия в мире (включая действия энергии Бога) отлична от метафизики Абсолюта.

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

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

Но если «действие» Бога в Его закрытой апофатической сущности нам светит в

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org триединстве истины, добра и красоты (в их «сущности»), то и в самом мире мы находим те же начала – красоты, добра, истины, ибо Бог «действует» в мире. Поэтому, отклоняя ипостазирование сферы ценностей, столь невыносимое в трансцендентализме, и сознавая, что в них мы приближаемся к Абсолюту, мы в тех проявлениях красоты, добра и истины, какие мы находим в мире, в жизни, видим уже преломление Божьего сияния в тварном бытии – но это преломление Божества больше говорит нам уже о мире, чем о Божестве.

Так, красота, находимая в мире, хотя и таит в себе печать вечности, но эта печать вечности легко исчезает, и то, что только что было невыразимо прекрасно, неожиданно оказывается как бы утерявшим эту печать вечности. Это касается не только причудливого сочетания красок на небе, но и всего, что есть на земле – здесь если не мгновенно, но все же постепенно отпадают или желтеют листья на деревьях, исчезают цветы, стареют и дряхлеют малые и большие животные. Человеческая красота также подвержена постепенному угасанию. Эта «временность», подчиненность красоты на земле и на небе времени, не зачеркивает того сияния вечности, которое в кратком или длительном промежутке было на небе или на земле. Особенно парадоксально отмечает это человек в самом себе в тончайших движениях любви (эротической) – мы знаем, как сменяется восхищение и экстатическое поклонение красоте (в женщине или мужчине) постепенным «побледнением» восторгов и вдохновений.

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

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

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

Это участие Бога в жизни мира в форме чудес обнимает собой все в мире, но для нас, по нашей ограниченности, заметны лишь чудеса, которые совершаются с людьми. Церковь знает «освящение», например, «водной стихии» и живет верой, что освященная вода не символически, а реально не есть та же самая вода, какой она была до ее освящения. То, что в сознании верующих акты освящения икон и предметов часто переживаются лишь как символические, не уничтожает реального изменения в самой вещи. Здесь действительно применим термин, прилагаемый в литургии при освящении хлеба и вина: в литургии, по нашему православному сознанию, не происходит «трансубстанциации», как учит католическая Церковь, а происходит «преложение» хлеба и вина в тело и кровь Спасителя [173], причем хлеб остается тем же, каким был (и эмпирически, и метафизически), но в нем после освящения мы имеем уже плоть Христову, а в вине – кровь Христову.

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

6. Но есть особое «участие» Бога в жизни человека – в ходе и зигзагах его

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org развития – и это связано всецело с тем, что в тварном бытии только человек носит в себе образ Божий, – притом каждый человек имеет его в себе «по-своему». Индивидуальность человека по своему существу христоцентрична, и этой формулой хотим мы сказать, что Христос пребывает в каждой душе, не подавляя ее, не ослабляя ее своеобразие. Это участие Бога в жизни каждой личности закрыто для нашего сознания и лишь изредка становится прозрачным и бесспорным в том, что мы называем «чудом». Но понятие «чуда» надо брать шире, чем оно обычно берется, т. е. не только в тех случаях, когда происходит что-либо необычайное или превышающее доступные нам формы деятельности. Понятие «чуда» надо распространять на все то, в чем действует Бог, – а Его действие лишь изредка нами «узнается» как вхождение Бога в нашу жизнь. Все, что может быть понято из «естественных» законов, мы склонны объяснять без привлечения сюда участия Бога, и мы правы с точки зрения установления «закономерности» в мире. Но это понятие закономерности постоянно мыслится вне всякой связи с участием Бога в мире, что не может быть принято не только с религиозной точки зрения, но и в свете самой сущности причинности. Мы уже отмечали, что средневековое (удержавшееся доньше в католической догматике) различение *causa prima* и *causa secunda* (причем *causa prima* мыслится, что это есть Бог) должно быть истолковано иначе. *Causa prima* – это есть мир как целое – и все частные причины обладают своей творческой силой лишь в силу их связи с миром как целое. Но это очень важное для метафизики природы учение не означает вовсе замкнутости или непрозрачности мира для Бога. Неверно в каждом отдельном случае видеть непосредственное участие Бога (отожествляя Его с *causa prima*), но если в мире есть взаимосвязанность отдельных его частей, если мир есть целое и как целое он сообщает жизнь и силу всему отдельному, всему частному, то это не означает, что в мире не действует Бог. Мы уже приводили формулу Lavelle, что в каждом мгновении есть встреча вечного и временного, – и мы можем расширить эту идею за пределы категории времени. В каждой точке бытия, которая через причинные соотношения, ее связывающие, живет жизнью мира как целого, постоянно совершается встреча Бога с Его творением. Бог участвует во всем, но *gratia pop tollit naturam* – участие Бога, Его действие в мире происходит в каждой точке не как *causa prima*, а как *conspours divin*. Промысел Божий входит в жизнь мира, до его проявления в мире лишь редко выходят за пределы порядка природы. Хотя участие Бога несомненно, но оно закрыто для нас той закономерностью в бытии, которая управляется Богом.

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

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

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

Но воля ко злу, как таковому, есть функция нашей свободы – и это кладет границы действию Бога в мире; Бог никогда не нарушает человеческой свободы, которая есть Божий же дар в человеке; поэтому и действие Бога в человеческом мире определяется приятием нами благодатной помощи свыше. Это приятие может быть и не сознаваемо нами, оно может зависеть от всей установки нашего духа (например, при постоянном, т. е. ежедневном, молитвенном обращении к Богу), что и создает возможность проникновения благодатных сил в душу. Естественно, что это действие благодатных сил не

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org только несет с собой подъем, выдвигает силы, которые дремали в душе, но влияет и на нашу умственную зоркость. Никакими внешними признаками не может быть установлено это «соучастие» благодати (*concoars divin*) в нашей активности – и объем «неявленной», т. е. не осознанной нами как благодать, помощи Божией гораздо, конечно, шире, чем мы думаем. Именно в таком «соучастии» Бога в нашей жизни действие Бога в человеке не отменяет хода причинных связей, а в то же время мы уже под Промыслом Божиим. Через молитвенное обращение к Богу мы открываем для благодати Божией, вечно и беспредельно изливающейся в мир, возможность действия в нас. Эта благодать остается «неузнанной» нами – ведь с нашей стороны было только обращение к Богу, но в нем (в нашем обращении к Богу) ведь и есть ключ к пониманию того, как действует Бог в мире: Бог действует всегда и везде, но никогда не магически, а опираясь на свободное обращение души к Богу. Нам не дано осознать, например, что несут с собой наши молитвы, т. е. насколько они создают возможность вхождения благодати в нашу душу, в нашу жизнь. Оттого нередко верующими людьми овладевает такое ненужное сомнение: «Ведь Бог знает, что нам нужно, – зачем же нам Ему молиться». Или иначе: «Мы молимся, молимся, а Бог нас не слышит». Это все основано на непонимании того, что молитвой мы создаем возможность благодатной помощи нам, которая, однако, не есть «вмешательство» в ход событий. События как в личной жизни, так и в исторической жизни имеют логику, которую может изменить вхождение в нее благодатных сил, но при условии подлинного обращения к Богу, т. е. в очень многих случаях при наличии покаяния, освобождающего душу от «уз» греха. Ведь возможно, что умом мы и обращаемся к Богу, но не всей душой, т. е. бунт и неправда, противление правде Божией, т. е. грех, продолжают жить и действовать в глубине души. Оттого молитвенное обращение к Богу должно быть функцией всей души, т. е. должно захватывать всего человека.

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

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

Христианская позиция в вопросах историософии бесконечно сложнее, чем в отношении христианского истолкования судьбы отдельного человека. Тут – хотя бы и к концу жизни, при всех зигзагах внешней биографии человека, – раскрывается (для самого человека) участие Бога, благодатных сил в его жизни. Но жизнь народов и, что еще сложнее, жизнь всего человечества (которое в целом и есть субъект истории) с трудом может быть истолкована в свете Промысла Божия. Есть события, которые явно «уготовляются» свыше, – таковы, например, последние пять-шесть веков перед Рождеством Христовым, когда по всему миру прошло некое мистическое веяние, обращавшее души к последним проблемам. Появление Лао Тце в Китае, Будды в Индии, приблизительно к этому времени появление Зороастра в Персии, необычайное развитие мистериальных ожиданий в Египте и Греции, наконец, все слепо ожидаемое в Иудее пришествие Спасителя. Такое истолкование этих всех событий уже не является досужим вымыслом, но всецело определяется сопоставлением различных событий в религиозной жизни человека. Но надо признать, что другого такого промыслительного сочетания событий в мире история нам не дает. В глубине исторических перемен, катастроф есть как бы особая «священная» история, есть руководство свыше ходом всемирной истории – но всякие попытки разгадать тот священный смысл, который, по нашему религиозному сознанию, наличествует в душе отдельных народов и человечества

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org в целом, напрасны, никогда не могут быть обоснованы. Нам просто не дано проникать в дремучий лес исторических фактов, в запутанную и сложную картину истории, хотя мы непосредственно чувствуем, что за теми или иными событиями звучит для нас голос Божий.

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

9. Это не есть позиция историософского агностицизма, который ограничивается признанием наличности «непознаваемого» и затем считает себя достаточно компетентным в исследовании «познаваемого». Например, для христианской историософии неизбежно признать достоянное вхождение Бога в историю, но только нам не дано уточнение этого в конкретных точках истории. В нашей совести мы можем приближаться к чувству Божьего действия в истории, т. е. к признанию, что исторические события не нарастали в одном лишь порядке «естественной» диалектики, но что была воля Божия в том, куда направился «поток» истории, – но дальше «глухого» ощущения нам не дано идти. Мы вправе думать так, что, например, русская трагедия определялась не одним ходом русской жизни с ее комплексами, противоречиями и т. д., но что на Россию пал гнев Божий, который не послал России нужного человека, чтобы спасти ее. Деревенская девушка Жанна д'Арк имела сознание, что она избрана Богом для спасения Франции, – и нет оснований отвергать, что Бог ее избрал для этого. Аналогичные случаи в мировой истории позволяют обобщать это до идеи, что Бог в трудный момент истории какого-либо народа выдвинет яркого человека, могущего вывести народ из трудного положения. Если в лихие годы России (1917–1918) не нашлось такого человека, значит, не было на то воли Божией, – и этот вывод религиозно бесспорен, хотя мы не можем дать никаких «доказательств» действия (или недействия) Бога в той или иной точке истории. Почему, например, частое обновление икон, столь определенно свидетельствующее о действии Бога в мире, не было повсеместным, а совершалось в каких-то отдельных точках? Не знаем и никогда не узнаем, ибо «Дух дышет, идеже хочет».

10. И все же проблема торжества зла в данный отрезок истории остается темой, мимо которой нельзя пройти. Действие Бога в мире не ослабело, не уменьшилось, но зло возросло – и Господь, как учит нас притча о пшенице и плевелах, не дает уничтожить сразу плевелы; плевелы растут, заглушая пшеницу, но в своем росте, так сказать, избобляя себя в том, что они плевелы. Есть бесспорно какой-то высший смысл в росте зла, т. е. – есть причина, в силу которой действие Бога в мире не прекращает роста плевел. Дело здесь не в одной свободе, в силу которой растут плевелы, а в том, что самая диалектика духовного созревания влечет изобилие негативных сил. То, что мы читаем в «Премудрости Иисуса Сына Сирахова» о диалектике личного созревания («Премудрость, входя в душу человека, идет не прямыми путями...»), это должно быть относимо и к вхождению премудрости в поток истории. Промысел Божий в истории не укладывается в прямые линии Логоса, он движет историю «извилистыми путями» и поистине «долго терзает людей», пока не наступит то, чего ждет Бог от народов. И все же в этом завершающем историю отдельного народа конце есть много темных линий, из-за которых нам не разобрать того обильного света, который уже светит, уже торжествует. Как отдельный человек, если он не в затворе (внешнем или внутреннем), не может изолировать себя от окружающей среды, от зигзагов в политической, социальной, экономической, духовной жизни своего народа, так и народы не могут быть отделены от человечества в целом, не могут жить только собой и в себе, но испытывают неизбежные последствия того, что происходит в соседних странах, в человечестве, взятом как целое. Только в конце истории откроются те тайные для нас линии, по которым промысел Божий действовал в истории. Но проблема «конца истории» есть понятие, которое получает свой надлежащий смысл лишь в системе библейско-христианской истории. С этим понятием в истории связано много разных произвольных толкований, которые еще больше затемняют нам действие Бога в истории. Обратимся поэтому в заключение нашей темы к вопросу о конце истории.

III. О конце истории

1. Метафизика христианства без учения о конце истории была бы не закончена – ведь основная тема христианской метафизики (о соотношении Бога и мира) требует уяснения того, чем же кончится исторический процесс как вершина бытия, как его высшее цветение. Мир начался в акте творения, он не был безначальным – но он не может быть вечным в том его состоянии, в каком он находится. Нынешняя фаза в жизни мира связанная с грехопадением, не может быть вечной по самой своей трагической завязке – в том нарушении райской жизни, какое создало грехопадение. Промысел Божий сразу же, как повествует нам Св. Писание, наметил пути спасения мира, т. е. конца нынешней фазы бытия и перехода его к Царству Божию, когда Бог «будет всяческая во всем». Замысел Божий при творении мира был затемнен через грех, но и в судорожных исканиях выхода после греха и во внутренней диалектике духа нам даны и открыты пути спасения. Когда Адам, по церковному выражению, после изгнания из рая «седе прямо рая и плакася горько», то в этом плаче, во всем том, что у него возникло, человечество уже вступило на путь спасения. Вся длительность исторического процесса определяется трудностью для человечества во множестве индивидуальных жизней и в народных группировках достичь верного и окончательного пути. Но если в ветхом Завете было дано обещание спасения, то Новый Завет открывается проповедью: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие». Через Боговоплощение дрогнуло мировое бытие, вобрав в себя новые силы, благодатно излившиеся на мир через Боговоплощение, – начался период исторической Церкви, Церкви, вошедшей в историю. Тем самым уже обозначился конец истории – и не раз бывало в истории христианских народов, что они переживали остро и взволнованно близость конца истории, «парусии» – второго пришествия Спасителя.

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

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

Самая многочисленность этих вычислений, которые опровергались дальше самой жизнью, дискредитировала идею «вычисления» срока конца мира. Но это ни в малейшей степени не ослабило того эсхатологического напряжения, которое жило и живет в Церкви. Правда, то, что имело место в этом отношении в первые века христианства, стало постепенно ослабевать – и если раннее христианское сознание действительно жило близостью конца («Ей, гряди. Господи Иисусе»), то позже открылась христианским людям реальность истории (в пределах Церкви). Уже у блаж. Августина в его «De civitate Dei» мы находим опыт христианской философии истории – и не случайно, конечно, что в этом первом систематическом очерке христианской историософии эсхатологический мотив становится бледным, можно сказать отвлеченным.

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org Солнца и т. п.).

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

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

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

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

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

4. Но на почве гегельянства развилась еще одна своеобразная полуэсхатологическая концепция – я имею в виду марксизм, который учит не о конце истории, а о конце несправедливого социального строя, о переходе его (через революцию или эволюцию) в «царство свободы». В этой концепции, удачно названной «утопией земного рая», дело идет о том же историческом эоне, в котором мы сейчас живем, – а все преображение относится лишь к социальному строю. По существу, царство свободы мыслится в марксизме бесконечным; конец данной исторической эпохи и переход в новую эпоху («земной рай») не заключает в себе никакого конца истории.

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

5. Истолкование христианского учения о конце мира, как о преображении бытия (в новое небо и новую землю), заключает в себе некоторые трудности, которые давали и дают основание для ряда построений, часто искажающих подлинный смысл христианского учения. Таково прежде всего учение об апокатастазисе, о восстановлении всего бытия в новой форме – это учение прямым образом опирается на античные учения (например, Эмпедокла). Нынешнее бытие со всеми

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org своими противоречиями и неправдами будто бы вернется к изначальной, гармонической целостности (причем в системе Эмпедокла циклы бытия повторяются – это классическая форма учения о *retour eternel* [174]).

Эта схема сразу рушится, как только мы примем во внимание дар свободы, присущий ангелам и людям. Господь не может проникнуть сквозь эту перегородку – и если злые духи или злые души будут упорствовать в своем противлении Богу, никакой «апокатастасис» невозможен. Господь может предать смерти, полному уничтожению те существа, которые противятся всецелой гармонизации бытия, – но Он не может преобразить их помимо их воли. Таков был изначала план творения – ангелы и люди были наделены даром свободы, который ставит преграду всякому внешнему принуждению. Мы можем молиться (по завету Исаака Сириянина о «сердце милующем») о демонах, о том, чтобы смягчилось их ожесточение и они обратились к Богу. Мы можем, по мысли Достоевского, надеяться, что «красота спасет мир», что отдельные злые духи, подобно лермонтовскому Демону, умилившись при созерцании чистой красоты, испытают желание «с небом примириться». Но всегда и во всем возвращение к Богу, раскаяние и жажда примирения с Богом могут быть только свободными движениями – вне свободы невозможно ожидать полной гармонизации бытия.

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

Таковы «апоории» в теме конца истории. Всеобщее спасение при наличии свободы в высших существах не может определяться одними зигзагами в диалектике бытия. Некоторый свет на эту тему бросает указание в Апокалипсисе ап. Иоанна о двух смертях. После первой смерти (см. гл. 20) «сатана будет скован на тысячу лет», и в течение этого периода не будет зла на земле, ожившие души будут со Христом царствовать тысячу лет (ст. 5). После этих тысячи лет «на малое время» будет дана свобода Сатане, который снова будет «обольщать» народы, но это продолжится недолго, после чего будет вторая смерть для Сатаны и его воинства. Тогда будет суд над теми, кто не ожил духовно при начале тысячелетнего царства Христа, – свершится смерть вторая. И тогда будет новое небо и новая земля (гл. 21); Господь «творит все новое». В «новом Иерусалиме» (ст. 10) уже не будет ничего нечистого (ст. 27).

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

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

Конец истории и есть конец жизни мира, но он означает, что та трагическая

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
дисгармония, которая вошла в мир в актах свободы сначала в ангельском, а потом и человеческом мире, исчезнет и придет иное уже бытие («новое небо и новая земля»), в котором уже не будет никакой дисгармонии.

С этим всем, конечно, связаны многочисленные проблемы, которые мучат наше сознание, и не в той постановке, какую мы находим, например, у Ивана Карамазова. Никакой матери не придется переживать испытания, что для мировой гармонии она должна согласиться на страдания своего младенца; дисгармония в мире связана ведь не с тем, что злые силы терзают невинных младенцев. Эти терзания вовсе и не нужны для гармонии в мире – они вызываются злыми движениями свободных злых существ, а не какой-либо диалектикой исторического бытия. В Апокалипсисе мы читаем, что «всякая слеза сотрется», все невинные страдальцы во славе и радости будут пребывать в Царствии Божиим. Мысль, что страдания нужны для диалектического завершения истории, есть то же гегельянство, которое усваивает всем процессам истории какую-то диалектическую неизбежность. Терзания и муки в бытии были и остаются связаны не с мнимой диалектикой в гармонизации бытия, а с проявлениями свободных существ (ангелов и людей). Тут, конечно, возможно ставить вопрос (в линиях «теодицеи»): разве Бог не мог создать мир так, чтобы, даруя высшим существам дар свободы, оградить бытие от проявления зла в свободных существах. Да, конечно, такое бытие, в котором была бы свобода, но вместе с тем никогда бы не выплывало искушение зла, невозможно, ибо это было бы *contradictio in adjecto*[175]: ведь сущность зла только и состоит в отделении от Бога, т. е. при наличии свободы всегда остается возможность или пребывать в единении с Богом, или отделяться от Него. То гармоническое бытие, о котором повествует Апокалипсис (после «второй смерти»), будет бытием; кто прошел горький опыт падения, тот может уже навсегда вернуться к Богу. Кто же не захочет вернуться к Богу, того ждет вторая смерть, т. е. уничтожение.

Таково христианское учение о конце истории. В нем есть элементы трагизма, поскольку дело идет все же о нераскаявшихся грешных душах (Сатана и те, кто за ним последовал). Но без трагического испытания свобода не была бы свободой.

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

АПОЛОГЕТИКА

Предисловие

Настоящая книга посвящена апологетике, т. е. защите христианского учения, христианской веры и Церкви от тех нападок, которые за последнее десятилетие приняли особенно настойчивый и даже ожесточенный характер. Нельзя не признать, что христианство находится сейчас в осаде с разных сторон; тем, кто не утратил веры во Христа Спасителя, и тем, кто ищет истину и хочет жить по правде, надо поэтому не только знать и понимать христианское вероучение, но и уметь его защитить от нападок и обвинений, от несправедливой критики. Кто верит в учение и дело Христа как в истину, тому нечего бояться этих нападок; но, по слову ап. Петра (1-е послание, гл. 3, ст. 15), мы должны быть всегда готовы дать ответ всякому, требующему у нас отчета в вашем уповании. Этому и посвящена настоящая книга.

План книги таков:

После введения первая часть посвящена учению о мире в параллельном освещении современного знания и христианского вероучения. Вторая часть посвящена «христианству в свете истории»; наконец, последняя, третья часть посвящена вопросу о Церкви.

Введение

1. Борьба веры и неверия

Борьба веры и неверия проходит через всю историю христианства. Так было уже

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org тогда, когда сам Господь был на земле и всей своей жизнью и личностью светил миру, но как раз этот свет, исходивший от Христа, и возбуждал у людей, возлюбивших тьму больше света, сопротивление, критику. Не раз ведь случалось, что те, кто приближался ко Христу, потом покидали Его, уходили от Него. Путь веры и тогда требовал и чистоты сердца и готовности идти за Господом во всем, – и те, кто, подобно Пилату, не жил для истины и был к ней равнодушен, и еще многие и многие, приблизившись ко Христу, потом отходили от Него. Путь веры был и остается путем всецелой отдачи себя Богу как Высшей Правде; иначе говоря, путь веры труден для тех, в ком нет внутренней целостности.

Бывает, конечно, и так, что у людей встают добросовестные сомнения, вытекающие из ограниченности нашего ума, из трудности вместить в наше сознание то, что превосходит силу разума. Но добросовестные сомнения, часто неизбежные для тех или иных умов, сами по себе греховны, – греховными они становятся тогда, когда мы, поддаваясь им, перестаем искать истину в ее полноте, успокаиваемся духовно и застываем в своих сомнениях, т. е. погружаемся в духовный сон. В таком духовном сне, при котором и замирают высшие запросы духа, сейчас пребывают многие, – и причина этого лежит в той духовной неправде, которая развилась и созрела в человечестве в последние века. Без преувеличения можно сказать, что вся современная культура, с ее техническими достижениями, усыпляет нас духовно, заглушает запросы духа, – и мы, как ветхозаветный Исаи, продаем свое духовное первородство за «чечевичную похлебку», за те мелкие и поверхностные наши увлечения, которые содействуют нашему духовному усыплению. Но почему же вся система современной жизни и культуры действует так на нас?

2. Отрыв от Церкви

На этот вопрос, чрезвычайно важный для понимания современного положения христианства в мире, ответ нам может дать только исторический обзор, хотя бы и очень краткий, того, как сложились отношения между Церковью и культурой от начала христианства до наших дней. Мы займемся этим достаточно подробно в отделе, где будем говорить об отходе от Церкви и о борьбе с ней у современных людей (см. ч. III), сейчас же скажем коротко: горе людям в том, что современная культура уже давно оторвалась от Церкви, чуждается ее, втайне даже боится ее. Этот отрыв различных сфер культуры от Церкви называется секуляризмом (т. е. отделением от Церкви), – и понятно, что процесс секуляризации, начавшийся (в Зап. Европе) уже с конца XIII в., положил свою печать на всю современную культуру. Особой силы и влиятельности этот процесс достиг в области науки и философии, которые очень рано стали претендовать на «автономию», т. е. на полную независимость от Церкви. Слово «автономия», состоящее из двух (греческих) слов – *avtos* (сам) и *nomos* (закон), как раз и означает, что современная наука и философия уверены в том, что они сами себе закон, т. е. они не ищут ни основания, ни поддержки в религиозных верованиях. Чрезвычайные успехи знания и техники, особенно в XIX и XX вв., вовсе не связаны с этой автономией науки – достаточно указать на то, что во всех областях знания и техники очень много трудились лица духовного звания, всегда строго державшиеся учения христианства. Но многим кажется, что развитие науки и техники как бы свидетельствует о полной зрелости ума, как бы подтверждает самодостаточность нашего разума при разысканиях истины. Вся духовная атмосфера нашего времени действительно пронизана этим духом секуляризма; если вере и Церкви отводится еще некоторое место, то лишь где-то в глубине души, но для жизни, для творчества, можно как будто обойтись без веры и без Церкви.

Это упоение успехами науки и техники приобретает особенную силу у тех, кто склоняется к так называемому рационализму – т. е. к тому направлению мысли, которое уверено в способности нашего ума проникать в самые затаенные загадки мира. Чтобы разобраться в этих претензиях нашего ума, в его самоутверждении, надо вникнуть в вопрос об источниках знания.,

3. Рационализм

Человечество обладает двумя бесспорными способами познания – первый способ познания опирается на опыт и эксперименты, второй – на прозрения ума. Исторически раньше созрел второй способ познания – значение же опыта и эксперимента окончательно было осознано в Европе только к концу XVI в. Это

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org обращение к опыту, особенно развитие экспериментального метода, носит название эмпиризма, – и о нем надо сказать, что эмпиризм является действительно могучим средством познания мира. Все главные достижения науки и техники обязаны более всего именно опыту и эксперименту. Но и тот способ познания, который опирается на рассуждения ума и который именуется рационализмом, есть тоже могучее средство познания. Достаточно указать на то, что все математическое знание, занимающее огромное место в современной науке, является чисто рациональным.

Те претензии на полную свободу и автономию, о которых мы говорили выше, характерны только для рационализма: только рационализму свойственна безграничная уверенность в себе, желание все подчинить нашему разуму. Рационализм отвергает все, что не укладывается в формы нашего разума, – и отсюда его нетерпимость и самоуверенность. Рационализм отвергает поэтому возможность чуда, так как во всяком чуде есть нечто необъяснимое для разума. Мы будем иметь случай дальше подробнее коснуться вопроса о возможности и действительности чудес, но и сейчас ясно, что этот вопрос имеет первостепенное значение для религии, которая вся связана с верой в то, что Бог может стать выше законов природы и совершить то, что останется необъяснимым для нас: невозможное для человека возможно для Бога. Если же отрицать возможность и действительность чудес, то тогда ни к чему наши молитвы и обращения к Богу; религиозная жизнь поэтому неотделима от веры в действие Бога в мире, т. е. от веры в возможность чудес. Между тем рационализм заранее отвергает возможность чудес, а обо всем непостижимом в мире он высказывается в том смысле, что это непостижимое только пока необъяснимо для нас, но что по мере развития знания объем необъяснимого будет все уменьшаться и когда-то сведется к нулю...

Эта самоуверенность рационализма созрела как раз на почве секуляризации науки и философии – и многим порой кажется, что это вполне оправдано историей. Соотношение веры и знания часто преподносится нам в такой форме, что вера будто бы связана со слабым развитием ума и знания, что человек, стоящий на высоте современного знания, уже не может жить верой, а может жить только знанием. Если что-либо еще остается нераскрытым для знания, то все же, как теперь часто думают, когда-то знание овладеет тем, что сейчас остается непонятным... В этой самоуверенности современных умов – едва ли не главный источник равнодушия к вере и Церкви.

Что касается эмпиризма, то он свободен от таких категорических утверждений, он прислушивается к опыту, готов порой допустить и чудо, но в атмосфере секуляризма и он зарождается равнодушием к вере и Церкви. Современная культура вообще уводит души от веры и Церкви.

4. Значение веры для человека

Вот почему для многих путь веры в наше время является как бы подвигом, – словно живя верой и отдаваясь вере, мы идем каким-то рискованным путем. Если путь веры все же открывается перед современными людьми, то часто лишь после тяжелых испытаний, болезней и несчастий, которые освобождают наш дух от самоуверенности и ослепленности. Есть, конечно, еще и в наше время немало людей, которые вырастают в верующей среде, с детства входят в церковную жизнь и на своем собственном опыте узнают правду и силу веры. Но и таким людям приходится испытывать давление всей современной жизни, которая глядит на них как на чудаков и юродивых. Современная жизнь как бы напоена безбожием, нечувствием того, что есть НАД миром, – и это скептическое отношение к вере, к Церкви впивается в нашу душу, отравляет ее.

А между тем жить без веры не только трудно, но и страшно, бессмысленно. В нашей душе живет неистребимая потребность всецелой правды, потребность приближаться к Вечному Основанию жизни; смерть обесмысливает всю нашу жизнь, превращает жизнь в неразрешимую и мучительную загадку. Со смертью не может помириться наша душа, – это хорошо знают те, у кого умерли близкие, дорогие люди. В свете смерти жизнь представляется каким-то обманом, чьей-то ненужной насмешкой, бессмысленной суетой. Душа наша не может не любить мир, не любить людей, – но эта любовь только терзает наше сердце, так как мы не можем, если нет в нас веры, помириться с тем, что все это исчезнет навсегда. Жизнь мира – страшная загадка для тех, кто не верит в бытие Бога, кто не чувствует Его близости к нам.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Вера нужна душе даже больше, чем нам нужно знание; вера нужна нам как прочная и творческая основа жизни. Но как охранить нашу веру от ядовитого дыхания современной секуляризованной культуры? Мы не можем отказаться от знания, от культуры; храня веру, мы хотели бы в то же время дышать полной грудью, приобщаться ко всему, что есть истинного и подлинного в культуре. Или вера возможна только при отречении от науки и философии, от искусства, от общественной жизни?

5. Вера соединима со знанием, с культурой

Но такая постановка вопроса неверна и фальшива. Расхождение веры и знания есть выдумка тех, кто борется против веры в Церковь; вся современная культура так глубоко связана в своих корнях с христианством, что ее нельзя оторвать от христианства. Этим не хотим мы сказать, что нет таких «точек», в которых и знание и культура трудно соединимы с христианством. Удивляться этому нечего: ведь начиная уже с XIII в., и чем дальше, тем сильнее и острее, развивалась у христианских народов идея секуляризма и автономии разума. Поэтому многое в современном знании связано с этим ядовитым противлением Церкви, – но по существу ни наука, ни философия, ни искусство не могут отвергать христианства.

Задача апологетики в том и заключается, чтобы во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение знания и культуры с Церковью, показать, что правда христианства остается незыблемой. Нужно при этом всегда иметь в виду, что знание находится в постоянном движении и развитии, благодаря чему в знании сменяются одна за другой теории и гипотезы. То, что казалось в науке бесспорным вчера, бесследно исчезает сегодня, – и эта смена руководящих идей в знании неизбежна и законна. Сейчас никто не станет объяснять явления теплоты с помощью гипотезы о теплороде, но в свое время эта гипотеза держалась твердо. А кто знает современную физику, тот знает, как заколебались прежние учения о природе света, как заколебалось учение о постоянстве материи и т. д. Науке должна быть предоставлена полная свобода в построении любых гипотез для объяснения тех или иных явлений, только надо помнить, что все это гипотезы, которые могут быть заменены другими гипотезами. Христианство же говорит нам о том, что остается неизменным с того времени, когда Господь Иисус Христос был на земле. Между христианством и наукой могут быть серьезные расхождения в одну эпоху, но они могут сами собой рассеяться в другую эпоху. Да и не в отдельных расхождениях трудность сближения христианства и знания, а в принципах, в существе дела. Апологетика должна со всей необходимой свободой и широтой раскрыть правду христианства, не боясь отмечать те пункты, в которых утверждения современного знания расходятся с истинами христианства.

6. Основные темы апологетики

Совершенно понятно отсюда, что содержание апологетики может меняться в зависимости от того, где в какой-либо момент проходят особенно острые затруднения с обеих сторон. Так, в XVIII и начале XIX вв. особенно остро стоял вопрос о соотношении христианства и тогдашнего естествознания; до середины XIX в. эта острота почти не смягчалась, – но уже с середины XIX в. положение стало меняться в смысле ослабления остроты расхождения. Но зато с середины XIX в. до наших дней выдвинулась новая сфера расхождения науки с христианством – на первый план стал выдвигаться вопрос о соотношении христианства и других религий, т. е. вопрос о месте христианства в истории. Не является ли христианство просто «одной из религий» – хотя бы самой возвышенной и чистой?

Развитие исторического знания дало очень много материала для лучшего понимания язычества – и сейчас все яснее выступает глубина и значительность религиозных исканий в мире пред пришествием Спасителя. Между христианством и античным миром, оказывается, было много точек соприкосновения; не является ли в таком случае христианство лишь завершением этого религиозного движения в мире, т. е. не является ли христианство такой же исторической религией, как, скажем, буддизм или ислам? Но само христианство стоит на том, что Иисус Христос был не только истинный человек, явившийся в мир в определенную историческую эпоху, но Он был и истинный Бог, был предвечным Сыном Божиим. Христианство не только стоит на этом, но если не признавать Христа Богом, то вся сущность христианства исчезает. Христос был Богочеловек – в этом основное открытие христианства. Но те, кто борется с

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org христианством, хотя и всецело погрузить его в историю, т. е. отвергают надисторичность, вечное Божество в Иисусе Христе. В последнее время, очевидно за безуспешностью этих утверждений, противники христианства выдвигают учение, что Христа вовсе и не было никогда, что Христос есть мифический образ, подобный таким мифическим образам, как Озирис, Адонис, Дионис.

Все эти нападки – недавнего времени, что им сообщает мнимую силу «последнего слова науки». Мы должны будем вплотную заняться этим вопросом и убедимся во вздорности всех этих построений.

7. Вопрос о Церкви

Но не только вера в Бога как Творца мира и Промыслителя о нем, приходящего нам на помощь в наших испытаниях, не только вера во Христа как Богочеловека являются содержанием нападок на христианство. Есть еще один вопрос, миновать который мы не можем в курсе апологетики, – это вопрос о Церкви. Мы нередко можем встретиться с людьми, которые не утратили веры во Христа Спасителя, но которые живут вне Его Церкви. Это «бесцерковное» христианство есть явление сложное – оно связано и с критикой Церкви, с обличениями ее ошибок или грехов церковных деятелей, но часто связано и с чисто психологическими моментами – все возрастающим одиночеством людей, чуждающихся всякой близости к другим людям (даже через Церковь) и т. д. Между тем «бесцерковное» христианство включает в себе глубочайшее противоречие: христианство без Церкви есть христианство без Христа, так как Христос неотделим от Его Церкви. Мы должны поэтому посвятить «бесцерковному» христианству и причинам его распространения особую часть книги.

Наконец, нам придется отвести некоторое место разбору различных отклонений от единой истины Христовой, как внутри христианского мира, так и вне его.

8. Религиозные кризисы

Таков план нашей книги. Ее цель, повторим еще раз, дать в руки тех, у кого возникают какие-либо сомнения в истинности того или иного христианского учения, возможность укрепить свою веру. Конечно, сила и внутренняя правда нашей веры связаны не с работой и ясностью нашего ума и различных построений ума, а с нашей духовной жизнью. Религиозные кризисы, миновать которые не дано почти никому, получают в сомнениях и критических построениях ума лишь свое выражение – но их источник, в подавляющем числе случаев, связан с тем духовным усыплением, о котором мы говорили в начале главы. Когда духовная жизнь в нас еле теплится, когда в глубине сердца царит вялость, равнодушие, уныние, – тогда реальность невидимого мира, реальность Бога как бы тускнеет в нашем сознании. В современной духовной атмосфере, в условиях секулярной культуры, когда наука, философия, искусство существуют как будто независимо от религии, – эта духовная тусклость наша не дает нам силы противиться лукавым речам нашего века. В этом смысле религиозные кризисы являются больше симптомом общего духовного увядания нежели индивидуальной надломленности. Но те, чья мысль не потеряла влечения к честному исканию истины, не могут, не должны уходить от веры отцов, не отдав себе отчета в том, есть ли у этой веры основания, которые останутся непоколебимыми и в свете завоеваний современной науки, и при достижениях современной техники. Помочь им в этом отношении и есть задача апологетики.

ЧАСТЬ I. Христианская вера и современное знание

I. Общие основы христианского понимания мира

1. Священное Писание как источник христианской истины

Христианское учение о мире всецело основывается на библейском повествовании (кн. Бытия, гл. I, II), но в то же время является продолжением и развитием его. Мы и должны прежде всего ознакомиться с самыми основными чертами христианского учения о мире, которое не всегда с достаточной ясностью

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org осознается верующими христианами. Поэтому, прежде чем говорить о взаимоотношении христианской веры и современного знания, остановимся на выяснении точного смысла христианского понимания мира.

Как мы сказали, христианство основывается в своем учении о мире на библейском повествовании, так как признает Библию Священным Писанием. Противники христианства нападают прежде всего именно на такое отношение к Библии, отвергая то, что повествование Библии представляет «Откровение свыше». Часто указывают на то, что рассказы Библии не могут претендовать на боговдохновенный характер, так как и в других (так называемых естественных) религиях мы встречаем сходные учения. Особенную остроту вопрос этот получил с того времени, когда (в 1873–1875 гг.) при раскопках в месте, где находилась древняя Ниневия, были открыты таблицы, написанные так называемой клинописью, в которых находились сказания, очень близкие к тому, что мы находим в Библии [176]. Открытие этих памятников древнего Вавилона произвело настоящую сенсацию, и целый ряд ученых, изучавших эти памятники, стали склоняться к выводу, что библейский текст (в первых главах книги Бытия) представляет переработку вавилонских сказаний. Возникло даже целое течение так называемого «панвавилонизма», которое утверждало, что вавилонские сказания проникли всюду и легли в основу религиозных сказаний в разных странах.

Не входя в подробности, мы можем сказать, что при всем несомненном сходстве библейского сказания с вавилонскими повествованиями сразу же бросается в глаза и коренное отличие библейского текста, его бесспорная несравнимость ни с какими другими сказаниями. Библейский текст отличается такой внутренней цельностью, основные понятия в нем так точны и ясны, так свободны от разных искажающих или ослабляющих подробностей, что это сразу бросается в глаза. Моисей мог знать вавилонские сказания, возникшие задолго до Моисея, но в книге Бытия мы находим, конечно, не «обработку» вавилонского текста: библейский текст отличается исключительной чистотой, точностью и ясностью основных понятий, которая не могла получиться ни при каком «редактировании» вавилонского материала. Идея единобожия в Библии раскрыта с такой необыкновенной силой и законченностью, что в сравнении с многобожием в вавилонских сказаниях эта идея стоит на недостижимой высоте.

Не будем дальше входить в этот вопрос, который давно потерял всякую остроту; богословская чистота и глубина библейского повествования действительно не могут быть относимы к «гениальности» Моисея и могут быть – объяснены только как боговдохновенное создание, имеющее силу Откровения. Поистине Библия есть священная книга.

2. Основные идеи Библии о мире сводятся к следующему [177]

а) Мир есть творение Божие («В начале сотворил Бог небо и землю»), иначе говоря, согласно Библии, мир не существует сам из себя, не имеет своего бытия в самом себе и потому не является безначальным. Идея тварности (сотворенности) мира является основной идеей и христианского учения, – только христианство, отвергая появившиеся позже неправильные учения о творении, очень рано внесло в библейское учение добавление: Бог сотворил мир из ничего. Еще в начале нашей эры иудейский философ Филон, стремившийся сочетать Библию с идеями греческой философии, учил о том, что сама материя была вечна, и «творение» мира, по Филону, надо понимать как творение разных форм бытия из этой предвечной материи. Но легко видеть, в чем была его ошибка: если материя вечна сама по себе, то она обладает свойствами Божества, и мы тогда неизбежно впадаем в неразрешимые трудности [178]. Из этих затруднений и выводит христианское учение о том, что мир сотворен из ничего, т. е. до творения мира не было ничего, кроме Бога, который и вызвал к бытию материю.

б) Принимая учение о творении мира из ничего, мы отвергаем безначальность мира, – только с актом творения начинается время. Иначе говоря, время (насколько мы его знаем) неотделимо от тварного бытия; вне тварного бытия нет нашего времени. В Боге была вечная жизнь, непостижимая для нас, и это утверждение о жизни в Боге устраняет так называемое «статическое» понимание Божества, при котором в силу абсолютной неизменности в Боге не могло бы быть акта творения. – Но акт творения мира не вытекает из сущности Божества с какой-то необходимостью, он связан с волей Божией, с так называемым «предвечным Советом» (см. дальше в главе о творении человека). Если же учесть о «неподвижности» в Боге, то акт творения и самый мир оказались как

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org бы «совечными» Богу, и мы снова приблизились бы к ошибочному пониманию отношения Бога и мира. Все трудности в этом пункте (которых мы еще раз коснемся дальше) устраняются понятием творения как акта воли Божества. С творением мира, с возникновением тварного бытия началось время, как мы его знаем.

с) Мир сотворен Богом, согласно библейскому повествованию, в «шесть дней». Но как понимать здесь понятие «дня»? Согласно библейскому же повествованию, день, понимаемый как сутки в 24 часа, начался лишь с четвертого дня творения. Это заставляет нас расширенно истолковать понятие «дня» как обозначение некоего периода времени[179]. Как хорошо сказано в Псалме 89: «Перед очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний»; понятие «дня» в библейском повествовании мы без затруднений можем толковать в смысле «периода» времени.

d) Согласно библейскому повествованию, мир сотворен не в одно мгновение, а постепенно. Эта «постепенность» в творении мира вполне соответствует в своем общем смысле основной идее современной теории эволюции (которая учит, что в мире все виды бытия образуют как бы «лестницу» бытия), – с тем, однако, существенным отличием, что современное учение об эволюции не допускает участия Бога в появлении новых ступеней в бытии: современное учение об эволюции покоится на признании, что бытие «само из себя» (т. е. без всякого участия сил, стоящих вне мира и над ним) переходит от простейших своих форм к новым и более сложным формам. Библейское же повествование всюду отделяет один «период» от другого как раз участием Бога («И сказал Господь: да будет свет» и т. д. – в начале каждого дня, каждого периода в творении). В этом главная особенность библейского и христианского учения о том, как возник мир во всей его безмерности и сложности.

Заметим тут же, не входя в подробности, для изучения которых у нас нет места, что то «слово Господне», которым начинается каждый период, выражено неодинаково в разные «дни» – и это имеет немаловажное значение, если вдумываться в библейское повествование.

e) Начальные слова Библии («В начале сотворил Бог небо и землю») мы можем толковать тоже расширенно – прежде всего потому, что о земле в точном смысле слова, как мы ее знаем. Библия говорит лишь в рассказе о втором дне творения. Значит, понятие «земли» в отношении первого дня творения шире того точного смысла его, какой устанавливается уже во второй день. Это дало основание некоторым богословам разуметь под творением «земли» творение материального бытия вообще. Это, конечно, есть расширенное толкование текста Библии, но оно не только вносит полную ясность в текст, но и опирается на только что приведенные основания.

Но если в словах «В начале Бог сотворил небо и землю» мы видим в сотворении «земли» творение материального мира, то в творении «неба» можно видеть творение духовного бытия (т. е. ангелов). Можно, конечно, толковать творение неба и земли в буквальном смысле, как творение нашей земли и всего вне ее – текст позволяет это[180]. Но приведенное толкование этих слов как творение духовного и материального бытия тоже приемлемо. Оно ценно потому, что в системе христианского учения о мире нельзя не упомянуть о двух видах бытия (духовного и материального), в частности нельзя миновать вопроса об ангельском мире, – поэтому естественно связать это со словами Библии.

f) Не разбирая всего текста Библии о творении мира (кн. Бытия, гл. 1, ст. 1–27), остановимся лишь на нескольких наиболее важных частях библейского повествования, и прежде всего остановимся на знаменательном указании о третьем дне творения. Когда закончилось формирование земли (см. ст. 6–10), земля была призвана Богом к созданию растительного мира («И сказал Бог: да произрастит земля зелень... и произвела земля...», ст. 11, 12). Это есть чрезвычайно важное указание на самостоятельность земли, которая была призвана Богом к творческой активности[181]. К той же творческой активности призывается земля и в создании мира животного (ст. 20–25). Но после того, как Библия упомянула о появлении на земле растительного и животного царства, она особо выделяет появление человека на земле, предваряя его словами: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию». Эти слова могут быть названы загадочными, потому что в Библии нет указания на то, к кому обращены слова Божий. Обычно эти слова толкуются как первое, хотя и совершенно прикровенное упоминание о Св. Троице. Весь Ветхий Завет учил о едином Боге, и хотя в позднем иудейском богословии (последних три века до Рождества Христова) появляются учения о «славе» Божией, о «премудрости»

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org Божией, но все это еще не имеет характера личности. Только в Новом Завете утверждается учение о Св. Троице, точнее говоря – о триединстве Божиим («Бог един по существу, троичен по Ипостаси» – гласит формула I Вселенского Собора в г. Никее в 325 г.). В свете этого христианского учения библейские слова, приведенные выше, получают указанный смысл первого (хотя и неопределенного) упоминания о Св. Троице, а самые слова библейского текста обычно именуется «предвечным Советом». Для христианского учения о мире, как оно раскрыто св. Отцами, творение мира есть дело всей Св. Троицы – и в свете этого упоминание о Духе Божиим, который носился над водой (Бытие, гл. 1, ст. 2), и частое упоминание «сказал Господь», свидетельствующее о Слове Божиим (второе лицо Св. Троицы Сын Божий именуется в Евангелии от Иоанна «Словом»), также могут быть связываемы с учением, что творение мира есть дело всей Св. Троицы.

g) Существенно в библейском повествовании указание на то, что человек был создан особо от всего остального мира.

h) Еще более важно указание на то, что человек был создан «по образу и по подобию Божию». Обычное толкование этих слов таково, что «образ» Божий признается вошедшим в самое существо человека, отличая его этим от дочеловеческого живого мира. «Подобие» же обычно толкуется как задача, которая поставлена человеку (достигнуть богоподобия). В истолкование того, что надо разуметь под «образом Божиим», мы здесь не будем входить – это есть задача догматики. Упомянем только, что православное учение об образе Божиим не вполне совпадает с католическим учением и совершенно расходится с учением протестантизма о том, что при грехопадении человек утерял образ Божий (см. дальше главу о происхождении человека).

3. Различие 1-й и 2-й глав в книге Бытия

Таковы основные начала христианского учения о мире. Но тут же мы должны указать на некоторое различие в рассказе о творении мира в 1-й и во 2-й главах книги Бытия. В первой главе (ст. 27) сказано: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Во второй же главе сказано несколько иначе: здесь повествуется (ст. 7) о сотворении сначала Адама, а потом (ст. 22) о сотворении (из ребра Адама) его жены Евы. Из расхождения двух повествований критики текста Библии часто делают выводы, что вторая глава написана не тем лицом, каким была написана первая глава, тем более что оба текста заключают в себе и другие различия. Не отрицая этих различий, мы не можем придавать им большого значения, во всяком случае безусловной принудительностью указанные критические замечания не обладают.

4. Грехопадение прародителей

В дальнейшем библейском повествовании мы находим еще добавочные, очень важные указания о мире и человеке: прежде всего рассказ о грехопадении прародителей и изгнании их из рая – а затем рассказ о потопе.

Что касается первого, то вот что мы находим в 3-й главе Библии. Тут рассказывается, что змей, искушая Еву, спросил ее, могут ли она и Адам есть все плоды в раю, – на что Ева ответила, что они могут вкушать плоды со всех деревьев, кроме дерева познания добра и зла, так как если они его вкусят, то умрут. На это змей сказал – нет, вы не умрете, если вкусите этого плода, но станете сами как Бог. Ева, прельщенная красотой плодов дерева познания добра и зла и соблазненная словами змея, взяла плод, съела его, дала съесть и Адаму. Тогда, как повествует Библия, у них обоих открылись глаза, они устыдились своей наготы, а когда услышали голос Бога, то скрылись от Него. На вопрос Бога, отчего они скрылись и не ели ли они плодов от дерева добра и зла, Адам рассказал все... Нарушение заповеди Божией, данной людям для воспитания в них послушания, столь необходимого, чтобы дар свободы восполнялся всегда благодатью свыше, привело к изгнанию Адама и Евы из рая. Грех прародителей изменил то высокое положение, какое Господь дал людям в мире, – и вместо царственного владычества над землей человек стал рабом природы, должен был подчиняться ее законам. Смерть вошла в мир...

Этот библейский рассказ дает ключ к пониманию зла. Христианство, развивая учение Библии, выработало понятие «первородного греха»; это понятие выражает то изменение в самой природе человека, в силу которого действие

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org образа Божия в человеке постоянно ослабляется проявлениями греховности, гнездящейся уже в природе человека (в силу первородного греха). Это учение христианства дает разрешение труднейшего вопроса, который всегда волнует людей, – о смысле и происхождении зла. Сущность зла, по христианскому учению, заключается лишь в отходе от Бога, в разрыве с ним. Конечно, и невежество, и тяжелые социальные условия толкают людей на злые дела, причиняющие страдания, но источник зла в самом человеке, в его воле, в свободном избрании им пути жизни, т. е. в выборе того, быть ли ему с Богом, или без Него, или даже против Него. Эта «склонность к греху» присуща даже малым детям, у которых еще не развито сознание, не раскрылась личность и ее волевая сила, – и это значит, что корень зла не в самой личности, а в нашей природе, в вошедшей в нашу природу греховности, т. е. в следовании не тому, что от Бога, а тому, что рождается из противления Его воле.

Зло началось в ангельском мире. Библейские тексты мало говорят о падении Денницы, но ко времени пришествия Господа на землю в ветхозаветном сознании уже со всей ясностью определилось учение о Сатане и ангелах, последовавших за ним. Отсюда очень ранняя склонность у христианских писателей толковать искушение, которое испытала Ева от змея, как искушение от Сатаны, через змея соблаздившего Еву. В драматическом прологе в книге Иова уже с полной силой выступает сознание, что Сатане дана Богом пока некая власть, которой он пользуется для искушения людей. А в Евангельском рассказе об искушениях Господа, когда Он после крещения пребывал в пустыне 40 дней (см. Матф., гл. 4, ст. 1–11; ср. Марка, гл. 1, ст. 13; Лука, гл. 4, ст. 1–13), еще сильнее выступает то, что Бог допускает до времени действия дьявола среди людей.

Падение Сатаны и других ангелов создало не зло, а носителей зла. Мы хотим этим сказать: зло не существует, с христианской точки зрения, как нечто само по себе сущее, но есть злые существа (дьявол и его «воинство»), сами отошедшие от Бога и стремящиеся отвратить от Бога и род человеческий. Греховность, вошедшая в природу человека через первородный грех, создает возможность искушения, – так что то, что у Адама и Евы было чистым проявлением их свободы, в человечестве осложняется этой живущей в человеке склонностью к греху. Человеческая природа стала, по церковному выражению, «удобопревратна»; человеческая воля ныне слаба, свобода часто действует не при полном свете сознания. Нужна постоянная борьба со склонностью к греху, чтобы человек овладел своей свободой и смог бы противиться соблазнам. Часто только лишь после больших падений и тяжких грехов люди «приходят в себя» и начинают борьбу с собой. В человеке действительно всегда идет борьба добрых и злых движений, и на эту «невидимую брань» указывает сам Господь, говоря, что только «употребляющие усилия» могут «восхитить Царство Божие» (Матф., гл. 3, ст. 12).

Евангелие заключает в себе очень много указаний Господа на эту борьбу добра и зла. Особенно важна для понимания зла в человеке притча о том, как на поле, на котором была посеяна пшеница, «врагом», т. е. дьяволом, ночью (в темноте, при отсутствии света, сознания у людей) были посеяны плевелы (Матф., 13, 24–30). Не входя в анализ этой замечательной притчи, обращаем лишь внимание на нее – она объясняет, отчего Господь допускает злу до времени распространяться в мире.

5. Поврежденность природы вследствие грехопадения прародителей

Но христианское учение о зле, с совершенно исключительной глубиной освещающее эту страшную и мучительную тему, включает в себя еще одно дополнительное учение, выраженное впервые ап. Павлом (Рим., гл. 8, ст. 20–23). Вот что мы читаем в указанном месте: «Тварь покорилась суете – не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стонает и мучится донныне – и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стонаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего». В этих кратких словах начертана ап. Павлом необычайно глубокая идея о зле в природе – и тут прежде всего надо отметить указание на то, что «вся тварь совокупно», т. е. мир в целом, мир как целое, «стонает и мучится». Это есть факт мирового страдания, болезни мира. Мир «покорился суете», т. е. всякой неправде, мир заболел «не добровольно», т. е. не по своей воле. Страдания мира, болезни его – от грехопадения прародителей. Грех их, приведший к тому, что они потеряли свое царственное положение в мире и покорились суете, замутил и всю природу («всю тварь»): природа с грехопадением прародителей потеряла своего земного царя и

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org управителя. Человек, который до грехопадения владел природой (что так глубоко выражено в Библии в указании, что Бог «привел к человеку» все живые существа и человек «нарек имена» всему живому (Бытие, гл. 2, ст. 19, 20), перестал быть ее «хозяином», и природа, утратив его, «покорилась суете, т. е. смерти и тлению, по воле покорившего ее». Но (Рим., гл. 8, ст. 19) «тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих». Спасение людей будет спасением всей твари, всей природы, которая ожидает, что она «будет освобождена от рабства тлению» (суеты) «в свободу славы детей Божиих».

Итак, зло, вошедшее в мир через падение ангелов, через замутнение духа у прародителей благодаря искушению, тем самым подчинило и всю природу «рабству тлению». Как глубока эта идея, освещающая нам факт «поврежденности» природы вследствие греха прародителей!

6. Рассказ о потопе

Библия повествует еще об одном событии, которое относится (как и повествование о грехопадении) к истории человечества на земле. Я имею в виду рассказ о потопе.

После изгнания Адама и Евы из рая началось размножение людей; очень скоро пришло и первое пролитие людьми крови – убийство Авеля Каином. Господь, видя все умножающиеся на земле беззакония, как сказано в Библии (Бытие, гл. 6, ст. 6), «раскаялся». Тот дар свободы, который присущ человеку, созданному по образу и подобию Божию, и который должен иметь опору в Боге, с отходом людей от Бога привел к торжеству неслыханных мерзостей на земле. «Раскаялся Господь, что создал человека, и воскорбел в сердце своем». И сказал Господь: «Истреблю с лица земли человеков, ибо я раскаялся, что создал их», – но Господь спас Ноя и его семью, ибо «Ной обрел благодать перед очами Божиими». По повелению Бога Ной построил корабль (ковчег), в котором поместился он со своей семьей и в который он «взял из всех животных и от всякой плоти по паре». И тогда «разверзлись источники великой бездны и окна небес отворились» – и лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей; вода покрыла всю землю, подняла ковчег – и «все, что имело дыхание жизни, умерло, истребилось всякое существо, какое было на поверхности земли». Когда дождь остановился, вода стала убывать и земля стала высыхать. Ковчег Ной остановился на горах Араратских, и, когда Ной смог выйти на землю, он построил жертвенник, принес Богу жертву, и тогда Господь «поставил новый завет с Ноем... что не будет уже потопа», и в знамение этого появилась в облаке радуга. Жизнь возобновилась на земле.

Весь этот рассказ внутренне связан с тем пониманием человека, которое развивает Библия: особое создание человека по образу и подобию Божию, дарование свободы ему, искушение и падение, изгнание из рая и неизбежное дальнейшее падение человечества. Как наказание людям был послан потоп, истребивший все на земле, кроме Ноя, его семьи и взятых им живых существ; потоп рисуется именно как наказание, какое Бог послал на землю, а не некое «естественное событие».

Мы закончили в общих чертах изложение христианского учения о мире и человеке. Естественным дополнением к этому учению является учение о том, что бедствия людей на земле, а вместе с тем и «стенания и мучения всей твари» кончатся тогда, когда Господь пошлет Мессию. Это откровение было дано Израилю позже – при пророках. Этим был установлен смысл истории человечества.

7. Глубина христианского учения

Даже в таком кратком изложении христианского учения о мире и человеке ясна вся глубина и значительность его. Мы сейчас перейдем к изучению тех размышлений и учений, которые в разные времена, вплоть до наших дней, выдвигались как отвержение библейского и христианского учения. Мы тогда убедимся еще раз в том, что это учение обладает несравненной глубиной и не может быть понято иначе как откровение Божие.

II. Вера и разум

Мы изложили в основных чертах христианское учение о мире и человеке, учение, опирающееся на данные Откровения, т. е. являющееся предметом веры. Но на изучение и познание мира и человека претендуют другие силы нашего духа – наш разум, наш опыт. Наблюдение и эксперимент при поддержке разума стремятся познать природу, – и огромные завоевания науки, чрезвычайное развитие техники не свидетельствуют ли красноречиво о том, что именно разум и опыт компетентны в познании природы? Есть ли при этом место для нашей веры, не следует ли связывать веру только с религиозными темами, т. е. с миром невидимым, с горним миром, с Богом? Имеет ли христианство основания развивать свое учение о мире и человеке? Не лучше ли было разграничить область веры и область знания, усвоив вере способность проникать в то, что находится над миром, в сферу вечного и абсолютного бытия, – а познание природы и человека всецело предоставить разуму, опирающемуся на опыт? При такой постановке вопроса не было бы и надобности сопоставлять христианское и внехристианское учение о природе, о человеке... Чтобы разобраться в этом, надо поставить общий вопрос о соотношении веры и разума.

Начнем с того, что самые основы современного знания выросли как раз из христианства. В античном мире, за редкими исключениями, признавали в бытии разные «сферы» – тогда не было ясного сознания единства бытия, – и только христианство с его учением о Боге, как Творце всякого бытия, окончательно укрепило учение о единстве бытия. Отсюда и развилась идея о всеобщем значении принципа причинности, что и определило весь строй современного научного знания. История естествознания говорит нам действительно о постоянном воздействии религиозных и философских идей на развитие науки; научное сознание никогда (т. е. до XIX в.) не отделяло себя от религиозных идей, т. е. от данных веры. Таково свидетельство истории [182], – и этого не могут ослабить случаи преследования деятелей науки со стороны церковных властей, что имело место только в Западной Европе [183]. Конфликт между религией и наукой давно в этом смысле угас, и западное христианство давно признало свои ошибки: сейчас никто и нигде во имя христианства не думает ограничивать права разума и опыта в изучении природы.

2. Оценка разума в христианстве

Входя в исследование соотношения веры и разума по их существу, укажем прежде всего на то, что христианство настолько высоко ценит разум, что может быть названо «религией разума»: Сын Божий, Господь Иисус Христос именуется в Евангелии (Иоанн, гл. 1, ст. 1) «Логосом», а «Логос» означает и «слово» и «разум». Так, в тропаре на праздник Рождества Христа Церковь поет: «Рождество Твое, Христе Боже наш, воссия миру свет разума». Ничего неразумного нет и не может быть в христианстве, хотя его истины и превосходят наш разум: они сверхразумны, но не неразумны [184]. Но христианство со всей силой ставит зато другой вопрос – о границах нашего разума. Этот вопрос получил особую остроту с того времени, как в философии (начиная с XVII в.) развился рационализм с его претензией на «автономию разума», с его самоуверенным утверждением, что наш разум является верховной инстанцией не только в области познания, но и в области веры. Мы говорим уже о том, что новейшая культура развилась в линиях секуляризма, т. е. в отрыве от Церкви. Это и было как раз связано с упомянутыми претензиями разума – именно потому и важно уяснить себе границы разума.

3. Ограниченность нашего разума

Уже при изучении природы мы нередко наталкиваемся на то, что можно назвать «иррациональным» или «внерациональным». Еще Гёте остроумно заметил, что «природа не делится без остатка на разум» т. е. – что при рационализации явлений природы всегда оказывается «остаток», не поддающийся рационализации. Примеров этому есть очень много – достаточно указать на те течения в новейшей физике, которые говорят об известном «индетерминизме», т. е. об отклонениях от принципа строгой причинности в так называемой микрофизике (во внутриатомных движениях). Не будем, впрочем, особенно останавливаться на этом факте – ввиду того что эти новейшие течения в микрофизике встречают довольно часто возражения. Укажем на другой, уже совершенно бесспорный факт, свидетельствующий о невозможности рационализировать все явления в природе – я имею в виду начало индивидуализации в природе. Помимо того что в живых организмах каждая особь

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org живет «для себя», обладает, как говорят, «инстинктом самосохранения», борется за свое бытие, т. е. утверждает свою индивидуальность, еще более наглядно начало индивидуализации проявляется в сфере химии – в качественной неоднородности химических элементов (водород, кислород и т. д.). Материя качественно неоднородна, она группируется в «химические индивидуальности» [185], обладающие совершенно различными физическими и химическими свойствами (водород горит, но не поддерживает горения, кислород поддерживает горение, но не горит, и т. п.). Все это не может быть рационализировано; наш разум просто принимает это как исходный факт, изучает различные соотношения химических элементов (знаменитая «периодическая система элементов»), но не может рационально раскрыть и истолковать самое «начало индивидуализации» в природе.

Но ограниченность нашего разума выступает с особенной ясностью не в отношении к дочеловеческой природе, а в отношении к человеку. В человеке есть очень много внерационального знания, т. е. знания, которое не определяется нашим разумом и не зависит от него, но вместе с тем является настоящим знанием, имеющим огромное значение в нашей жизни. Сюда относится все то, что подсказывает нам наше сердце, наши чувства, интуиция. Паскаль чудно выразил это в словах: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas» (в вольном переводе это звучит так: «Сердце дает нам знание, об основаниях которого ничего не знает наш разум»). В нашей жизни этому «знанию сердца» (иногда и ошибочному, как ошибочны бывают и заключения нашего разума) принадлежит совершенно исключительное место, им мы руководимся большей частью в важнейших случаях нашей жизни. Когда мы пробуем положиться в таких случаях на наш разум, то именно тогда нам ясно, как «близорук» наш разум, как велика его ограниченность. Когда же дело касается того, что выше нашего бытия, «по ту сторону», то здесь разум либо просто безмолвствует, либо подсказывает нам неразумные вещи (о чем и говорит Псалмопевец: «Рече безумец – нет Бога»).

Мы должны признать факт раздвоения познавательной силы в человеке: рядом с разумом и его идеями стоит сердце с его озарениями – в этих озарениях нам может открыться глубочайшая истина [186]. Но кроме факта раздвоения познавательной силы в человеке на разум и сердце сам разум, как мы указали, ограничен даже там, где он мог бы быть компетентным. Тут кстати напомнить о гениальном открытии Кантом (знаменитый немецкий философ второй половины XVII в.) так называемых «антиномий» разума. Антиномии разума суть те противоречивые суждения, которые предстоят нам с одинаковой неотразимостью: каждый член антиномии исключает, однако, другой, сопряженный с ним. Самое содержание антиномий, как их приводит Кант (например, «мир конечен» и «мир бесконечен», «мир имеет начало» и «мир не имеет начала»), вызвало не раз много возражений, но наличность антиномий в нашем разуме не может быть оспариваема.

4. Участие веры в познании

Ограниченность сил разума не мешает нам признавать реальность того, что «сверхразумно», что не постигается нашим разумом. В этом случае работа разума восполняется нашей верой, – и это сочетание разума и веры возможно потому, что и разум и вера суть проявления жизни одного и того же человеческого духа. Различие разума и веры вовсе не в одном содержании того, что признает разум или что открывается нашей вере. Содержание их может совпадать, может расходиться, но их внутреннее единство вытекает из того, что и разуму и вере присуща светоносная сила, которая дается нам Христом. По слову ап. Иоанна (гл. 1, ст. 9), Господь «просвещает всякого человека, грядущего в мир»; от этого света, который приносится в душу Христом, истекает и свет разума и свет веры. Оттого их полное единство возможно лишь тогда, когда мы во Христе. Если же дух наш не живет во Христе, то тут легко возникает как бы стена между разумом и верой.

Но в отношении познания природы и человека принадлежит ли какое-либо место вере? И если вера может сообщать нам те или иные Откровения о мире и о человеке, то может ли разум подходить к таким учениям со своими средствами? Конечно, да! Утверждения веры, опирающиеся на Откровение, могут быть сверхразумны, т. е. превосходить силы нашего разума, но не могут быть неразумны, т. е. заключать в себе противоречия. Христианская вера допускает и даже требует применения разума к уяснению своих утверждений, но условием истины является наше следование Христу, следование Церкви. Индивидуальный разум часто оказывается немощным; мы должны прислушиваться к церковному

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org разуму, как он явлен во Вселенских Соборах, в Священном Предании. Вообще не вера создает конфликты с разумом, а разум, оторвавшийся от Церкви, может вступать в конфликт с данными веры.

В изучении природы данные опыта и построения разума могут, например, оказаться в противоречии с тем, что дает нам христианская вера. Такие расхождения не должны нас смущать, их не нужно замалчивать, но надо помнить, что гипотезы, создаваемые наукой, находятся постоянно в неизбежной смене – одни падают, другие поднимаются. Изучение природы не может не быть свободным, но именно потому оно не стоит на одном месте. Эти изменения и колебания в научных построениях могут смущать наше религиозное сознание, но мы должны честно и прямо констатировать расхождения (в наше время) тех или иных утверждений науки и учений нашей веры. Но истина одна; наша вера во Христа и есть вера в Истину (как сам Господь сказал: «Я семь истина, путь и жизнь»).

Нужно, однако, отличать учения веры от тех учений, которые имеют свой источник не в вере. Христианство не знает никакого «обязательного» для верующих мировоззрения – мы свободны в том синтезе науки и философии, который называется «мировоззрением». Правда, в Средние века и даже в Новое время западное христианство устанавливало некоторое обязательное для верующих мировоззрение – но именно это навязывание верующим определенного мировоззрения привело к тому трагическому отходу многих верующих на Западе от Церкви, который имел неисчислимые печальные последствия и для Церкви и для культуры. Печальный опыт Средних веков на Западе учит нас, что участие веры в познании должно ограничиваться лишь основными и принципиальными вопросами. Чтобы сделать это более ясным, коснемся вопроса, который имеет кардинальное значение и для веры и для знания, – вопроса о допустимости признания чудес.

5. Вопрос о возможности чудес

В мышлении вненаучном, т. е. в обычной жизни, и раньше и теперь была и есть склонность сводить к чуду все, что необычно или что труднообъяснимо. Первообытные люди во всем видели чудо, т. е. непосредственное действие высших сил, но по мере развития науки многое, что почиталось чудом, оказалось действием тех или иных сил природы. Гром и молния, землетрясения и наводнения давно нашли свое естественное объяснение, т. е. оказались сводимы к действию естественных сил природы. Отсюда по мере развития науки стало развиваться скептическое отношение к тому, что принималось раньше за чудо; легкое верие, с которым употреблялось и употребляется понятие чуда, с ростом знания заранее вызывало и вызывает отвержения чуда. Наука вообще развивалась как «изучение» природы, как проникновение в ее внутренние законы, – и отсюда психологическая склонность ученых всегда искать «естественные» причины там, где обычное сознание легко видит чудо. Успехи науки привели к тому, что принцип детерминизма, т. е. признание подчиненности всех явлений в природе закону причинности, получил абсолютную силу. Но если решительно все в природе совершается согласно закону причинности, тогда для чуда, очевидно, места нет? В научном сознании, а затем с ростом просвещения и в широких кругах распространилось убеждение, что научное понимание природы будто бы совершенно вытесняет и даже упраздняет понятие чуда, что утверждение о возможности чудес несовместимо с научным изучением природы. Многие – даже среди ученых – настолько срослись с этим, что признание чуда кажется им свидетельством либо невежества, либо нарочитого ограничения науки в ее праве объяснять явления природы согласно принципу причинности. Иногда можно встретить в ученых исследованиях мысль, что пользоваться понятием чуда в наше время просто недопустимо.

Чтобы разобраться в этом вопросе, имеющем чрезвычайное значение в религиозной жизни, коснемся сначала вопроса о возможности (с принципиальной точки зрения) чудес вообще, а затем обратимся к вопросу о реальности чуда в каком-либо конкретном случае.

Принцип детерминизма верно выражает общую тенденцию научного подсознания, но есть ли основания утверждать всеобщую и абсолютную силу причинности? Тут прежде всего приходится указать на понятие «случайности», в котором отвергается всеобщая значимость принципа причинности. Но само понятие случайности может ли сохранять какое-либо значение, если развитие науки утверждает с неопровержимой силой реальность причинных связей? Не называем ли мы случайным лишь то, для чего мы не сумели найти причинное объяснение?

Понятие случайности очень твердо держалось в античной философии – но и в новой философии оно не исчезает. Однако только в XIX в. было построено (французским философом Cournot) такое понятие случайности, которое не только не противоречит идее причинности, но даже из нее вытекает. Согласно учению Cournot, о случайности должно говорить тогда, когда встречаются два (тем более если больше, чем два) причинных ряда, каждый из которых не зависит один от другого. Если мы имеем движение какого-либо тела по линии

A-----B

то и сама встреча их и точка, в которой они встретятся, не имеют основания в каждом из причинных рядов. Тело, движущееся по линии A–B, может никогда не встретиться с другим телом, но если встреча произойдет, то для первого тела это будет столь же случайно, как случайно оно будет и для второго. Случайность и есть встреча двух независимых друг от друга причинных рядов.

Но совершенно ясно, что самую эту встречу двух независимых рядов может создать или, наоборот, предотвратить какой-нибудь посторонний фактор. Так, если автомобиль, движущийся с большой скоростью по линии A–B, может неожиданно столкнуться с автомобилем, движущимся по линии C–D, то шофер в одном и другом автомобиле, если вовремя заметит опасность, может предотвратить это столкновение – или свернуть в сторону, или затормозить машину. Причинность, определяющая движение каждого автомобиля, не нарушается действиями шофера, а лишь видоизменяется. Так и в жизни нашей можно заранее сделать так, что два лица, встреча которых не лежит в планах ни одного из них, все же встретятся (если все будет сделано для этого), и из этой встречи двух лиц для каждого из них могут наступить события, которых не было бы, если бы не было «случайной» встречи. Но разве Бог не может создавать такие «встречи», т.е. направлять и видоизменять движение в мире, среди людей – без нарушения закона причинности? Конечно, да! Вхождение Бога в жизнь мира, без нарушения закономерности его бытия (установленной Богом!), возможно именно как видоизменение того, что намечалось раньше ходом событий через «встречу» различных, до этого не связанных друг с другом событий. Без нарушения причинных связей Бог может направлять течение событий так, как это соответствует Его воле. Его Промыслу. Такое понятие чуда, принципиально не устраняющее закона причинности, вполне и до конца соединимо с детерминизмом.

Но как можем мы узнать, была ли какая-либо «судьбоносная» встреча следствием того, что Бог направил в соответственную сторону все события, – или, может быть, она была действительно «чистой случайностью», т.е. как можем мы узнать, было ли здесь чудо, или это была случайность? Это есть вопрос об установлении реальности чуда; займемся теперь этим вопросом.

6. О реальности чудес

Мы говорим пока о том понятии чуда, в котором не имеет места нарушение закона причинности: участие Бога, вхождение Его благодатной помощи в жизнь мира происходит в таком случае как направление действующих сил в форме их «встречи» и создание некоторого нового события. Конечно, главный и бесспорный критерий того, что в каком-либо конкретном случае, например исцеления от болезни, действительно была помощь божия, было чудо, лежит в том, что исцеление в этом случае необъяснимо из предшествующего состояния больного. Очень яркий случай такого исцеления описал знаменитый ученый Каррель в этюде «Lourdes», где описывается исцеление больной, у которой был перитонит (воспаление оболочки живота) в стадии, при которой исцеление уже невозможно. Каррель сопровождал больную, поехавшую в Лурд, – и здесь на глазах его совершилось научно необъяснимое исцеление больной: после того как она погрузилась в воду (идушую из источника в том месте, где явилась Божия Матерь), в ней мгновенно произошло изменение, которое при исследовании ясно показало, что воспалительный процесс совершенно исчез. Для самого Карреля этот случай явился поворотным в его отношении к религии, о чем он сам и рассказывает. Таких случаев мгновенного исцеления зарегистрировано бесконечно много, и если при этом скептически настроенные люди стремятся связать это с «самовнушением» (так называемая «исцеляющая вера»), то все же многие исцеления бывают таковы, что одним самовнушением объяснить их невозможно. Многочисленны случаи и таких исцелений, в которых ни о каком «самовнушении» не может быть и речи, так как дело идет о младенцах. Таков случай, происшедший с моим младшим братом, – я подробно

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org описал его в моей статье «Знание и вера» (в сборнике «Православие в жизни», вышедшем в 1954 г. в Чеховском издательстве под редакцией проф. С. С. Верховского).

Надо признать поэтому бесспорными многочисленными случаи исцелений, необъяснимых из хода естественной причинности. Эти случаи не могут быть поняты иначе как свидетельство о действии Бога. Но они тем самым ставят вопрос о возможности действия Бога и в тех случаях, когда нет налицо необъяснимых изменений жизни. Если бесспорно вхождение Бога в нашу жизнь в этих (без этого необъяснимых) случаях, то нет никаких принципиальных затруднений для того, чтобы допустить участие Бога в нашей жизни и в таких случаях, где можно пытаться все свести к «естественному» ходу вещей. Часто верующие люди видят чудо, помощь Божию и там, где возможно объяснение из естественного хода событий. Что на это можно возразить? Если нельзя в этих случаях показать бесспорность участия Бога в жизни нашей, то нельзя и отвергать его под предлогом того, что наступившее желанное изменение можно объяснить и без этого. Это особенно относится к нашим молитвам о ком-нибудь или о чем-нибудь. Если то, о чем мы усердно молились, наступило, как можем мы отвергать возможность благодатной помощи свыше? Мы не можем утверждать бесспорность этой благодатной помощи (ввиду объяснимости наступившего события из естественного хода событий), – но не можем и отвергать возможность именно благодатной помощи свыше. Если человеку, попавшему в тяжкое материальное положение, оказал помощь пришедший к нему человек, то как можно принципиально отвергать возможность того, что это Бог направил этого человека к тому, кто был в состоянии отчаяния? Очам веры, и только веры, часто открывается реальность чуда там, где для неверующего допустимо «естественное» объяснение. Конечно, верующие всегда стоят перед опасностью впасть в «легковерие», но по известному выражению «abusus non tollit usum» (т. е. злоупотребление не опорочивает правильного употребления) злоупотребление, в данном случае выражающееся в усмотрении чуда на каждом шагу, не опорочивает правильного сведения тех или иных фактов к благодатной помощи свыше.

7. Чудо воскресения Спасителя

Мы говорили до сих пор о тех чудесах, которые происходят в пределах действия закона причинности. Но можно ли расширять это понятие чуда, как действия благодатной помощи свыше, за пределы закона причинности? Иначе говоря, можно ли допускать чудеса с нарушением закона причинности?

Прежде всего, можно спросить: а почему же нет? Закон причинности действует в мире по воле Божией; почему принципиально нельзя допустить, что в особых случаях действие закона причинности как бы приостанавливается самим Богом? Точнее было бы говорить даже не о приостановке законов причинности, а лишь о восстановлении того порядка бытия, который был создан Богом изначально, но который был нарушен грехопадением прародителей. В частности, основным чудом (в котором как бы тонут все другие чудеса) было воскресение Спасителя – оно в «естественном» порядке действительно немислимо, но ведь первоначально смерти не было на земле («Бог смерти не создал» – читаем в книге «Премудрости Соломона», гл. I, ст. 13). Ныне же все на земле подчинено закону смерти – и потому неудивительно, что воскресение Спасителя было и остается «невероятным». Не верили ему сначала и ближайшие ученики Господа, но когда они уверовали, то все же и среди них апостол Фома оставался во власти сомнений, пока сам не увидел Господа, и уже тогда он сразу уверовал в реальность Его воскресения.

Вера в воскресение Христа была и остается краеугольным основанием нашей веры – и те, кто отвергает воскресение Христово, не знают всей великой тайны Церкви. Таков был Л. Толстой, который, будучи рационалистом, отверг реальность воскресения Христа (в силу чего в его переводе Евангелия нет ни слова о воскресении Спасителя), – и Христос для него был только учителем жизни, с той силой божественности, которая присуща всякому человеку.

Не один Толстой из крупных людей последнего времени отвергал реальность воскресения – целый ряд выдающихся людей стоят как бы на пороге христианства и, отказываясь принять реальность воскресения Христова, так и не приобщаются к великой тайне Церкви. Единственное, что все эти скептики признают, – это то, что ученики Господа верили в Его воскресение. Целый ряд всяких гипотез придумывался для того, чтобы объяснить эту их веру (от которой, как от изначально горящего огня, зажглось пламя веры, не угасшее доныне),

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org но все они настолько искусственны, что не могут быть приняты всерьез, – а факт непоколебимой веры непосредственных учеников Господа и тех, кто по их вере уверовали в реальность воскресения Христова, остается и ныне живым источником христианской веры. Разберем некоторые из указанных гипотез, чтобы убедиться в их несостоятельности.

8. Невозможно отвергать реальность воскресения Христа

Из различных попыток отвергать реальность воскресения Христа остановимся прежде всего на той, о которой упоминает уже Евангелие (Матф., 28, ст. 12–15): иудейские старейшины, убедившись, что гроб, в котором был похоронен Христос, пуст, научили воинов, стерегших могилу Христа и бывших свидетелями явления Ангела, отвалившего камень от гроба, всюду говорить, что они (воины) заснули и что в это время ученики «украли тело Иисуса». Факт пустого гроба, засвидетельствованный этими действиями иудейских старейшин, вызвал к жизни эту их выдумку, о которой Евангелие говорит: «И пронеслось это слово между иудеями до сего дня». Но если бы все происходило так, как учили иудейские старейшины, т. е. если бы ученики ночью унесли тело Иисуса и где-то Его похоронили, а потом стали проповедовать о воскресении Христа, то могли бы ученики, идя на эту ложь, отдать за нее свою жизнь, приняв мученическую кончину? Могли ли они зажечь у других веру в воскресение Христа, если они по этой гипотезе лучше других знали, что Христос не воскрес? Совершенно ясно, что факт глубокой веры учеников Христа в Его воскресение не соединим с указанной выдумкой иудеев.

Не менее неприемлема другая гипотеза – что будто бы Христос не умер на кресте, а только впал в глубокое обморочное состояние, от которого уже в гробу отошел под влиянием ночного холода и тогда будто бы Он сам отвалил тяжелый камень и где-то скрылся. Но если бы это было так, то при всей невероятности того, что Христос мог «ожить» и даже сам отвалить камень и покинуть гроб, как могли бы воины, сторожившие гроб, позволить Христу – полуживому – уйти из могилы? Если Христос только «ожил», то Он должен был бы, очевидно, скрыться у кого-либо из близких людей. И эти-то близкие люди, скрывавшие Его, очевидно, наступившую настоящую смерть, все же зажглись верой в Его воскресение? Конечно, такая гипотеза рушится сама собой. Да и самые явления Христа ученикам, как они описаны в Евангелии, не были приходом полуживого, еле дошедшего до них после крестной казни человека, а явлением именно воскресшего и живого!

Гораздо больше солидности, по крайней мере с первого взгляда, заключает в себе гипотеза галлюцинаций, т. е. утверждение, что ученики действительно «видели» Христа после Его смерти, но что это была только галлюцинация. Факт галлюцинации, конечно, возможен, но надо вспомнить душевное состояние учеников после распятия Господа. Они были подавлены, растеряны до последней степени. Достаточно прочесть рассказ евангелиста Луки о путешествии в Эммаус, чтобы в этом убедиться (Лука, 24, ст. 13–34). И могла ли на почве этой подавленности возникнуть «галлюцинация», перешедшая в твердое исповедание воскресения Христа, в огненный подъем их проповеди об этом? По контрасту с подавленным душевным состоянием учеников у них, конечно, могла явиться на короткое время галлюцинация, будто бы они «видят» Христа, но такое видение не могло бы длиться долгие времена и рассеялось бы бесследно ввиду именно их глубокой печали. А если бы галлюцинация, раз вспыхнув, овладела их душой, то это означало бы, что они уже потеряли психическое равновесие, и вместо того духовного здоровья и духовной силы, которые сделали возможным распространение христианства, они всеми были бы признаны ненормальными людьми, потерявшими психическое равновесие. В таком состоянии они могли бы еще психически «заражать» других людей, но не могли бы создать той новой жизни, которая явилась в ранней христианской общине живым источником творческого расцвета общины.

Из этого тупика есть только один выход – признание реальности воскресения Христа, т. е. признание этого необыкновенного чуда. Но это чудо в каком-то смысле без конца повторялось и повторяется в мире – те, кто живет верой в воскресение Христово, знают хорошо, что не они дают силу этой своей вере, но что, наоборот, их вера сообщает им силу жизни.

Чудо воскресения Христова реальнее всякой иной реальности в мире. Оно, конечно, отменяет закон причинности – но в природе, уже поврежденной вследствие грехопадения; воскресение Христа возвращает миру ту силу, которая была присуща первоначальной природе, восстанавливает тот порядок в бытии,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
какой был нарушен грехопадением.

9. Нельзя противопоставлять знание вере

Мы можем подвести теперь итог нашим рассуждениям о вере и о знании. Христианская вера вовсе не устраняет изучения природы, но она признает возможность действия Бога в мире – как в пределах закона причинности (через «встречу» двух причинных рядов, независимых один от другого), так и преступая закон причинности. Наука может и должна искать «естественных» причин того, что кажется загадочным или необъяснимым, но она не может отвергать возможности действия Бога в мире. Нет поэтому никаких оснований противопоставлять знание вере: христианство признает права разума, но признает и ограниченность разума. Христианство отвергает лишь «автономию» разума; ограниченность разума не позволяет считать разум стоящим выше веры. Вера делает работу разума более зрячей, дополняет разум в том, чего он своими силами уяснить не может. Но вера наша говорит и о сверхразумных истинах – тут мы должны со смирением признать границы разума. Путь христианина в сочетании веры и знания, а не в противопоставлении их, и это относится не только к миру невидимому, но и к миру видимому, который открывается нам в опыте. Перейдем поэтому к более конкретным пунктам, в которых ясно выступает близость веры и знания – на первом месте здесь стоит общий вопрос о соотношении Бога и мира: это соотношение в христианстве характеризуется понятием творения.

III. Бог и мир. Разбор внехристианских учений о соотношении Бога и мира

1. Бог – Творец мира

Идея творения Богом мира есть существенная и основная особенность ветхозаветного и христианского учения о мире. Правда, до христианства в различных «естественных» религиях (т. е. религиях, не знающих Откровения) тоже встречалась идея творения мира «богами», но эта идея была связана (например, в Вавилонских сказаниях) с такими фантастическими рассказами, что она никак не могла бы быть принята разумом. Когда в Древней Греции стала развиваться философия, а потом и наука, то здесь начали создаваться разные теории о возникновении мира без понятия творения [187]. Эти теории с появлением христианства поблекли, но затем и среди христианских народов стали развиваться учения, аналогичные тем, какие существовали в Древней Греции. Мы остановимся сейчас лишь на тех современных учениях, которые часто противопоставляют христианскому пониманию мира и человека. По существу это суть варианты древнегреческих учений (чем изобличается их внехристианский корень), но нам незачем сейчас входить в историю этих идей, – мы обратимся лишь к тому, что выдвигается в современных учениях против идеи творения мира Богом.

2. Натурализм

Прежде всего остановимся на попытках понять мир из него самого, т. е. совершенно отвергая идею творения. Учения, которые хотят понять мир вне идеи творения, называются учениями натурализма – христианское же учение, объясняющее мир из идеи творения мира Богом, носит название супранатурализма. Простейшую форму натурализма представляют разные формы материализма, но в ранней греческой философии это был собственно не материализм, а так называемый гилозоизм, потому что материальная природа мыслилась полной жизни (зое по-гречески означает жизнь, *hūle* – материя). Только у Демокрита (V в. до Р. Х.) находим мы материализм в истинном смысле слова, – по Демокриту, все, что существует, материально и слагается из атомов, т. е. мельчайших частиц материи. Даже человеческую психику Демокрит пытался объяснить как движение особых атомов. Но уже у Демокрита ясно выступает та основная трудность, которая присуща всем формам материализма, а именно, остается непонятным, почему материя, сама по себе безжизненная и слепая, «повинуется» определенным законам и откуда вообще в мире законы? Демокрит выдвигает значение случайности в том, как из движения атомов стал формироваться мир во всем разнообразии и богатстве его форм, но, конечно, это влияние случайности на образование мира есть в сущности отказ от объяснения того, как возник мир. Материалистический атомизм Демокрита с XVII в. воскресает в Европе, и скоро учение об атомах было положено в

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org основу химии. С тех пор понятие атома становится все более реальным, но самая природа материи оставалась неясной. В Западной Европе вообще с конца XIV в. стала выступать тенденция чистого натурализма, т. е. объяснения мира без Бога. Для объяснения и возникновения мира и развития в нем жизни в нескончаемом разнообразии ее форм приходилось тоже прибегать к понятию случайности. Как хорошо выразился наш знаменитый хирург Н. И. Пирогов (который в начале своей научной жизни был материалистом), вся система материализма покоится действительно «на обожании случая». Всякий раз, как встречается какое-либо затруднение в развитии системы материализма, ему остается только это одно – обращение к действию «случая». Но ум наш не может мириться с тем, что случаю приписывается такая огромная, часто творческая роль в жизни природы, – мы должны если не совсем устранить, то хотя бы уменьшить значение случая при объяснении мира. В самом деле, как «случайность» может иметь творческое значение при появлении новых форм жизни? Если бы, например, мы взяли буквы алфавита и смешали их, то никогда, ни при каких случайных комбинациях букв не могло бы получиться какое-нибудь литературное произведение – например, Илиада! Современный материализм, так называемый диалектический материализм (созданный марксизмом) стремится обойтись без понятия случайности тем, что вводит дополнительное понятие «самодвижения» материи: материальное бытие, по этой теории, неизбежно выдвигает внутри себя противоречивые силы и из борьбы этих сил рождаются новые формы бытия, которые в свою очередь выдвигают противоречивые силы, ведущие в своей «борьбе» опять к новым и новым формам бытия. Все это фантастическое «самодвижение» материи было в марксизме просто перенесением на материю учения Гегеля о «самодвижении» понятий; но если фантастично было уже учение Гегеля, то учение марксизма о самодвижении материи, как причине эволюции мира, просто нелепо. В сущности это есть усвоение материи какой-то творческой силы, которая скрыто живет в материи и обуславливает это странное «самодвижение» и вытекающую отсюда эволюцию.

Материализм в такой форме, как мы находим его в древних или новых учениях, не может быть принят – просто потому, что основной факт в мире есть факт жизни, факт постоянных изменений, а вместе с тем и прогресса в эволюции мира. Из материальности мира нельзя понять и того, почему материя в своих различных процессах строго подчинена законам? Откуда самые эти законы и почему они имеют власть над материей? Невозможность принятия этого ведет всякого мыслящего человека к отвержению материализма; особенно трудно понять на основе материализма возникновение психического бытия. Только невежество может поддерживать в наше время материализм.

3. Неприемлемость чистого натурализма

Но неприемлемость материализма не есть еще само по себе опровержение натурализма в его принципе, т. е. в стремлении понять мир из него самого. Действительно, стремление понять мир, не отводя никакого места Богу в возникновении мира, продолжает до сих пор действовать в науке. Так, например, современные астрономические гипотезы стремятся вывести современную Вселенную во всей ее сложности, исходя из первичного газообразного состояния материи. Но откуда сама материя? Просто утверждать вечность материи – значит усваивать ей свойство абсолютности; в самом деле – или материя существует сама из себя, или она создается какой-то силой вне материи. Из этой «дилеммы», т. е. из этих двух только и возможных предположений, мы должны признать либо одно, либо другое. Но если материя вечна, то она действительно и абсолютна, т. е. – ее бытие вытекает из нее самой; можно было бы сказать в таком случае, что она «божественна». Но почему же она в то же время «подчинена» тем или иным законам? Если она сама по себе предписывает законы, тогда она обладает свойством разумности (действительно, стройность в мироздании просто поразительна), т. е. она уже не есть материя, а есть некое живое, разумное существо, т. е. Бог! Прав был русский философ Лопатин, когда утверждал, что материализм всегда основан на вере в материю, т. е. на усвоении ей свойств, какие присущи только Абсолюту.

Но если нельзя приписать материи то, что ее превращает в нечто Абсолютное, тогда остается признать, что над материей есть иная высшая сила, которая и определяет жизнь материального бытия. Этим мы неустранимо становимся на почву уже иную, чем та, какая была в чистом натурализме. Действительно, в более строгих и точных научных построениях природа хотя и толкуется всецело в терминах натурализма, т. е. признается, что вся тайна природы в ней самой, но самое понятие природы уже не трактуется в терминах материализма.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
При более отчетливом истолковании этого понятия природы она мыслится как полная жизни, движения, творческих сил. Пример такого построения представляет прославленная книга Бергсона «О творческой эволюции» (Evolution creatrice). Это есть собственно биоцентрическое понимание природы – центральным в ней является факт жизни, – так что все неподвижное, чисто материальное с этой точки зрения, является уже продуктом распада живого бытия. Такова была точка зрения некоторых философов (например, Шеллинга), ее же придерживался одно время и упомянутый уже Пирогов. Когда он преодолел материализм и решительно отбросил мысль, что из движения безжизненных, мертвых атомов могла произойти вся природа в богатстве ее форм, тогда он пришел к мысли, что основным фактом в природе является «мировая жизнь» («океан жизни»). Позже он признал, что и при таком понимании природы нельзя все же понять ее в ее целом из самой себя, и пришел к признанию надмирной силы. Бога, т. е. от натурализма перешел к супранатурализму.

4. Агностицизм

Тенденции натурализма все же очень сильны у современных ученых, которые тщательно избегают признания чего-то стоящего над природой. Но те ученые, которые философски достаточно сильны, чтобы приводить в систему общие идеи естествознания, признают все же невозможность оставаться на позиции чистого натурализма и переходят к видоизмененной его форме, которую называют агностицизмом. Наиболее ясную формулировку этой позиции дал английский философ и ученый Герберт Спенсер, к учению которого мы и перейдем.

Г. Спенсер по своим тенденциям, конечно, последователь натурализма, но он признает, что природа познаваема нами лишь в своих «явлениях» (в явлениях материи и силы), и признает, что за пределами явлений лежит область непознаваемого (отсюда и название этой позиции «агностицизм» – что есть «учение о непознаваемости природы или вообще бытия»). Позиция агностицизма делает честь и проницательности, и мужеству тех, кто ее признает, – проницательность здесь в том, что они ясно видят, что знание наше овладевает лишь частью бытия и что за пределами этой познаваемой части бытия находится неведомая нам основа бытия. В агностицизме устанавливается очень важное различие «явлений» и их «основы». С другой стороны, принимая позицию агностицизма, ее последователи обнаруживают большое мужество, так как надо иметь немало духовной силы, чтобы противостоять давлению тех, кто по причинам вненаучного характера хочет во что бы то ни стало сохранить идею, что природа существует сама в себе и что ничего за пределами явлений нет.

Но, раз признав неизбежным и необходимым различие сферы «явлений» и их «ядра», которое находится за оболочкой явлений, т. е. признав непознаваемость основ бытия, человеческая мысль не может на этом остановиться. Та потребность человеческого духа, которая влечет нас приблизиться к Богу и которая всегда живет в нас, прорывается в позиции агностицизма тем, что непознаваемая сфера бытия начинает трактоваться в религиозных терминах. Либо защитники агностицизма останавливаются на том, что неведомая глубина и основа бытия есть Бог, как Источник бытия, т. е. его Творец, – и тогда агностицизм ведет хотя бы к расплывчатому почитанию Бога, как «Высшей Силы». Либо те из защитников агностицизма, кто боится всякой религиозной жизни и тщательно убеждает от нее, неизбежно переходят к иному, но все же религиозному трактованию неведомой сущности бытия, а именно – к пантеизму. Сущность пантеизма заключается в перенесении религиозной категории с непознаваемой сферы бытия на все бытие в целом: все признается божественным, весь мир божествен. Самое слово «пантеизм» греческого происхождения: пан значит все, а teos – Божество. Пантеизм может вести иногда к очень глубокому религиозным переживаниям – так, почти все индуистские религиозные системы, исполненные глубокого религиозного чувства, связаны именно с пантеизмом, с сознанием божественности мира. На европейской почве пантеизм привел к построению двух различных систем, к разбору которых мы сейчас и перейдем.

5. Пантеизм

Первую форму пантеизма, которую с особой ясностью развивал знаменитый философ XVII в. Спиноза, можно назвать статическим пантеизмом; более сложной является вторая форма пантеизма, которая до сих пор в разных

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org направленных влияет на европейскую философию; она имеет, наоборот, динамический характер; Войдем в общую характеристику этих двух форм пантеизма.

Спиноза был человеком очень религиозным по своему воспитанию, по своим природным чертам, но он отвергал понятие личного Бога, – Бога как Творца мира. Взаимоотношение Бога и мира представлялось ему иначе: если в мире действует время, существуют пространственные отношения, то к Богу это неприменимо как к Вечному началу, как Бесконечному источнику бытия. Чтобы найти Бога, надо поэтому отвлечься от времени (и пространства), – так что если мы, созерцая мир, будем созерцать его, устраняя время, т. е. с «точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*), то мы уже вступаем в сферу Бога. Значит, заключает Спиноза, Бог и мир есть одно и то же, только Бог есть «субстанция» (основа) мира, вневременная и внепространственная, а мир есть то же бытие, только уже в границах времени и пространства. Бог не есть ни Творец мира, ни даже «душа» мира (как это признают другие защитники пантеизма), он есть тот же мир, только вне времени и вне пространства.

Но каким образом можно считать, что Бог и мир есть одно и то же, если в мире царит время, а в Боге времени нет? Бог и мир остаются в этой системе существенно различными. Добавим к этому, что сам Спиноза различал в природе ее творческую сферу (*natura naturans* – природа рождающая) и совокупность существующих в ней форм бытия (*natura naturata* – природа уже сотворенная). Не ясно ли, что эти две формы бытия совсем не одно и то же, что между ними отношение вовсе не «статическое» (вне всякого движения между ними), а динамическое, т. е. что *natura naturata* происходит от *natura naturans*? Пантеизм, если он подлинно пронизан религиозным чувством, должен признать Бога отличным от мира – и тогда уже нет пантеизма; если же защищать статическую форму пантеизма, т. е. что Бог и мир одно и то же, то либо нет мира и все есть Бог, либо все есть мир и нет Бога.

Неудовлетворительность статического отождествления Бога и мира и легла в основу построения динамического пантеизма. Самой замечательной формой динамического пантеизма является система Плотина (жившего в III в. после Р. Х.). Плотин знал идею творения мира, как она была раскрыта в Ветхом Завете (он знал эту идею по сочинениям еврейского философа Филона, жившего в I в. по Р. Х. и соединившего в своей системе ветхозаветные учения с греческой философией), но Плотин сознательно отверг идею творения. Он признавал различие Бога и мира, но отказывался от идеи творения; вместо творения он выдвигал идею «эманации» (излучения) по такой системе: Бог (которого он называет «Единым», так как в нем нет еще никакого множества, вообще Бог находится, по его выражению, «по ту сторону бытия») излучает из своей полноты вторую «ипостась» (как он говорит) – Духа или Логос (по-гречески он называет его *pous* = Ум, Логос, Дух). В Логосе уже есть идеи в бесконечном множестве; путем эманации от Логоса происходит третья «ипостась» (Душа), которая и есть мир. Материальная сфера в мире есть просто низшая сторона Души. Таким образом мир по самому своему происхождению божествен (почему эта система и есть пантеизм), только божественность мира уже ослабленная и уменьшенная.

В системе динамического пантеизма признается некоторое различие Бога и мира, но это различие развито здесь недостаточно. На самом деле Бог (Абсолют) существует «сам от себя», а мир складывается из явлений, в которых ничто не существует само от себя – явления образуют некую цепь, и ничто среди явлений не существует вне этой цепи причинности, которая определяет их взаимоотношения. Кроме того света, исходящего от Бога, который пронизывает весь мир, никакой божественности в мире нет; все в мире «тварно», т. е. зависит от чего-то другого, а не от самого себя. Поэтому единственное понятие, которое раскрывает связь Бога как Вечное само в себе бытие и мир как систему явлений, есть не эманация, а творение. Бог созидает, творит мир.

6. О бытии Божиим

Если мир не мог сам себя создать и возник от какой-то Высшей Силы, абсолютной и потому божественной, если взаимоотношение мира и этой Высшей Силы может быть единственно правильно выражено лишь в понятии «творения», то ничто не препятствует к признанию, что эта Высшая Сила, сотворившая мир, есть Бог, есть Личность, Которой можно и должно поклоняться, от Которой зависит наша жизнь. Но может ли это рассуждение, само по себе бесспорное,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org ввести нас в живое общение с Богом? Конечно, нет. Наша мысль, как бы отчетливо она ни раскрывала перед нами реальность Бога, не может открыть нам путь к Нему, если Он сам нам не откроется. Вера в Бога есть прежде всего живое и непреложное чувство Бога, живое ощущение Его непостижимой реальности и в то же время такой близости Его к нам, что мы не можем не обращаться к Богу с молитвой, со своими печальями и заботами. Господь Иисус Христос научил нас тому, что Бог, будучи Абсолютом, стоящим над миром, есть вместе с тем наш Отец Небесный. Это чувство Бога как Отца открывается нам через разум, но лишь на путях той жизни духа, которая называется верой; вера же есть живое ощущение того, что Бог слышит нас, любит нас, заботится о нас. Вера, когда она подлинная и глубокая, не требует никаких «доказательств» – и на путях веры реальность Бога несомненнее реальности мира.

Напрасно говорят иногда: «Я хотел бы верить в Бога, но не могу». На самом деле те, кто ищет Бога как Истину и Правду, всегда находят Его; затруднения в вере, когда они возникают у людей, происходят только от состояния их души, от внутреннего мрака в сердце или от гордого противления нашему Творцу, или, наконец, от ожесточенности, сложившейся в итоге жизненных неудач и потрясений. Но кто ищет Истину ради самой Истины, чье сердце устремляется к тому, что вечно, что свято и божественно, – тот рано или поздно обретет в своем искании Бога.

С этой точки зрения понятно, что никакие «доказательства» бытия Божия не могут заменить живой встречи с Богом. Но для тех, кто уже стал на путь веры и кто еще не проникся ею до конца, эти доказательства имеют известное значение. Познакомимся теперь с ними.

7. Доказательства бытия Божия

Начнем с так называемого «космологического» доказательства, которого мы, собственно, уже касались.

Сущность этого доказательства сводится к тому, что мир не может быть понят из самого себя, что он предполагает над собой какую-то Высшую Силу, благодаря которой мир возникает и которой он держится. Это все бесспорно, и об этом мы говорили уже достаточно. Но в «космологической» теме надо отнестись еще один чрезвычайно важный вопрос – о том, откуда в мире законы его жизни и почему мир им повинует? Ясно, что мир не мог сам себе «предписать» законы, как не может локомотив, едущий по рельсам, сам себе установить рельсы, по которым он едет. Ясно само собой, что загадка законов та же, что и загадка самого мира, – законы, по которым живет мир, предполагают какое-то Высшее Начало, стоящее над миром, которое эти законы установило. Если же мир «повинует» законам, то это может значить только одно, что мир может повиноваться, т. е. может «резонировать» на повеления Высшей Силы, эти законы ему дающей.

Космологическое доказательство, как видим, не идет дальше установления Высшего Начала над миром.

Больше дает верующему сознанию так называемое «нравственное доказательство» бытия Божия, которое исходит из того, что в человеке живет нравственный закон, устремление к идеалу. Наличие таких движений определяется, как это ясно само собой, не животной природой человека, а его духовной стороной. Но человек все время судит самого себя, руководясь идеалом, и сам не может быть источником этого идеала, к которому он только стремится и от которого чувствует себя далеким. Для верующего, однако, сознания ясно, откуда в человеке это постоянное устремление к добру, к идеалу – оно может быть в нас только от Бога.

Близко к этому стоит и так называемое «антропологическое» доказательство бытия Божия, которое исходит из того, что во всех оценках мира, людей, жизни человек руководствуется (порой даже не сознавая этого) принципами правды, совершенства. Сам человек не мог бы построить такой идеи – в нем, наоборот, все несовершенно и ограничено. И снова можно сказать – для верующего сознания ясно, что мы имеем от Бога этот свет, этот призыв к совершенству.

Но самое сильное доказательство бытия Божия (так называемое «онтологическое») состоит в указании того, что Абсолют, к которому нас

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org обращает изучение мира, не может быть лишь нашей идеей, – Абсолют есть Первореальность. Если Абсолют стоит над миром, то в нем не может отсутствовать свойство реальности: бытие принадлежит к основным свойствам Абсолюта.

Но скажем еще раз: всякие доказательства бытия Божия не идут дальше доказательства реальности Высшего Начала, но то, что это Высшее Начало есть Бог, Отец наш Небесный, это познается через религиозную жизнь, через которую сам Бог открывается нашей душе.

8. Системы деизма и теизма

Разбор различных построений, стремящихся объяснить взаимоотношение Бога и мира, приводит нас к тому основному для христианского понимания мира понятию творения, которое было дано как откровение уже в Ветхом Завете.

Однако некоторые христианские философы и ученые, даже признававшие Бога Творцом мира, по ряду причин вносили тут такие поправки, которые по существу разрушают учение христианства. Христианское учение о взаимоотношении Бога и мира может быть вообще названо теизмом (от греч. слова *Theos* – Бог), а тот вариант, который намечался еще в Средние века в Западной Европе и получил свою окончательную формулировку в XVII в., носит название деизма (от лат. слова *Deus* – Бог).

Деизм признает, что Бог сотворил мир, и в этом пункте деизм твердо стоит на основе христианского учения о мире как системе тварного бытия. Но по мотивам, которые мы сейчас разберем, деизм отвергает участие Бога в жизни мира, т. е. отвергает Промысел Божий. Бог, по учению деизма, создав мир и определив его законы, будто бы предоставил мир самому себе – т. е. после своего сотворения мир уже живет сам в себе и может быть понят в своем развитии, в своей жизни сам из себя. Деизм, как видим, есть в отношении самостоятельности мира не что иное, как натурализм, – только в учении об акте творения в деизме сохраняется христианская идея. Каковы же мотивы и основания построений деизма? Как сейчас увидим, мы здесь соприкасаемся с очень глубоким искажением христианской идеи, искажением, в основе которого лежат мотивы, которые с первого взгляда могут показаться основательными, но которые при ближайшем внимании оказываются лишенными всякой основательности. Тем понятием, которое решительно отделяет христианское учение от деизма, является понятие чуда: отвержение чудес (как участия Бога в жизни мира) и есть то (мнимое) основание, которое определило систему деизма. Но после всего сказанного в предыдущей главе ясно, что система деизма лишена основания: реальность чудес, а также принципиальная возможность их вовсе не устраняют закона причинности, по которому живет мир – по воле самого Творца. Таким образом, у нас до конца расчищена почва для принятия полностью христианского учения о взаимоотношении Бога и мира – учения теизма. Да, было бы внутренне противоречиво принимать Бога как Творца мира, а в то же время отвергать Его участие в жизни созданного Им же мира. Промысел Божий о мире есть в сущности то же творение. С другой стороны, живое религиозное чувство никогда не могло бы принять учения, согласно которому Бог не может помогать миру выходить из тех затруднений, в какие он может попасть. Когда-то Л. Толстой, когда он отверг христианское учение о Боге, думал, что своими насмешками он может поколебать это религиозное сознание. Он говорил о том, что будто бы всякая молитва сводится к молитве: «Боже, сделай так, чтобы дважды два было не четыре, а пять». На это можно сказать: конечно, всякая молитва к Богу есть молитва о вхождении Его благодати в нашу жизнь, а если это нужно – о чуде, но, конечно, никому в голову не придет молиться той «арифметической» молитвой, о которой говорит Толстой, – это есть только злая карикатура, а не изображение подлинного смысла молитвы.

Мы рассмотрели общие вопросы о соотношении Бога и мира и смогли достаточно убедиться в правде христианского учения об этом. Теперь нам надо войти в частные вопросы, связанные с зависимостью мира от Бога, и прежде всего заняться сопоставлением христианского понимания этих вопросов и того понимания их, которое сложилось в современной науке.

IV. Происхождение мира, развитие жизни в нем с христианской точки зрения и сопоставление с современными научными теориями

1. Современные учения о Вселенной

Развитие астрономии и астрофизики достигло сейчас очень существенных и важных результатов, однако все, что мы знаем о строении мира, несколько не помогает разобраться в вопросе происхождения Вселенной. Так, недавно Лувенский ученый Lemaître в своих трудах[188] выдвинул гипотезу о «первичном атоме», из которого и развилась вся необъятная Вселенная со всеми ее «галаксиями»[189]. Поскольку звезды и туманности сосредоточивают в себе материю, естественно предположить, что до этого сосредоточения ее в звездах существовала «до-звездная» стадия в жизни мира, – и вот, как думает Lemaître, естественно предположить, что вначале, до своей эволюции, мир был просто некоторой первичной массой – первичным радиоактивным «атомом». Процессы разложения этой массы, постепенная эволюция, возникающая на этой почве и донныне идущая во Вселенной, и дают за бесконечные века космического развития ту картину мира, которую сейчас рисует нам космология[190].

В гипотезе Lemaître удачно то, что в ней дается объяснение эволюции во Вселенной, – но откуда же сама эта первичная масса, этот «первичный атом»? Совершенно ясно, что тут возможно только два друга друга исключаящих предложения. Или эта первичная масса существовала от вечности, либо она возникла по какой-то причине, находящейся вне ее. Если материя существовала от вечности, т. е. если она независима от времени, то мы должны приписать ей свойства абсолютности, т. е. усвоить ей те самые свойства, какие мы приписываем Богу, существующему «от себя» (a se), а не от чего-либо вне Его. Но мы уже знаем, что такое усвоение материи божественных свойств вечности и безначальности ведет нас к неприемлемому предположению двух «абсолютных» начал, т. е. Абсолюта, как Бога, как источника духовного бытия, и материи, что заключает в себе внутреннее противоречие, ибо «абсолют» включает в себе все и не может иметь никакого в себе раздвоения. Мы вынуждены поэтому признать, что раз материя не может возникнуть «из самой себя», то, очевидно, возникает она благодаря какой-то силе извне – т. е. является творением Высшего Начала[191]. Неумолимая логика этого рассуждения ведет нас к утверждению того самого принципа, который мы знаем из Библии и христианской доктрины[192], – т. е. к признанию, что мир начался через акт творения его Богом.

2. Земля как небесное тело

Образование миров таит в себе много загадок для научного сознания – как загадочно оно и для христианского сознания. В бесконечном пространстве рассеяно бесчисленное количество звезд, туманностей, свет от которых доходит до нас часто в течение многих «световых лет». Если свет распространяется со скоростью 300 000 км в секунду, то нетрудно себе представить безмерность пространства, отделяющего нашу Землю, например, от Солнца, свет от которого достигает Земли в 8 мин = 480 с. Значит, наше расстояние от Солнца равно 144 000 000 км! Если от звезды Сириуса свет доходит в несколько световых лет (световой день = 60 x 60 x 24 = 734 000 с), то это дает труднообразимое расстояние, имея в виду, что в секунду свет проходит 300 000 км.

Ум наш теряется, когда заглядывает в тайну этих безмерных пространств, в которых пребывает все мироздание. Для чего нужны эти пространства, есть ли жизнь на бесчисленных звездах нашей и иных галактик, спрашиваем мы себя – и, конечно, ответа не дает нам наука, как ничего не говорит об этом и наше верование. Тайна мироздания остается для нас тайной.

Если обратиться к Земле, на которой мы живем, то не вызывает никаких сомнений то, что Земля входит в состав нашей Солнечной системы. Но каково взаимоотношение Земли и Солнца? В нашей Солнечной системе имеется 9 больших планет (Меркурий, Венера, Земля, Марс, Юпитер, Сатурн, Уран, Нептун, Плутон) и огромное количество (более 2 000) малых планет или астероидов. По вопросу о происхождении планет в нашей Солнечной системе есть различные гипотезы, но нам незачем входить в них. Важнее вопрос о том, имеют ли другие солнца (т.е. звезды) планеты? Вопрос этот спорный: еще недавно считали, что планет в других звездных системах нет, но сейчас склоняются к тому, что, по-видимому, кое-где у звезд есть «спутники» (планеты).

Что касается Земли, то можно думать (в соответствии с давней гипотезой Лапласа), что Земля прошла в своем «развитии» три стадии – первую можно

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org было бы назвать «звездной», когда Земля, «оторвавшись от Солнца» (как гласит указанная гипотеза), была горячей и светящейся массой. Охлаждение ее, неизбежное в силу отрыва от Солнца, привело постепенно к тому, что она покрылась водой (образовавшейся от сочетания водорода и кислорода), которая, можно предполагать, равномерно покрывала всю Землю. Эта «планетная» стадия в жизни Земли сменилась затем стадией «геологической», когда началось образование на Земле гор. Не будем входить в подробности этих процессов, но не можем не обратить внимание на ряд исключительных особенностей, присущих Земле и возвращающих нашу мысль к некоему особому выделению Земли из всех небесных тел. Конечно, мы не можем сейчас становиться на точку зрения господствовавшего раньше физического «геоцентризма», т. е. признания Земли центром Вселенной. Земля занимает, так сказать, скромное место в небесной системе и не может претендовать на какое-то особое значение с точки зрения космологии. Но мы не можем совершенно отбросить мысль о каком-то ином, поистине «центральном» положении Земли среди небесных тел. Помимо того, что к этому побуждает нас факт, что именно на нашей Земле совершилось событие исключительного космического значения – Боговоплощение, – но к некоему, так сказать, метафизическому геоцентризму побуждает нас склоняться то соображение, что по всем данным только на Земле мы имеем явления жизни. С одной стороны, ряд особенностей Земли был и остается особенно благоприятным для развития жизни на Земле, а с другой стороны, настойчивые поиски следов жизни, например, на Марсе (единственная планета, в которой, хотя и при суровых условиях, могла бы развиться жизнь) до сих пор не дали никаких положительных результатов.

Что касается первого, т. е. особенностей, присущих Земле, то здесь приходится особенно остановиться на значении воды, а с другой стороны, на климатических различиях на Земле.

3. Особенности Земли

Вода есть своеобразный «уникум» среди физических тел. Мы имеем в виду сейчас не то замечательное свойство ее (как «растворителя») – что в ней растворяется (иногда при нагревании воды, а в значительной части и без этого) очень много веществ (что имеет громадное значение при усваивании растениями различных веществ почвы). Мы имеем в виду другое необыкновенное свойство воды, что она обладает наибольшей плотностью при 4° (тепла), в силу чего и при нагревании, и при охлаждении она «расширяется». Всем известно, что если наполненная водой бутылка замерзает, то лед требует для себя большего пространства и вследствие этого бутылка трескается. Это свойство воды имеет неоценимое значение для существ, живущих в воде. Лед менее плотен, чем жидкая вода, – поэтому когда замерзает река или озеро, то в лед превращается лишь поверхность водногоместилища, – а под льдом 0°, что охраняет жизнь существ, живущих в воде.

Особенности воды, указанные нами, приобретают свое значение именно потому, что воды на земле и под землей очень много. Все это чрезвычайно благоприятно для развития и охранения жизни на Земле. Другая, чрезвычайно благоприятная для этого особенность Земли связана с тем, что Земля в отношении своего движения вокруг Солнца наклонена на 23°, что ведет к очень важному для жизни на Земле разнообразию климатов. Физически Земля – во всяком случае, в последние периоды своей жизни (так называемый третичный и четвертичный – в последнем периоде мы сейчас живем) – благоприятна именно для развития жизни на Земле. Палеонтология, т. е. наука, изучающая недра Земли, дает нам совершенно ясную картину необыкновенного развития жизни на Земле, по мере того, очевидно, как условия оказывались все более благоприятны для жизни.

О возможности жизни на других планетах (точнее, только на Марсе) идут очень горячие споры и сейчас, но, если иметь в виду, что средняя температура на Марсе очень низка, становится весьма сомнительным существование жизни на Марсе. Заметим тут же, что Библия, так сказать, «нейтральна» в этом вопросе, – мы не находим в ней данных ни за, ни против идеи о том, что на других планетах есть жизнь, а тем более, что там живет человек.

4. «Самодеятельность земли». Возникновение жизни

Особые условия жизни Земли, возможность жизни на ней, делают для нас понятным то, чему учит Библия и что не всегда достаточно ясно трактуется в

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org современной науке, а именно признание «самодетельности земли». Библейский текст ясно говорит, что Господь повелевает земле действовать своими силами («Да произведет земля...»). По словам св. Василия Великого, «глагол Божий, о котором повествует Библия, звучит для земли доньше», – это и объясняет нам факт, что земля и ныне является «самодетельной». Эта творческая активность природы, присущий ей, по выражению Бергсона, *élan vital* – устремление к жизни, делает понятным бесспорный факт эволюции жизни на Земле. Если, однако, Библия рядом с призывом земли к самодетельности упоминает (для каждого библейского «дня») участие Бога в творении новых форм, точнее, в указании земле путей к созданию новых форм, то это означает уже ограничение принципа «спонтанной» (т. е. на основе самодетельности) эволюции форм жизни. Современная наука не по требованиям фактов, а в силу философских предпосылок, лежащих в основе современной науки, упорно стоит на идее «непрерывной эволюции», т. е. не допускает возможности участия Бога в некоторых пунктах эволюции и не видит основания для признания этого. Искание хотя бы схематического построения развития одних форм жизни из других продолжается усиленно, хотя такое «монофилетическое» (т. е. из одного корня) построение не удается. Выведение одних форм из других удается лишь в некоторых пунктах, но для всего бесчисленного разнообразия форм жизни построить такую схему «линейного» развития не удалось и не удастся. Но самый главный и самый первый вопрос, встающий здесь, таков: откуда сама жизнь на Земле?

Вопрос о происхождении жизни на Земле получил особую остроту после опытов Пастера, которые производились в течение 6 лет (1859–1865) и доказали невозможность «самозарождения» живых существ из неорганической материи. Формула «*Omne vivum e vivo*» («Все живое из живого же») или «*Omnis cellula e cellula*» («Всякая новая клетка из клетки же») хорошо выражает то, что существует некоторая особая сфера жизни в мире («биосфера»). Правда, и после опытов Пастера защитники «самозарождения» жизни из неорганической материи вовсе не сдались – и еще недавно один из лучших французских палеонтологов, недавно скончавшийся о. Teilhard de Chardin развивал в ряде выдающихся этюдов и книг идею, что если ныне биосфера замкнута, т. е. «все живое из живого же», то все же возникновение жизни произошло когда-то в порядке счастливого сочетания разных условий, т. е. никакой силы извне не приходится предполагать при этом [193]. Мало этого – и раньше, и ныне ставились и ставятся опыты, имеющие в виду связать мир неорганический и органический. В этом смысле любопытны опыты Bastia, Burke, Leduc, Traube и др. [194], которые как бы приближают мир неорганический к биосфере, – но даже при поверхностном взгляде на это видно, что настоящей биосферы никакими опытами создать невозможно. Все живые существа [195] отличаются, как принято говорить, «автотелией», т. е. они «живут для себя» – питаются, размножаются, как бы движутся силой самосохранения. Каждая клетка ищет того, чтобы «удержаться»; в ней есть, по выражению Бергсона, *élan vital* – стремление жить. Вещи же могут внешне увеличиваться, но они не «питаются», не ищут питания, не размножаются и т. д.

Граница между живой и неживой материей остается непереходимой. Заметим, впрочем, что в последние десятилетия установлено существование так называемых «вирусов», которые стоят как бы на грани жизни. То, что можно изолировать эти «вирусы», говорит как бы об их особом независимом существовании, – но фактически отдельного существования вирусов установить доньше не удалось (вирусы находимы всюду при бактериях, как бы паразитируют на них).

Когда-то была высказана и такая гипотеза, – что жизнь на Земле была занесена откуда-то из других планет нашей Солнечной системы или иных систем, где эта жизнь возникла в порядке эволюции. Эта гипотеза есть, конечно, чистая фантазия, – ибо как бы могли бы быть занесены зачатки жизни откуда-то? И если возникновение жизни загадочно в отношении Земли, то загадочность эта вовсе не исчезнет, если мы примем гипотезу, что жизнь могла возникнуть где-то в другом месте нашей «галактики». Переход неорганической материи в органическое бытие все равно есть скачок.

В итоге всех этих споров надо признать необъяснимым «естественное» возникновение жизни на Земле. Обратим, однако, внимание на то, что в библейском рассказе не говорится, что Бог «создал» жизнь, но что Он повелел земле дать начало растениям и мельчайшим организмам, т. е. только в силу Божьего повеления возникло то, что само собой не могло бы возникнуть. Это и эволюция (ибо земля «произвела» растения и простейшие организмы), а в то же время и «скачок к жизни», который произошел по велению Божию. Надо

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org признать, что только это и дает нам удовлетворительное и толковое объяснение того, как появилась жизнь на Земле.

Лица, знакомые с историей философии Нового времени, знают, что впервые Декарт (французский философ XVII в.) выдвинул идею, что все организмы, даже высшие (кроме человека), суть «механизмы», т. е. что в них нет внутренней (психической) жизни. Последователи такого механического понимания жизни не исчезли донныне, но отрицать своеобразие биосферы можно только из упрямства. Нам незачем, в отрицании механического понимания жизни, становиться непременно на точку зрения так называемого витализма, который объяснял особенности живых организмов наличием в них особой «жизненной силы» (*vis vitatis*). Существенно совсем другое – надо признать, что во всех живых организмах есть некое «динамическое начало» (как выражался Г. Спенсер[196]) и что это динамическое начало имеет психический, или (как выражался один из крупнейших неовиталистов Н. Drisch в своей «*Philosophie des Organischen*») «психоидный», характер. Невозможность отрицать реальность психической (или «психоидной») сферы даже в простейших клетках побудила в свое время известного ученого Геккеля усваивать психическую сторону и атомам материи (так что при таком понимании нет надобности «выводить» психику из «самодвижения» материи – как это мы находим в так называемом диалектическом материализме), но такой «панпсихизм» (близкий к «монадологии» Лейбница или к аналогичной гипотезе Н. О. Лосского о том, что мир состоит из «субстанциональных деятелей») является все же очень рискованной гипотезой, в которой мы имеем дело с чистой фантазией.

5. Учение Ч. Дарвина

Но как и почему жизнь в своем развитии дала такое бесчисленное количество форм? Классификация животных и растений вводит нас в такое чрезвычайное богатство форм жизни, что нельзя не удивляться творческой силе природы. Библейское повествование говорит нам о возникновении, по велению Божию, некоторых отдельных видов живых существ – и отсюда в раннем естествознании утвердилась идея о «неизменности» основных форм жизни. Строго говоря, библейское повествование вовсе не дает основания говорить, что формы, вызванные к бытию по слову Божию, должны почитаться «неизменными». Но идея «неизменности» форм (основных) казалась очень долго отвечающей тексту Библии, – и уже на основе этого учения слагались опыты классификации растений и животных и установления взаимоотношений внутри классов растений и животных. История разработки проблем этих взаимоотношений очень сложна, и нам незачем входить в изучение ее[197], но мы не можем не остановиться на той знаменательной эпохе естествознания в XIX в., которая связана с именем Дарвина. Дарвин впервые выставил законченное учение о том, что принцип эволюции является связующим началом в многообразии форм жизни, что при всей сложности и богатстве живого мира он развился путем постепенной эволюции из первичных форм жизни.

Система Дарвина, в которой были подведены итоги долголетних усилий естествоиспытателей построить «лестницу» развития, в порядке чистой эволюции, всех видов животных и растений, прежде всего окончательно, как казалось, разрушала идею о том, что некоторые виды животных появились по действию сил свыше (т. е. так, как повествует об этом книга Бытия). Все виды в растительном и животном царстве, по мнению Дарвина, появились на Земле в порядке естественной эволюции. Это свое утверждение, которое казалось с появлением работ Дарвина («О происхождении видов» и «О происхождении человека») окончательно установленным, Дарвин строил на основании долголетних своих наблюдений, изложенных им в книге «Путешествие на корабле "Beagle"». Правда, те конкретные случаи, в которых утверждение Дарвина было связано с несомненными фактами, касались лишь немногих «отрезков» из бесчисленных видов растений и животных, но это само по себе (с методологической точки зрения) не ослабляло доказательной силы аргументации Дарвина: то, что проверено на одних данных, может быть с достаточным правом распространяемо и на всю совокупность фактов такого же порядка.

Дарвин выдвинул следующие гипотезы относительно тех процессов, благодаря которым развилась на Земле вся бесконечная масса различных видов животных и растений:

- 1) борьба за существование,

- Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
- 2) естественный отбор,
 - 3) половой отбор,
 - 4) закрепление через наследственность новых изменений.

Эти четыре предположения представляют, по мысли Дарвина, достаточное объяснение эволюции жизни. Конечно, те новые изменения, которые возникают у животных или растений и потом передаются через наследственность последующим поколениям, связаны, как сейчас увидим, со случайностью, – Дарвин решительно отвергал всякое активное «приспособление» организмов, всякую творческую устремленность их к наиболее «удобной» жизни, – на чем еще в конце XVIII в. настаивал французский ученый Lamarck. Ламаркизм в биологии, как бы оттесненный построениями Дарвина, вскоре, однако, вновь возродился (это так называемый неоламаркизм, защитниками которого являются крупнейшие биологи, как Drisch, Plate и др.; к неоламаркизму надо причислить и Бергсона с его замечательной книгой «Evolution creatrice»). Но прежде всего войдем в критику дарвиновского трансформизма (т. е. учения об эволюции) и остановимся на некоторых подробностях его учения.

6. Критика дарвинизма

Что касается первого принципа дарвинизма «борьба за существование», то он, как и второй принцип («естественный отбор»), говорит о том, что в борьбе животных за существование погибают слабые, а более сильные или просто более подходящие к своей среде и ее условиям организмы выживают. Это выживание и есть «естественный» отбор, который ведет к тому, что совокупность тех свойств данных животных, которые помогают им в данной обстановке уцелеть в борьбе за существование, является чисто случайной, т. е. животные обладают ими не в порядке приспособления или творческой активности, а просто случайно. Эти случайные преимущества отдельных животных и являются причиной того, что они в борьбе за существование могут уцелеть, – так что их потомство имеет достаточно шансов к тому, чтобы у них, благодаря унаследованию приобретенных их родителями через борьбу за существование свойств, эти ценные свойства могли бы закрепиться и развиваться дальше. Таким именно путем, по Дарвину, возникают новые и усиливаются прежние свойства животных.

Во всем этом построении немало верного, но это построение все же не охватывает всей полноты фактов, сюда относящихся. Прежде всего надо иметь в виду несомненный факт «взаимопомощи» [198] в животном мире, который ограничивает и ослабляет борьбу за существование. Иначе говоря, борьба за существование не есть такой всеобщий факт, как его выдвигает Дарвин. С другой стороны, борьба за существование очень часто ведет вовсе не к прогрессу, т. е. к улучшению тех или иных ценных свойств животных, а, наоборот, ведет к регрессу, т. е. ослаблению этих ценных сторон. Существует не только эволюция, ведущая к прогрессу, но есть и факт «регрессивной эволюции» [199].

С другой стороны, сведение всех изменений к действию случайных обстоятельств, выдвигающих ту или иную функцию, закрепляемую в своем случайном соответствии с новой средой через наследственность, делает непонятной наличие целесообразности в возникновении новых функций и новых органов, а тем более новых видов. Наш русский знаменитый хирург Н. Н. Пирогов справедливо высмеивал это ударение на случайности, как действенном факторе развития, говоря об «обожании случая». Что «случайность» может иметь положительное значение в возникновении или изменении тех или иных функций и даже видов живого бытия, это, конечно, верно, но нельзя же сводить творческую силу природы к случайному сочетанию тех или иных данных! Нельзя поэтому отвергать значение приспособления организмов как проявление творческой их активности, на чем настаивал уже Ламарк и что с такой обстоятельностью защищает современный неоламаркизм. Но значение и богатство этих творческих движений не может быть сводимо и к одному приспособлению. Есть несомненная «направляющая» сила в организмах, в природе как целом. Это с полной силой проявляется в так называемых «мутациях» – тех внезапных и необъяснимых (с точки зрения «причинности») творческих переменах, которые «вспыхивают» иногда в организмах, создавая ряд изменений, нужных и полезных [200]. Факт мутации, хотя и не может быть толкуем очень расширенно, свидетельствует о наличии «скрытой энергии развития», о которой так верно говорил еще Аристотель, – и в то же время очень глубоко подрывает

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
основы правоверного дарвинизма, который кроме чисто внешней случайности не знает никаких внутренних факторов развития.

Вообще дарвинизм как общее учение об изменениях в природе, в частности о возникновении новых видов живого бытия, не может быть защищаем в настоящее время. Если он дает объяснение некоторых фактов, то не может быть признаваем как единственная и всеохватывающая система в вопросе о возникновении новых видов. Заметим тут же, что исторически наибольшим ударом по дарвинизму явилось указание Вейсмана и целой плеяды ученых, занимавшихся вопросом о природе «наследственности», на то, что наследственность не может быть относима к вновь приобретенным свойствам, возникшим так, как это описывал Дарвин. Правда, вопрос о природе наследственности остается и поныне загадкой, но все же указания Вейсмана были правы, как и детальные исследования Менделя. Пресловутые утверждения советского ученого Мичурина, которые были официально объявлены как неоспоримое достижение советской науки, не встретили никакой поддержки даже в советской России, не говоря о западной науке. Суть же мичуринской гипотезы заключалась как раз в утверждении того, что случайные или искусственно вызванные изменения («новоприобретения») закрепляются в наследственности. Мичуринская гипотеза есть, конечно, научная фикция, но она совершенно в духе правоверного дарвинизма.

7. Участие Бога в жизни земли

Кризис чистого дарвинизма и невозможность расширенного толкования мутационных явлений, конечно, не зачеркивает факта эволюции в природе, – а только показывает, что процессы эволюции сложнее, чем это казалось раньше. Нет сомнений, что дальнейшее развитие научных исследований прольет свет на то, что остается неясным или загадочным в развитии видов, но нельзя не признать, что библейские указания на творческое воздействие Творца, поднимающее формы жизни до высших и высших ступеней, получают новую силу в свете тех затруднений, через которые прошла наука в данной области. Еще раз укажем, что смысл этого воздействия Творца на природу не заключается в том, что сам Творец создает новые формы жизни бытия. Библейский текст всегда указывает на то, что новые формы жизни, новые виды появляются вследствие деятельности самой земли, но по указанию направляющей силы Господа. Всюду Библия говорит о том, что «сказал Господь: да произведет земля...» и т. д. Господь дает, так сказать, толчок, указывает направление, но сама земля, т. е. природа, в связи с этим и создает новые виды. Основным в библейском рассказе остается и навсегда останется указание, что некоторые ступени в эволюции живого мира не могли быть осуществленными без направляющих слов Творца. На большее не должно распространяться указание Библии, и возвращаться к учению, оставленному в науке, о «неизменности форм жизни» нет надобности. Эволюция была и есть в природе, но она в разных ступенях своих нуждалась в воздействии Творца [201]. С особой, можно сказать, поразительной ясностью это выступает в вопросе о появлении человека на земле, чем мы займемся в ближайших главах. Сейчас нам было важно осветить вопрос о «днях» (периодах) творения, как о них повествует Библия, чтобы показать, что при правильном толковании текста Библии он сохраняет и ныне всю свою значительность и глубину. Не можем тут же не указать на справедливые и глубокие построения французского философа *Voutroux*, который в своих сочинениях «О случайности законов природы», «О естественном законе» [202] превосходно показал, что различные сферы бытия не могут быть объяснимы одна из другой, что всякая более высокая сфера, так сказать, опирается на предыдущие, но не выводима из них. Эти разные ступени бытия не возникают в порядке эволюции, но каждая новая «ступень» (в силу воздействия какой-то силы вне космоса, т. е. Бога) появляется именно как новая.

8. О четвертом дне творения

Нам незачем входить в апологетическое истолкование каждого дня творения, – не потому, что тут нечего сказать, а потому, что было бы неверным стремиться каждую деталь в библейском тексте освещать данными науки. Система «согласования» (конкордизма), как мы уже говорили, ложна в самом принципе, – так как наука в своем развитии постоянно вынуждена или заменять одни предположения другими, или так менять прежние, что они по существу являются новыми. Эти колебания и изменения в науке совершенно неизбежны, – и чем дальше движется научное исследование, тем более скромна наука в своих утверждениях. А библейский текст остается все тем же... Поэтому мы не

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org входит в истолкование отдельных дней творения, ограничиваясь лишь вопросом о принципе эволюции. Упомянем разве о самом трудном для объяснения повествования, о четвертом дне творения. Существуют разные апологетические попытки пролить свет на содержание этого текста, но все они недостаточны. Скажем даже более: текст Библии, касающийся четвертого дня творения, остается загадочным для нас. Быть может, когда-нибудь развитие космологии прольет свой свет на него, но самые учения космологии так еще неуверенны, лишь приблизительны, что ими невозможно пользоваться как чем-то твердо установленным.

Перейдем к вопросу о происхождении человека.

V. Появление человека на земле

1. Человек и дочеловеческая природа

Вопрос о происхождении человека имеет исключительное значение для нашего религиозного сознания, – и потому, что Библия определенно и точно учит об особом творении человека (что предваряется «предвечным Советом Божиим»), – и потому, что вся наша религиозная жизнь определяется тем, что человек связан не только с природой, но и с Богом. Эта наша связь с Богом, и особенно Боговоплощение Сына Божия на земле, выделяет человека из порядка природы, хотя и не разрывает связи его с природой. По учению Библии, человек призван «владеть» (обладать) землей, хозяйствовать на ней, подчинять ее себе. Это царственное положение человека было, правда, нарушено грехом прародителей, вследствие чего человек утерять свое начальное положение в природе, попал в рабскую зависимость от нее. Но и сама земля пострадала от этого («Проклята земля за тебя», – сказал Господь Адаму после грехопадения. См. Бытие, гл. 3, ст. 17), – что привело к той «поврежденности» земли, вследствие которой на земле воцарилась смерть, борьба за существование, взаимное истребление одних существ другими.

Эта таинственная связь человека с природой уже в античное время истолковывалась в том смысле, что человек является «микрокосмом» (т. е. малым миром), что вся природа живет в нем и проявляет себя в нем. Но именно близость человека к природе как бы подсказывает мысль, что человек появился на земле в таком же порядке, в каком появились и другие существа. На современном научном языке это значит, что человек появился в порядке «естественной эволюции». До конца XVIII в. в науке господствовало мнение, что все виды существующих живых существ были созданы Богом (так истолковывались слова Библии в 1-й главе книги Бытия), – в этом порядке появился и человек. Его выделение в библейском повествовании связывалось только с тем, что человек создан по образу и подобию Божию, – в остальном же человека не выделяли из природы, потому что все в природе считалось сотворенным Богом. Но уже в XVIII в. появляется идея эволюции в животном мире, возникает мысль, что не все существующие виды живых существ были созданы непосредственно Богом, но что некоторые виды «развились» из других. Идея эволюции живых существ без участия Бога стала завоевывать умы, и у знаменитого французского натуралиста Ламарка (XVIII в.), который с особой силой выдвигал влияние окружающей среды, на формирование новых видов, впервые выступает идея, что и человек развился из низших видов, а именно из высших обезьян. Все живое образует таким образом замкнутую систему в мире... Когда появились в свет сочинения Дарвина – сначала «О происхождении видов» (где все виды животных объяснялись эволюцией одних видов из других), а позже «О происхождении человека» (где появление человека объяснялось тоже эволюцией, т. е. признавалось, что человек появился вследствие эволюции из обезьян), – то в этих работах подтвердился итог долголетним исканиям ученых. Построения Дарвина были приняты сразу всем ученым миром, и принцип «естественной эволюции» в мире стал как бы аксиомой, не требующей доказательств.

Обратимся теперь к изучению вопроса о появлении человека на земле, и прежде всего коснемся вопроса о сходствах и различиях между человеком и предполагаемыми его «предками», т. е. высшими обезьянами.

Сходства между ними действительно много – и в строении тела, и в жизненных функциях. Достаточно сравнить скелет, например, гориллы и скелет человека [203], чтобы убедиться в поразительном их сходстве. Есть, конечно,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org и существенные различия между ними (главным образом это касается черепа), но в основных чертах мы находим поразительное сходство. Правда, обезьяны все «четверорукие», т. е. у всех конечностей у них большой палец так же «отделен», как он отделен у нас на руках. Четыре конечности у обезьян одновременно все – и ноги и руки. Прямое же положение стана у человека определяет различие функций верхних конечностей (руки) от функций нижних конечностей (ноги). Прямое положение человека есть тот «решающий момент», который, по мысли Дарвина и его последователей, и определил эволюцию у обезьян, превратив их в «человека» [204]. Чтобы понять это, обыкновенно строят гипотезу, что какой-то группе обезьян пришлось по тем или иным причинам отказаться от жизни на деревьях, окончательно перейти на жизнь на земле, – что и привело постепенно к выпрямлению стана. Новые условия жизни привели и к другим переменам... Все это связано со случайностью (что типично для всех эволюционных построений), с переменой внешних условий жизни, – и так постепенно появились на земле существа, которые в итоге длительной эволюции дали человека. Человека часто называют homo faber, – он создает орудия, из которых постепенно развивается техническая культура. Правда, и обезьяны могут пользоваться камнями (разбивая орехи), – но у них из этого не развились новые психические силы. А те обезьяны, которые якобы стали предками настоящих людей, по указанной гипотезе, стали развиваться и психически.

Если вернуться к анатомическим различиям человека и обезьяны, то тут надо отметить исчезновение хвоста, значительное выпадение волосяного покрова тела. Все же главное различие касается черепа – у обезьян выдвинута и очень развита нижняя челюсть (чего нет у человека), объем черепной коробки (где находится мозг) у человека настолько больше, что резко бросается в глаза. Вот сравнительные цифры (в см³):

	Человек	Горилла	Шимпанзе	Гиббон
Мужчины	1550	510	380	110
Женщины	1350	450	370	110

У человека его черепная коробка развивается таким образом:

	Мужчины	Женщины
Новорождённые	370	369
2 месяца	540	510
1 год	900	850
3 года	1080	1010
10 лет	1360	1250

Если сравнить абсолютный вес мозга, то получаем такие цифры:

Собака	Шимпанзе	Человек
130 г	400 г	1500 г

Относительный вес мозга (т. е. вес мозга в отношении к весу всего тела):

Рыба	Амфибия	Птица	Млекопитающие	Человек
1:5568	1:1331	1:312	1:180	1:35

Приведем еще цифры об отношении переднего мозга к задней его части:

Рыба	Лошадь	Собака	Горилла	Человек
1	2,5	5	17	58

Достаточно сопоставления только этих данных, чтобы убедиться в том, что человек не просто выше обезьяны, но что тут налицо явный и резкий скачок. Мозг, который связан с психической жизнью, у человека не является просто более развитым, чем у обезьяны, – но тут действительно налицо резкое различие.

2. Данные палеонтологии

Именно это обстоятельство привело естествоиспытателей к предположению, что между нынешним человеком и обезьянами были какие-то промежуточные звенья, которые и должны были бы, как «переходные» стадии, объяснить, как в итоге эволюции появился человек. Все внимание отныне было обращено на палеонтологию, т. е. на науку, исследующую те остатки живых существ, какие мы находим при различных раскопках. Нам незачем входить в подробности этой страницы в истории науки, подчас очень драматичной и интересной, нам достаточно выделить самое важное в этих розысках «предков Адама», как их не раз называли [205].

Прежде чем мы обратимся к итогам палеонтологических разысканий, нам необходимо остановиться на некоторых данных геологии, т. е. поставить вопрос: к какому геологическому периоду можно отнести первые следы человека (или переходных к нему форм) на земле? В истории Земли различают несколько крупных периодов, но последний период, носящий название «кенозойского», включает в себе четыре фазы, — обычно принимают, что первые следы человека на земле относятся к самому последнему (так называемому четвертичному) периоду — в предшествующем же ему (так называемому третичном) периоде, по общему признанию палеонтологов, никаких следов человека нет. Тут уместно привести слова упомянутого уже исключительно компетентного палеонтолога нашего времени, на которого мы не раз еще будем ссылаться как раз потому, что, несмотря на то что он член католического ордена, он является особенно настойчивым защитником «чистого эволюционизма» (т. е. без привлечения участия Творца в объяснения эволюции мира), — на Teilhard de Chardin (см. его кн.: *Le group zoologique humain*. Paris, 1956, p. 77): «Среди бесчисленных контрастов, которые вызывает в нас изучение различных геологических эпох, я не знаю более яркого — и по своей близости к ним, и по своей резкой неожиданности, — чем тот контраст, который противопоставляет плиоценовый период (= последний период третичной эпохи) современной Земле». Заметим: это связано с появлением человека на земле.

Четвертичный период впервые включает в себе бесспорные остатки «первобытного» человека. Но что это за остатки? Это зубы, черепа, отдельные кости, а также первобытные (каменные) орудия, — полный скелет человека найден в более близкую к нам эпоху. Среди огромного количества остатков человека и так называемых «переходных» к человеку форм особенно выделяют находки возле Гейдельберга (так называемый неандертальский человек). Эта находка была сделана в 1856 г., но несколько лет спустя два бельгийских ученых нашли два скелета, черепа которых очень близки к неандертальскому, что дало основание к тому, чтобы выдвинуть целое учение об особой расе неандертальского типа. Затем последовали новые находки, которые продолжают до наших дней (во всех частях света). Нам незачем ни перечислять их, ни входить в подробности; коснемся лишь тех гипотез об этом, которые строятся ныне. Самые смелые умы строят эти гипотезы с надеждой установить: 1) наличие форм, посредствующих между высшими обезьянами и людьми, и 2) стадии в эволюции человека.

Что касается первого, то тут довольно обильный материал дают находки (в 1890 г.) на о. Ява (так называемый *Pithecanthropos*) и в Китае («пекинский человек»), равно как и находки в Африке и Европе, которые как будто позволяют установить наличие каких-то существ, стоящих (с анатомической точки зрения) между высшими обезьянами и человеком. А что касается различных стадий в развитии человека, то тут есть ряд гипотез: а) гипотеза о *homo sapiens protosapiens*[206] (гипотеза фр. ученого Motandon), относящаяся к находкам, которые достаточно близко подходят к современному человеку; б) гипотеза об особой «неандертальской расе», предшествующей *homo sapiens*, т. е. человеку, каким мы его знаем в наше время.

Все эти гипотезы, возникновение которых вполне понятно ввиду массы палеонтологических находок, не дают все же определенной и бесспорной картины: на каждом шагу приходится признать, что при появлении человека выступают четыре особенности: 1) необыкновенная сила распространения его по всей земле, 2) исключительная быстрота в дифференциации, 3) неожиданное развитие способности к размножению и 4) совершенно до того невиданная способность к установлению связей с другими ветвями *homo sapiens*[207].

Да, все это так: появление человека на земле было событием внутри природы. Но тем более яснее выступает особое место человека на земле...

Если свести к единству разные гипотезы о «переходных» формах к человеку, то вот какую картину рисует тот же Teilhard de Chardin, — который, как и следует эволюционисту, считает, что человек «появился» в разных местах Земли (это теория так называемого полигенизма, см. дальше в этом же параграфе). «Благодаря общему усилию жизни (!), — пишет он, — "родился" (появился) на земле человек». К концу плиоцена (последнего периода третичной эпохи) и началу четвертичной эпохи появляются «переходные» существа, от которых найдены остатки на о. Ява и в Китае (*Pithecanthropos* и *Sinanthropos*), — анатомически уже совсем как люди — у пекинского, например, человека объем черепной коробки 1 100 см³, — но психически они еще не достигли высоты человека, хотя будто бы эти существа уже знали употребление

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org огня. Это первая «волна» этих *prehominens* («дочеловеков»); вторая «волна» «австролопитеков» появляется в Средней Африке, позже в Европе (неандертальский человек). Тут «эволюционные усилия земли», пишет тот же ученый, концентрируются на «рождении» человека, каким он является доньше. Но почему-то с вступлением в следующую фазу четвертичной эпохи все эти «дочеловеки» бесследно исчезают, землю занимают люди нынешнего типа...

Во всей этой картине, которую строит научная фантазия из ничтожных данных, все время имеется в виду «чистая эволюция», обязанная своим действием «эволюционным усилиям» (!!) земли [208]. И все это здание строится только для того, чтобы всячески избежать воздействия высших сил (Бога) на возникновение человека. Но слабым местом, благодаря которому рушится все это, как карточный домик, является сама система так называемого полигенизма, т. е. появления людей в разное время, в разных местах. Странно ведь, что с появлением настоящих людей «эволюционные усилия» земли почему-то прекращаются, – не естественнее ли было бы ожидать, что «переходные формы» (*prehominens*, «дочеловеки») будут все время появляться, так как та совокупность случайностей, которая дала вспыхнуть «эволюционным усилиям земли», могла бы повторяться постоянно? По ядовитому замечанию одного из противников трансформизма, находимые при раскопках остатки являются всегда указанием не на появление, а на исчезновение этих переходных форм, – когда они начинали исчезать, тогда только почему-то следы их и оставались в земле... Между тем, как мы увидим дальше, человечество все – при всем разнообразии его – обнаруживает такое необыкновенное единство, что его можно объяснить только единством исходной точки. Это есть теория моногенизма, происхождения всего человечества от одной пары, появившейся в одном каком-то месте, – она одна только в состоянии объяснить единство человечества. Именно потому библейское учение одно только и приемлемо в вопросе о появлении человека на земле.

Но обратимся пока к изучению других фактов, относящихся к теме о появлении человека на земле.

3. Данные эмбриологии

Кроме того, что говорит нам о близости человека к дочеловеческой природе сравнительная анатомия и физиология, еще одна наука дает много новых данных – это эмбриология, т. е. наука, изучающая развитие живых существ от зародышевой клетки до конечной фазы их структуры. Изучение эмбриологии человека и эмбриологии позвоночных животных показало, что человеческий зародыш проходит в своем развитии приблизительно те же стадии, что и зародыши различных позвоночных. Особое значение имеет здесь сравнительная эмбриология органов чувств (глаза, уха). Близость в развитии человека и позвоночных дала когда-то основание для Геккеля формулировать так называемый «биогенетический закон», согласно которому «онтогенез» (развитие индивидуума, например, человека) повторяет «филогенез», т. е. проходит стадии, какие были свойственны предыдущим позвоночным. Самым поразительным здесь является появление в человеческом зародыше зачатков жаберных дуг. Жабры свойственны рыбам, у которых окисление крови происходит в воде (у высших животных оно осуществляется через дыхание). Жаберные дуги (т. е. их зачатки) в человеческом зародыше скоро исчезают, но самый факт их появления как бы свидетельствует о глубокой связи человеческого организма со всей дочеловеческой природой. Но спросим себя – разве этот факт свидетельствует хотя бы в самой ничтожной мере, что человек появился в итоге «эволюционных усилий земли»? Конечно, нет! Он только говорит о глубочайшей связи человека со всей природой и решительно ничего не дает для разрешения вопроса, каким образом человек появился на земле.

Но нам пора вспомнить о том, что человек не состоит ведь из одного тела, в нем идет очень глубокая и сложная психическая жизнь, которую так же нельзя оторвать от тела, как и оторвать тело от души. Из того, что человек не мог появиться на земле сначала только как новый организм, т. е. без души, – ясно, что появление человека загадочно не только в отношении его телесного строения, но и его души.

4. Психические отличия человека

Действительно, психическую жизнь в человеке нельзя считать каким-то «придатком» – она связана со всей жизнью человека – в человеке тело

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org неотделимо от души и обратно. Поэтому нельзя при разрешении вопроса о появлении человека на земле ограничиться только тем, каковы особенности его тела в сравнении с телесной стороной в дочеловеческой природе. Опасность такого превращения психической стороны в человеке в некий «придаток» особенно велика в силу того, что под влиянием еще Декарта (XVII в.) возникло и существует доныне очень влиятельное в науке течение, признающее всех, даже высших животных, лишенными всякой психической жизни. Согласно этой теории, только в человеке и есть психическая жизнь.

Это течение, как мы сказали, не исчезло до нашего времени. Его новейшая форма носит название «бихевиоризма» (от англ. слова behaviour, что значит «поведение»). Согласно этому учению, нам незачем предполагать у животных наличность психической жизни; их «поведение», различные реакции и действия могут быть достаточно объяснены из нервной системы у них. Когда развилась уже в XX в. благодаря знаменитому русскому физиологу И. П. Павлову так называемая «рефлексология», тогда пришли к мысли, что жизнь нервной системы дает нам достаточный ключ к пониманию «поведения» животных. О человеке всякий сам по себе знает, что у него есть «внутренняя» жизнь, – а у животных как будто незачем ее предполагать, если для объяснения действий и реакций животных можно обойтись без этого.

Что касается попыток «рефлексологически» объяснить внутренний мир человека, то они были и остаются несерьезными. Но столь же бесспорно для всякого, кто изучал и наблюдал жизнь высших животных, что у них есть своя психическая жизнь, что их «поведение» не может быть целиком сводимо к действиям их нервной системы. Так стала развиваться довольно давно так называемая зоопсихология, – и если в этой молодой дисциплине есть еще много недостаточно проверенных наблюдений, то самая реальность психической жизни в дочеловеческой природе не подлежит сомнению.

Совершенно понятно, что на этой позиции стоят и все защитники трансформизма. Откуда бы появилась в человеке психическая жизнь, если бы ее не было в дочеловеческой природе? Именно при признании психической жизни у животных и ставится вопрос о том, как человеческая психика рождается из тех ее примитивных форм, какие мы находим у животных. В частности, сейчас особенно стремятся сблизить психологию детства с психологией животных.

Во всех тех утверждениях, которые высказывались в данном направлении, есть бесспорно много верного. У животных мы находим почти все те психические функции, какие имеет человек; это с новой стороны связывает человека с дочеловеческой природой, – но на вопрос о том, можно ли выводить психическую жизнь человека из психической жизни животных, это само по себе не дает ответа. В этом отношении надо отметить очень любопытные наблюдения одного американского психолога, который поместил рядом со своим ребенком обезьянку, родившуюся в тот же день, что и его мальчик. Наблюдая параллельно развитие психической жизни у обезьянки и мальчика, этот психолог констатировал следующее: очень скоро обезьянка опередила мальчика в телесном и психическом созревании, но к шести месяцам ее развитие приостановилось, она уже не менялась, не развивалась дальше, – а мальчик, наоборот, продолжал – и чем дальше, тем интенсивнее – развиваться. Как это типично! Действительно, все своеобразие человеческой души и состоит в безграничности ее развития; если тело человека к 22–25 годам достигает полноты своего возможного развития (с тем, чтобы через 15–25 лет начать постепенно дряхлеть), то душа человеческая, проходя ранние ступени созревания, выходит на путь творчества, не знающего границ... Тут мы соприкасаемся с очень существенной особенностью человеческой души; «внутри» ее все яснее и все значительнее выступают черты, выводящие душу за пределы, ее обычной жизни, – это начатки и проявления духовной жизни. Понятие «духовной жизни» трудно поддается для определения, но с формальной стороны можно отнести к духовной стороне все, что обращено к вечности, к бесконечности [209]. Чисто психическая жизнь всегда замыкается в пределы конкретных событий, фактов, желаний, но «внутри» этих движений души вдруг вырисовывается обращенность души к тому, что уже шире и глубже данной конкретности, что «выводит» нашу душу на простор бесконечности. Не всегда «душевное» становится «духовным», часто душевные переживания только «томятся» тем, чтобы выйти на простор духовности, – и это затрудняет ясное и четкое разграничение в составе души чисто душевных и уже бесспорно духовных состояний. Чтобы яснее представить себе этот, крайне важный для понимания человека, факт, возьмем, например, соотношение в нашей душе «образов» и «мыслей». Образы всегда конкретны и не могут быть иными, но «сквозь» образы может вдруг проступить в нашем сознании «мысль», – и тут мы уже сразу

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org выходим на простор духовного порядка. Так, если я гляжу на нарисованный на доске или бумаге треугольник, я вижу именно этот, нарисованный на доске или на бумаге, треугольник, но я вдруг могу начать думать о треугольниках «вообще» – об их свойствах, независимо от того, нарисованы ли они или сделаны из чего-нибудь, малые ли они или большие. Какое-либо «свойство» треугольника (например, что сумма углов в нем равна двум прямым) сначала предстает моему сознанию на данном (нарисованном) треугольнике, но затем я вдруг начинаю сознавать, что это свойство присуще не только этому треугольнику, но оно присуще вообще всем треугольникам. Обращение к предмету «вообще», т. е. не только к данному мне, но и к другим предметам, одинаковым с данным предметом, есть, как учит психология, действие особой функции души, которую можно назвать «идеацией». Этот термин имеет в виду подчеркнуть, что рядом с «предметом» может перед нашим сознанием предстать еще и его «идея», которая охватывает все однородные предметы, т. е. имеет в себе начало бесконечности.

Функция идеации действительно и есть условие того, что наше психическое развитие бесконечно, потому что эта функция, не отрывая нас от предмета, научает нас «сквозь» предмет усматривать его идею, бесконечную уже при применимости ее ко всем однородным предметам, сколько бы их ни было в мире. Перспектива «бесконечности», создаваемая функцией идеации, определяет процессы «обобщения», т. е. тех актов мысли, благодаря которым мы можем думать о деревьях «вообще», о животных «вообще» и т. д. Эта способность обобщения, присущая уже малым детям, явно проступающая уже на первом году жизни, и создает возможность бесконечного развития души. Но особенно важен для нас иной тезис психологии: функция идеации есть функция непрямая – т. е. она не есть продукт «развития» души, она невыводима ни из каких других процессов. Она-то и отделяет психику человека от психики самых высших животных.

5. Духовное развитие есть только у человека

Только на основе этого понятно, что если у высших животных есть зачатки моральных, эстетических, социальных движений, то все это, по удачному выражению Кьюэе, суть «сонные идеи». Иначе говоря, животным не хватает именно функции идеации, благодаря чему все, что у них есть аналогичного с психикой человека, не создает никакой «культуры». Стадность у животных не превращается в социальную организацию, а тем более в политическую структуру; взаимопомощь у животных не переходит в построение «идеалов»; инстинктивный эстетизм у животных (о чем много интересного писал уже Дарвин в своей работе «О выражении ощущений») не переходит в искусство, к которому тянется ребенок уже в самые ранние годы. В сфере психики дело идет не о количественном различии людей и высших животных, а о некоем качественном скачке. Никто не может поэтому сказать, что вся огромная и сложная историческая жизнь человечества есть просто модификация жизни высших животных. Стадная жизнь животных представляет не «зачаток», а какое-то предварение, какую-то аналогию с тем, что наполняет содержание жизни человечества. В живом мире только человек живет исторической жизнью, т. е. только у человека есть развитие интеллектуальной, моральной, эстетической, религиозной жизни. Нет ни одной находки в палеонтологии, где бы не имелись бесспорные следы примитивного искусства, первобытных религиозных представлений (отражающихся в погребальных обычаях). Все виды духовного творчества, какие мы находим в современной, неисчислимо разнообразной и богатой культуре, были так же присущи самому примитивному человеческому быту, как ребенку присущи с первых же дней его жизни те высшие функции духа (конечно, еще в примитивной, зачаточной форме), какие мы находим у взрослых людей. Людей отделяет от животных таким образом качественный скачок; как после появления людей на земле никаких новых существ уже не появилось, так как «эволюция» жизни почему-то совершенно прекратилась на человеке, так, с другой стороны, и самые ранние формы человеческой душевной жизни необъяснимы с помощью «эволюции».

Чтобы с разных сторон осмыслить идею «качественного скачка», который глубоко отделяет человека от высших животных, остановимся еще на двух моментах, выражающих это отличие. Я имею в виду развитие речи и «изобретение» огня, легшее в основу всей истории материальной культуры человечества.

6. Развитие речи в человеке

Годы	Число слов	
11/4	21	
11/2	60	
13/4	167	
2	334	
21/4		500
21/2		639
23/4		800
3	1089	

Дочеловеческая природа богата звуками, которые являются не только выражением разных чувств и желаний, но становятся проводниками дремлющего в природе тяготения к ритму, к красоте. Пение птиц со всем богатством звукового и даже мелодического рисунка особенно возвышается над всей звуковой жизнью природы, хотя с ним соперничают до известной степени различные звуки, производимые насекомыми. Но «выразительность», присущая этой звуковой жизни дочеловеческой природы, нигде не превращает эти звуки в речь, специфически присущую только человеку. Основное же свойство речи у человека состоит в том, что она тончайше связана с работой мысли; как ныне превосходно выяснено, в психологии языковой жизни людей определяющей силой в развитии речи является именно работа мысли. Теперь, впрочем, уже никто не отождествляет (как это делали в первой половине XIX в.) мысль со словом, но развитие языка (его морфологии и синтаксиса) действительно определяется той функцией речи, что она должна выражать нашу мысль. Чем богаче наша мысль, чем более слов нужно нам, тем сложнее построение речи. Вот любопытная справка о развитии запаса слов у ребенка[210]:

Первоначально дети пользуются лишь именами существительными для выражения своих мыслей и желаний, а затем начинают пользоваться глаголами, позже именами прилагательными и т. д. Вот некоторые данные (по W. Stern'у) о развитии частей речи у детей:

Годы	Им. сущ.	Глаголы	Ост. части речи
1 год 3 мес.	100%	—	—
1 год 8 мес.	87%	23%	—
1 год 11 мес.	53%	23%	24%

Это развитие речи (идушее, конечно, под влиянием среды), развитие гибкости в речи, т. е. способности все более точно и раздельно выразить мысль, есть факт первостепенной важности, есть явление, присущее только человеку. При всем различии языков в человечестве и звуковое развитие их и логическая гибкость речи при выражении мысли по существу всегда однородны. Дитя входит в мир с предрасположением к артикуляции звуков и с той способностью духа руководить речью, которая определяет все безмерное богатство человеческой культуры. Тут мы имеем дело снова с качественным скачком в мире; если почти вся человеческая природа пользуется каждая по-своему способностью производить звуки, то все же нигде эта способность не ведет к возникновению речи. Когда домашняя собака хочет, чтобы ее вывели, она начинает лаять,— но это есть (как и все в высших животных) отдаленный «зачаток», некая отдаленная аналогия тому, что есть у человека. Только человек владеет речью — и не как попугай, способный произнести небольшие фразы, но всегда одни и те же, а как живой властитель речи. Самое происхождение речи, являющейся тоже необъяснимым скачком в жизни мира, окутано туманом,— и никто не смог доньше дать какое-либо объяснение происхождения речи. Библия прямо говорит о «беседах» Бога с людьми, и несомненно именно там, в первоначальной стадии жизни человечества, и родилась речь, но родилась потому, что человек обздал разумом. Появление «речи» в бытии мира необъяснимо в порядке эволюции; если порой хотят свести появление и развитие речи к действию социальной среды, то ведь у животных тоже есть социальная жизнь, есть и какие-то способы общения, аналогичные нашей речи, но речи нет. Тут есть подлинный скачок, т. е. в этом пункте (как и в других) человечество не развилось путем эволюции из дочеловеческой природы.

7. Появление огня

Не менее поразителен тот скачок, который связан с потреблением людьми огня. Античный миф о Прометее, который «похитил» огонь с неба и принес его людям

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org (за что и был наказан), считает огонь явлением, «принесенным с неба». В красивой индусской религиозной мысли есть учение о божестве, которое «таинственно, как огонь». Таинственность огня состоит не в одних его свойствах, но и в том, как он появился у человека: ведь благодаря огню и только благодаря ему возникает вся техническая культура человечества. Сырая пища постепенно заменяется вареной и жареной (если это не всегда приветствуется медициной, то это уже другой вопрос), стали возможны сплавы металлов; технические достижения вообще немыслимы без огня. Нигде в дочеловеческой природе нет и намек на то, чтобы «добывать» огонь; откуда же люди узнали «секрет» огня? Не будем входить в гипотезы об этом, нам сейчас важно другое: бесспорный скачок и в этом в жизни мира от дочеловеческой природы до человека. Человек действительно занимает совершенно исключительное место в системе природы, – и с появлением его на земле начинает меняться сама природа. Человек «пользуется» всей природой и приспособляет ее к себе. За века существования человека на земле лик природы настолько изменился, что нам трудно себе и представить всю стихийность жизни на земле до того, как человек, появившись на земле, стал, худо ли, хорошо ли, регулировать жизнь природы, менять ее. Из первобытного «хозяйства» (возможного лишь при наличности огня) постепенно выработалась та чудесная мощь человечества, которая ныне прямо уже кружит головы. Появление «культурных» растений, «домашних» животных, возникновение различных построек для обитания, одежды для противления холоду или влаге, – все это образует содержание материальной культуры, отделенной настоящим скачком от тех зачатков самоустроения, которые мы находим у муравьев и пчел, у птиц с их гнездами, у высших животных. Из всего этого следует: человек не мог появиться на земле в порядке эволюции: слишком непонятен, слишком велик скачок от дочеловеческой природы до человека. Духовная жизнь в человеке действительно невыводима из психики, какую мы находим у животных; развитие мозга и соответственное изменение черепа, стоячее положение, ведущее к различению рук и ног и создающее возможность технических начинаний (одно из определений человека гласит: *homo faber*, человек-рабочий; это определение достойно того, чтобы стать рядом с классическим определением *homo sapiens* (т. е. существо, обладающее разумом), – все это присуще только человеку.

Но когда появился человек на земле? Обратимся теперь к этому вопросу.

VI. Появление человека на земле (продолжение)

1. Спор между монотенизмом и полигенизмом

По вопросу о происхождении человека, как мы упоминали, существует две теории – монотенизма и полигенизма. Согласно первой теории – она с полной определенностью выражена в Библии, – все человечество произошло от одной пары; согласно второй теории, человечество развилось во многих местах, от ряда «прародителей». Совершенно ясно, что если считать, что человек появился на земле в порядке «естественной эволюции», т. е. «превращения» высших обезьян в новый высший тип *homo sapiens*, – то совершенно невозможно думать, что это «превращение» имело место в одном только месте, один только раз. Конечно, «естественная эволюция», по самому ее смыслу, слепа, но именно потому, что она слепа, она должна быть возможной и осуществляться в разных местах и много раз. Иначе говоря, – полигенизм есть неизбежный вывод из учения о появлении человека на земле в порядке «естественной эволюции», а монотенизм есть ясный и неотвратимый вывод из библейского повествования. Правда, у некоторых католических писателей последнего времени встречается иногда утверждение, что полигенизм вполне соединим с библейским повествованием, – но, конечно, это есть явная натяжка. Или нужно зачеркнуть вторую главу книги Бытия [211], и тогда можно, пользуясь этим, выдвигать теорию полигенизма, но если зачеркивать вторую главу книги Бытия, то это значит уже отойти от библейского текста, библейской традиции. Вопрос монотенизма или полигенизма снова и вплотную ставит нас все перед той же альтернативой о расхождении научных теорий и Библии (в вопросе о происхождении человека).

При решении вопроса между монотенизмом и полигенизмом на научной почве, надо считаться с тем, что если бы человек появился в разных местах земли и притом много раз (ибо почему могла бы приостановиться эта эволюция, т. е. «превращение» высшей обезьяны в человека?), то мы имели бы разные типы человека; эволюция, которую наука не может не считать «слепой» (не слепой

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org она была бы только в том случае, если бы эволюцией «руководила» высшая надмирная сила, – но это как раз и отрицается всем замыслом теории эволюции), не должна бы и не могла бы каждый раз вести к одному и тому же типу человека. Конечно, как раз тут можно сослаться на различие рас (которые раньше считали до 4, а в современной этнологии различные авторы их насчитывают до 20), но различия рас, касающиеся строения лица, типа и окраски волос, не могут поколебать основного факта единства белого, черного, желтого, медно-красного человека. Мы подошли здесь к решающему моменту в рассуждении о допустимости моногенизма и полигенизма. Остановимся поэтому на проблеме единства человечества – и после обзора всего материала, с этим связанного, вернемся к решению спора между моногенизмом и полигенизмом.

2. Единство человеческой психики

Единство человечества раскрывается с особой рельефной ясностью при сопоставлении психики различных народов, но не менее ясно и при историческом подходе к тому же материалу. Обратимся сначала к первой теме.

Наиболее яркое выражение действительного и основного единства психики всех людей – при всех расовых, географических и исторических различиях в их жизни – мы находим прежде всего в познавательной активности. От самых примитивных до самых культурных народов потребность знания и пути и формы познания оказываются совершенно тождественными. Правда, в последнее время стали особенно выдвигать различие *mentalite primitive* от типа и форм умственной жизни современных людей (см. особенно работы Levy Bruhl на эти темы). Но если взять современного «дикаря» и поместить его (конечно, в раннем детстве, т. е. пока еще не окончательно сформировались у него умственные привычки) в обстановку современных культурных людей, то эти «дикари» обнаруживают такие же силы и способности в развитии и усвоении знания, какие находим мы у детей, выросших в культурных условиях. При всем огромном значении культурной традиции при формировании и развитии ума и дети дикарей, и дети из культурной среды рассуждают совершенно одинаково. Законы логики, зависимость одних мыслей от других, потребность логического порядка в мыслях, стремление к единству в области мысли – все это одинаково у японца и индуса, араба и дикаря из Южной Африки или Полинезии, европейца и американца. Человеческий дух всюду и всегда движется в познавательной своей активности по тем же путям; успехи в мышлении и ошибки в мышлении однородны, и возможность взаимного понимания, возможность учиться и развиваться в области познания тоже однородны. Тут кстати вспомнить и то, что впервые с полной ясностью установил великий немецкий философ Кант относительно структуры мысли (в учении о так называемых трансцендентальных элементах в познании [212]), – все это приложимо ко всем людям без исключения. Законы мышления, самые ошибки в мышлении и патологические в нем уклоны всюду одни и те же, – и именно этот факт не есть просто сходство всех людей в работе их ума, но намекает на какое-то более глубокое единство человечества, ведет к утверждению единости человечества.

Но не только познавательная активность однородна (по своему типу и формам) у всех людей, но и законы развития речи (поскольку речь обслуживает мышление) однородны и сходны. Если (как это принято) классифицировать все языки по признаку строения слов и речи (с тремя группами языков – флексирующими, агглютинирующими и силлабическими) [213], то при всем огромном различии форм речи всякая мысль может быть выражена на любом языке. Конечно, высшие формы речи (в флексирующих языках) являются более способными к выражению тончайших соотношений мысли, чего часто не хватает другим языкам, но все это лишь различные степени в общей способности речи быть орудием мысли, т. е. выразить нашу мысль.

Но не одна интеллектуальная жизнь однородна во всем человечестве, – единство человечества не менее ярко выражено и в эмоциональной сфере – в различных чувствах (и низших, и высших). Это единство особенно характерно и существенно, – так как именно в эмоциональной сфере ярче всего проявляется своеобразие у каждого человека. Тем более поразительно общее единство человечества в этой области. Начнем наш обзор с высших форм чувств, и прежде всего обратимся к эстетической сфере.

3. Единство в эстетической жизни

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Здесь наше внимание останавливается прежде всего на поразительной универсальности эстетической жизни в человечестве. Нет ни одного народа в мире – как бы ни была примитивна и убога его психическая жизнь, – у которого мы не нашли бы проявления творчества, одушевляемого эстетическими запросами. Не было ни одного народа и в прошлом (поскольку мы можем судить по тем или иным памятникам), у которого не проявлялось бы эстетическое творчество. Какие удивительные рельефные рисунки и изображения находят при раскопках, какие украшения находят на гробницах! Памятники самой древней старины дышат эстетическим замыслом... Правда, у животных (например, у птиц в их пении) есть тоже проявления эстетической силы, – так, в окраске цветов или в окраске перьев у птиц и т. д., всюду проступает в природе творческая эстетическая сила. Но у человека эта врожденная и общая с природой эстетическая потребность развивается в сознательное творчество, – она проявляется в эстетике быта, в устройстве жилищ, в одежде; всюду эстетическая функция души выступает с полной яркостью. Как прекрасны народные песни, какие поэтические легенды, сказки у всех народов слагаются с той или иной выразительностью и яркостью образов! Вообще, эстетическая культура есть общий факт в жизни человечества и эстетическая сфера души явно имеет тенденцию к творчеству. Рисунки первобытных людей близки к рисункам детей, – у первобытных народов есть уже то же творчество, определяемое эстетической потребностью, что у самых развитых народов. Единство эстетической жизни в человечестве (в смысле устремления к эстетическому преобразению условий жизни, к созданию произведений искусств) совершенно бесспорно, – и притом все формы эстетического творчества наличествуют в человечестве во все периоды его жизни. Музыка, поэзия, живопись, архитектура, даже театральные представления – не входя в рассмотрение тех форм, какие все это принимает, – наличествуют всюду.

4. Единство в моральной сфере

Еще ярче и значительнее выступает подлинное единство человечества в сфере моральной, – нигде нет следов неморальной структуры души. Содержание морали, конечно, различно у разных народов, в разные эпохи их жизни, но различие добра и зла, вообще различие «достойного» и «недостойного», мы находим решительно всюду – от самых низших форм человеческой жизни до самых высших, от самых древних до современных. Функция оценки (моральной) присуща человечеству везде и всегда; даже то, что называется «аморализмом», есть только извращенное выражение той же функции, как бесстыдство есть отрицательная форма (т. е. нарочитое попирание) стыда, как цинизм есть отрицательная форма (т. е. нарочитое попирание) благоговения. Мотивы и динамика моральной жизни от готтентотов («что мое – мое, а чужое тоже мое», «если я украду, это хорошо, если у меня украдут, это плохо») до высших форм самопожертвования и милосердия в христианском мире – суть лишь крайние полюсы одной и той же моральной функции души. В этом смысле единство человечества поразительно, – мы можем без колебаний сказать: моральная функция не есть продукт истории, а есть ее основа и движущая сила, так как история, историческое движение есть там, где есть предание, т. е. сохранение от поколения к поколению ценных сторон того, что осуществляется людьми.

Только потому, что моральная функция имеет всеобщий характер, возникают «нравы», т. е. общепринятые обязательные формы общежития, которые в зачаточной форме присущи даже живущим стадной жизнью животным, но которые только у людей создают «быт», т. е. устойчивые формы жизни и социальных отношений. Развитие социальной жизни именно у человека выдвигает вместе с тем различные духовные задачи, которые изначально присущи, однако, и простейшим формам социальной жизни. По мере количественного роста человечества и его расселения по лицу земли, всюду возникают те зачатки «правовых» отношений (так называемое «обычное право»), которые постепенно ведут к образованию государств, государственного строя. Все эти явления социального развития человечества по своей природе совершенно однородны; законы социальной жизни и ее движущие силы всюду проявляются с большей или меньшей четкостью. Человечество организуется по маленьким, а потом большим группам, из этнического материала возникают «нации» – и весь этот процесс, заполняющий историческое развитие человечества, движется как бы стихийно, т. е. вытекает из природы человека, его морального начала. Социальная, экономическая, духовная, техническая культура наличествует всюду, и всюду она живая, т. е. развивается, меняется. Все это движется именно моральным началом, т. е. организацией «добра» – для отдельных групп, для отдельных народов, для всего человечества. «Стихийность» этого процесса и его однородность всюду и выделяют человечество от остального мира жизни. Люди,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org расселяясь, наполняют всю землю, подчиняют ее себе. Трудовые процессы сами претерпевают большую эволюцию, но это и свидетельствует именно о моральном единстве человечества. Моральная функция универсальна и едина в человечестве.

5. Единство в религиозной форме

Общечеловеческой является и религиозная жизнь, – нет действительно ни одного народа, у которого не было бы религиозной жизни – и именно в том ее составе, какой мы находим и на самых высших ступенях религиозной жизни. Действительно, всюду мы находим те или иные «верования» (религиозные образы, религиозные идеи), культ и в связи с этим выделение «жрецов» в широком смысле слова, – а также жертвоприношения и аскетические требования, предъявляемые прежде всего жрецам. Правда, в начале XX в. двое исследователей островов Индонезии сообщили, что они наткнулись (в горах на одном из островов) на народ, у которого они не нашли ни погребальных обычаев, ни жертв, ни жрецов. Однако через несколько лет выяснилось, что и у этого народа есть и религиозные верования и культ. Религиозная жизнь присуща всему человечеству, и всюду она развивается, очищается. Как бы ни объяснять «возникновение» религии у простейших народов [214], все равно религиозная функция должна быть признана универсальной. Подобно другим формам духовной жизни (познавательной, эстетической и моральной), религиозная сфера является присущей всему человечеству. При разнообразии содержания, какое имеет религиозная жизнь у разных народов, в разное время, сама по себе религиозная функция является неотъемлемой, неустранимой общечеловеческой силой души, принадлежащей к самой природе души.

6. Коренное единство человечества

Таким образом, во всех сферах духовной жизни мы находим коренное единство. Как мы уже говорили, духовная жизнь («ноосфера», как ее называют часто в отличие от «биосферы»; слово «ноосфера» происходит от греческого слова nous – дух) невыводима, из душевных процессов, она связана с особыми движениями духа, которые преобразуют наши представления в идеи, открывают в эстетических, моральных, религиозных исканиях их «запредельный предмет» – т. е. идеал, к выражению и осуществлению которого стремится душа. Ноосфера едина, однородна во всем человечестве, но она и в человеческой душе «непроизводна», т. е. не возникает в порядке «эволюции» души, а связана с изначальной, всегда присущей нашей душе способностью восходить к высшему миру, строить идеи, искать идеал, т. е. восходить к бесконечности. Душевные наши движения всегда связаны с конкретной нашей жизнью, связаны с нашим телом, а восхождение к бесконечности есть уже новая жизнь духа. Эта жизнь духа есть та новая жизнь, которой нет в дочеловеческой природе и которая там и невозможна, она, и именно она, отделяет человека от всей дочеловеческой природы. Никакие «мутации» (т. е. «вспышки» тех же творческих сил, какие были и раньше в организме) не могут «создать» из психической ткани, какая присуща и дочеловеческой природе, ту «ноосферу», ту духовную жизнь, которая в человечестве является основой всего творчества – и индивидуального, и исторического. А то, что эта «ноосфера» имеет одну и ту же структуру, одну и ту же динамику творчества у всего человечества, – это показывает, что единство человечества в этом отношении объяснимо лишь из единства основы. Как мы видим, факты, которые мы сейчас привели, убедительно говорят за теорию моногенизма, отделяя в то же время человечество в его единстве от дочеловеческой природы.

7. Единство в развитии материальной культуры

Но единство человечества имеет еще одно свое выражение – в исторических судьбах человечества в тех ступенях, по которым восходило человечество к высотам своего технического прогресса, – я имею в виду историю материальной культуры. Она развивалась постепенно; эти ступени именуется в археологии как век каменный (с подразделениями: ранний палеолитический и поздний палеолитический периоды) и век металлургический (медный, бронзовый, железный). Раньше предполагали, что каждая новая ступень в развитии материальной культуры предполагает исчезновение или ослабление предыдущей, но сейчас этот взгляд оставлен, так как вне сомнения стоит факт совместности разных периодов в развитии материальной культуры. Изучение орудий, которыми пользовались люди в разные периоды своего исторического развития, дает все

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org же достаточно твердое основание для установления этих различных ступеней в развитии материальной культуры. Характерно для истории человечества не самое использование, например, камней для той или иной нужды (в известном объеме это есть у обезьян, у некоторых высших млекопитающих), а то, что из случайных «открытий» людьми тех или иных орудий и инструментов могла постепенно развиться высшая техническая культура. Этот факт, свидетельствующий о подчиненности всяческого труда человека его духовным возможностям, его исканиям, резко отделяет человека от дочеловеческого мира. Лишь с человеком входит в мир (внутри космического бытия) новый вид бытия – историческая жизнь, подчиненная своим, уже совсем особым условиям и (может быть) законам. А единство в ступенях в развитии материальной, социальной, исторической жизни снова и снова возвращает нас к теории монотеизма.

8. Когда человек появился на земле?

Теперь обратимся к очень трудному вопросу о том, когда появился человек на земле? Библейское летосчисление (неодинаковое в разных церквах) обычно выражается в цифрах:

Российская Церковь считает от сотворения мира до Р.Х - 5508 лет

Константинопольская.- 5510 лет

Александрийская- 5504 лет

В специальном труде проф. С. С. Глаголева[215] находим подробный разбор библейских данных по тем трем текстам, в каких мы имеем Библию:

Евр. Текст	Самаритск.	Греч. (перевод 70-и)
От сотворения мира до потопа, лет	1656	1307 2242
От сотворения мира до Авраама, лет	2249	1968 3414

Сам проф. Глаголев, исходя из того, что с именем каждого патриарха (ветхозаветного) надо связывать не его личную жизнь, а целую эпоху (Глаголев. Указ. соч., с. 126), считает возможным исчислять на основании Библии допотопный период в 9393 года, а до рождения Спасителя около 16 000 лет. Наиболее вероятным является появление человечества на земле лишь в нынешнюю (так наз. четвертичную) геологическую эпоху, и так как наиболее достоверным надо признать наступление четвертичной эпохи после так называемого третьего ледникового периода (заметим, что первые следы пребывания человека на земле относятся именно к периоду после 3-го ледникового периода), – то спрашивается, как на основании геологических данных должно исчислять этот период? Геологи исчисляют его от 5 000 до 100 000 лет – но все это не относится к появлению человека на земле, а лишь дает общие рамки для геологических исчислений. Мы можем поэтому принять исчисление Глаголева, т. е. признать, что, в соответствии с библейскими данными, человечество существовало на земле до рождения Спасителя около 16 тысяч лет.

Что дает нам изучение различных памятников первобытной эпохи? Самые древние памятники (точнее, их остатки), насколько можно более или менее установить их хронологию, не подымаются выше 5000 лет до Р. Х. Католические ученые[216] исчисляют максимальную продолжительность пребывания человека на земле не больше 18 000 лет (до наших дней), что, как видим, приближается к исчислениям (по данным Библии) проф. Глаголева. Конечно, в отношении общих геологических исчислений мы не можем ничего сказать – разве только, что самые методы исчисления все же весьма приблизительны. Таким образом, при сопоставлении всех данных, пребывание человечества на земле можно считать (тоже, конечно, лишь приблизительно) от 7 до 18 тысяч лет до Р. Х.

9. Потоп

Обратимся теперь к другому вопросу, связанному с библейским повествованием. Как говорит нам Библия, в истории человечества имело место колоссальное событие потопа, который, согласно прямым указаниям Библии, был послан людям в наказание. Как нам следует относиться к этому повествованию?

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Прежде всего надо обратить внимание на необыкновенное распространение рассказов о потопе у самых различных народов, часто отделенных друг от друга огромным расстоянием. Насчитывают обычно около 70 рассказов, но на самом деле их значительно больше. В исследовании Joh. Riem'a, посвященном обзору всех сказаний и рассказов о потопе (или наводнении) у народов во всех частях света [217], находим 268 известий о раннем периоде жизни людей, из которых в 77 упоминается о потопе, о наводнении в 80 рассказах. Рассказы о потопе очень разные (так, продолжительность его варьирует от 4 дней до 52 лет; причиной потопов в 53 случаях является вина (грех) людей, в 22 случаях – гнев разгневанного божества, в 3 случаях – волшебство, в 2 случаях – произвол злого божества), но самая распространенность сказаний о потопе во всех частях света не позволяет отнести его просто к «мифическим» рассказам, которых в истории религии много. Очевидно, в основе этих рассказов о потопе лежало какое-то реальное событие, память о котором осталась у всех народов. Но какое это было событие? Упомянутый уже исследователь (Joh. Riem) насчитывает 16 различных теорий, объясняющих всеобщую распространенность указанных рассказов. Приведем только наиболее интересные.

1) Теория известного геолога Эд. Зюсса, который считает, что в основе всех рассказов о потопе лежит землетрясение и моретрясение в Месопотамии, в силу чего море, под действием циклона, «двинулось» на сушу и затопило большие пространства. Это был местный потоп, который, при тогдашней бедности географических сведений, был воспринят как всеобщий потоп.

2) Теория Dacque («Urwelt, Sage und Menschheit») вводит в основу рассказов о потопе не местное явление, а некое космическое событие, в частности приближение к Земле какого-то космического тела, которое притянуло воды к наиболее близкому (к приблизившемуся телу) участку Земли, – после чего это массивное скопление воды разошлось по поверхности Земли, целиком ее покрыв. Так противник учения о том, что рассказ о потопе имеет будто бы мифический характер, для него потоп есть реальное событие в истории Земли.

3) Ближе к этому стоит теория Гербигера, построившего всю космогонию исходя из воды (льда) как исходной материи мира. Как целое, теория Гербигера не встретила никакой поддержки среди астрономов; любопытно в ней, однако, учение о том, что Земля имела в своей истории не одну Луну, из которых последняя слишком приблизилась к Земле и вызвала скопление вод в один «кулак», после чего вся Земля на время оказалась покрытой водой.

4) Теория самого Riem'a исходит из того, что в рассказе о потопе упоминается о появлении радуги. То, что рассказ об этом попал во многие повествования о потопе, может быть объяснено только тем, что люди в первый раз увидели радугу, которая, очевидно, до этого была невозможна. Появление радуги и ее чудесная красота так поразили людей, что это запомнилось и осталось в рассказах как некое знамение. Если же радуга до потопов была невозможна, то это может значить (как рассуждает Riem), что Земля была окружена достаточно плотной паровой оболочкой (что делало невозможным разложение солнечных лучей, создающее радугу). Эта густая паровая оболочка создавала одинаково теплый климат по всей Земле, что будто бы и сказалось в том, что время до потопов осталось в памяти как «райский период» («золотой век»). Вследствие все возрастающего охлаждения Земли, паровая оболочка Земли перешла в новое состояние разложения, что привело к обильному выпадению дождя (что и дало потоп). Частое упоминание во многих рассказах о радуге объяснимо, по Riem'у, только тем, что она впервые после потопов стала возможной.

10. Правда библейского повествования о потопе

Обратим, однако, внимание на то, что все эти объяснения (их, как мы указывали, насчитывают до 16) рисуют нам потоп (местный или всеобщий) как некоторое «естественное» явление, – между тем Библия говорит о потопе как наказании, посланном Богом, а вовсе не бывшем «естественном» явлении. Одно лишь можем мы извлечь из материала, приведенного нами, – то, что сказание о потопе распространено всюду, означает, что какое-то реальное событие, охватившее всю Землю, потрясло сознание живших тогда людей. В этом нельзя не видеть свидетельства в защиту реальности библейского повествования. О согласовании же его с разными истолкованиями, объясняющими потоп как некое «естественное» явление в истории Земли, не нужно хлопотать, поскольку библейский рассказ весь основан на том, что потоп был не «естественным» фактом, а посланным свыше наказанием людей за их грехи.

К этой последней теме – о грехах человечества, шире говоря, о зле в людях, мы и обратимся теперь, чем и закончим эту часть нашей книги.

VII. Зло в мире

1. Проблема зла в человеке

Зло существует во всем мире – страдания, жестокая борьба, смерть – все это царит в мире, но только в человеке мы находим устремление ко злу как таковому. Это устремление постепенно доходит до идеи зла – и среди людей мы нередко находим потребность к совершению зла. Это, конечно, есть некая болезнь духа, но она настолько связана с самой природой человека, настолько она повсеместна и захватывает все эпохи в истории, все возрасты людей, что встает вопрос, почему человек жаждет творить зло, ищет того, чтобы расстраивать чужую жизнь, прибегает к насилию, к уничтожению других людей?

Вопрос этот болезненно ущемляет и наше религиозное сознание. Почему Бог, источник жизни и всякого блага, допускает страшное развитие зла, терпит те ужасы, которые от убийства Авеля Каином до наших дней наполняют смятением нашу душу? Где причина непостижимого развития именно у людей жажды зла, – чего мы не находим в дочеловеческой природе? Борьба за существование, беспощадная и жестокая, идет, правда, в дочеловеческой природе, но здесь она является только борьбой за само существование, а не определяется никаким инстинктом разрушения или жадой зла. Только человек может испытывать наслаждение от самого разрушения, переживать странную потребность сеять страдания. Именно в этой наклонности ко злу, в потребности творить зло человек резко и глубоко отличается от всего дочеловеческого мира. При объяснении «загадки» человека мы не можем обойти этого вопроса – тем более, что пока мы не объяснили для себя страсти разрушения у человека, мы еще не проникли в тайну человека. С другой стороны, наше религиозное сознание, которое видит в Боге не только Творца Вселенной, но и Промыслителя, мучительно переживает то, что с развитием исторической жизни зло не только не ослабевает, но, наоборот, увеличивается, становясь все более утонченным и страшным.

Рассмотрим различные попытки объяснения зла в человеке.

2. Объяснение зла из неведения

Наиболее упрощенным пониманием зла является то, которое исходит из мысли, что человек всегда ищет только добра, и если совершает зло, то только по неведению. Эта точка зрения, которая носит название «этического интеллектуализма», впервые была с полной ясностью выражена еще Сократом, по учению которого зло никогда не является целью деятельности человека; только благодаря нашей ограниченности, неумению все предвидеть, учесть заранее последствия нашего поведения мы, согласно этой теории, совершаем поступки, которые причиняют страдания другим людям. С этой точки зрения, для устранения зла необходимо развитие интеллекта, рост просвещения – и тогда зло исчезнет. Такой оптимизм часто встречается и в наше время.

Что сказать на это? Прежде всего, надо признать, что отчасти сведение злых движений к неведению в том смысле верно, что если бы все люди могли предвидеть те печальные результаты, какие могут получиться от тех или иных наших действий, то многого бы люди не делали (даже имея желание причинить кому-нибудь зло). Сколько в этом смысле на свете неожиданных, никому не нужных страданий, сколько напрасных, нами же создаваемых тяжестей! Лишние слова, насмешки, прямое причинение боли, даже насилие не имели бы, может быть, места, если бы люди наперед знали, чем все это кончится. Но увы, как часто, даже предвидя все то горе, какое принесут людям те или иные слова, действия, многие все же идут на них, – и это предвидение только увеличивает их злую радость. В том-то и суть, что источник злых движений заключается в нашей воле – как это впервые с потрясающей силой показал блаж. Августин (V в.). Можно знать заранее все недобрые последствия наших слов или действий и все же именно потому на них идти. Тут мы имеем дело с чистым желанием зла, с какой-то извращенной жадой причинять страдания, даже убивать – в глубинах нашей воли, т. е. в нашем свободном решении, зреет это желание зла, которое часто в том смысле может быть названо «бескорыстным», т. е.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
что мы не ждем никакой пользы для себя, а жаждем зла как такового.

А с другой стороны, рост просвещения, развитие культуры несомненно сопровождаются не уменьшением, а ростом преступности. Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, какие не знало прежнее время. Люди просвещенные, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия – тут им мешает как раз их «культурность», но тем страшнее, тем утонченнее формы зла, которыми так богато наше время. Вообще зло в человеке происходит не от неведения, а из того темного корня, где вспыхивает желание зла. Раскольников (герой романа Достоевского «Преступление и наказание») был человек безукоризненной честности в житейских отношениях, а в то же время преступная идея убийства ростовщицы, зародившись в глубине его души, зрела долго и закончилась тем, что он убил эту ростовщицу.

3. Объяснение зла из тяжелых социальных условий

Теория «этического интеллектуализма», сводящая зло в человеке к слабости или ограниченности ума, редко кем защищается в наше время, – было бы слишком наивно думать, что корень зла – в неведении. Гораздо распространеннее в наши дни учение, согласно которому зло в истории, в человеческих действиях проистекает из тяжелых социальных условий, в которых живет огромное большинство людей. Нищета и вечная нужда, невозможность обеспечить самые скромные условия жизни, часто настоящий голод, болезни, развивающиеся вследствие тяжелых условий жизни (когда, например, в одной комнате ютится целая семья в 3-5 человек), создают постоянное раздражение, озлобленность, желание чем-нибудь «ущемить» тех, кому живется легче, – все это питает и развивает злые движения у людей. Во всем этом очень много правды, – и отсюда у всех, кто отдаст себе в этом отчет, вырастает потребность способствовать социальным реформам, потребность существенного и серьезного изменения социального строя. На этой почве выростали и вырастают различные утопические планы, нередко переходящие в революционную программу (например, в марксизме), – все для того, чтобы исчезла нищета, эксплуатация бедных и темных людей, чтобы перед всеми был открыт путь просвещения, чтобы все люди одинаково могли бы пользоваться, в случае болезни, самыми высшими достижениями медицины. Этот гуманизм, эта забота о тех, чья судьба сложилась неблагоприятно, живут верой, что при улучшении социальных условий исчезнут постепенно ненависть и злоба, зависть и потребность причинять страдания. Но так ли это? И живой опыт, и прямое рассуждение выказывают всю зыбкость такого оптимизма, вскрывают недостаточно глубокое понимание зла. Прежде всего оказывается, что среди зажиточных и даже богатых людей тоже цветут «цветы зла», т. е. развивается тоже потребность причинять страдания или даже убивать, как это возможно у тех, кто живет в тяжелых социальных условиях. Конечно, никто из богатых людей не будет красть хлеб, как это сделал Jean Valjean (в романе V. Hugo «Les Misérables» – «Отверженные»), но помимо того, что у богатых людей часто развивается жадность, в силу которой они эксплуатируют рабочих, – люди, имеющие прекрасные условия жизни, часто испытывают потребность таких «развлечений» и удовольствий, которые причиняют чрезвычайные страдания другим. Преступления, вытекающие из тяжелых условий жизни (нищета, голод и т. д.), становятся по мере развития социальных реформ все реже, но одно явление гангстеров, зародившееся в Америке и ныне уже распространенное всюду, – похищение детей у богатых родителей, чтобы получить большой «выкуп», и т. д. – все это вовсе не слабеет, а растет. Очевидно, в человеческой душе есть какой-то источник или проводник злых движений, которые, конечно, возникают легко, когда человеку живется тяжело, но которые вовсе не исчезают у тех, кто живет вполне обеспеченно. Преступность не проистекает только от тяжелых социальных условий – она в тяжелых условиях легче и быстрее проявляет себя, – но она бесспорно живет в душах и тогда, когда условия жизни вовсе не обременяют человека. Именно в последнем случае особенно ясно, что корень зла в человеческой душе сидит очень глубоко. Возникает вопрос – почему человек может находить наслаждение в зле? Как возможно зло – не в порядке каких-то извращений, которыми может быть одержим человек, а в порядке обычных форм душевной жизни? Почему человек постоянно стоит перед возможностью зла, т. е. перед искушениями, которые он должен подавлять в себе? Не нужно впадать в излишний пессимизм насчет человеческой природы, но в самом деле нельзя отвергать факта «невидимой брони», внутренней борьбы, которую должен вести в себе всякий человек. Даже те, кто достигал высшей святости, стояли перед искушениями, для преодоления которых они должны были иметь много духовной силы. Именно это и ставит вопрос о какой-то сверхчеловеческой силе зла,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org которая стоит над людьми и посылает в мир постоянные излучения зла. Так родилась – яснее всего в персидском религиозном сознании за 1000–2000 лет до Р. Х. – идея, что зло обладает божественной силой. Обратимся к этому учению о зле.

4. Дуалистическое решение проблемы зла

Ариман, злое божество в персидских верованиях, есть постоянный противник бога добра – Ормузда. Хотя в конце нынешнего периода Ормузд победит Аримана и на земле воцарится лишь добро по персидскому верованию, но пока Ариман обладает достаточной силой, чтобы сеять зло и разрушать все доброе. Это верование персов достойно внимания в том отношении, что зло мыслится здесь как сверхчеловеческая, космическая сила, как божественный источник зла. Это есть система дуализма; раздвоение добра и зла, столь распространенное среди людей, оказывается лишь отражением в людях более глубокого космического раздвоения. Но зло не обладает и в персидском религиозном сознании творческой силой, его стихия состоит только в разрушении, и это значит, что зло (в этом понимании) предполагает наличность добра (ибо без этого в чем бы могла проявиться разрушительная стихия зла?). Иначе говоря, в этом учении зло не первично, а вторично – оно не обладает первичностью, изначальностью. В том же персидском религиозном сознании Ариман выступает как сила лишь тогда, когда уже начала действовать сила добра.

Доведенный до конца дуализм все же не может быть удержан, и действительно в персидском сознании Ариман в конце нынешнего «эпохи» будет побежден Ормуздом, т. е. зло исчезнет. В таком случае, как же оно могло возникнуть? Божество, которому предстоит быть побежденным, не есть, очевидно, божество в точном смысле слова. Добро же не могло само из себя родить зло, и то, что зло будет побеждено добром, показывает, что в таком понимании зла нет надлежащей правды. Если верно то, что зло овладевает человеком в порядке искушения, т. е. что зло есть что-то надчеловеческое и сверхчеловеческое, если, с другой стороны, оно не могло бы возникнуть из недр добра, то в этой всей системе дуализма есть какая-то неясность. Если же мыслить зло как действительно божественную (в точном смысле слова) силу, то все же зло все время ведет борьбу с Добром, т. е. нет в божественной сфере равновесия, обеспечивающего ей вечность. Борьба зла с добром должна, очевидно, кончиться победой одного или другого начала, т. е. будет либо только добро, либо только зло (последнее означало бы постепенное разрушение всего, т. е. превращение бытия в ничто).

Все эти недоумения так же неразрешимы, т. е. тема зла в мире так же остается неразъясненной в учении дуализма, как в предыдущих попытках разобраться в теме зла. Заметим только, что в истории христианских народов был не раз возврат к системе дуализма – таково все манихейство, возникшее в III в., проникшее затем в IX в. в Европу, «богомилы» в Болгарии, позже «катары» в Швейцарии, на юге Франции (напомним альбигойские войны). Это проявляется в том, что источником и проводником зла в мире признается материя (тело), – откуда идет гнушение телом (вплоть до гнушения браком, что было сурово осуждено уже в раннем христианстве).

5. Христианское истолкование зла

Единственное удовлетворительное решение проблемы зла дает христианство. Вот основы христианского понимания зла.

а) Зло не существует как некое особое бытие или сущность; есть злые существа (злые духи, злые люди), но нет зла самого по себе. Суть же зла состоит в разрыве с Богом; этот разрыв есть акт свободы, (у ангелов и у людей).

б) Зло впервые возникло (т. е. появились злые существа) в ангельском мире; один из высших ангелов (Денница), обладая свободой и той силой, которую Господь дал ангелам, захотел отделиться от Бога, т. е. начал бунт. За Денницей последовали еще и другие ангелы – так возникло «царство Сатаны». До времени Господь попускает их существование.

в) Не имея плоти, т. е. будучи чисто духовными существами, злые ангелы (Сатана и его служители) не могли замутить все бытие, но когда Господь создал человека, имеющего плоть и одаренного, с другой стороны, свободой,

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org перед злыми духами открылась возможность соблазнять людей – и уже через людей внести расстройство в природу. О поврежденности природы вследствие того, что прародители, согрешив, утратили свое царственное положение и мир остался «без хозяина» (каким должен был быть человек, каким он и был, о чем говорится во 2-й главе книги Бытия), мы уже говорили выше.

d) Господь запретил первым людям вкушать от древа познания добра и зла. Господь не закрыл пути познания вообще, а только закрыл пути «познания добра и зла», поскольку зло могло состоять лишь в разрыве с Богом, Бог закрыл самый путь для этого. Мысль о разрыве с Богом и не возникла у самих людей – их соблазнил Сатана, предложивший не следовать указаниям Бога, т. е. разорвать с Ним. Свобода, дарованная людям, открывала возможность этого, – и в этом объективная причина, что люди ступили на путь зла.

e) Поступив вопреки прямому повелению Господа, люди тем самым нарушили свою сыновнюю связь с Ним, вследствие чего утратили свое царственное положение в мире. Господь предупреждал Адама, что если он «вкусит плод от познания добра и зла», то «смертью умрет» (ст. 17). И действительно, разорвав с Богом, люди утратили свою основу в Боге и смерть вошла в их природу.

f) Этим природа человеческая оторвалась от прямой связи с Богом; как говорит ап. Павел (Рим., гл. 5, ст. 12), «одним человеком грех (т. е. отрыв от Бога) вошел в мир, и грехом смерть». Изменилась человеческая природа и ослабела; в ней остались ее дары, образ Божий и дар свободы остались в ней, но природа человека стала «удобопревратна», т. е. она стала подвержена соблазнам. Как говорит ап. Павел (Рим., гл. 7, ст. 15-23): «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... уж не я делаю, но живущий во мне грех. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного».

В этих словах ап. Павла дано яркое описание того, что мы видим у людей: в человеке, кроме образа Божьего, через который всегда струятся лучи свыше, несущие Божью правду нашей душе, т. е. уму и сердцу, совести, образовался в самой природе человека второй центр его существа – начало греховности. Теперь уже навсегда закрылся перед людьми рай, теперь только «употребляющие усилие восхищают Царство Божие» (Матф., гл. 11, ст. 12), ибо «невозможно не прийти соблазнам», сказал Господь (Лк., гл. 17, ст. 1).

То, что грех вошел в человеческую природу и в ней образовался центр греховности, есть следствие изменения в человеческой природе от греха прародителей. Это есть «первородный грех»; начало греховности, создающее возможность соблазнов (со стороны Сатаны и его служителей) не зависит уже только от нашей воли, так как это начало греховности вошло в нашу природу. Однако от каждого из нас зависит, поддаваться или не поддаваться соблазнам. Путь человека и есть борьба за добро, за жизнь в Боге; совокупность всего того труда, который нам приходится нести в этой борьбе, составляет содержание аскетике (что значит «упражнений»).

g) Грех человека замутил и всю дочеловеческую природу. Мы уже приводили (гл. I, § 5) слова ап. Павла о поврежденности всей природы.

6. Почему допущено зло?

Таково христианское объяснение реальности и силы зла. Но тут нередко у людей возникает вопрос – неужели Бог, который предвидел падение Денницы и грех прародителей, не мог создать ангелов и людей с такими свойствами, чтобы грех и зло не могли бы возникнуть? И второй вопрос, уже другого порядка, но связанный с темой зла и постоянно смущающий людей: почему Бог терпит такое страшное развитие зла на земле, какое мы наблюдаем сейчас, почему Он не прекращает его?

Что касается первого вопроса, то ответ на него заключается в понятии свободы. Без свободы человек не мог бы быть человеком в полноте и силе его свойств, – он мог бы быть лишь высшим животным, живущим по инстинктам; лишь в свободе раскрывается наша воля, лишь на просторах свободы зреет в духе творчество идей, развиваются художественные, моральные, религиозные движения. Но свобода только тогда и свобода, когда она безгранична – в этом ее богоподобие. Но в тварном существе, каким является человек, дар свободы

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org должен пройти через испытания, чтобы окрепнуть в своей преданности Богу. Именно потому, что человек обладает свободой, он может оторваться от Бога; только пройдя через испытания, он может окончательно утвердиться в свободном стоянии перед Богом. Это сочетание безграничной свободы, доходящей до того, что человек дерзает спорить с Богом, бороться с Ним (как в Ветхом Завете Иаков), – и той немощи, ограниченности, бессилия, которые со всех сторон давят на человека, напоминают ему, что он только тварное существо, зависящее от Бога, зависящее и от внешних условий жизни, – это сочетание высокого дара свободы с ограниченностью тварного существа и ведет нас к чувству бесконечной преданности Тому, Кто есть наш Отец Небесный.

Бог мог вообще не создавать человека (хотя бесспорно, что весь план творения был связан с тем, чтобы создать человека), но создать его Он мог лишь таким, каков он есть, – с неизбежностью испытаний и искушений. Не беседовал ли Господь в раю с прародителями, не наставлял ли Он их во всем? Но когда змей соблазнил Еву, Адам не обратился к Богу, чтобы получить от Него разъяснение, он лукаво последовал за Евой. План «воспитания» прародителей в раю оборвался благодаря им же – но в предвидении этого еще до сотворения мира Господь предусмотрел послать сына Божия для спасения людей (у ап. Петра читаем в I послании – гл. 1, ст. 2, – что Сын Божий был «предназначен» быть Агнцем «прежде создания мира»).

Что касается второго вопроса о том, почему Бог терпит такие ужасы на земле, такое страшное распространение зла повсюду, какое мы сейчас наблюдаем, должно сказать, что это вопрос понимания смысла истории и ее путей. В истории, как и в жизни отдельных людей, действует Промысел Божий; Господь долго терпит, ожидая, что несчастья и страдания образуют людей, обратят их сердца к правде и добру.

Оба вопроса составляют тему так называемой «теодицеи» – «оправдания» Бога. Бог, конечно, не нуждается в «оправдании», но чем больше мы любим Бога как Источник правды и добра, тем важнее нам согласовать это с теми тяжелыми и скорбными недоумениями, которые терзают наш ум. Надо только помнить, что в час, какой изберет Господь, придет конец нынешнему миру, кончится вся трагедия человеческой истории. Сын Человеческий придет снова на землю во славе – и тогда будет, по словам в Апокалипсисе (Апок., гл. 21, ст. 1), «новое небо и новая земля».

VIII. Заключение к первой части

То, что мы излагали в этой части нашей книги, не просто «оправдывает» библейское и христианское учение о мире, но оно в то же время показывает всю глубину и значительность этого учения. Конечно, есть в этом учении пункты, которые остаются все же для нас неясными, так как они превосходят силы нашего духа. Но мы не можем – если мы свободны от предубеждений и готовы принять истину как она есть – не принять, что мир существует не сам по себе, но вызван к бытию Высшей Силой, тем Абсолютным, т. е. ни от чего не зависящим Существом, которое мы зовем Богом. Мир есть создание Божие – и вся стройность мира, целесообразность в нем, его неистощимая энергия – все это от Бога. Идея творения есть поэтому основная идея, без которой нельзя понять мир.

Но, утверждая тварность мира, мы принимаем и некоторую самодеятельность в нем, вложенную в нее Богом. Поэтому те ступени, по которым строился мир от простейших его форм до человека и ангелов, хотя и определены Богом, но в ряде пунктов сама Библия отмечает самодеятельность земли, когда она призывается к этому Богом. Но эта самодеятельность не дает основания для того учения об эволюции, которое исключает участие Бога в появлении на земле жизни, и особенно в появлении человека. Из того, что мы говорили, ясно, что от безжизненной материи нет прямого перехода к жизни (биосфере), что и здесь имеет место в скачок» в бытии. Хотя, согласно Библии, земля сама произвела начатки жизни, но она смогла это осуществить лишь по прямому повелению Божию, – и это повеление Божие («И сказал Господь...») – такова, как мы знаем, библейская формула) звучит в мире и сейчас. Самодеятельность земли поддерживается постоянным участием Бога в жизни земли.

Не менее бесспорно то, что в появлении человека на земле мы имеем дело с особым актом воли Божией. От дочеловеческой природы до человека нет непрерывного перехода, в человечестве раскрываются силы, которых нет в

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org дочеловеческой природе. Скачок от высших животных к человеку настолько бесспорен, что никакие слова об «эволюционном усилии земли» не могут быть принимаемы всерьез. Что касается гипотезы о «переходных формах» между высшими обезьянами и человеком, то надо просто признать, что если и есть какие-то загадки и неясности в тех находках, которые находят при раскопках, то они остаются все-таки настолько неопределенными, что невозможно серьезно видеть в них «переходные» к человеку формы. Только нарочитое желание отвергать библейское повествование объясняет нам упрямство у тех деятелей науки, которые самоуверенно утверждают (в вопросе о появлении человека) принцип чистой эволюции.

Человек, конечно, близок к природе и связан с ней, но эта близость, эта связь означают как раз особую задачу, которую Бог возложил на человека как «хозяина земли». «Загадка» человека и состоит в его двойственности; он стоит «между» миром и Богом, – поэтому с человеком и вошло в мир новое бытие – «историческое». Природа живет, не творя истории и не зная ее, – а человек возвышается над ней и входит в высший духовный мир. В человеке совершенно необычайно развилась душевная и духовная сторона; человек лишь одной стороной своего существа принадлежит природе, а другой стороной он творит историческое бытие, – и эта принадлежность его к высшему миру обнаруживается в том, что человек обладает даром свободы. Сам по себе дар свободы делает человека богоподобным существом, но этот дар свободы сделал, с другой стороны, неизбежным искушение, когда оно пришло со стороны Денницы – ангела, оторвавшегося (тоже благодаря свободе) от Бога. История и есть то бытие, в котором человечество искупает свой грех, – но не своей силой, а силой нашего Спасителя, Агнца Божия, пришедшего в мир для спасения людей и спасшего нас своей вольной смертью. Воскресение Спасителя и есть победа над смертью, а приобщение в таинствах к благодатным дарам Церкви открывает перед людьми возможность усвоения спасительного подвига Господа.

* * *

Мы подошли к концу первой части книги и можем сказать – христианское учение о мире, о человеке заключает в себе всю истину. Для нашего сознания это есть то, что нам нужно. Но теперь мы должны обратиться к самому христианскому вероучению, чтобы ответить на те добросовестные и недобросовестные нападки на христианство, которые связаны с вопросом о месте христианства в истории.

ЧАСТЬ II. Христианство в истории

I. Христианство и язычество (вводные замечания)

1. Соприкосновение христианства с язычеством

Христианский мир был с самого начала в соприкосновении с миром языческим. Уже в Евангелии повествуется о ряде исцелений (дочери хананейки и др.) больных, не принадлежавших к Израилю. А когда, после Пятидесятницы, развилась и окрепла христианская община и апостолы и их ученики пошли проповедовать Христа по всем близким, а потом и далеким странам, они вплотную подошли к языческому миру. В Деяниях апостольских мы читаем знаменательный рассказ о крещении ап. Петром сотника Корнилия (Деян., гл. 10). Апостол Петр имел видение, в котором с отверстого неба спускался сосуд («как бы полотно»), в котором находились звери, пресмыкающиеся и птицы. К апостолу был глас: заколи и ешь, на что апостол сказал: Господи, я никогда не ем ничего скверного или нечистого. На это был глас снова: что Бог очистил, того не почитай нечистым. Видение это повторилось три раза, и тут как раз пришли к ап. Петру посланцы Корнилия, который тоже имел видение, где ему было указано послать за Петром: «Он скажет тебе слова, которыми спасешься ты и весь дом твой». Апостол Петр понял, что Господь посылает его к Корнилию, которому он стал изъяснять учение Христа. Деяние повествует, что, «когда Петр (пришедший к Корнилию) еще продолжал свою речь. Дух Святый сошел на всех, слушавших слово», после чего, по указанию апостола, все крестились во Иисуса Христа.

Этот рассказ, вместе с повествованиями (Деян., гл. 8, ст. 28-40), является как бы прологом к дальнейшим встречам христиан с язычниками. Когда Петр рассказал другим апостолам о том, что с ним было, «все прославили Бога»,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org говоря: «Видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизни» (Деян., гл. 11, ст. 18). Однако участвовавшие обращения язычников ко Христу заставили насторожиться тех, кто пришел ко Христу из иудейства, и они стали требовать, чтобы язычники сначала вступали в иудейство (т.е. обрезались по закону Моисееву) и только – тогда могли бы переходить в христианство. Эта узкая точка зрения – о том, что в христианство надо переходить через иудейство, – и те споры, которые поднялись вокруг этого вопроса, привели к тому, что на первом соборе в Иерусалиме «апостолы и пресвитеры» занялись рассмотрением этого вопроса (Деян., гл. 15). Вот каково было решение этого Собора: «Не затруднять обращающихся к Богу из язычников». Эта формула, предложенная ап. Петром, была принята Собором, – вход в Церковь широко раскрылся перед язычниками. В Деяниях и посланиях ап. Павла (который считается «апостолом языков») мы находим много различных суждений по этому вопросу. Так, в беседе с иудеями (Деян., 28, ст. 28) ап. Павел говорил им, когда они отвергли его призыв уверовать во Христа: «Спасение Божие послано язычникам – они и услышат». «Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не язычников?» – спрашивает ап. Павел в послании к Римлянам (гл. 3, ст. 29). В Афинах ап. Павел (Деян., гл. 17, ст. 15–34) прямо призывает язычников стать христианами – и хотя большинство афинян осталось равнодушно к проповеди ап. Павла, но несколько человек уверовало во Христа. В послании к Колоссянам, говоря о Церкви, ап. Павел говорит (гл. 1, ст. 27): «Благоволит Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников», а в 1-м послании к Тимофею он пишет (гл. 2, ст. 4): «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». В послании к Римлянам (гл. 11, ст. 11), рассуждая о неприятии Христа иудеями, ап. Павел усмотрел в этом особый промысел именно об язычниках: «От их (т. е. иудеев) падения спасение язычников» – и дальше (ст. 28): «Ожесточение произошло в Израиле до времени – пока войдет полное число язычников».

Все эти слова апостола свидетельствуют не только об универсальности христианства, о его открытости для всех, но и о том, что у язычников сохранилась способность «слышать» слово Божие, которое и действует на них. «Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им, ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира, через рассматривание творений, видимы» (Рим., гл. 1, ст. 19–20). «Дело закона, – пишет ап. Павел в том же послании (гл. 2, ст. 15), – у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют совесть их и мысли, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую».

2. Христианские термины, общие с языческой философией

Преодолев соблазн иудеохристианства (т. е. признания, что в христианство можно войти лишь через иудейство), ранняя Церковь не только приблизила к себе языческое религиозное сознание, но нашла в нем и прямые точки опоры для принятия христианства. Самое поразительное свидетельство этого мы находим в том, что в Евангелии от Иоанна Богослова Сын Божий именуется Логосом. Термин этот был одним из самых давних и самых распространенных терминов в античной философии; особое значение здесь имеет то обстоятельство, что учение о Логосе было центральным в системе Филона-иудея, жившего в Александрии в начале христианской эры. Филон стремился к тому, чтобы откровенные истины Ветхого Завета, дорогие ему, как иудею, осветить и осмыслить с помощью понятий, развитых в античной философии. Именно оттуда он и взял термин «Логос» и хотя не достиг и не мог, конечно, достигнуть высоты христианского учения о Сыне Божием, но все же значительно приблизился к нему. Его учение о том, что Логос есть «сила Божия», «устроющая» мир, что Логос стоит между Богом и миром, принадлежа одновременно миру божественному и миру тварному, как бы предвосхищает учение о Сыне Божием, «едином по ипостаси», но «сугубом» (т.е. двойственным) по природе. Среди эллинистического мира (эллинизмом называется вся эпоха сближения Востока с греческим миром начиная с конца IV в. до Р. Х.) понятие Логоса было ходким – во всяком случае, в образованных кругах, поскольку культура того времени вся была на греческом языке. Эллинистическая эпоха есть вообще эпоха смешения различных народов, различных культур и, конечно, различных верований. Мы будем еще говорить дальше несколько подробнее о так называемом синкретизме – этим понятием как раз и обозначаются различные формы сближения и смешения восточных верований с греческим и даже иудейским (а позднее и христианским) религиозным сознанием. В этой именно эллинистической среде новым светом осветилось понятие Логоса, употребленное в 1-й главе Евангелия от Иоанна («В начале было Слово» – т. е. «вначале был Логос»). Нет никаких оснований говорить о

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org том, что ап. Иоанн заимствовал понятие Логоса от Филона, – он просто взял это слово для обозначения глубочайшей тайны богословия из того словоупотребления, которое было всюду в ходу. Но, взяв из него это слово, ап. Иоанн по-новому и очень глубоко связал христианское сознание с античным миром, как не менее глубоко и существенно эта связь выступает и в других терминах, которыми пользуется Новый Завет (например, термин *рнеума*, что значит «дух»). Термин *рнеума* тоже имеет в античной философии свою длинную историю, особенно интересную как раз для эллинистической эпохи).

Во всем этом выступает перед нами тот пункт, вокруг которого многообразные противники христианства особенно стремятся дискредитировать христианство. Они видят в указанном факте близости (в ряде пунктов) христианской и языческой терминологии зависимость христианства от язычества. Между тем дело идет совсем не о зависимости христианства от языческого мира, а о факте, имеющем совсем иной смысл: мы говорим о рецепции христианством тех или иных сторон как в Ветхом Завете, так и в языческом мире. Остановимся поэтому на выяснении самого понятия «рецепции», которое является, как мы увидим, ключом к пониманию взаимоотношений христианства и язычества.

3. Понятие «рецепции»

На пути «рецепции» язычества Церковь принимала все те истины, всю ту правду, какие могло содержать в себе язычество, исходя из того убеждения, что источник всякой истины есть Бог. Если язычество не имело прямых откровений свыше, то все же и ему были открыты, или по крайней мере им предчувствовались, многие истины, в полноте и ясности данные христианством в Откровении. Для уяснения взаимоотношений язычества и христианства в отношении познания высших истин можно привести такой образ: когда в сумрачный день небо закрыто тучами, на земле все же светло и все видно, но когда разойдутся тучи и на небе засияет солнце, то только тогда становится ясно, откуда идет свет на землю. Язычеству, не знающему прямых лучей солнца, т. е. не имеющему Откровения свыше, все же многое было «открыто», т. е. ему были доступны многие истины, – но язычество не знало, где источник того света, который светит их сознанию. Христианство же не только «видит» то, что видело язычество, но и знает, откуда в мире свет, где источник всякой правды. Поэтому христиане и могут, и должны принимать все то истинное, доброе, светлое, что они могут найти в языческой мудрости. Важно только, чтобы они проверяли все светом Христовым, чтобы «в свете Христовом узреть мир» [218]. Неверно было бы поэтому отвергать ту или иную правду только за то, что она была высказана язычниками, но нужно на все глядеть в свете Христовом, – и то, что в этом (Христовом) свете не теряет своей истинности, то может и должно быть нами принимаемо.

Это и есть принцип рецепции. Христианин, живущий «обновленным умом» (Рим., гл. 12, ст. 2), может смело и безболезненно принимать все из язычества, что остается неизменным при освещении его светом Христовым. Лишь бы мы всегда действовали в «обновлении нашего ума», – однако сразу надо указать на то, что мы никогда не можем полагаться только на наш индивидуальный ум. Только та рецепция внехристианской истины или правды верна, которая исходит от Церкви, ибо истина вручена не отдельным умам, а Церкви, в которой живет и действует Св. Дух. Рецепция поэтому осуществляется только Церковью, хотя ее выражают сначала отдельные умы. Так, когда на Никейском Соборе, утвердившем догмат Св. Троицы, был введен термин «единосущие», который выражал то, что все Лица Св. Троицы не «подобосущны» друг другу, а единосущны (что и есть догмат «Триединства Божества»), то было немало возражений против этого термина на том основании, что в Св. Писании его нет. И все же Церковь приняла этот новый термин, который имел огромное значение в истории догматических споров. Не «коллектив», где вопросы решаются по большинству голосов, а соборный разум Церкви решает, «рецептировать» или не «рецептировать» то или иное учение, если оно выросло на внехристианской почве.

4. Смысл «рецепции»

Путь рецепции и был изначально усвоен христианством. Это не относится, как мы видели, к термину «Логос» в 1-й главе Евангелия от Иоанна, но если бы с открытием каких-либо новых документов оказалось доказанным, что Евангелист Иоанн знал Филона, т. е. оказалось бы, что у ап. Иоанна мы имеем дело с «рецепцией» термина, выдвинутого Филоном, то это ни в какой степени не

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org ослабило бы для нас ценность Евангелия от Иоанна, так как Церковь причисляет его к «Священному Писанию». Но вот относительно термина «Господь» (*Kurios* по-гречески) один из самых выдающихся ученых последнего времени – Busse силится доказать, что первоначально христианская община не знала этого термина и перенесла его на Спасителя из языческой терминологии того времени. Все построение Busse неубедительно, – но если бы даже оказалось в дальнейшем исследовании вопроса верным мнение Busse, мы бы сказали, что перед нами христианская рецепция языческого термина. Надо помнить, что центральной для христианства была проповедь спасения; дело же спасения изнутри создавалось христианами как неотделимое от личности Спасителя. Это было основой христианства, все же остальное, будучи лишь «оболочкой», в которую облекалось основное «ядро», могло без затруднений браться из того языкового материала, какой был тогда в ходу. Все дело было в том, чтобы это была настоящая рецепция со стороны Церкви, т. е. был бы отбор в свете христианства того, что приходило к нему извне. Впитывая в себя языковой материал и мыслительные построения из внехристианского мира и преображая все это в свете Христовом, Церковь связывала себя все глубже и ясней с историей, в частности с религиозным миром язычества, освящая, преображая то, что, как частицу истины и правды, находила она в языческом мире. Этот процесс вращивания в историческую среду повторялся в истории всякий раз, когда свет христианства озарял новые народы. Это не могло, конечно, сказываться на основах христианского вероучения, но это легко, а иногда и очень значительно сказывалось в богослужбной и пастырской практике, в церковном искусстве. Когда Церковь получила свободу своего действия в мире, христиане часто не разрушали, например, языческих храмов, но их приспособляли к своему вероисповеданию, к своему богослужению. И сейчас еще, например, в Афинах (в Акрополе), в храме, который носил в античную эпоху название «Парфенон», остались следы христианских фресок, которые закрывали изображения языческие. Конечно, в области искусства «христианизация» и «рецепция» были ограничены, ввиду того что само античное искусство было слишком связано с языческим религиозным сознанием, однако раннее христианское искусство как бы примыкает к античному. Этот процесс «претворения» античных художественных ценностей в христианские, давший все чудные создания византийского религиозного искусства, был как раз свидетельством творческой природы всякой «рецепции».

Гораздо сложнее обстояло дело с христианизацией языческих празднеств. Считаясь с исторической инерцией, в силу которой народные массы свыкались со своими языческими праздниками, христианство брало порой те же даты, вводя в них новое содержание. Самый яркий пример этого мы видим в установлении праздника Рождества Христова: первоначально Церковь праздновала Рождество Христова одновременно с праздником Крещения Господня. Но, считаясь с привычкой в Римской империи праздновать 25 декабря день Митры (персидского, а потом и общего для всего эллинистического мира божества, которого звали «непобедимое Солнце» *Sol invictus*, – с Митрой были связаны мистерии, очень распространенные во всем римско-эллинистическом мире, – см. об этом дальше). Церковь взяла эту дату и связала с ней празднование Рождества Христова (отделив таким образом это празднование от Крещения). Это очень яркий пример использования Церковью внехристианских религиозных материалов и их христианизации. Другой пример можем привести из истории Русской Церкви. В русском язычестве существовал праздник Купалы, связанный с переменой летом отношения Земли к Солнцу; взяв ту же дату (24 июня). Церковь связала с этим днем память Иоанна Крестителя, – и хотя народные обычаи, сложившиеся в русском фольклоре до христианства, не исчезли после «христианизации» бывшего языческого праздника, но языческий смысл их стал постепенно стираться. Конечно, на этой почве возникало не раз много легенд, рассказов – своего рода христианская мифология, – но это все есть уже отражение в истории того великого духовного перелома, какой был связан с появлением в мире христианства. В качестве примера таких проявлений «народного» творчества на почве христианства можно указать на Западе на различные сказания, связанные с «чашей св. Грааля» [219], у нас «Сказание о граде Китеже» и т. д. Христианство «вращивало» и продолжает «вращивать» в историю, – поэтому оно вызывает различные проявления творчества на основе христианства (ср., например, так называемые христианские мистерии, еще и ныне не исчезнувшие театральные изображения событий из христианской истории). С другой стороны, и само христианство вбирает в себя на путях «рецепции» внехристианский материал. Иногда настоящая христианизация такого материала не удается (например, в церковной музыке, в иконописи и т. д.), но самый процесс остается тем же.

Наиболее сложным процесс рецепции и христианизации материала, созревшего вне христианства и вошедшего затем в состав христианства, был в области мысли, точнее, в области вероучения. Всем известна неправильная, но очень «эффектная» (для противников христианства) формула Гарнака (известнейшего протестантского исследователя по истории христианства), что догмат о Св. Троице есть не что иное, как «острая эллинизация христианского сознания». По мнению Гарнака, на развитие этого догмата имела огромное влияние философия Плотина (гениального греческого философа, создателя «неоплатонизма», жившего в III в. по Р. Х.), у которого в его системе было учение о трех «ипостасях». По учению Плотина, в бытии надо различать «ипостась»; от этого Абсолюта в порядке «исхождения» (или излучения, или эманации, по латинской терминологии) происходит вторая ипостась *Nous* (Дух), что равно понятию Логоса, а от второй ипостаси происходит третья – Душа, которая и есть мир. Как мы уже знаем, в системе Плотина не было места учению о творении мира: бытие «рождается» (излучается) из недр Абсолюта. Это есть система пантеизма, – так как все в бытии «единосушно Абсолюту». Мы уже говорили в первой части нашей книги об этом; здесь нам важно отметить основное и существенное отличие учения Плотина о трех «ипостасях» от христианского учения о Св. Троице. Можно, конечно, сказать – без серьезного основания, – что христианское учение о Св. Троице (как догма) развилось в IV в. из учения Плотина, но в действительности «развитие» христианской догмы о Св. Троице было связано с необходимостью устранить еретические учения (и прежде всего арианство) и есть поэтому лишь раскрытие той самой веры в Св. Троицу, какая с самого начала исповедовалась христианской общиной (это видно из самого раннего, так называемого «крещального» символа – простого исповедания Св. Троицы). Для христианского сознания Лица Св. Троицы все «равночестны»; хотя Сын Божий «рождается» от Отца, а Св. Дух «исходит» от Отца, но все три Лица одинаково божественны; Св. Троица через единящиеся есть единый Бог (что и выражается в понятии «триединства»). Св. Троица, по учению Церкви, вся участвует в творении мира и вся отделена от мира тем, что мир сотворен, а Св. Троица вся надмирна, нетварна. Если бы учение о Св. Троице действительно развилось под влиянием учения Плотина, то тогда мир не противостоял бы Св. Троице, ибо он входил бы в нее («Душа» – третья ипостась у Плотина – и есть реальный, психофизический мир), мир не был бы признан «созданием» Творца, а происхождение мира восходило бы к «рождению» его (*Nous* от Единого, Душа от *Nous*). Кроме того формального сходства, что в обоих сравниваемых учениях дело идет о «трех» ипостасях, кроме общности слова «ипостась» (хотя этот термин впервые был выдвинут еще Аристотелем), – как видим, по существу, между христианским учением о Св. Троице и учением Плотина есть столь существенная разница, что говорить о влиянии Плотина на христианскую догматику совершенно невозможно. Заметим тут же, что три ипостаси у Плотина суть три сферы бытия, а вовсе не живые Личности, как это мы находим в христианстве. Кстати сказать, в ряде языческих религий, еще задолго до христианства, мы находим «троичность» в определениях божественного мира. Мистический смысл троичности улавливался и вне христианства – и совершенно незачем привлекать сюда учение Плотина.

6. Недопустимость учения о мозаичности христианства

Мы подошли к очень существенному пункту в вопросе о соотношении христианства и язычества. У многих ученых, выросших в христианском мире, но отошедших от веры во Христа, а часто и от веры в Бога вообще, мы находим какую-то особую потребность свести все христианство к ряду заимствований от языческих религий и тем его дискредитировать. Многие историки религии охотно принимают самостоятельность религиозного сознания в любой из языческих религий, – но настойчиво и упорно отвергают самостоятельность в христианстве (и в Древнем Израиле). Обращаясь к христианству, мы с удивлением должны констатировать наличность этой тенденции дискредитировать христианство среди ученых, принадлежащих именно к христианскому миру. Это типичная установка у тех, кто отвернулся от своей духовной родины; чтобы оправдать свое отречение от нее, эти люди стараются во что бы то ни стало дискредитировать ее. Современные ученые стараются превзойти один другого в этом разложении христианства; отвергая какую бы то ни было оригинальность в христианстве, сводят все Евангелие к какой-то мозаике, где каждая часть взята из той или иной религии, т. е. вне христианства. Все внехристианские религии признаются обладающими тем или иным оригинальным учением, – только в христианстве, по утверждению многих ученых, не было и нет ничего своего,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org оригинального! А между тем ни одна религиозная система не обладает такой цельностью, таким органическим единством, каким обладает как раз христианство!

Теория «мозаичности» христианства или образования его из отдельных «кусочков», взятых из разных источников, явно тенденциозна – в ней сказывается тот все яснее и трагичнее выступающий у большинства современных ученых факт, что они заняты изучением Евангелия, христианства вообще для того, чтобы отвергнуть его Божественность. Этот трагический факт заключается в упорном, насыщенном какой-то озлобленностью христорборчестве, в желании сорвать все, что раскрывает божественную силу христианства. В последние три-четыре десятилетия, за невозможностью достичь удовлетворительного для них результата, некоторые ученые построили теорию о том, что Христа, мол, никогда и не было, что Он не историческая личность, а мифический образ, подобный мифическим образам Диониса, Озириса, Аттиса и т. д. Особенно часто это превращение исторического образа Христа в мифический образ стало развиваться после того, когда стали тщательно изучать языческие мистерии, где выступает образ страдающего и воскресающего божества... Христианам нельзя пройти мимо протеста всех этих утверждений. Как ни легкомысленны и необоснованны они, но они отравляют современное и без того ослабленное и упадочное религиозное сознание. Нам необходимо войти подробнее в весь этот материал «сравнительного изучения религии», – но, прежде чем обратиться к самому материалу, скажем предварительно несколько слов вообще о так называемом сравнительно-историческом методе изучения религиозных систем.

7. История религии как наука

Историческое изучение религии стало развиваться с особой силой с конца XVIII в. и привело к созданию общего учения о развитии религиозной жизни в человечестве. Если в Библии ключ к пониманию того, что душа человеческая постоянно ищет Бога, восходит к смутным, но неустранимым воспоминаниям о том поистине блаженном состоянии души, когда наши прародители постоянно беседовали с Богом в раю, то у исследователей религии в XVIII в. был совсем иной подход к изучению религии. Они опирались на теорию, которая особенно развилась в Англии в XVII-XVIII вв. о некоей «естественной» религии. Еще у римлян Лукреций (поэт I в. до Р. Х.) выразил античное учение о том, как появилась религия у людей: *timor fecit deos* (страх привел к созданию образов божества), говорил он. В более сложной форме учение о «естественной» религии развивал Цицерон в сочинении «*De natura deorum*», – как раз это сочинение, постоянно читавшееся в Средние века, и легло в основу теории, созданной в Англии, о том, что вначале человечество само пришло к созданию своих религиозных верований («естественной» религии). В духе этих теорий и стало развиваться научное изучение религии человечества, – и все эти исследования покоились на предположении Лукреция, что первобытное человечество, испытывая страх перед неизвестными силами, обожествляло силы природы. Это есть натуралистическое понимание религии в ее корнях, в ее содержании. Так родились солярная теория (об обожествлении солнца) или астральная (обожествление звезд). Культ «Матери-земли» был тоже всеобщим... Но уже во второй половине XIX в., когда накопилось очень много заметок путешественников о далеких, часто диких странах, вопрос о возникновении религии получил несколько иное освещение. Так возникла теория о развитии религии из фетишизма (почитание идолов, изображения которых создавали сами первобытные люди), – но очень скоро ученые убедились, что фетишизм хотя и встречается у диких народов, но вовсе не у всех и, значит, из него нельзя выводить развитие религии. По второй теории анимизма (созданной англичанином Тейлором) все религии развились из признания существования душ после телесной смерти. Эта теория долго имела большой успех, так как анимистические воззрения встречаются действительно всюду. Но выведение религиозной жизни человечества из анимистических воззрений потеряло сразу кредит, когда была установлена наличность так называемого преанимизма, т. е. религиозных верований, в которых нет еще никаких учений о душах. Так же мало успеха имела теория манизма, согласно которой все религии развились из почитания предков. Что почитание предков встречается всюду, это верно, но как это почитание могло переродиться в религиозное сознание, это теория никак объяснить не может. Гораздо большим, донныне еще не совсем угасшим успехом пользовалась теория тотемизма. Тотемом у некоторых первобытных народов почитается предок данного племени, который может быть животным (большой частью) или растением. В тотемизме обычно при особой церемонии священное животное приносится в жертву и льющаяся при этом

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org кровь падает на жрецов, сообщая через них силу жизни всему племени... Отзвуки или следы тотемизма (который не нужно смешивать с так называемой «зоолятрией», т.е. простым почитанием «священных животных») можно действительно найти почти всюду, – отсюда и выросла теория, что первичной формой религии и был тотемизм [220]. Но, как это убедительно показал знаменитый английский ученый Фрезер (Fraser), тотемизм вовсе не есть религия и не может ею стать. Тотемизм не знает и не может дать место самому существенному элементу религии – молитве; тотемизм есть примитивная магия. Основное же отличие магии от религии в том и заключается, что в магии нет молитвы, т.е. обращения к свободной воле божества; для магии существенно знание правил, следуя которым можно подчинить себе высшие силы (одно признание реальности которых еще не составляет религии). Никакая магия потому и не может перейти в религию, что она не знает «молитв» к божеству; она может, однако, очень легко паразитировать на религии. Даже среди христиан могут быть случаи, что они верят, что если исполнять внешне все требования закона, то БОГ должен дать то, о чем Его просят. Религия покоится вообще всецело на идее милости высших сил, их свободного отклика на человеческие нужды; поэтому основной элемент религии есть молитва, в состав которой может входить и жертва. Но когда принесение жертвы может переживаться как подчинение нам высших сил через жертву, тогда магия завладевает религиозными движениями... Но о тотемизме нам придется еще раз говорить ввиду того, что в последнее время противники христианства сближают таинство Св. Евхаристии у христиан с ритуальной трапезой в тотемизме (сближение это, решительно ничем не оправдываемое, с особым злорадством проповедуется современными безбожниками – особенно в советской России).

8. Новейшие течения в истории религии

Все эти теории были заняты вопросом о происхождении религиозной жизни в человечестве и прямо не касались христианства; только в тотемизме, как сейчас было упомянуто, враги христианства стремились увидеть то, из чего «развилось» христианство как религия, в основе которой лежит Евхаристия. Но в последние 50–60 лет религиозно-исторические исследования направили свои усилия на то, чтобы «исторически» объяснить возникновение христианства, т.е. представить его в связи со всем развитием религиозной жизни человечества. Главным и самым ярким представителем этого, ныне чрезвычайно развившегося, научного течения был замечательный немецкий ученый Reizenstein, вокруг которого скоро сформировалась большая группа выдающихся ученых. Сущность этого направления состоит в выведении основных особенностей христианства из внехристианских источников. Наиболее популярно выведение христианства из языческих мистерий, но часто встречается и выведение центральной христианской идеи спасения из персидской религии (теория Reizenstein'a и др.).

Наконец, внутри этого течения, которое было занято разложением христианства (мы выше говорили о том, что здесь христианство признается «мозаичным»), развилось хотя и не серьезное, но очень шумливое течение, которое утверждает, что Христа никогда в действительности не было, что Христос есть просто мифический образ. Если указанные выше течения стремились растворить христианство в истории, свести христианское вероучение к эклектической сводке различных учений и образов, существовавших до христианской эры, то отрицание исторической реальности Христа просто устраняет Его из истории. Одни отрицают божественную сторону во Христе и превращают Его в одного из многих религиозных деятелей в человечестве, – Другие, наоборот, отрицают Его историческую реальность, видя в Нем лишь мифический образ.

Из всего этого ясно, что под видом «научных» исследований стремятся во что бы то ни стало отвергнуть то, чем живет христианская вера, – т.е. отвергнуть, что Христос как Богочеловек пришел в определенную эпоху, в определенном месте, что Его историческая реальность относится лишь к Его человеческой стороне, которой не исчерпывается тайна Христа. Христос был подлинный человек, но и подлинный БОГ – таково основное верование христиан. Чтобы показать всю необоснованность различных нападок на христианство со стороны представителей исторического знания, разберем по очереди эти нападки и начнем с того вопроса, который является основным: жил ли Христос на самом деле на земле или Его историческая реальность не может быть установлена и Он был лишь «мифическим» образом?

II. Историческая реальность Христа

1. Нелепость отрицания исторической реальности Христа

До конца XVIII в. никто никогда не выражал сомнения в исторической реальности Христа. Даже противники христианства – евреи и язычники – хотя и вели с самого начала ожесточенную борьбу с христианством, но в исторической реальности Христа никогда сомнений не выражали. Еврейская литература в раннюю христианскую эпоху не содержит ни малейших намеков на это. А язычество долго глядело на христиан как на особую иудейскую секту. «Мысль же о том, что Христос никогда не существовал, – пишет один из самых компетентных историков раннего христианства P. de Labriolle (в книге «La réaction païenne»), – что Христа надо рассматривать как миф, созданный воображением и видениями Павла из Тарса, – эта мысль никогда не была в мозгах противников христианства». Labriolle называет гипотезу о «несуществовании» Иисуса «безумной». Действительно, трудно себе представить что-нибудь нелепее этой гипотезы, и если ее защищает кое-кто, то делают это только по бессильной своей злобе противники христианства. Будучи противниками его, они не в состоянии свести к нулю все грандиозное развитие христианства – и когда впервые (в конце XVIII в.) высказана была мысль (французским писателем Dupuis), что «может быть Христа никогда и не было», то за эту мысль ухватились те, кто в ожесточении своем хотел бы всячески унижить или ослабить христианство. Верно, однако, сказал один из крупных немецких историков Церкви, что появление в немецкой печати трудов, отрицающих историческую реальность Христа, является «позором для немецкой науки».

Все же отделаться замечанием (хотя оно и справедливо), что отрицание исторической реальности Христа чистая нелепость, невозможно. С тех пор как в советской России возник и стал действовать союз агрессивных безбожников, как раз на русском языке появилось много книг, с разных сторон нападающих на христианство и ссылающихся на то, что наука будто бы «доказала», что Христа никогда не было. Войдем поэтому в изучение тех «аргументов», которыми противники христианства пользуются в своем отвержении историчности Христа.

2. Рационализм как источник сомнений в исторической реальности Христа

Сомнениям подвергается прежде всего то, что касается самой жизни Иисуса Христа, – Его рождение от Девы Марии, Его чудеса, распятие и особенно Воскресение Господа. Источник этих отвержений евангельского повествования двойной – прежде всего тот упрямый рационализм, который отвергает все, что не вмещается в рамки нашего разума. Вершиной этого радикального рационализма можно считать современного немецкого ученого Бульмана (Bultmann), который предпринял решительную «демифологизацию» (Entmythologisierung) евангельского повествования. Решительно все черты жизни и личности Христа, которые почему-либо неприемлемы или малопримемлемы для этих ученых, – все это объясняется мифом, – поэтому «устранение всех мифов» становится лозунгом многих современных ученых, занимающихся христианством. Один весьма развязный, хотя и ученый писатель [221] прямо заявляет, что «образованный христианин должен устранять из евангельской истории все, что делает ее маловероятной». Это замечание любопытно в том отношении, что оно очень хорошо вскрывает предубеждение тех, кто утерял веру во Христа как Сына Божия: они заранее отстраняют все то, что могло бы их убедить в том, что Христос – Сын Божий.

Однако хотя упомянутый автор признает, что «весьма ученые исследователи отвергают историческое существование Христа», но сам он все же убежден в том, что если устранить из Евангелия все «сверхъестественное», то надо признать, что в Евангелиях перед нами предстает все же «историческая личность человека, сына плотника, который проходит по Иудее с проповедью, исцеляя больных». Weigall признает, что «нет ничего более божественного, чем характер Иисуса, что Его учение может удовлетворить самые высокие требования ума и самые возвышенные искания нашего духа. Но целый мир языческих легенд скопился вокруг этого выдающегося человека». Добавим еще одно признание того же автора: «Если когда-либо в истории была оригинальная личность, то это был Иисус».

Все эти признания стремятся устранить все «мифическое» из Евангелия, сводя эти повествования к влияниям других религий. Впрочем, сам Weigall заявляет,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org что «ничто в Евангелии не позволяет думать, что их авторы были в состоянии знать мировую (религиозную) литературу». Это, конечно, верно. Другие авторы более решительны и утверждают (конечно, голословно), что составители Евангелий как раз из мировой религиозной литературы черпали мотивы для своих повествований[222]. Как видим, «демифологизация» прежде всего обращается к содержанию Евангелия. Мифическими объявляются рождение от Девы Марии, все чудеса, даже распятие, тем более Воскресение Господа. Мы будем еще иметь случай вернуться к некоторым из этих утверждений. Но, конечно, вершиной всего этого «устранения мифов» («демифологизации») является то, что самое существование Иисуса Христа признается мифическим.

3. Иудейские источники о Христе

Первое, на что особенно напирают защитники теории о «мифичности» Иисуса Христа, – это то, что кроме Евангелий и апостольских посланий, написанных через 30–50 лет после смерти Христа, мы почти совершенно не имеем других источников о Христе. Но разве личность Сократа, который сам не написал ни одной строчки, но о котором без конца писал Платон, его последователь, – становится от этого мифичной? Евангелия и апостольские послания возникают несомненно во второй половине I в., т. е. через несколько десятков лет после смерти Христа. Разве это ослабляет силу их свидетельства? Самое поразительное в этих повествованиях – это обращение ко Христу ап. Павла, который до своего обращения был жестоким гонителем христиан. Как ни объяснять явление Господа Савлу, будущему ап. Павлу, – но вся его проповедь как апостола проникнута глубочайшей преданностью Христу, которая была бы невозможна, если бы у него не было полной уверенности в реальности существования Христа. Вся ранняя христианская литература исполнена этого чувства реальности Христа, Его дела. Его смерти и воскресения. Именно реальность Христа есть та точка, вокруг которой слагаются различные повествования в ранней христианской литературе. Конечно, самое здесь важное – то, что противники христиан (иудеи, не принявшие Христа, язычники) никогда не отвергали реальности Христа.

Но отчего же так мало упоминаний о Христе во внехристианской литературе первых веков? Прежде чем ответить на это, приведем все же то, что дает нам история о Христе.

Упомянем прежде всего об иудейском историке Иосифе Флавии (37–100 гг. по Р. Х.). В своей «Иудейской археологии» он три раза говорит о событиях и лицах из Евангельской истории. Прежде всего он упоминает об Иоанне Крестителе, – говоря о том, что, будучи «добродетельным мужем», он призывал иудеев к тому, чтобы они «соблюдали во взаимных отношениях справедливость, а к Богу должное благоговение». Так как народ стекался к нему, то «Ирод велел схватить и заточить Иоанна, а затем предал его смерти[223]. Подлинность этого сообщения не подвергается сомнению самыми большими скептиками.

Второе место у Иосифа Флавия касается смерти Иакова, «брата Иисуса, называемого Христом». И это сообщение обычно не подвергается сомнению.

Иное надо сказать о третьем месте у Иосифа Флавия. Вот это место: рассказывая о времени Понтия Пилата, Иосиф пишет: «В это время жил Иисус, мудрый человек, если, впрочем, его следует называть человеком, ибо он был совершителем удивительных дел, учителем людей, с удовольствием принимающих истину. Он привлек к себе многих как из иудеев, так и из эллинов. Это был Христос. И когда Пилат, по жалобе знатных людей наших, осудил его на крестную казнь, то те, которые ранее полюбили его, не отступились от него. Он явился им на третий день снова живым, как предсказали божественные пророки об этом и о многом другом чудесном относительно него. Еще и теперь не прекратилось поколение христиан, названных по его имени».

Какое замечательное повествование! Неудивительно, что те, кто отвергает историческую реальность Христа, ополчились прежде всего против этого отрывка из Иосифа Флавия и считают его «несомненной поздней вставкой». Однако Ориген (III в.), упрекавший Флавия за то, что он не признал в Иисусе Христе Мессии, свидетельствует все же о том, что у него было упоминание о Христе. Быть может, как думает, например, проф. Г. Флоровский (см. его небольшую, но очень ценную брошюру «Жил ли Христос?», УМСА-Press, 1829), слова Иосифа Флавия о том, что Христос «явился на третий день после смерти живым» и не принадлежат ему, т. е. являются чьей-то позднейшей вставкой. Но надо обратить внимание на то, что указанная фраза могла сопровождаться у

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org флавия такими словами: «Как утверждают последователи Христа» – и что эти именно последние слова были позже кем-то вычеркнуты, как ослабляющие силу основных слов Иосифа Флавия. Флоровский приводит из одного сирийского источника (вероятно, V в.) слова Иосифа Флавия о Христе как «муже праведном и добром, засвидетельствованном от божественной благодати знаменами». Даже если принимать (как это делает Флоровский), что только эти слова собственно и принадлежали Иосифу Флавию, то и их ведь достаточно, чтобы усмотреть в них историческое свидетельство о Христе. Не могу тут же не привести слов упомянутого уже Weigall'a по поводу споров об истинности рассказов историков о Христе. «Удивительно не то, – пишет он, – что есть столько невероятных повествований о Христе, а, наоборот, что их так мало! Иисус, – добавляет Weigall, – был гораздо меньше предметом невероятных повествований, чем большое число других героев». Да, вокруг Христа, при обилии евангельских рассказов, было совсем мало «выдумок». Достаточно сравнить жизнь мудреца и чародея I в. Аполлония Ти-анского, о котором в III в. сочинил много легендарных рассказов (в подражание Евангелию) некий Филострат (представитель угасавшего язычества), чтобы убедиться, что о Христе никто ничего не «сочинял», – ибо если бы только стали «сочинять», то этим «сочинениям» действительно не было бы конца.

Очень важен, как свидетельство исторического существования Христа, «разговор с Трифоном иудеем» св. Иустина философа (II в.). Вот что ставит в упрек христианам Трифон иудей: «Вы не соблюдаете ни праздников, ни суббот, не имеете обрезания, а полагаете свое упование на человека распятого». «Этот называемый у вас Христос был бесчестен и обесчещен, так что подвергся самому крайнему проклятию, какое полагается в Законе Божиим, – был распят на кресте». Как видим, эта критика христианства не содержит в себе никакого сомнения в реальном существовании Христа.

4. Внехристианские источники о Христе

Обратимся к римским известиям о Христе. Их очень мало, к тому же часть их бесспорно ложна (как, например, мнимые письма римского философа Сенеки – эпохи Нерона – к ап. Павлу [224]) или не относится к христианству (как, например, письмо императора Клавдия, датированное 41 г. по Р. Х., в котором есть глухие намеки на миссионерскую активность иудеев; часть историков относилась эти намеки к миссионерской активности христиан [225]). Первые, более точные сведения о христианах находим мы у историка Светония (его описания относятся к 120 г. по Р. Х.), который пишет о том, что император Клавдий (он правил от 41 до 54 г.) изгнал из Рима иудеев, «постоянно волновавшихся под влиянием Христа». (Светоний пишет «Христос», как и Тацит, о котором идет дальше речь [226].) Как раз об изгнании иудеев, о котором идет речь, мы находим упоминание и в Деяниях апостолов (гл. 18, ст. 2), где сказано: «Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима». Все это место у Светония не отвергается, но вставка «под влиянием Христа» признается позднейшей, т. е. не принадлежит Светонию.

Нет, однако, никаких серьезных оснований для того, чтобы сомневаться в подлинности слов Светония о Христе, тем более что тот же Светоний, говоря о Нероне, снова упоминает о «христианах» – «людях», предававшихся новому и опасному суеверию [227].

Другим автором, который упоминает о Христе, является Плиний-младший, который был правителем в Малой Азии в 110–113 гг. О нем и его сообщениях ученый историк справедливо заключает: «Тут мы находимся на твердой почве». Подлинность писем Плиния-младшего (к императору Траяну) никем не оспаривается, но те места, которые относятся к христианам, многими считаются не подлинными – но снова без всяких оснований или, вернее было бы сказать, – из желания устранить все исторические свидетельства о Христе!

Вот что пишет Плиний-младший императору Траяну. Плиний спрашивает его: «Надо ли наказывать христиан за самое это имя – независимо от того, совершили они бесчестия или же самое имя их уже бесчестно?» Хотя Плиний и ставил этот вопрос, но он все же преследовал тех, кто не хотел отречься от христианства («проклинать Христа»); однако он тут же прибавляет, что собственно ничего плохого за христианами не замечено, что они «поют гимн (carmen по-латыни) Христу, как Богу». Заподозривать эти места у Плиния нет решительно никаких оснований – тем более что сохранился и ответ Траяна Плинию, где тоже упоминается о христианах и дается ответ на вопросы Плиния (в довольно мягкой форме).

Следующее упоминание о христианах находим у знаменитого римского историка Тацита, писавшего в те же годы, что и Плиний. Тацит пишет о том, что Нерон, чтобы перевести вину пожара, им устроенного, на других людей, привлек к суду людей «ненавистных» в силу их «гнусных поступков», «которых народ называл христианами» [228]. «Тот, по имени кого они себя называли, Христос, был предан на казнь, в царствование Тиверия, прокуратором Понтием Пилатом».

Нет решительно никаких оснований заподозривать подлинность этого места у Тацита (как это особенно бездоказательно делают советские авторы, в частности и проф. Виппер, о котором мы уже упоминали). Если бы места у Плиния и Тацита были бы позднейшими вставками, то спрашивается, – почему они так скудны и немногочисленны? Те, кто решился бы делать вставку (и для чего? ведь в то время не было сомнений в исторической реальности Христа!) в тексты Плиния и Тацита, чтобы упомянуть о Христе, почему они не сделали эти вставки более содержательными, с большими подробностями? Только тенденциозные историки могут серьезно заподозривать подлинность приведенных нами мест.

5. Почему так мало исторических свидетельств о Христе?

И все же этих римских свидетельств о Христе слишком мало. Но нужно ли этому удивляться? Не только «внешние», т.е. весь мир вне Израиля, не узнали во Христе своего Спасителя, но и Израиль в значительной своей части Его тоже не признал. По словам ап. Иоанна Богослова: «К своим пришел и свои не приняли Его» (Иоан., гл. I, ст. 1). «Дело» Христа, для которого Он пришел, было, конечно, связано с историей (Христос пришел спасти людей), – но это «дело» Христа касалось не поверхности истории, а ее сокровенного смысла. На поверхности истории шли и развивались различные внешние процессы, но смерть, вошедшая в мир через грех, по-прежнему царил в мире. Как уже в Боговоплощении мир, вместивший Сына Божия, задрожал и стал в глубине иным, ибо в него вошел Господь во плоти, – так и все «дело» Христа, Его страдания, смерть, воскресение – все это касалось глубины жизни, не ее поверхности. Даже апостолы, столь часто ощущавшие Бога во Христе, по Его воскресении спрашивали Его: «Не в сие ли время. Господи, восстанавлиешь Царство Израилю» [229]. Из этих слов видно, что и им (до Пятидесятницы) не был ясен подлинный смысл «дела» Христова.

Нечего удивляться, что внешний мир не заметил Христа. Когда он заметил христиан, то насторожился, – и чем дальше, тем более напряженно всматривался он в христиан. Но мы уже говорили, что язычество лишь во II в. по Р. Х. забеспокоилось о христианстве. Нечего удивляться поэтому, что в писаниях эпохи христианства так мало упоминаний о Христе. Но не надо забывать, что история оставила зато иной, грандиозный памятник о реальности Христа – само христианство.

6. Христианство как свидетельство о реальности Христа

Действительно, христианство очень рано стало распространяться сначала в пределах огромной тогда Римской империи, а через короткое время вышло за пределы ее. Ныне христианство распространено по всему миру – и его внутренняя цельность и прочность определяют его покоряющую силу; в этой живучести христианства, в бесконечных проявлениях стойкой преданности Христу нельзя не видеть свидетельства огромной исторической силы христианства. Как всемирная религия, христианство имеет, правда, своими соперниками буддизм и магометанство, но эти два внехристианских мира хоть и очень медленно, но разлагаются и поддаются воздействию христианской миссии. Действительно, если привести хотя бы один пример католического миссионера в Сев. Африке (Фуко), то ясно, что действие христианской миссии велико и в наши дни.

Всему этому величию христианства в истории основой служит личность Господа Иисуса Христа – Его образ привлекает к себе сердца и покоряет их. Христа чтут и в исламе как пророка – достаточно взять в руки Коран, чтобы убедиться в том, какое огромное место там занимает Иисус. О внедрении христианской миссии (исходящей от разных вероисповедных групп) в язычество свидетельствуют многочисленные факты. Образ Христа светит почти всему миру, – даже и там, где нет христианской Церкви.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Понять это неослабевающее действие христианства и особенно личности Господа Иисуса Христа можно, только опираясь на Его живое явление на земле. Если Христа, как уверяют противники христианства, никогда не было, если Христос есть такой же мифический образ, как Дионис, Озирис, Митра и т. д., тогда, конечно, возникновение христианской Церкви совершенно необъяснимо. Если, как говорят, небольшая иудейская группа воспользовалась ветхозаветным образом Иисуса, чтобы выделиться из иудейства и образовать новую религию, то, разумеется, вокруг вымышленного образа (всю нереальность которого сознавали бы неизбежно именно те, кто «выдумал» этот образ) ничего прочного возникнуть не могло бы. Можно подвергнуть сомнению все евангельское повествование о Христе, признавать мифом различные события и факты (во имя «демифологизации» Св. Писания), но простой здравый смысл требует признания того, что в группировке этих повествований была некая живая личность. Все своеобразие христианства и заключается в том, что учение христианства неотделимо от личности его Основателя.

Достаточно ознакомиться с античными религиозными образами, чтобы сразу почувствовать, что это действительно суть мифы, т.е. создания человеческой фантазии. Конечно, в основе каждого мифа лежит какое-то подлинное переживание, но образы, с которыми религиозное сознание связывает эти переживания, всегда и всюду переживались в язычестве как «символ». Отсюда текучесть того содержания, которое усваивалось отдельными образами, – при устойчивости самого религиозного переживания тот «предмет» (личность или божественная сила), к которому религиозное сознание их относило, мыслится всегда полуреальным. Отсюда легкость, например, отождествления римлянами своих «Богов» (Юпитера, Юноны и т. д.) с греческими аналогичными божествами (Зевс, Гера и т. д.), то же надо сказать и об эллинизации египетских божеств (Гермес был легко отождествлен с египетским богом Тотом, Серапис объединил образы Озириса и Аписа и т. д.). В позднейших мистериях Изиды она именовалась «мноغوименной»... И дело здесь было, конечно, не в отождествлении имен разных божеств, а в сознании единства их «идеи». Поэтому культ Матери-земли, существовавший в разных странах, легко подменял имя, скажем, Артемиды или Деметры с другим именем, культ Афродиты, тождественный культу Венеры, легко сближался с вавилонским культом Астарты. За различными именами открывалась единая сущность, но не единая реальная личность.

Христианство тем и было отлично от всех этих культов, что неподвижной точкой в нем был один и тот же образ, одна и та же неразложимая божественная личность. Когда у гностиков (особенно более поздних, как Василид, Валентин), которых Церковь признала еретиками, образ Спасителя получил черты мифического образа, то он сразу и был оторван от истории, превратился в некую божественную категорию, получил характер мифического, но не реального существа.

Таким образом, внутри христианского сознания реальность личности Иисуса охранялась именно его историчностью. Все развитие и христианского культа, и христианского догматического сознания определялось этой непререкаемой исторической реальностью Христа.

Вообще, если на минуту допустить, что в исторической реальности никогда не было Христа, что Христос был созданием мифотворческой фантазии, тогда все развитие христианства представляется странным чудом: на пустом месте силой фантазии создается образ, который вдруг становится основой, прочной силой исторического движения!..

И как странно – ведь нет ни одной исторической религии, у которой не было бы ее основателя, – только христианство оказывается будто бы без основателя, оказывается продуктом чистой выдумки, «литературным изобретением». Нужно не иметь никакого чутья истории, чтобы отвергать – хотя бы минимализированную, историческую основу в христианстве, т. е. отвергать личность его основателя.

7. Христианство и языческие мистерии

Но тут возникает новое сомнение. Если признавать, что у христианства был основатель, то почему в образе Христа столь много сходств с несомненно мифическими образами – по крайней мере в некоторых деталях? В раннем христианстве был даже взгляд, что диавол, проникнув в тайну смерти и воскресения Христа, подсказал разным народам эту тайну, которая и определила содержание различных мистерий. Сближение же христианских фактов

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org с мистериальными рассказами стало за последнее время не просто модным, но, можно сказать, навязчивым. С другой стороны, и многие из верующих христиан, когда знакомятся, хотя бы поверхностно, с языческими мистериями, испытывают какой-то неприятный шок – именно ввиду ряда сходств христианских и мистериальных черт. Мы должны поэтому подробно войти в изучение всего этого материала, но заметим тут же, что не только в вопросе о соотношении христианства и языческих мистерий, но и вообще при сопоставлении язычества и христианства явно выступает необходимость христоцентрического понимания истории религии. Под этим мы разумеем то, что в христианстве, как в фокусе, сходятся разрозненные черты язычества, которое было полно предчувствий тех истин, которые в полноте и целостности находим мы в христианстве. Человечество, жившее во все эпохи под промыслом Божиим, бессознательно шло (как частично и сейчас еще идет) к принятию Христа – и эта подготовка и превращает само христианство в центральный факт в религиозной истории человечества. То, что открывалось язычеству в отдельных его религиозных движениях, все это получило в христианстве свое завершение, свою разгадку. Христоцентрическое понимание истории религии дает нам достаточное объяснение того, почему между христианством и язычеством есть столько сходных черт. И здесь, с другой стороны, становится понятной вся мнимая обоснованность того понимания христианства, которое превращает его в некую мозаику. Для каждой почти особенности христианства мы можем действительно найти аналогию в языческих религиях, – но это вовсе не вследствие «заимствования» христианством чего-либо из язычества (что бессмысленно, так как превращает органическую цельность христианства в эклектический набор, в подлинную мозаику), а вследствие центрального положения христианства в истории; к христианству бессознательно тянулись нити из всех почти языческих религий. Христоцентричность религиозного процесса в истории достаточно поэтому объясняет смысл усматриваемых в христианстве и язычестве сходств. Войдем теперь ближе в сравнительное изучение языческих мистерий и христианства.

III. Языческие мистерии и христианство

1. Язычество как религиозный факт

Языческие мистерии – высшая, предельная точка в религиозном развитии язычества, – и чем больше наука раскрывает перед нами их содержание и смысл, тем глубже проникаем мы в религиозный мир язычества, в закрытую, но существеннейшую область его религиозных переживаний и чаяний. Но в сравнительной истории религий, к сожалению, всегда были слишком сильные тенденции антирелигиозного характера, было всегда сильное стремление глядеть на религиозную жизнь человечества как на нечто низшее, видеть в ней продукт фантазии и суеверия. Изучение языческих мистерий – этой высшей точки в развитии натуральных религий – чрезвычайно страдало всегда от упрощенного и даже глубокого подхода к мистериям, которые так и оставались религиозно непонятными.

Язычество часто рисуется как нечто цельное и единое, внутренне гармоничное, легко объяснимое из какой-либо одной его «основы» (которую и конструируют разные школы по-разному). Различия внутри языческого мира с этой точки зрения сводятся к различным акцентам внутри некоторого общего фонда языческих верований, определяются тем, что они выражают разные стороны одного и того же, в существе своем единого и целостного процесса. Это представление о язычестве надо решительно отбросить – надо усвоить во всей глубине тот факт, что религиозная жизнь языческого мира росла и питалась из разных корней. Не одна, а много разных основ были исходной точкой в развитии религиозной жизни у разных народов, – что, конечно, вовсе не исключало постоянного проникновения одних религиозных систем в другие. Есть, например, места, где эти взаимопроникновения и смешения происходили особенно часто в силу того, что в этих местах происходили постоянные передвижения народов, имела место постоянная смена различных политических и культурных образований. Таким местом по преимуществу является вся Западная Азия, начиная с теперешней Персии и Аравии и дальше на Запад, т. е. включая всю Переднюю Азию. Здесь сменялись одно за другим различные политические образования, различные культурные эпохи – и, конечно, для смешения и взаимопроникновения религиозных верований открывался широкий простор. Весь, например, тот знаменательный период в истории античной культуры, который носит название «эллинизма» и который захватывал огромное пространство на юго-востоке Европы до крайнего конца Западной Азии и немало пространства в северо-западном и северо-восточном углах Африки, – весь период эллинизма по

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org преимуществу является периодом именно смешения и некоторого объединения культур, верований, духовных течений под общим куполом «эллинизма». А когда в начале нашей эры, а отчасти и несколько перед ней сложилась огромная Римская империя, политически охватывавшая пространства, окрашенные этим началом «эллинизма», – тогда наступила в этой части мира эпоха, исключительно благоприятная для смешения и объединения культур, верований, духовных течений. Именно к этому времени возникает в язычестве самая идея единства его [230]. Здесь характерно то, что, прежде чем христианство овладело языческим миром (в пределах Римской империи), этот языческий мир стал сознательно стремиться к своему религиозному объединению. Но и во всех этих объединительных системах, вершиной которых может быть признана деятельность императора Юлиана Отступника (вторая половина IV в. по Р. Х.), объединение языческого мира не могло зачеркнуть или ослабить тех значительных и глубоких различий, которые имели место в язычестве. Можно сказать, что под покровом богословского, подчас даже мистериального богослужебного единства язычества, в нем сохранились в своей живой и напряженной отдельности различные верования. Когда, например, культ Митры (со второй половины II в. до Р. Х.) стал таким собирательным фокусом для объединения различных религиозных систем Римской империи – что в значительной степени и удалось культу Митры (бывшему действительно самым серьезным соперником христианства), – то все же вне этого культа оставалась вся женская половина империи, так как культ Митры допускал только мужчин – сестры же, матери, жены поклонников Митры ютились вокруг культа Кибелы или культа Изиды (сохранившего, при известных новшествах, тот самый строй, который был установлен приблизительно за два века до этого времени). Вообще, чем ближе станем мы изучать религиозную жизнь языческого мира, тем яснее перед нами будут проступать существенные, нестираемые различия внутри языческого мира. Единство его было лишь исканием, известной исторической задачей, бессознательно направлявшей известные процессы в язычестве. В религиозном отношении последние века перед нашей эрой представляют поэтому яркую картину так называемого религиозного синкретизма – т. е. срастания, сгущения различных верований. Надо только иметь в виду, что вся сила религиозного синкретизма вовсе не отодвигалась в тень изначальных религиозных систем, а как бы присоединялась к ним.

2. Смысл мистерий

Чтобы понять религиозную природу и функцию мистерий, все это нужно иметь в виду. В истории языческих мистерий надо различать два или даже три периода, которые отделены один от другого внешне часто неуловимыми, но очень существенными границами. Первый период обнимает тот изначальный, часто длительный, часто уходящий своими корнями в таинственную тьму древности период, когда вспыхивали мистериальные культы, дававшие толчок к развитию мистериальных мифов и своеобразного мистериального богословия.

Уже и в этой стадии могли иметь место и заимствования и прямые влияния и внешние сочетания – но все же существенным является не возникновение мистериальных идей, а мистериального культа. С этой точки зрения приобретает вторичное, даже неважное значение смена одних мистериальных образов другими, как это имело, например, место в Вавилоне, где идея воскресающего и спасающего Бога была последовательно связана с рядом образов (сначала Таммуз, позднее Мардук и др.).

За стадией возникновения мистерий как культа идет очень важная стадия богослужебной и богословской стабилизации мистерий. Тут можно констатировать ряд переходных ступеней, известную эволюцию (особенно ясную, хотя тоже лишь в общих чертах, в истории египетских культов Озириса и Изиды). Но все мистерии, какие известны нам в истории, вступают неизбежно и в третью стадию, которая является связанной со стремлением поглотить в себя другие мистерии, стать единственной и центральной. Удержаться в строгой изоляции не удавалось ни одной из языческих мистерий – и то, что христианство никогда не сливалось, никогда не срасталось с другими культурами, определило не только историческую победу христианства, но и составляет настоящую историческую «загадку» христианства, его не всецелую «историчность», т. е. действие в нем сил «свыше».

По справедливому замечанию Зелинского (в книге «Религия эллинизма») «религия таинств (т. е. мистерий.– В. З.) поставила в центре религиозного сознания вопрос о спасении человеческой души». Именно эта идея спасения и является центральной точкой в мистериальном сознании – ив его примитивных и

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org развитых формах. Со спасением связаны и глубочайшие искания «возрождения», и самые простые, но всюду распространенные «посвящения». Но идея спасения четко и ясно была уже сформулированным ответом на искания верующих душ, – на их вопрошания о загробной участи людей.

Существенным и решающим в теме «спасения» является, конечно, искание индивидуального «бессмертия» личности, как она знает самое себя. С наибольшей яркостью эта тема развилась в египетском богословии, но и все мистериальные культы – от Вавилона до берегов Средиземного моря – стояли на пути к оформлению той же идеи. Но искание личного бессмертия уясняет нам лишь то, чего искало язычество в мистериальном творчестве, но не уясняет идейные основания мистерии. Только там, где в ответ на искание личного бессмертия душе открылась хотя бы лишь как мелькнувшая перспектива возможность обрести «спасение» через приобщение к кому-то или чему-то в «горней сфере», – только там и могла создаться подлинная и творческая мистериальная жизнь. С удивительным и загадочным постоянством помощь свыше связывается в язычестве с умиранием и воскресением какого-либо высшего существа. «Страдающий и умирающий бог», который затем воскресает, – такова канва, на которой создается религиозной фантазией тот или иной рисунок.

Самая устойчивость этого образа умирания и воскресения заставляла и заставляет исследователей первобытной религии искать корни этой идеи в факте умирания и воскресения в природе [231]. Нельзя, конечно, отрицать того, что смерть и воскресение в природе могли создать основу для работы мифологического сознания, вызвать к жизни религиозные образы умирающего и воскресающего божества. Но сам по себе этот образ, конечно, еще не мог создать мистериального культа – лишь с момента органического сращения идеи воскресения с каким-либо образом воскресающего бога и могла сформироваться тема мистерии.

Таким образом, мистерии развились от слияния исканий спасения с верованиями в осуществление спасения через соединение с воскрешающим божеством (чем достигается и личное утверждение в божестве). Мистериальный культ явился выражением этой веры, и то, что он неизбежно включал в себя элемент «тайны», который затем стал особенно существенным для мистерий, – это все уже было вторично. В развитии мистерий наблюдается известная «спиритуализация», которая все ярче и настойчивее выдвигает духовную сторону в человеке как основу спасения. Однако ни одна языческая мистерия не могла до конца отбросить момент магизма, и «спиритуализация» мистерий, обнажая внутреннее бессилие мистерий, неизбежно вела к усилению магизма, – как это особенно видно на судьбе египетских и сирийских мистерий.

Конфликт магического и мистического начала в языческих мистериях остался в них незавершенным: его разрешение было под силу только христианству, которое насквозь мистично и совершенно свободно от магизма. Различие же мистики и магии сводится к признанию свободы в Божестве или же к ее отрицанию и ограничению: в магии само Божество, вообще «высший» мир подчинен какой-то таинственной силе, которой и стремятся овладеть «посвященные», в то время как мистическая жизнь всецело определяется сознанием «неисповедимой воли Бога». В языческих мистериях звучали все время оба мотива, – но чем духовнее, мистичнее становилась какая-либо мистерия, тем сильнее было в ней и проявление магизма. Ниже мы постараемся вскрыть смысл этого трагического для языческих мистерий конфликта.

Чрезвычайно существенно то, что спасение через приобщение к божеству, которое само для себя, а не для людей (что так характерно для языческих мистерий) умирает и воскресает, очень рано осознается как искупление от греха человека через помощь божества. Конечно, помочь в искуплении могло бы лишь то божество, которое само служит искуплению в космосе через свою смерть. Но этого и не было в языческих мистериях. Интересно и странно то, что те религиозные образы, которые заняли центральное место в мистериях, первоначально занимали очень второстепенное место в соответствующих религиях: это относится и к Аттису и Дионису и др. – но в особенности ярко проявляется в образе Митры.

Функция мистерий в религиозной жизни язычества в общем исключительно велика и значительна. Можно сказать, что мистерии образуют самую существенную часть в языческих религиях – это как бы высшая точка, до которой доходят религии, самая глубокая и духовно-творческая фаза в их развитии, – а с другой стороны – это как бы их сердцевина, их внутренняя сила, направляющая развитие религиозной жизни и мысли. Религиозное сознание не только

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org утончается в мистериях, не только подходит ближе к усвоению запредельной тайны Божества, но оно освобождается в мистериях от изначальной грубости и материальности, находит в самом человеке путь внутренней жизни.

Мистерии наивны и грубы в своих исходных точках сравнительно с их более поздними фазами, сравнительно с той утонченной философией их, которую находим, например, во II-IV вв. по Р. Х., – но даже в своей изначальной грубости мистерии являют новую углубленность религиозного первобытного сознания.

3. Египетские мистерии

Среди большого числа языческих мистерий наиболее влиятельными и оригинальными надо признать следующие четыре мистерии: Египетские (Озирис и Изиды), Лидийско-фригийские (Аттис и Великая Мать богов), мистерии Митры и, наконец, Елевзинские (Деметра, Прозерпина и Иакхо-Дионис). Если в эпоху эллинизма эти мистерии, как и другие, стали сближаться и даже сливаться друг с другом, то основное их своеобразие сложилось раньше. Многие здесь еще неясно и запутанно – особенно неясно возникновение (довольно позднее) митраических мистерий (мистерий Митры), сыгравших такую огромную роль в борьбе умиравшего язычества с христианством. Мистериальное творчество не столько истощилось, сколько оборвалось с возникновением христианства – и это было бы, конечно, совершенно непонятно, если бы само христианство развилось из мистерии: фактически мистериальное творчество замерло без достаточных исторических причин.

Мы остановимся на кратком обзоре лишь наиболее типичных языческих мистерий и обратимся прежде всего к египетским мистериям.

В основе мистерии Озириса лежит миф об убийстве Озириса его братом Сетом, о плаче и искании тела Озириса его сестрой – женой Изидой, о нахождении ею тела Озириса и воскресении его. В египетском сознании тайна загробной жизни составляла вообще главную тему религиозных размышлений и творчества – и Озирис, бывший сначала солнечным богом, стал позднее лунным божеством, связанным с загробной жизнью. В древнем мире о воскресении Озириса египетское богословие развило очень подробно учение о загробной жизни, – и хотя кроме Озириса и Изиды в загробных судьбах человека играют большую роль и другие божества, но основное значение принадлежало мифу о воскресении Озириса. На почве этого мифа оформились и окрепли в египетском богословии чаяния индивидуального бессмертия. Однако если учение о путях загробной жизни, об условии бессмертия (через отождествление души умершего с Озирисом) существовало давно, то это еще не создавало мистерии, а отражалось лишь в обрядах и богослужениях. Культ Изиды и Озириса, который по содержанию своему давно уже сближался с греческими культами, как раз благодаря влиянию эллинизма и дал настоящие мистерии в Египте.

В египетских мистериальных богослужениях слилась старая греческая мистериальная традиция с египетскими образами. Под именем Сераписа стали почитать того, кого раньше чтили, как Озириса; самое содержание мистерии заключало в себе драматическое изображение смерти Озириса, плача и искания Изиды, воскресения Озириса. Кроме ежедневных богослужений, кроме нескольких праздников в году существовали особые торжественные мистерии, в которых очень ярко разыгрывалась вся мистериальная драма – плач Изиды над «мумией» Озириса, а затем «воскресение» Озириса (после ряда магических действий) на третий день. Плач и отчаяние, сменяющиеся ликованием и энтузиазмом, сильно действовали на посвященных; если иметь в виду, что в Египте очень рано имело место безмолвное почитание богов (собственно Изиды), что уже содействовало развитию благоговейной сосредоточенности, то нетрудно понять, как действовало на посвященных мистериальное богослужение, сопровождаемое световыми и звуковыми эффектами, в подборе которых египетские жрецы были великие мастера.

Первоначально жрец, изображавший воскресающего Озириса, должен был проползти через кожу принесенного в жертву животного или пролежать в согбенной позе наподобие младенца в утробе матери (и то и другое имело чисто магическое значение); впоследствии вместо жреца в кусок материи заворачивалась кукла. Символом же воскресения было выращивание колоса из мумии, сделанной из земли и засеянной семенами. Все эти мелочи хорошо характеризуют магическую сторону в египетских мистериях, их связь с культом природы и ее производительных сил. Однако с течением времени на первый план

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org выступает духовный момент, мистический экстаз и таинственное приобщение к божественной сфере. От нас остается закрытым, насколько это «приобщение» несло с собой чувство реальности связи с божественной сферой, но, конечно, известное питание верующей души в этом отношении должно было иметь место.

Культе Изиды стал постепенно более популярным, чем первоначальные мистерии, – образ Изиды, можно сказать, вытеснил, отодвинул на задний план образ Озириса – это связано преимущественно с тем, что с образом Изиды связывалась большая и притом все дальше развивавшаяся магическая техника. Распространение культа Изиды стало возможно как раз благодаря тому, что мистерия воскресения умирающего божества в позднейшее время перенеслась на образ Митры. Но так как к участию в митраических мистериях допускались только мужчины, то для женщин естественно оставалось входить в мистирию Изиды или Кибелы («Великой Матери богов»), и это обеспечило египетским мистериям существование рядом с митраическими.

Существенное значение для нас имеет то, что египетские мистерии с исключительной силой подчеркивали, во-первых, возможность индивидуального воскресения и, во-вторых, именно через тайну смерти и воскресения Озириса. Правда, богословская идея личного воскресения была еще недостаточно выработана [232], но все же она является очень ярко и сильно выраженной здесь и совершенно отбрасывает идею перевоплощения. До христианства ни одна религия не знала с такой отчетливостью идеи воскресения, как египетская. Только одно здесь существенно: личное воскресение, связанное здесь с мистерией Озириса, неотрываемо от этой мистерии, так как только в ней сообщается посвященному тайна слияния с Озирисом. Вне участия в мистериях невозможно спасение, – хотя само спасение связано с тем, что Озирис прошел через смерть и воскрес. Божественная драма проходит здесь в горней сфере, в мистериях же она символически повторяется – потому и спасение посвященного возможно лишь через слияние с Озирисом, через отождествление с ним – вне этого спасительная сила Озириса не может быть усвоена. В той же отрешенности божественной драмы от мира лежит объяснение, почему мифичность образа Озириса определяла известную неопределенность в переживании реальности спасения посвященных: оно оставалось предметом чистой веры, но без той опоры в конкретном, историческом факте, каким обладает христианство в воскресении Христа.

4. Греческие мистерии

Что касается греческих мистерий, которые были вообще очень многочисленны (в Европейской Греции, стране очень небольшой, существовало до 50 различных мистериальных центров), то основными (по своему религиозному влиянию) можно считать так называемые Елевзинские мистерии, связанные с культом Матери-земли. Основное значение в этих мистериях, имевших очень богатый церемониал, принадлежало теме смерти и воскресения, – но в общей форме, не останавливаясь на теме личного бессмертия. Вообще момент личный в этих мистериях особенно выдвинут лишь в обрядах «очищения», подготовки к мистическому созерцанию. Более ярко момент личности (в вопросе смерти и воскресения) был выражен в мистериях, связанных с культом Диониса. Сам Дионис погибает благодаря тому, что на него направляет жестоких титанов ревнивая Гера («супруга» Зевса), но Дионис возрождается из своего сердца, которое успел уберечь сам Зевс. Так называемые орфические мистерии, не имевшие своего особого центра, положили в основу свою как раз повествование о смерти и возрождении Диониса, а Орфей почитался настолько, что в христианскую уже эпоху его изображали, например, распятым подобно Христу. Но мистерии о страдающем, гибнущем и воскресающем боге особенно развились в различных городах Малой Азии – и здесь действовала определенная эллинизация местных культов, облагородившая и художественно украсившая местное мифологическое содержание. Упомянем о двух юных полубожественных существах, бывших «героями» этих мистерий, – об Аттисе и Адонисе – оба они погибают от дикого кабана. Этому печальному концу предшествует в мистериальных рассказах (беря их даже в позднейшей, очень эллинизированной форме) совершенно разная идея обоих героев, – но оба падают невинной жертвой от дикого животного, оба умирают, обоих хоронят. Вокруг Аттиса (как и Адониса), уже мертвого, плачут женщины. В пещеру, где должен быть похоронен Аттис, вносится сосна с изображением Аттиса, а затем на третий день возвещается воскресение Аттиса. Вокруг Аттиса, в память его, возникли, таким образом, мистерии, посвященные Аттису; здесь с песнопением возвещалась радость «мистам» (членам мистериальной общины) о воскресении Аттиса, открывающем и мистам надежду на восстановление их к жизни после

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org смерти. Что касается культа Адониса, то в первоначальном повествовании не было воскресения его, но позже (по-видимому, под влиянием мистерии Озириса – вероятно, еще в III в. до Р. Х.) эта идея была внесена в культ, посвященный Адонису. Тут не было настоящих мистерий вокруг рассказа о смерти и воскресении Адониса, т. е. не было особого «посвящения», но в культе были подробности, несколько приближающие к христианским обрядам (плач над изображением Адониса). В параллельных мистериях Гиацинта службы длились три дня весной или в начале лета: первый день оплакивали смерть юного героя, на второй и третий день праздновали его воскресение (в службах Аттису и Адонису воскресение праздновалось на третий день).

Во всех этих мистериальных рассказах рядом с погибающим полубогом стоит женская божественная фигура (Озирис – Изиды, Адонис – Афродита и т. д.).

5. Мистерии Митры

Обратимся теперь к мистериям Митры. Мистерии Митры важны для нас потому, что они были последним мистериальным творчеством язычества. Сам по себе образ Митры, как бога солнечного света, очень древний – он восходит к той эпохе, когда население Индии еще не отделилось от иранского населения. В следующий период Митра все еще остается в персидском пантеоне второстепенным божеством, однако его значение постепенно усиливается, а в последние три века перед нашей эрой культ Митры становится точкой, в которой к персидскому дуализму приближается семитическое влияние – в частности, мистериальные мифы о страдающем и воскресшем боге. Уже в древнем культе Митры и особенно в мифическом сказании об убиении им быка, кровью которого засеменяется мир, были элементы космологического толкования образа Митры, послужившие точкой кристаллизации оседавших в нем мистериальных сказаний. Точное возникновение мистерий Митры остается неизвестным, но бесспорно, что к началу нашей эры уже существовали вполне сложившиеся мистерии Митры. Когда культ Митры, в связи с ростом Римской империи, стал проникать через солдат и через сирийские колонии, отчасти уже захваченные этим культом, в пределы Римской империи, он получил здесь исключительно благоприятные условия для своего распространения и развития. Возвышение культа Митры, смысл чего связан с общими религиозными запросами того времени, сблизило его с другими культурами; это обогатило и расширило мистерии Митры, которые вобрала в себя важнейшие элементы других восточных культов, существовавших к тому времени[233]. В своей способности усваивать чужой богослужебный материал культ Митры, в соответствии с запросами эпохи, обнаружил исключительную силу синтеза: культ Митры по силе и блеску, по церемониалу и его идеологическому оформлению вместил в себе все, что было пышного, глубокого, эффектного в других культах. Была лишь в нем одна особенность, которая ограничивала силу его влияния и, по мнению историков, в конце концов ослабила его историческую действительность: культ Митры оставался доступен лишь для мужчин. Все женское население, в религиозной жизни, естественно, более горячее, а с другой стороны, более одаренное в миссионерском смысле, было связано с мистериями Изиды или Великой Матери богов. Это разбивало религиозные силы язычества в той его универсализирующей роли, которая с такой яркостью была выражена в мистериях Митры. И если Ренан замечает в одном месте, что если бы Европа не стала христианской, она стала бы митраической, – то некоторая справедливость этого замечания Ренана все же очень ослабляется указанным фактом.

Мистериальный смысл митраизма действительно глубже и полнее других мистерий. Можно различить в мистериях Митры три существенные стороны, которые здесь были удачно объединены. Прежде всего, здесь был мотив спасения[234]: хотя сам Митра и не умирал и не воскресал, но спасение в мистериях Митры было связано с убийством таинственного быка (тавроболия), от крови которого начался мир и от второго поражения которого в конце мира произойдет возрождение и спасение. Митра спасает не своей смертью и воскресением, а своей победительной силой[235] – однако смерть и искупление входят в спасительный подвиг Митры, – только не его смерть, а смерть таинственного быка.

Во-вторых, Митра не только спаситель, но он же и создатель мира через свой подвиг поражения быка. Таинственный бык (которым по персидским сказаниям был сам Митра ранее) не может быть убит, не может оплодотворить земли иначе как через самопожертвование того, кто его убьет. Поэтому в спасительное дело Митры входит ряд подвигов. Объединение в образе Митры космологической и спасительной функции было очень важным для богословского сознания того

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org времени, достаточно созревшего, чтобы понимать всю глубину проблемы зла. Зло сознается столь глубоко, что только тот, кто является творцом мира, в силах спасти его, освободить от зла и преобразить.

И тут выступает третья, очень существенная, быть может, самая влиятельная часть мистериального богословия митраизма – в учении о зле. Культ Митры, несмотря на огромную способность к сочетанию с чужими культурами, сохранил от своей родины исконную и замечательную особенность парсизма в его учении о зле, которое здесь мыслится равносущим добру. Метафизический дуализм, не мешающий тому, что в конечном итоге все же добро побеждает зло, давал на почве язычества единственное удовлетворительное и религиозно верное толкование зла в силе его действительности. Митра, как посредник и спаситель мира, есть как бы источник благодати, помогающий уже ныне преодолевать силу зла, – чем предваряется уже ныне его спасительный подвиг в конце мира. Участие в мистериях Митры не только обещало спасение в конце мира (с чем была связана в парсизме и свойственная ему идея последнего суда) – здесь митраизм не отличался, однако, от египетских мистерий Озириса, – но оно несло помощь и в земной жизни. Участие в мистериях несло с собой те силы, которые были присущи самому Митре, – и если он носил название *Soi invictus* (т. е. «Непобедимое Солнце»), то то же обещание «непобедимости» светило и участникам мистерии Митры (что и обусловило распространение их в Римской империи). Тут была вера в магию мистериального ритуала, но вместе с тем эта магия не только не делала бесплодной и лишней этическую аскезу, как это было, например, в мистериальных культах Озириса, Аттиса и др. (где имел место лишь физический аскетизм – пост, «очищения» и т. п.), но, наоборот, – усвоение таинственной силы, подаваемой в мистериях Митры, мыслилось органически связанным с моральным возрождением человека, т. е. открывало простор для внутренней работы, создавало необходимость моральной активности, чем вызывало к жизни моральное одушевление и пафос.

6. Значение мистерий

Во всех языческих мистериях, с разными вариантами в них, есть некоторые общие черты, которые нужно нам выделить и подчеркнуть.

Мистерии, в точном и строгом смысле этого слова, предполагали всегда «посвящение», которому предшествовали разные аскетические ступени (омовение, пост, часто прохождение через разные испытания). Только «посвященные» могли принимать участие во всех мистериальных церемониях; все давали клятву не разглашать тайн. Обычно при посвящении давались новые имена, все облачались в новые одежды. Такова внешняя сторона мистерий, – а их внутренняя основа была связана с идеей спасения от смерти. Чтобы достигнуть его, нужно было не только «посвящение», но и усвоение ряда тайн – это было «новое знание» (гнозис), открывающее новую жизнь. Очень часто в мистериях допускался и даже поощрялся экстаз.

Надо отметить, что усиленное развитие мистериальных культов (вообще очень древних) начинается приблизительно в VI в. до Р. Х. Через весь мир прошла в это время какая-то волна духовного обновления – в VI в. в Китае действуют Конфуций и мистик Лао Цзе (создатель мистической системы «даосизма»), в Индии к этому времени относятся проповеди Будды. По-видимому, вокруг VI в. развивается в Персии деятельность Заратустры [236], возвысившего народные верования до стройной системы, в которой идея спасения (от зла) является существенной. Культ Митры, первоначально второстепенного божества, начинает тоже развиваться, вероятно, с VI в. до Р. Х. Но через несколько столетий мистериальный пыл как бы теряет всю свою творческую силу; мистериальные культы дробятся, мельчают, порой сливаются одни с другими. Одно несомненно – само языческое религиозное сознание не могло окончательно удовлетворяться мистериями. Мистерии не могли подняться выше символического преодоления зла смерти – они несомненно приближали языческое сознание к запредельной тайне бытия, но не могли ввести в нее. Высшая реальность чуть-чуть приоткрывалась перед языческим миром, но не могла открыться ему совершенно. Это создавало тоскливую ненасытимость души – и отсюда черта трагической неудовлетворенности, которая томила лучшие души в языческом мире [237]. Христианство тем и ответило на запросы этих душ, что оно дало им подлинную встречу с подлинной высшей Реальностью. Не символы, не образы, а живая личность Христа предстала перед языческим миром и покорила его.

Но теперь, после изложения нами различных мистериальных культов, мы постараемся выяснить, можно ли серьезно говорить о влиянии их на образ

IV. Языческие мистерии и христианство (продолжение)

1. Символизм в язычестве

Те, кто связывает христианство с языческими мистериями, обычно забывают, что христианство опирается (в своем сознании, во всяком случае) на исторически реальные события (жизнь, смерть, воскресение Христа), тогда как все языческие мистерии являются (для самого язычества) по существу своему символическими. Даже там, где «действующее лицо» (как это было, например, в отношении Озириса, о котором говорили, что он когда-то «царствовал» на земле) имеет в глазах мистов некоторую долю реальности, религиозная сила и действенность образов все же определяются символическим смыслом образа. Именно это обстоятельство и создавало близость мистериальных образов между собой, так что можно, с достаточным основанием, говорить о том, как один и тот же образ получал новые черты, попадая в новую культурную духовную среду. Так образ Озириса, по-видимому [238], определил эволюцию образов Адониса, а затем и образа Диониса. Так в атмосфере религиозного синкретизма (от III в. до Р. Х. до V в. после Р. Х.) отождествлялись, смешивались разные образы «Великой Матери богов» (Кибелы, Изиды, Артемиды, Афродиты и образ Матери-земли – Деметры и т. д.). Этот процесс очень близок к так называемым священным бракам (этот термин принят в отношении истории религиозной жизни в Древней Греции), благодаря которым создавалось некоторое единство верований [239] внутри той или иной религиозной группы. Действенная сила мистерий вообще опиралась не на историческую реальность, а на ту «идею», которая воплощалась в те или иные образы. О мистериях когда-то было сказано, что их «одеянием», в которое они облакаются в сознании, является миф, т. е. некое создание религиозной мысли или воображения; действительно, в основе мистерии всегда была «идея», но эта идея облакалась в то или иное «мифическое» содержание. «Миф» означает не просто некое поэтическое сказание, но его задача состояла в том, чтобы быть выражением, а затем и символом той идеи, которая лежала в основе той или иной мистерии. Некоторые народы (например, древние греки) отличались исключительным даром в развитии мифологии, другие, наоборот, этого дара не имели. Но всему язычеству присущ символизм как выражение того, что язычество не имело Откровения, что оно созерцало Бога лишь в символах.

В мистериях эта общая символическая природа язычества связывалась с темой загробного существования, т. е. с темой смерти и возможности какой-то посмертной жизни. Даже в примитивном анимизме, т. е. веровании, что душа после смерти тела продолжает жить, эта тема является центральной, – но в мистериях привходит сюда еще идея «спасения» от опасностей загробной жизни, от ее «заклочений». Развиваясь в форму культа, в то или иное «богослужение», идея «спасения» стала с особенной силой и настойчивостью связываться постепенно с образом страдающего, умирающего, а затем воскресающего бога или полубожественного существа. Здесь перед нами не столько загадочно, сколько знаменательно предчувствие той «благой вести» о спасении людей через крестную смерть и воскресение Христа, которая составляет живую основу христианства. Конечно, ничего больше в мистериях видеть невозможно: христианство не выросло из языческих мистерий, оно не есть какая-то (хотя бы и высшая) стадия в развитии мистериальных идей. Только при поверхностном сопоставлении христианства с языческими мистериями можно так ставить вопрос, – ближайший же анализ показывает, что христианство говорит совсем о другом в сравнении с язычеством. Но, конечно, языческий (в частности, эллинический) мир через развитие мистерий как бы готовился, чтобы воспринять благою весть, принесенную людям Христом. В свете христотрического понимания религиозной жизни человечества это совершенно ясно. При этом характерно, что, как мы уже указывали, по мере приближения «времени и сроков» к Боговоплощению Христа мистериальное творчество затихает и замирает. Так, звезды, яркие на ночном небе, начинают бледнеть, когда обозначаются первые признаки приближающегося восхода Солнца.

Обратимся сначала к сравнительному анализу идеи смерти и воскресения, а затем к сравнительному сопоставлению тех образов, в которых воплощалась эта идея.

2. Реальность воскресения Христа

Христос умер на кресте и на третий день воскрес – не как дух, а как живой человек в полноте его сущности («что вы ищете живого между мертвыми», – сказали Ангелы Марии Магдалине и другим женщинам, пришедшим ко гробу с ароматами – Лк., гл. 24, ст. 5). Но даже ближайшим ученикам Господа, много раз слышавшим от Него о воскресении, было трудно принять этот факт: рассказы Марии Магдалины и других женщин о воскресении Христа показались им пустыми и они не поверили им (Там же, ст. 11). Когда Христос Сам явился апостолам, то они смутились и испугались, подумав, что видят духа. Но Он сказал им: что вы смущаетесь? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам, осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как вы видите у Меня (Там же, ст. 26–39).

Хотя в иудействе было представление о загробной жизни (кроме саддукеев, которые всячески отрицали воскресение), но это представление было у них неясно и расплывчато. Любопытно тут же отметить, что с появлением христианства и с его твердым свидетельством о воскресении иудейская мысль (особенно в мистических трактатах Каббалы) решительно эволюционировала в сторону отрицания воскресения[240]. Во всяком случае, апостолам не легко было овладеть идеей воскресения – мы имеем яркое свидетельство этого в скептическом отношении ап. Фомы к рассказам других учеников о том, что они видели воскресшего Господа (ап. Фома поверил в воскресение Христа лишь тогда, когда сам увидел Его).

Вся трудность для апостолов и для всех, кто шел за Христом, принять воскресение Христа заключалась именно в полной реальности воскресшего Спасителя. Трудность была не столько в самой идее воскресения, даже не в понимании этой идеи, а именно в ослепляющей реальности воскресения. Существенно здесь было то, что воскресение Христа было и преображением Его плоти. Ученики часто не узнавали Его, когда Он к ним приходил; Он появлялся «при закрытых дверях» (Иоанн, гл. 20, ст. 19), потом снова становился невидим, исчезал... Тут были уже новые свойства во Христе: в Нем была вся прежняя полнота телесной жизни (чтобы показать ученикам всю реальность своего воскресения к жизни, Христос, «взяв печеной рыбы и сотового меда, ел перед учениками» – Лк., гл. 24, ст. 42–43), но были и эти новые свойства. Ап. Павел так поясняет это: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1-е посл. к Коринфянам, гл. 15, ст. 44). Духовное тело было у воскресшего Господа подлинным телом, но уже преображенным, – с ним Господь и вознесся на небо. В духовном теле препобеждалось (хотя и не исчезало) пространство.

Воскресение Господа видели многие, но последующие поколения (кроме случаев, когда Господь являлся Сам, как явился Он ап. Павлу) жили только верой в подлинную реальность воскресения Христа. На этой вере стояло и стоит христианство доньше, и превратить Его воскресение в некий символ – значит уже отойти от христианства[241].

3. Внехристианские учения о посмертном существовании

Если мы обратимся к внехристианским учениям о посмертном существовании и воскресении, то здесь прежде всего надо отвести в сторону все (преимущественно индусские) учения о «переселении душ», в которых хотя и утверждается реальность посмертной жизни и в каком-то смысле даже говорится о «воскресении» в перевоплощении, – но перевоплощение дает жизнь уже не тому человеку, который был раньше на земле, а лишь духовному ядру в нем. Отрицание индивидуального посмертного существования есть поэтому низведение нашей земной индивидуальности до уровня случайной оболочки в том духовном «ядре», которое без конца сменяет свои индивидуальные «оболочки» одну на другую... Учение о «перевроплощении» вообще не связывает в индивидуальность нынешнюю и будущую жизнь, так как наша индивидуальность по этому учению со смертью исчезает; индивидуальность в человеке вообще не связана в этом учении с его «сущностью», с тем духовным ядром, которое без конца перевоплощается в новые и новые «личности». Христианство же говорит о том, что посмертное наше существование есть продолжение жизни именно той самой индивидуальности, какая жила на земле. Заметим тут же, что в античной Греции (по-видимому, с VIII в. до Р. Х.) учение о перевоплощении получило очень большое распространение – например, в орфических кругах. Но орфики, учение которых было своеобразным преобразованием культа Диониса, все же выработали особое учение о том, как прекратить бесконечные перевоплощения.

Оставляя, в стороне все эти религиозные течения, которые не признавали

Основы христианской философии. Протоиерей В. В. Зеньковский filosoff.org посмертного существования каждой индивидуальности и учили лишь о бесконечной жизни в разных перевоплощениях некоего духовного ядра в человеке, – обратимся к тем религиозным движениям вне христианства, которые учили о посмертном существовании каждой индивидуальности.

4. Персидское учение о посмертном существовании

Что касается иранского (персидского) учения, то в нем надо различать по крайней мере три эпохи в развитии его религиозного учения. В доисторический период, когда только определялись особенности иранского вероучения, в основе его состояла моральная тема – о силе, реальности зла в мире и о борьбе с ним. Зло мыслилось как сила космическая, божественная, и хотя в конечной стадии оно должно быть побеждено добром, но борьба зла с добром еще идет в мире; люди должны поэтому всячески охранять в себе чистоту, блюсти требования морального сознания. Тело усопшего человека, как пораженное смертью, т. е. силой зла, признавалось нечистым, – поэтому тела усопших уносились за пределы города и оставлялись без всякого присмотра, пока не уничтожатся. Душа же должна идти на суд, на котором решится ее судьба, – но, во всяком случае, эта посмертная жизнь души была все же продолжением прежней ее земной жизни и определялась в зависимости от того, чем жила душа на земле – добром или злом. Во второй же период, когда религиозная реформа Заратустры (VII–VI вв. до Р. Х.) очистила религиозные представления персов, какими они были до этого времени, устранила все элементы магии, поклонение огню и т. д., религия приняла последовательный характер чисто морального учения. Здесь постепенно вырабатывается учение о спасении, а позже (по всей вероятности, уже под влиянием христианства) вырабатывается учение о «спасителе», который и победит окончательно силы зла.

Наконец, за три–четыре века до Р. Х. (может быть, несколько и раньше) развивается мистериальный культ, связанный с второстепенным (до того времени) божеством – Митрой. Однако никаких мистерий (в точном смысле слова) на основе идеи воскресения в персидской религии не было: идея посмертной жизни каждой души, утверждая неуничтожаемость индивидуальности через жизнь души, не была связана с Митрой: Митра сам не умирал, а потому и не воскресал. Его подвиг состоял в убийстве быка, кровь которого имела в себе залог жизни. Митра был для тех, кто участвовал в его мистериях, источником силы, и его естественно особенно чтили те, кому приходилось воевать (последователи Митры и назывались «солдаты Митры»). Однако в конце мира, при торжестве добра и обновлении мира, Митра магической силой воскрешал тела праведных – что было наградой за добрую жизнь. Вообще, участие в мистериях Митры не было условием воскресения, – таким условием была только праведная жизнь; никакого «соединения» с Митрой участие в таинствах не давало, кроме жизненной силы, т. е. помогало в жизни, а не после смерти. Это очень близко к тотемизму.

Как видим, различие митраизма от христианства очень глубоко и сравнивать Христа и Митру можно лишь при игнорировании существенных черт в том и другом.

5. Египетские учения о бессмертной жизни

Ближе к христианству стоят, конечно, египетские учения о посмертной жизни и египетские мистерии. И в Египте, как и в персидских верованиях, дело идет о посмертном существовании, т. е. продолжении той самой индивидуальной жизни, какая была до смерти. В Египте это продолжение жизни после смерти было связано с соединением с Озирисом (для чего и нужно было участие в мистериях); точнее говоря, дело было не в соединении, а в отождествлении с Озирисом. Для самого Озириса его возврат к жизни (после убийства его братом его Сетом на почве ревности) был собственно новым рождением (почему Озирис и изображается часто ребенком). Притом если Озирис и возвращался к жизни (притом не в полноте своих прежних свойств [242]), то жизнь его сосредоточивается уже в загробном только царстве, что и нашло свое выражение в том, что из солнечного бога Озирис стал лунным богом. Смерть Озириса не заключала в себе никакой искупительной силы, – и его возврат к жизни был лишь как бы прототипом возврата в бытие для людей. В отличие от морального ригоризма персов, египтяне придавали значение не самим делам, а некоторым магическим действиям после смерти. К таким магическим средствам относилось, между прочим, положение в гроб молитвы – в ней было важно

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org упомянуть о добрых делах, хотя бы их на самом деле и не было.

Сравнивая египетские верования с христианством, мы никак не могли бы сказать, что в христианстве надо видеть некую «высшую» форму того, что признавали египтяне. Озирис гибнет от руки брата на почве ревности, – как это далеко от добровольной жертвы собой для спасения людей у Христа! Воскресение в земном теле чуждо египетскому сознанию; мумифицирование тел усопших не приготавливало это тело к воскресению, а было связано с учением египтян о том, что индивидуальность человека (его «Ка» по египетской терминологии) для своего сохранения нуждалась – до ее отождествления с Озирисом – в сохранении тела (или его остатков). Правда, в египетской «Книге мертвых» есть слова о том, что «Озирис обещает оправданному, что душа его не будет разлучена с телом». Но, как говорит один исследователь (Море), по египетским воззрениям «рай есть прекрасно устроенная могила, где двойник человека находит свой дом, обильно снабженный всем необходимым, полный друзей, женщин и цветов». Тут есть уже какое-то приближение к тому, что принесло христианство людям, но все это лишь отдельный элемент того, что в цельности раскрылось в христианстве.

6. «Воскресение» в мистериях

Если Озирис погибает вследствие ревности брата и возвращается к жизни благодаря стараниям сестры – жены Изиды, то герои восточных мистерий тоже гибнут вследствие убийства их, но уже дикой животной силой (вепрем). Таков, например, Аттис: первоначальная схема мифа о нем очень груба, но в эллинизированной форме это полубог – юноша, погибающий от вепря. Его «хоронят» (см. подробности об этом в предыдущей главе) и на третий день жрецы восклицают: «Успокойтесь, мисты, бог спасен; так и вам будет спасение от страданий». Слова о том, что «бог спасен», хорошо выражают пассивное положение самого Аттиса, – и его смерть не есть условие «воскресения», а только условие новой, преображенной жизни Аттиса. Невинная жертва грубой силы, случайно оборвавшей его жизнь, возвращается к жизни – но эта мифическая оболочка облекает мистериальное ядро, сущность которого заключается в возвращении к жизни невинной жертвы. Аттис не шел сам на смерть [243], которая и не была поэтому добровольной жертвой, но миф о нем фиксировал смутную надежду на возврат к жизни тех, кто приобщился к мистерии.

Другой мистериальный герой, Адонис (как и другие, например Гиацинт), тоже погибает от дикого зверя – но ритуал, связанный с Адонисом, является более пышным (те же похороны, плач женщин над умершим, возвращение к жизни на третий день [244]). Знакомый уже нам автор Weigall, приведя мнения разных ученых, что «история погребения и возвращения к жизни Иисуса является мифом, извлеченным из религии Адониса», все же не решает принять это нелепое утверждение и говорит: «Рассказ Евангелия о смерти и погребении Христа без сомнения правдив». Приведем еще одни характерные слова этого автора, которые сами за себя говорят: «Если распятие Иисуса имело место на еврейскую Пасху, т. е. в дни весенних празднеств, существовавших повсюду, то это само по себе вовсе не доказывает, что вся история распятия была взята из языческих рассказов». Конечно, да, скажем и мы... В том-то и дело, что доказательств того, что евангельские повествования есть просто «мифологизация» каких-то реальных событий, вообще никто не дал – в том числе и знаменитый Vultmann с его пресловутой «демифологизацией».

7. «Воскресение» Диониса

Нам остается еще коснуться в нескольких словах мифов о Дионисе, которые часто приводятся как источник евангельских рассказов. Сам по себе культ Диониса очень сложен; по-видимому, он имел даже несколько источников; существует много вариантов этого мифа, мало согласованных один с другим. Приблизительно в VIII в. до Р. Х. культ Диониса был преобразован – и смягчен в так называемом орфизме, – и в этой «реформе» сказалось, по-видимому, влияние египетских рассказов о смерти Озириса. Тело Диониса (как и Озириса), по этим сказаниям, разрывается на части, но именно в орфизме Дионис воскресает. В орфическом своем одеянии культ Диониса держался долго – а Орфей (очень древний греческий мифический образ) выступает как образ пророка дионисийства. На почве орфизма развивается довольно интенсивно сложная богословская система, в том числе учение, несколько приближающееся к христианской доктрине о первородном грехе.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org вообще влияние христианства на поздний орфизм можно считать бесспорным, – мы уже упоминали об изображении Орфея распятым – это слишком явное подражание христианству (изображение распятого Орфея относят к IV в. по Р. Х.).

Внешнее и поверхностное сходство рассказов о Дионисе с христианством то же, что и в только что разобранных других культах. Да, и в культе Диониса есть смерть (растерзание его титанами), есть и возвращение к жизни, но за этим чисто поверхностным сходством стоит такое глубокое различие от христианства, которое говорит о добровольной смерти Христа для искупления грехов людей и о воскресении Христа в преображенном теле.

8. Сравнение языческих мистерий с христианством

Если подвести итоги сравнению христианства с различными языческими мистериями, то оказывается, что в разных мистериальных культах есть некоторое, но очень отдаленное сходство с христианством, с его центральным учением о добровольной смерти Христа, которая была Его искупительным подвигом и завершилась Его воскресением. Думать, что все это учение христианства есть некое мифологическое добавление к какому-то реальному историческому событию – смерти некоего Учителя, – можно только, нарочито желая представить христианство как одну из ступеней в развитии мифологического творчества в человечестве. Конечно, нельзя отрицать того, что вокруг исторических лиц всегда легко слагаются легенды, что из «кусочков» подлинно исторических событий слагаются позже пышные повествования. В самом христианстве было ясное сознание этой опасности – и Церковь отвергла (уже в II в.) всякого рода легенды, не имеющие оснований в основной традиции – таких «апокрифов» было тогда много. Апокрифы и есть настоящая христианская мифология, часто благочестивая и даже ценная, но все это апокрифы, тщаясь «раскрыть» то, что осталось закрытым, неявленным. Но церковь строго отличала основное предание, идущее от апостолов, от этих измышлений, – и на основе этого различения и возникло уточнение того, что церковь признала «Священным Писанием». Эта строгость церкви говорит очень хорошо о критическом различении в самой ранней церкви подлинного и неподлинного, реального и вымышленного. Критическая установка очень рано определилась в христианстве именно потому, что христианство распространялось в языческой среде, насыщенной мифологическими сказаниями. Для церкви потому и было так важно отделить реальное от мифического, что все христианство с самого начала проникнуто живым чувством реальности Христа вначале на земле, а после Вознесения – на небе. В реальности Христа вся сила христианства – малейшая даже тень мифологизма была нестерпима для тех, кто исповедовал Христа распятого и воскресшего.

9. Основные черты христианства

Распространение христианства в языческой среде не было аналогичным распространению других культов [245], – христианство не только отделяло себя, но даже и противопоставляло себя разным современным ему языческим религиозным движениям. Это вовсе не было психологией «сектантства»; сами христиане глубочайшим образом чувствовали, что у них не было ничего общего с языческим миром – конечно, не по упрямству сектантов, а по глубокому сознанию несоединимости следования Христу с признанием тех или иных языческих богов, с принесением им жертв. Рецепция христианской церковью тех или иных учений, обрядов, существовавших до христианства, была крайне осторожной, медленной. Не упрямство сектантов определяло собой отбрасывание тех или иных еретических движений, которые все время рождались из психологии синкретизма, т. е. сочетания христианских и нехристианских начал. Атмосфера синкретизма была в первые века христианства не просто общераспространенной, – но ее можно даже назвать сгущенной, полной внутреннего возбуждения и миссионерского пыла [246]. И все же христианство тщательно оберегало себя от смешения с чужими верованиями и культами. Христиане шли на страдания и смерть, чтобы остаться верными тому, что давала им Церковь. Эта жизнь Церкви, это самосохранение Церкви есть, конечно, наиболее яркое свидетельство реализма в христианстве, его несводимости к какому-то внехристианскому источнику. Христианская Церковь развивалась из самой себя, силою Св. Духа; как от начала, так и дальше она была цельна как живой организм. Потому Церковь и смогла исторически удержаться и окрепнуть в первые века своего существования. Однако Церковь вступила все же на путь рецепции многого как из иудаизма, так и язычества – но это была рецепция, т. е. переработка чужого материала в соответствии с

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org «духом» христианства, т. е. его основным преданием. Через эту рецепцию, требовавшую большой духовной зоркости и даже напряжения, Церковь все больше являла свое центральное положение в религиозной истории человечества, а вместе с тем и само христианство, вращаясь в историю, росло и развивалось. Нам остается теперь очень кратко коснуться этой темы, чтобы закончить всю тему о «христианстве в истории».

V. Рецепция христианством внехристианского материала

1. Вхождение христианства в историю

Христианство росло и развивалось в истории. Это развитие было лишь раскрытием того, что получили ученики Христа от Него самого, – поэтому Церковь христианская с самого начала питалась «Священным Преданием», т. е. всем тем, что переходило от одного поколения к другому как основа и руководство. Противники христианства часто противопоставляют учение Иисуса учению об Иисусе, – но все учение о Христе, как оно позже было запечатлено в Никео-Цареградском символе (IV в.), до развития Халкидонского догмата в V в. о двух природах (божественной и человеческой) в единой Личности Богочеловека есть не что иное, как оформление той исходной веры, какой жили христиане начиная от первого поколения (апостолы и ученики). Господь, «сын в лоне Отчем» («Я и Отец одно», – сказал Господь – Иоанн, гл.10, ст.30; ср. гл.14, ст.10), был для христиан истинный Бог и истинный человек, – как это и закрепил Халкидонский догмат.

Все догматическое содержание христианства (учение о Св. Троице, учение христологическое о двух природах во Христе при единстве Его Личности) уже содержалось в вере апостолов, но оно не сразу облеклось в те догматические формулы, которые были высказаны на Вселенских Соборах. Дело Соборов в том и заключалось, чтобы в ясных и точных словах выразить изначальное содержание христианской веры – в такой форме, чтобы этим отсекались неверные учения (ереси). Появление ересей и было историческим «поводом», который побуждал церковное сознание к выработке точного выражения христианской веры. Однако сами по себе ереси все еще были проявлением именно того, что христианство вращалось в историю, входило в мир мысли, как она слагалась еще до Христа. Оплодотворяя в «обновлении ума» (Рим., гл. 12, ст. 2) существовавшие тогда учения и идеи, христианство тем самым ступало на путь их рецепции.

Но вхождение христианской Церкви в план истории касалось не только учения о Боге, о Христе, но и ряда других сторон христианского сознания. Из этого материала мы выделили дальше вопрос о почитании Божией Матери ввиду того исключительного значения, какое принадлежит ему в христианской жизни, – а также ввиду того, что в этом пункте часто сосредоточиваются особенно сильные нападки антихристианской литературы.

Мы коснемся, наконец, хоть и в краткой форме, и того, как сказались вхождение христианства в историю на выработке богослужебных форм.

2. Развитие тринитарного догмата

Обращаясь к изучению того, как развивалось догматическое учение христианства, и имея в виду, что оно было ответом на еретическое отклонение от основного и изначального ядра христианской веры, мы имеем две основные темы – тему о Троице в Боге и тему о Христе как Богочеловеке.

Христианство уже в первичном, так называемом крещальном Символе Веры, крестя «во имя Отца, Сына и Святого Духа», не отходило от изначальной, идущей от Ветхого Завета веры в единого Бога. Но как же понять это единство при троичности Лиц (Отца, Сына и Св. Духа)? Уже в конце II и особенно в III в. возникают различные попытки связать понятия единства и троичности в Боге, но они явно были малоудовлетворительны. На этой почве и родилась самая значительная ересь раннего христианства – учение Ария, который видел в Иисусе Христе «Сына Божия по благодати» – т. е. не по сущности. Принцип троичности этим зачеркивался, зато в полной силе утверждался принцип единства в Боге. Это был возврат к ветхозаветному монотеизму – и Церковь без колебаний его отвергла, утвердив связь двух принципов в учении о «триединстве» в Боге. Но трудность для христианского ума в истолковании триединства Бога все же оставалась; однажды пробужденный к сознанию

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org трудностей рационального усвоения основного догмата Св. Троицы, христианский ум стоял беспомощно перед ним, хотя и был тверд в признании самой идеи триединства. Лишь благодаря великим Отцам Церкви – св. Василию Великому, св. Григорию Богослову и св. Григорию Нисскому – христианское сознание овладело, насколько это вообще возможно человеческому уму, великой тайной Триединого Бога. Это удалось через рецепцию тех логических анализов, которые были уже развиты греческой мыслью – а именно Платоном. Отцы Церкви разъяснили, что троичность Лиц Св. Троицы не ослабляется началом единства: Бог един по сущности, но троичен по ипостаси. Соотношение единства «рода» при многообразии «видов» разработано было Платоном для общих сторон бытия, а великие Отцы Церкви подчеркнули, что «общее» (сущность в Боге) столь же реально, как и «частное» (три Лица). Равнобожественность Лиц Св. Троицы не могла бы быть выражена через их «подобосущие», – ибо тогда был бы «тритеизм» (три отдельных Божества), а единство в Боге оказалось бы отвергнутым. Лишь при «единосущии» трех Лиц сохраняется как различие трех Лиц, так и единство их. Рациональное раскрытие этого стало возможно, таким образом, позже, чем был принят Церковью самый догмат, – что и понятно: руководимая Св. Духом Церковь осознала истину Триединства уже на Никейском Соборе (325 г.), а Отцы, разъяснившие догмат Св. Троицы, принадлежали уже к «посленикейскому» богословию.

Тот факт, что рациональное истолкование тайны триединства в Боге было связано с христианской рецепцией Платоновских анализов о соотношении «общего» и «частного», – есть именно факт рецепции, и только. Вера в триединство в Боге удержалась в христианстве потому, что она отвечала изначальному, идущему от самого Господа верованию, но использование догмата пришло позднее. Богословие рождалось из веры – а не наоборот. Вот почему христианская рецепция платонизма, свидетельствуя о христианской переработке платонизма, есть раскрытие в истории, развитие во времени того, что, как подлинная и вечная истина, было изначала достоянием Церкви.

3. Развитие христологического догмата

Аналогичный процесс мы наблюдаем и в развитии христологического догмата. Он развивался исходя из первичного верования в то, что Христос, будучи человеком в полноте его свойств, был истинным Сыном Божиим, был Богом. Живое единство богочеловечества во Христе исповедовалось Церковью изначала – но и здесь запросы ума не сразу нашли должное удовлетворение. Аналогично ереси Ария в теме триединства в Божестве возникла ересь Аполлинария в христологическом догмате. Желая выразить и осознать тайну единства в Богочеловеке, Аполлинарий пришел к мысли, что это единство обеспечивается тем, что в Христе только тело и душа были человеческими, а дух в Нем (по терминологии Аполлинария – «логос») был уже Божественный, что и определяло, по мысли Аполлинария, единство во Христе. Но сразу же стали видны и те новые затруднения, которые вытекали из рациональной схемы Аполлинария: эта схема бесспорно утверждала начало единства в личности Иисуса Христа, но зато из этой схемы вытекало, что человеческая природа во Христе не была полной (человек не состоит только из тела и души – в нем есть еще духовная сторона). В ответ на эти блуждания мысли Церковь ответила на Халкидонском соборе (V в.) твердым исповеданием того, что во Христе и божественная и человеческая природа, обе были в полноте (Он был «истинный Бог и истинный человек»); обе природы хотя и неслиянны, но и нераздельны, Личность в Богочеловеке одна. Таков христологический догмат, как его исповедовала Церковь, – но рациональное раскрытие его пришло позже – опять на основе христианской рецепции учения Аристотеля об «ипостаси». Леонтий Византийский (VI в.) развил учение об «воипостасии», что сделало понятным, как человеческая ипостась во Христе (понятие о чем неустранимо, чтобы не впасть в явное или скрытое аполлинарианство) «воиспостизируется» божественной ипостасью, чем создается единство в личности Христа.

4. Различия в развитии христианства и язычества

Приведенные нами примеры с достаточной ясностью вскрывают, как внехристианские понятия и учения могли войти в состав христианской доктрины – через их рецепцию. Этот процесс менее всего может быть уподобляем известному уже нам явлению синкретизма в языческом религиозном сознании. Иногда у противников христианства встречается именно эта мысль, что догматическое развитие Церкви входит в общее русло религиозного синкретизма эллинической эпохи. Мысль эта совершенно ложна, а вместе с тем с ней

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org связано глубочайшее отличие эволюции религиозного сознания в язычестве и в христианстве.

В язычестве эта эволюция ведет от примитивных форм сознания, часто убогих и расплывчатых, к более возвышенным и определенным идеям. Так, на почве индуизма, Упанишад в отношении ранних Вед есть бесспорно углубление и одухотворение начальных индусских верований. Так, в буддизме индусское сознание расширяется до универсализма. Так, в религиозной реформе Зороастра исчезают или ослабевают примитивные идеи персидского фольклора. Другой стороной того же процесса является поглощение одними образами других, иногда вытеснение, а иногда настоящее сращение их. Последнее и есть синкретизм по точному смыслу этого слова, – и, конечно, наиболее ярким и характерным проявлением синкретизма следует считать такие явления в язычестве, как гностицизм (поскольку он был связан с Вавилоном[247]) и герметизм.

В христианстве же эволюция религиозных воззрений ничего не прибавляет к основному фонду религиозного сознания, а только раскрывает в подробностях и дополнениях то, что было принесено Господом Иисусом Христом. Христианство «развивалось» органически, изнутри; если оно брало термины или обряды извне, то потому, что они давали наиболее полное выражение и раскрытие того, чем жило христианство изначально. Поэтому при анализе того, что мы находим в христианских идеях близкого с внехристианским материалом, надо иметь в виду органический рост сознания, факт христианской рецепции того, что пришло в христианство извне.

5. Почитание Божией Матери в христианстве

С особой ясностью этот принцип выступает в том, как сложилось в христианстве почитание Божией Матери. Это почитание было уже у апостолов, с которыми в постоянном общении была Божия Матерь, как об этом свидетельствуют «Деяния апостолов». Но Божия Матерь, по завету самого Господа, после распятия и смерти Его, была связана с ап. Иоанном Богословом, – почитание же Ее очень раннее: достаточно указать на письмо св. Игнатия Богоносца к его старцу и учителю ап. Иоанну Богослову. В той атмосфере безоблачного реализма, когда никому не приходило в голову сомневаться в историческом существовании Христа, почитание Божией Матери само было бесспорным и безоблачным. Но когда начались в Церкви христологические споры, вопрос о почитании Божией Матери получил неизбежно догматическое значение. Родила ли Матерь Богочеловека или просто человека Иисуса, – или, как это формулировали в Константинополе, – почитать ли Ее «Богородицей» (родившей Богочеловека) или «Христородицей» (родившей человека – Иисуса)? В церковном сознании по существу не было сомнений в этом, – поэтому на III Вселенском Соборе (в Ефесе в начале V в.) вопрос о почитании Божией Матери получил свое твердое и окончательное разрешение. Но догматические разногласия, связанные с почитанием Божией Матери, на этом, к сожалению, не кончились. Когда в XVI в. разразилась в Западной Европе буря реформации (Лютер, Кальвин, Цвингли – тогда же отделилась и английская церковь), то почитание Божией Матери было сведено просто к почитанию Ее как матери Иисуса – т. е. догматическая глубина, так ясно выраженная в слове «Богородица», исчезла. Но, с другой стороны, в римском католицизме стало постепенно утверждаться, а на Ватиканском Соборе было и закреплено учение о «беспорочном зачатии» самой Божией Матери, – чего не признавало и не признает Православие. Если бы Пресвятая Дева сама была зачата в «непорочном зачатии», тогда Сын Ее, Иисус Христос, не обладал бы всей полнотой человеческой природы. По православному учению, Христос родился от Приснодевы Марии, но Она сама пришла в мир через естественное рождение от Ее родителей, Иоакима и Анны.

В религиозно-исторической литературе, поскольку она развивалась преимущественно в протестантских странах, вопрос о почитании Девы Марии принял особенно острый, неприемлемый для христианина характер. Почитание у христиан Божией Матери, особенно почитание Ее приснодевства, стали сопоставлять с культом Матери-земли, «Великой Матери богов», Изиды и т. д. Конечно, здесь есть несомненная, хотя и частичная параллель, – но и только: смысл этих культов и почитания у христиан Божией Матери глубоко различны. Войдем в некоторые подробности.

6. Языческий культ Матери-земли и христианское почитание Божией Матери

Мы достаточно уже говорили о значении «христоцентрического» понимания истории религиозной жизни человечества и не будем к этому возвращаться. Важно здесь то, что с христианской точки зрения неправильно все отвергать в язычестве. Язычество, выросшее на основе тех остатков (от райской жизни прародителей) благочестия и богомыслия, которые определяли самую потребность богообщения, у отдельных лиц не раз возвышалось до предсознания и предчувствия тех истин, которые в полноте были явлены в Иисусе Христе. Конечно, это не христианство унижает, а, наоборот, возвышает язычество... Однако если обратиться к сравнительному сближению образов Божией Матери и культов, о которых мы только что упоминали, то нетрудно убедиться в их существенном различии. В язычестве всюду был распространен культ Матери-земли, говоря общее – культ творческой мощи природы. В натуралистических богоисканиях это было даже более естественно, чем культ Солнца, Луны или звезд, – ведь творческая мощь природы, ее таинственная неистощимость не могла не вызывать сознание, что в этой мощи есть божественная основа. Вместе с тем творческая сила природы – тоже вполне естественно – сознавалась близкой к рождению детей у людей. Таким образом божественная основа всякого природного творчества (1), творческой силы природы (2) и чадородия у людей и животных (3) порождала различные религиозные представления об этом. То поклонялись в язычестве «Великой Матери богов» (латинская характеристика восточных культов, например, Кибелы, отчасти Изиды, индусской Addytia), то поклонялись природной мощи земли (Мать-земля, Деметра, Афродита, иногда Артемида и другие образы), то поклонялись силе чадородия у людей и связанной с этим тайной эроса (Иштар, Астарта, Афродита и другие образы). Материнство в горней сфере, в природе, у людей, связанные с этим культы (иногда очень трогательные – как это особенно глубоко выражено в вавилонских и египетских молитвах) – все это вызывало религиозное поклонение, поддерживало религиозную жизнь. Но самые образы были символами – их мифическая природа ничему не мешала, но в то же время и вызывала новые и новые порождения религиозной фантазии. Достаточно заглянуть в ранний (II–I вв. до Р. Х.) и более поздний (I–V вв. после Р. Х.) гностицизм, чтобы увидеть, до каких крайних пределов могла убежать религиозная фантазия (например, в построениях полухристианских гностиков Василида, Валентина и их последователей).

К почитанию Божией Матери, Девы Марии, все это не имеет никакого отношения. У Христа была Мать, часто сопровождавшая своего Сына (см. брак в Кане Галлейской, следование за Господом на Голгофу). Когда по воскресении Христа ученики собирались вместе, с ними, несомненно, была и пресвятая Богородица, – как это описано в Деяниях (Деян., гл. 1, ст. 14). Почитание Господа Иисуса Христа естественно распространялось и на Его Мать – и все это было связано с чувством глубочайшей реальности и Господа и Его Матери.

Но вот рассказ о благовещении рождения Спасителя как будто напоминает аналогичные рассказы в язычестве – т. е. как будто здесь вплетается влияние языческой мифологии. «Рождение младенца» есть действительно сюжет, который не раз встречается в религиозных сказаниях [248], – но в частом повторении столь естественного факта или темы может ли быть что-нибудь неожиданное, нужно ли искать здесь какого-то особого «влияния» одних сказаний на другие? Конечно, нет! Но рождение без земного отца и при участии какого-либо божества (этот мифологический сюжет встречается в язычестве часто, особенно был он распространен в Греции) не является ли источником евангельского рассказа о рождении младенца без отца? Но один из самых скептических критиков вынужден был признать, что рассказ о чудесном рождении младенца у Марии (уже засвидетельствованный к концу I в. в Евангелии от Луки) «распространился очень быстро», но будто бы потому, что «последователям Христа было более приятно думать и чувствовать о чудесном рождении Господа» [249]. Думать всерьез, что раннее христианство искало «более приятных» для религиозного сознания повествований о Христе, – это значит совершенно не чувствовать того трепетного внимания к божественным тайнам, которое отвращало их трезвое сознание от всяких фантазий (о чем так сильно говорит ап. Павел в первом послании к Тимофею, гл. 4, ст. 7). Богочестивые выдумки могут, конечно, иметь некоторый успех у легковерных людей, но скоро вызывают возражения и противление у более трезвых. Между тем почитание Божией Матери в вопросе о рождении Христа без отца, как и вера в приснодевство Божией Матери, не только не вызывало сомнений или критики, но развивалось в благоговейном внимании к великой тайне Боговоплощения. В этой поистине великой тайне, столь основной для всяческого христианского сознания (в тайне Боговоплощения), вхождения Бога в человеческое естество («Слово плоть бысть», Иоанн, гл. 1, ст. 14), рождение Иисуса без отца

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org является не только внутри связанным с Боговоплощением, но как бы тонет в нем. Боговоплощение есть сущность христианства, без него христианство не могло бы иметь на души влияние, – но оно есть, конечно, предмет веры: Боговоплощение не может быть рационализуемо, оно есть тот основополагающий факт, та неисследимая, но живая реальность, признание которой дается нам в опыте веры. Те, кто признает в порядке веры факт Боговоплощения, могут ли встретить затруднение в признании рождения Иисуса от Девы Марии без отца?

Само же по себе сопоставление мифологических повествований о различных «рождениях младенца» в различных религиозных системах означает лишь то, что язычество во всех своих прозрениях приближалось к тайне христианства.

6. Развитие христианского богослужения

Переходя к заимствованиям в области богослужебных чинов, укажем на то, что зависимость христианства в его богослужебных чинах от исторической среды, в которой развивалось оно, совершенно бесспорно, и прежде всего в отношении Ветхого Завета [250], откуда христианская община и взяла основные чины своих служб. Кто знает строй наших церковных служб, тот не может не обратить внимания на то, какое огромное место принадлежит Ветхому Завету в наших службах. Однако христианская Церковь не только обогатила и расширила ветхозаветную традицию, но и в целом ряде пунктов и отошла от нее. Не входя в подробности, коснемся только трех пунктов: а) переноса на следующий после субботы день празднования «дня Господня», б) введения новых христианских праздников, с) установления Евхаристии как основной части литургии. Во всех этих пунктах отхода от ветхозаветной традиции христианская Церковь вышла на путь литургического творчества, в котором она иногда примыкала к тем или иным внехристианским традициям. Это последнее обстоятельство давало и ныне дает повод для обвинения во влиянии внехристианской, т. е. языческой, среды на христианство. Но нужно вникнуть ближе в самую суть дела, чтобы убедиться, что дело шло вовсе не о влиянии, а о рецепции, т. е. христианской переработке внехристианского материала.

Обращаясь к вытеснению воскресением субботы, как «дня Господня», мы легко поймем мотивы и основания этой «перемены», окончательно зафиксированной лишь в III в. [190] Христос воскрес по Св. Писанию «в третий день», что и отмечает наше русское слово «воскресение», или «dies Dominica» – у латинян, dimanche – у французов. Но в эллинистической среде день после еврейской субботы был днем солнца – откуда и название этого дня – день солнца (нем. Sonntag, англ. Sunday). Но эта близость христианского празднования воскресения Господня к языческому культу Солнца (из чего постольку делают неверные и необоснованные обобщения) сразу же вызывала и твердое осознание иного смысла праздника в христианстве. Господь часто именовался светом. Он есть «Солнце правды» – и эти термины имеют в христианстве свой собственный законный смысл. Уже Тертуллиан (III в.) писал: «Другие считают Солнце – христианским Богом, вследствие нашего обычая в молитве обращаясь в сторону востока ("восходящего солнца"), но мы это делаем не в силу религиозного почитания солнца». Действительно, видеть в переносе «дня Господня» на воскресенье влияние языческого культа Солнца прямо бессмысленно; христианство, однако, в порядке законной рецепции пользовалось различными материалами внехристианского происхождения [251]. По верному замечанию Ранера, «христиане брали образы и символы из античной традиции, чтобы с помощью их выразить то, что в античной религиозности было только интуицией, но что явилось как высшая реальность во Христе».

7. Праздник Рождества Христова

Из новых (в отношении Ветхого Завета) праздников – все, что относилось к жизни, смерти, воскресению Спасителя, а также к Божией Матери, положило начало новым праздникам. Из Ветхого Завета остался праздник Пасхи, но и он получил в христианстве новый смысл. Остановимся на упомянутом уже выделении праздника Рождества Христова, который первоначально совпадал с праздником Крещения Господня, а еще раньше с праздником Пасхи (еще у Климента Александрийского читаем: «Восход солнца есть образ дня рождения»). Самое выделение праздника Рождества Христова, его фиксация на 25 декабря были вызваны желанием противопоставить христианский праздник «Солнца правды» – языческому празднику Солнца (особенно в культе Митры). Добавим, что в языческом культе Солнца было ночное празднество, в котором воспевалось: «Дева родила младенца, отныне будет возрастать свет». Опасность смещения

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org христианского праздника с языческим культом была, несомненно, велика[252][253], но Церковь, не боявшаяся рецепции ряда образов из эллинистического мира, хранила в празднике Рождества Христова свою идею, вносила свой смысл. Нельзя забывать об этом, нельзя просто выхватывать отдельные выражения и делать выводы о «заимствовании» Церковью того или иного материала из внехристианского мира. Тайна исторического роста богослужбных чинов и их развития заключалась не в исключении терминов и образов из внехристианского мира, а в христианской переработке, в христианской рецепции внехристианского материала.

8. Христианская Евхаристия

Совершенно особо стоит вопрос об Евхаристии, которая с самого начала была основой богослужбных собраний[254]. По завету самого Господа: «творите сие (т. е. Евхаристию) в Мое воспоминание», христиане собирались для совершения Евхаристии, для причащения Тела и Крови Господа. Вся жизнь Церкви была сосредоточена в евхаристических собраниях, в совершении «Трапезы Господней», – и вокруг евхаристического канона и формировалось богослужение, получившее окончательное свое оформление лишь в IV в.[255]

Но в современной религиозно-исторической школе, столь проникнутой антихристианскими тенденциями, получило особое распространение учение о том, что христианская Евхаристия есть не что иное, как высшая одухотворенная форма священной трапезы, имевшей место в тотемизме. Особенную силу эта теория получила после работы Робертсона Смита «Чтения о религии семитов» (Smith R. Lectures on the religion of the Semites. L., 1906). Нечего удивляться, что антихристианские движения нашего времени ухватились за гипотезу Р. Смита, – и в антихристианской литературе (особенно в советской России) эта гипотеза Р. Смита трактуется как бесспорное будто бы утверждение истории религии. Приведем только одну цитату из книги Ем. Ярославского «Как рождаются, живут и умирают боги и богини»: «Христианские священники выдают причащение за особую тайну, за особое таинство... но у разных народов причащение производилось так же, как и в христианстве, и означало соединение человека с телом и кровью своего бога». Ярославский сводит причащение к священной трапезе в тотемизме: «Когда перед племенем вставала необходимость напрячь все свои силы, они прибегали к тому, что съедали своего тотема; "верующие" съедали по кусочку своего убитого бога и выпивали его кровь».

Не будем приводить цитат из других антихристианских книг – они однообразны в этом сведении христианской Евхаристии к той же основе, какая свойственна тотемизму. А то, что в христианстве дело идет о «бескровной жертве», о «преложении» хлеба и вина в тело и кровь Господа Иисуса Христа, объявляется в этих книгах просто высшей формой древнего тотемического обряда[256].

Мы уже говорили о том, что тотемизм (как это навсегда показал Фрезер в своей книге о тотемизме) не является религией и не может перейти в нее, потому что он является чистой магией. Религия может перерождаться в магию, подменяться ею, но не обратно. Именно поэтому и невозможно выводить христианскую Евхаристию из тотемизма, так как в христианской Евхаристии нет ни грамма магии: Евхаристия, как причащение св. тела и крови Господа, не имеет и не может иметь магического действия. Соединение с Господом через св. Евхаристию является чисто духовным[257], даже мистическим, т. е. непроницаемым для нашего сознания; мы соединяемся с Господом во св. Евхаристии в самой глубине нашего существа. По слову Господа: «Ядый Мою плоть и пийя Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем». Это есть приобщение наше к Царству Божию, освобождение человеческого естества от его подчиненности природе, от греха, т. е. вхождение наше в духовную жизнь, обычно придавленную нашим естеством. Конечно, отдаленную параллель с тотемизмом тут можно усматривать, но, как и в других сторонах языческих верований, здесь налицо только предчувствие и предзнание величайшей тайны, связанной с Боговоплощением, смертью и воскресением Господа. Нельзя поэтому сказать, что христианство внесло новый «смысл» в старый тотемический обряд, – оно раскрыло лишь по-новому смысл еврейской Пасхи, но и только.

Подчеркнем еще раз, что ритуальная трапеза в тотемизме (после убийства тотема) вовсе не имела религиозного характера – это был чисто магический акт. Когда Р. Смит на основании косвенных данных (в частности, на основании наблюдений над бедуинами нашего времени) пытается установить религиозный

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
характер ритуальной трапезы в тотемизме, то все это у него остается совершенно необоснованным.

На этом мы заканчиваем наш обзор различных учений и гипотез, реальных фактов и мнимых влияний в вопросе о влиянии язычества на христианство и можем подвести итоги всей этой части нашей книги.

VI. Заключение о связи христианства с историей

1. Парадокс христианства

Парадокс христианства, его сущность и его единственность, его несравнимость, заключается в том, что христианство одновременно и исторично и сверхисторично. Ни всецело погрузить его в историю, ни, наоборот, оторвать его от истории и сделать из него главу из мифологии одинаково не удастся. Если мы хотим добросовестно и без предубеждений «объяснить» христианство, мы должны признать, что исторический и сверхисторический момент выражены в нем с такой силой, что одно от другого неотделимо. Всякие попытки отодвинуть одну сторону в христианстве за счет другой ведут к тому, что оно остается непонятым. Правда, можно возразить на это, что и другие религиозные системы часто ссылаются на «откровение», которое вводит в исторический материал данной религии начало божественное, надисторическое. Но, например, ислам, который как раз это и утверждает о себе, все же всецело и до конца исторически объясним, что должен признать всякий, кто беспристрастно, но с необходимым вниманием подойдет к анализу и изучению ислама. А о христианстве непредубежденное к нему отношение на каждом шагу исторического исследования вынуждено признать, что историческая нить обрывается и в разрыве исторического материала сияет свет иного мира. Дело не только в тех чудесах, которые за все время истории христианство являло миру в необозримом количестве; ведь и в наше время или время, близкое к нам, чудеса совершались и совершаются всюду. Достаточно напомнить чудесное обновление икон в советской России как раз в годы ожесточенной «безбожной кампании»; безбожники бесплодно применяли всевозможные приемы, чтобы «научно разъяснить» то, что фактически выходило за пределы научного объяснения. Но все же дело не в одних чудесах; как ни важно их свидетельство, но еще важнее та сила жизни, которая присуща христианству и которая донныне зажигает души, преобразует и обновляет их. А за этим стоит во всей своей непостижимости Личность Господа Иисуса Христа; Он был истинный человек, но и истинный Бог – и в сочетании земного и божественного плана в Его Личности, в нераздельности, но и неслиянности двух природ (человеческой и божественной) в единстве Личности, всюду и во всем историческое неотрываемое от надисторического. Можно без конца упражняться в подыскании исторических параллелей к тем или иным событиям в жизни Христа, но все это не исчерпывает тайны, непостижимой и в то же время явной для всех в Личности Господа.

2. Историческая сторона в христианстве

Христианство, конечно, исторично в одной своей стороне. Христос пришел на землю в определенном народе, в определенную историческую эпоху. Он говорил со своим народом и на его языке, проповедовал, исцелял, направлял. Его ученики рассеялись по всему свету, но Церковь, созданная Христом, не теряла своего внутреннего единства и, пройдя через вековые испытания, донныне хранит все те дары, какие Господь дал Церкви. Можно с большей или меньшей основательностью оспаривать во всем этом те или иные части в том грандиозном целом, которое зовется христианством, но, несмотря на огромные усилия противников христианства, Церковь живет и открывает себя во всей полноте тем, кто входит в нее и живет ею.

Все это – факты истории; они подлежат историческому исследованию, но и не боятся его. Давно было указано (в русской литературе Хомяковым), что если бы историческое исследование с не подлежащей сомнению точностью установило, что Евангелие от Матфея неверно приписывается Матфею, то от этого священная сила Евангелия ни на йоту не уменьшилась бы (хотя бы и пришлось признать его принадлежащим не Матфею). Если бы было доказано с абсолютной убедительностью, что то или иное послание ап. Павла не принадлежит ему, то это никак не могло бы повлиять на церковную авторитетность данного послания. Вообще, церковная значительность того или иного новозаветного

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org материала связана с Церковью, признается Церковью проявлением благодатной силы Св. Духа, и эту авторитетность никакое историческое исследование не могло и не может ослабить. То, что во всех новозаветных материалах перед нами Священное Писание, что в них дано Откровение, – этого не может отвергнуть никакое историческое исследование. Одинаково невозможно «доказать» наличность в нем Откровения и отвергнуть его; и отрицательное и положительное высказывания о Священном Писании не могут коснуться священного его ядра. Священное в Св. Писании просто не открывается историческому исследованию, но оно открыто зато для верующего сознания. И это вовсе не создает какой-то «субъективности» в оценке Св. Писания, а выражает только границы исторического исследования. Через историческое исследование нельзя войти в живое восприятие священной силы Св. Писания, – но потому тайна христианства и не может быть исторически исследована до конца. Церковь в ее святине остается закрытой для внешнего взора. Мы увидим это яснее в следующей части, посвященной защите Церкви от нападков на нее, но это и значит, что христианство, будучи историчным, в то же время и сверхисторично. А сверхисторическое нельзя исторически исследовать, – в этой формуле ясно предстает и реальность сверхисторической стороны христианства и запредельность, закрытость этой сверхисторической стороны.

3. Христианство не всецело исторично

Но теперь нам понятна вся тщетность попыток вдвинуть христианство целиком в историю. Можно с большим или меньшим, успехом сопоставлять христианство с другими религиями, находить те или иные параллели, сходства, но никогда не удастся целиком «историзировать христианство», т.е. все свести в нем к «исторической» стороне. Правда, для людей, которые отвернулись от христианства, тем более для тех, кто не любит или даже ненавидит его (как, например, большинство последователей Маркса и Ленина), разные исторические «исследования», превращающие христианство в мозаику, в какое-то литературное смешение внехристианских верований, могут казаться победоносными. Но христианство давно бы сошло со сцены, если бы оно было только учением, доктриной, – его историческая «живучесть» определяется тем, что христианство есть жизнь во Христе, а вовсе не учение о Христе.

Вот почему существенно ложно все направление современного религиозно-исторического исследования. На том пути, на котором они стоят, им никогда не овладеть сущностью христианства – и не только христианства. История верований и у других народов открывается лишь при христоцентрическом их понимании. Это значит: не христианство дано изъяснять из язычества, а, наоборот, язычество надо понимать из христианства. Иначе говоря – то, что есть Бог и вся горняя сфера, стало ясно лишь в христианстве, а в язычестве оно было лишь частичным предзнанием, предчувствием. Вообще язычество (с христианской точки зрения) есть лишь затемнение – в разных сторонах, в разной степени – того изначального богосознания, которое родилось в раю, когда Бог беседовал с прародителями. В своей основе это богосознание никогда не умирает, но оно неизбежно затемнялось в историческом движении человечества, менялось, обрастало рядом мифологических дополнений. Когда через Боговоплощение для человечества открылась вновь возможность иметь Откровение, тогда для язычества стала нужной и близкой та полнота христианства, в которой каждая отдельная черта в язычестве получала свое осмысление. Христианство осветило все неясные предчувствия язычества – и теперь понятно, почему можно усмотреть столько параллелей между язычеством и христианством. С этой точки зрения по-новому раскрывается религиозная жизнь язычества, которое «ощупью», силой религиозной гениальности улавливало то, что есть истина о Боге, о будущей жизни, о спасении людей. Вся история язычества должна была бы быть написанной по-новому, – и, если остается и сейчас многое непонятным в язычестве, все же ясно самое важное: язычество тянулось к истинному Богу, и, когда отдельные язычники приходили к христианству, они находили в нем то, о чем горело их сердце, что предстояло им в неясных формах раньше. Христоцентрическое понимание истории религии показывает все бесплодие современных религиозно – исторических попыток вывести христианство из язычества, тогда как лишь при свете христианского вероучения до конца стали бы нам понятны те отдельные, частичные истины, которые были открыты чутким умам в индуизме, парсизме, в Вавилоне, Египте, в мистериальных культах, в Греции, в Риме. Сверхисторическое в христианстве (т. е. Откровение) есть ключ ко всей истории религии, в том числе и к тому, как вбирало в себя христианство (на путях «рецепции») различные доктринальные, богослужебные, аскетические положения, которые сложились в язычестве до пришествия Христа.

ЧАСТЬ III. Христианство как церковь

I. О так называемом бесцерковном христианстве

1. Как возможно «бесцерковное христианство»?

Христианство не может быть понято и воспринято вне Церкви. Почему? Потому – что Церковь, как учит нас ап. Павел (Колос., гл. 1, ст. 24 и Ефес., гл. 1, ст. 23), есть «тело Христово», «Через Церковь, – читаем в другом месте у ап. Павла (Ефес., гл. 3, ст. 10), – соделалась известной... многообразная премудрость Божия». О Церкви узнаем (1-е поел. к Тим., гл. 3, ст. 15-16), что она «столп и утверждение истины... великая благочестия тайна» и что «глава Церкви – Христос» (Ефес., гл. 1, ст. 22). Сам Господь сказал: «Созижду Церковь Мою и врата ада не одолеют ее» (Матф., гл. 17, ст. 18). Если это так, то можно ли быть в общении с Христом и не быть в Церкви? Можно ли принимать все учение Христа и не принимать Церкви?

Увы, это оказалось возможным в порядке ослабления и упадка веры во Христа – как вообще возможны грехи, ересь, как возможно отступление от всецелой правды Христовой. Иными словами, это возможно в зигзагах индивидуальной психологии, в блужданиях отдельной души. Но, кроме такого чисто психологического отступления от Церкви, есть и другое в христианском мире – есть критика Церкви, борьба с Церковью, имеющая свои, корни не в индивидуальных переживаниях человека, а в неприятии Церкви по различным основаниям.

Разберем отдельно все эти формы отхода от Церкви.

2. Индивидуальные причины отхода от Церкви

Остановимся прежде всего на случаях индивидуального отхода от Церкви. Усвоение всей полноты того, что есть Церковь, всей ее таинственной жизни, ее глубины и реальности в известном смысле превышает вообще силы человека, – мы приобретаем к жизни Церкви всегда лишь частично и неполно. Но есть, конечно, разные степени этой частичности в усвоении силы Церкви, есть разные степени проникновения в тайну ее. Ап. Павел, говоря о Церкви как «столпе и утверждении истины», добавил знаменательные слова о Церкви – «велия благочестия тайна». Этим хотел ап. Павел сказать, что тайна Церкви постигается не умом, а через «благочестие», т. е. через живое участие в жизни Церкви. Конечно, кроме «великой тайны благочестия», есть, очевидно, и некая «малая» тайна благочестия – то, что открывается нашим сердцам через одно, так называемое формальное благочестие (регулярное посещение Церкви, исполнение ее предписаний, следование молитвенному правилу и т. д.). Это, между прочим, вовсе не так уже мало, – ибо и при этом в сердце создается глубокая связь с Церковью, – и все же это только «малая тайна благочестия», ибо если Церковь и открывается сердцу как высшая Реальность, как высшая ценность, даже как «истина», – то это еще не обогащает сознание, не открывается нам как «утверждение истины». Вся глубина и закрытая жизнь Церкви в этом случае не осмысливается богословски, не питает наш ум. Это уже не простая «частичность» и «неполнота» в усвоении тайны Церкви, но некая «ущербленность» в ее усвоении. Конечно, можно вообще не быть богословом и в то же время носить в душе ясное различие сущности Церкви и внешних ее проявлений – но, увы, большей частью это отсутствует и тогда отождествляется сущность Церкви и внешние проявления церковности. Это – постоянная и опасная ошибка ума, ибо, как мы убедимся во всей этой главе, основной источник всех возражений, всех отступлений от Церкви связан именно с этим неразличением (в Церкви, в таинствах, в богослужении) сущности и ее внешних оформлений. Я лично знал одного человека очень высокой умственной культуры, искренне верующего и приверженного к традиционным формам благочестия, который мне сказал: «Я не люблю и не принимаю никаких перемен в храме; если даже переставят иконы в храме и они будут размещены иначе, чем раньше, это мне мешает». Этот человек, вовсе не застывший во внутренней своей жизни, все же любил, предпочитал, чтобы в храме все было застывшим, неизменным, – и если новый священник в храме что-либо изменял, то из этого выходили драматические возмущения. Но из такой сращенности самой сути Церкви с ее внешними оформлениями почти неизбежно, почти всегда вытекает и

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org другое – если для кого-нибудь что-либо в этих внешних оформлениях становится неприемлемым, отвергается, – то вместе с этим начинает рассеиваться, тускнеть и самая «суть» в Церкви. Это и есть общий психологический корень, общая основа, на которой вырастает больший или меньший отход от Церкви. Так, если в какой-либо церкви священник чем-либо (голосом, манерой служить, какими-либо более серьезными недостатками) начинает отталкивать кого-нибудь, то этот человек очень часто отходит от Церкви вообще. Я помню рассказ одного, в свое время всероссийски известного политического деятеля, который при публичном обсуждении темы «Религия и политика» заявил следующее: меня еще в мои юные годы навсегда оттолкнул священник, который на исповеди прежде всего требовал деньги... Не оспаривая возможности (хотя и очень редкой) такого случая, спросим себя: почему недостойное поведение священника могло оттолкнуть от Церкви? Разве здесь есть какое-либо, даже частичное тождество, чтобы переносить на Церковь вообще то, что было у священника? Разве священник и Церковь одно и то же? Разве трудно понять, что Церковь остается святыней и тогда, когда ее служители ведут себя недостойно? Разве вся значительность и смысл Церкви вообще воплощается в духовенстве? Увы, сколько раз (так всегда было, увы, так, вероятно, всегда и будет, при всей ошибочности такого умозаключения) от недостойного поведения духовенства мысль переходит на обвинение самой Церкви в том, в чем грешат ее служители.

Конечно, если различие сущности и внешних оформлений жизни Церкви не позволяет их отождествлять, то оно все же не позволяет их совершенно и раздвигать. Недостойное поведение служителей Церкви все же падает тенью на Церковь, этого не нужно отрицать, не нужно этого замалчивать. Грехи, ошибки, недостойное поведение духовенства, которое, однако, не есть вся Церковь [258], есть горе и скорбь Церкви, болезнь ее и страдание. Это надо признать – и от этого так ответственно положение духовенства: по его поведению, жестам, реакциям постоянно судят о самой Церкви. Св. Иоанн Златоуст однажды, в своих обличениях современного ему духовенства, высказал мысль, что «не многие священники спасутся», именно по их ответственному положению в Церкви. И все же Церковь живет всей полнотой ее жизни, исполнена всей таинственной благодатной силы, ей дарованной, и тогда, когда священнослужители не стоят на должной высоте. Казалось бы, что это ясно «само собой», что поведение и личные качества служителей Церкви никаким образом не могут быть признаком неправды самой Церкви (как и обратно, самые высокие качества священнослужителей не могут быть свидетельством «истинности» их веры), – между тем фактически так постоянно бывало и вряд ли когда-либо изменится это положение.

3. Упадок церковности

Индивидуальный отход от Церкви может и не быть основан на критике Церкви – здесь могут быть и другие причины этого отхода. В храме человеку может быть трудно не только потому, что священнослужитель раздражает или отталкивает его, но раздражать и отталкивать его могут и молящиеся. Не так уж редко можно услышать такое мнение: «Я не хожу в храм, потому что не люблю толпы – не могу молиться, когда меня толкают, – мне это мешает». Что иной раз бывает трудно в храме молиться, это, конечно, верно, – но эта трудность не является ли скорее предлогом, а не причиной отхода от Церкви? И разве так трудно найти такое место в храме, где нет толкотни и суеты?

Более серьезной трудностью в Церкви является у очень многих непонимание того, что совершается в Церкви: не понимают славянских слов, не понимают, что и почему делается в храме, т. е. не знают порядка богослужения и внутреннего смысла его. Тут одно можно сказать: кто хотел бы сознательно участвовать в богослужении, понимать, что делается или что читается в Церкви, тот всегда может добиться этого. Лишь бы хотеть этого! Но в том-то и дело, что истинной причиной упадка церковности очень в малой степени являются указанные причины – основная беда здесь явно в другом – в том, что Церковь, богослужения постепенно становятся не нужны, душе. Самое же увядание чувства Церкви связано обычно с духовной ленью и еще больше с тем, что душа всецело уходит в земные дела. Бывают и такие случаи, когда вследствие недостаточного церковного воспитания Церковь психологически оказывается вне связи с внутренними процессами религиозной жизни. Эти случаи становятся особенно часты – от поколения к поколению переходит формальное, внешнее отношение к Церкви. Можно встретить немало людей, верующих в Бога, но настолько мало связанных с Церковью, что их пребывание в храме действительно мешает их внутреннему сосредоточению и молитвенной

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org собранности. Все это есть несомненное проявление того церковного упадка и одичания, которого, увы, слишком много в настоящее время. И все же мы вправе сказать: бесцерковное христианство есть факт ненормальный, болезненный, имеющий роковые последствия для отдельных душ, которые «дичают», отвыкают от церковной жизни, которая их уже не питает. Индивидуальные отходы от Церкви не заключают, конечно, в себе серьезных трудностей для возврата в Церковь, но они означают, что люди, любящие Церковь и понимающие ее правду и благодатную силу, должны с любовью и терпением помогать тем, кто не питается от Церкви, не чувствует и не понимает ее.

4. Возврат к Церкви

Критика Церкви, недовольство ею, если они проявляются в душе отдельного человека, уже по одному тому могут не иметь рокового значения, что тот же человек, который долгое время отвергал Церковь, может, часто неожиданно, вернуться в Церковь – с любовью, надеждами и искренней преданностью. Какое-либо личное потрясение или испытание, смерть кого-либо из близких и скорбь о разлуке с ушедшими в другой мир – вообще самые разнообразные случаи могут вернуть человека к Церкви. История знает много случаев такого рода, но конечно, еще больше случаев остается незарегистрированными в истории, прошедшими незаметно для посторонних людей. Я приведу здесь только один случай из жизни знаменитого русского ученого конца XIX в. Б. Н. Чичерина. Это был человек интенсивной и творческой умственной работы, всегда спокойный, ровный, как будто холодный, – но вот что он сам рассказывает о себе – о том, как в нем заговорило религиозное сознание.

«Я был уверен, – пишет Чичерин (он был тогда болен), – что умираю. Смерти тогда я не боялся, в загробную жизнь я не верил, но в долгие ночи, когда я был как бы оторван от всего земного и погружен исключительно в самого себя, все мое прошлое вставало передо мной. Все заветное, все затаенное чувство овладело мной: сознание невозможности для брэнного человека отрешаться от живого Источника жизни. Мне показалось непонятным, как мог я в течение 15 лет оставаться без всякой религии, и я обратился к ней с тем большим убеждением, что все предшествующее мое развитие готовило меня к этому повороту...»

Надо иметь в виду, что философские взгляды Чичерина тянули его мысль только к общему признанию божественного начала в мире (это было близко к так называемому пантеизму, который, не отрицая божественного начала, отождествляет его с мировой жизнью, но не считает возможным ставить божественное начало над миром). Тем важнее для нас свидетельство Чичерина о самом себе.

Таких свидетельств много и в нашей русской и зарубежной литературе. Одним из самых замечательных является «обращение» нашего русского мыслителя И. В. Киреевского.

Вот что мы узнаем из биографии И. В. Киреевского. Он вырос в семье религиозной, но не очень церковной, хотя он никогда не отвергал бытия Божия, но это не было в центре его души – наоборот, он всецело отдавался изучению философии, истории и других наук. После женитьбы (его жена была человек исключительной религиозности, была чрезвычайно церковна) Киреевский отошел от разных внерелигиозных идей, но в его религиозном сознании не было еще живого чувства Церкви. Но вот однажды он остановился (дело было в Москве) у знаменитой часовни, где была чудотворная Иверская икона Божией Матери. У этой часовни всегда толпилось много молящихся, непрерывно служили молебны; перед иконой всегда горело много свечей. Киреевский долго стоял, как бы внешне наблюдая молящихся, многие из которых стояли на коленях, горячо, со слезами молились. И вдруг он почувствовал всю реальность и правду Церкви – в этом «намеленном» месте бесчисленное количество людей шло и идет к Богу со своими скорбями, молитвами, надеждами.

«Икона эта, – позже говорил Киреевский, – целые века поглощала потоки страстных возношении и молитв людей скорбящих, несчастных. Она должна была наполниться силой, она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Я пал на колени и стал искренно молиться». Киреевскому, как видим, открылась реальность Церкви, реальность ее благодатных излучений, и он всей душой вернулся в Церковь.

5. Вера в Церковь

Чтобы понять самые факты то ослабления и упадка чувства Церкви, то вновь его расцвета, обратим внимание на то, что в Символе Веры учение о Церкви предваряется словом «верую» («Верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь»). Но зачем же здесь поставлено это слово «верую»? Ведь Церковь есть живая и непререкаемая реальность; неужели, чтобы воспринять эту реальность, нужен акт веры? Очевидно, да. Если в самые древние века христианства эта вера в Церковь сама собой рождалась у тех, кто зажигался верой во Христа Спасителя, – то постепенно это непосредственное восприятие полноты Церкви, ея благодатной реальности, становилось несомненно более затрудненным. Сама вера во Христа Спасителя давалась уже не так легко, а общее духовное оскудение, упадок того горения, которое так ярко было в раннем христианстве, – все это в восприятии Церкви, как тела Христова, создавало необходимость дополнительных усилий, укрепления и углубления верующего сознания.

Это вводит нас в сложность церковного сознания и объясняет нам те внутренние трудности, которые требуют для своего преодоления особых усилий. Правда, мы найдем часто у простых людей такое ясное и отчетливое понимание основной реальности в Церкви, что отсюда открывается справедливость положения, что весь церковный народ является «хранителем веры» (как гласит упомянутое выше послание восточных патриархов 1847 г.). И наоборот – рост современной цивилизации, развившейся на основе секуляризма (автономии науки, морали и т. д.) ослабляет у верующих эту изначальную интуицию Церкви. Будем помнить, что все, кто крещены во имя Св. Троицы, уже принадлежат Церкви, находятся внутри ее. Но это лишь вводит нас в Церковь, создает возможность питаться от благодатных сил, присущих Церкви; вся же дальнейшая жизнь в Церкви зависит от нашей активности. Если нас в детстве приучают к богослужениям, к принятию таинств, то от этого образуется прочный фонд связи с Церковью, который сохраняет свою силу даже тогда, когда наступает тот или иной кризис церковного сознания. Но если такого прочного фонда в душе нет, тогда в случае кризиса церковного сознания в душе почти нет психической базы для возрождения церковной жизни.

«Церковное сознание» обнимает все, что относится к Церкви, к вероучению, к богослужению, к иерархическому строю Церкви. Но наше церковное сознание может быть и очень скудным – и тогда наступает то, что зовут «церковным одичанием», – словно душа не пропускает лучей, исходящих от Церкви, не слышит ее песнопений, не внимает ее молитвам. Сила крещения, мистическая перемена, с ним связанная, остаются в душе, но лишь как некая «потенция», где-то таящаяся в глубине души и задавленная всем, что находится вне Церкви. Но даже если нет места «церковному одичанию», если живет в душе и постоянно обновляется чувство Церкви, – наше церковное сознание открыто для потрясений, для искушений, для кризисов. Ведь церковное сознание должно вмещать все, что есть в Церкви, – вероучение, богослужebные чины и таинства, церковный строй. По этим трем линиям как раз и может развиваться кризис, – и часто бывает, что кризис, разразившийся по одной линии, не затрагивает другой. Люди, переживающие сомнения или затруднения по вопросам веры, могут все же горячо любить богослужения, приходить к таинствам, принимать иерархический строй Церкви. Но по закону «иррадиации», если авторитет Церкви заколебался по одной линии, – то обычно это колебание иррадирует и по другим направлениям. Особо здесь надо отметить знакомое нам, очень частое отождествление понятия Церкви и понятия «клира»: ошибки, неверные, даже греховные действия клириков (духовенства) колеблют не только их авторитет, но колеблют и авторитет самой Церкви. Отвергая, критикуя духовенство, отходят от Церкви вообще.

Все это относится к тому, что мы назвали «церковным сознанием», которое должно, по своему существу, обнимать все стороны Церкви – и вероучение, и таинства, и богослужebную жизнь, и иерархический строй Церкви. Но самая эта сложность нашего церковного сознания несет с собой возможность кризиса в церковном сознании. Во всяком случае, в настоящее время, при свободе критики и нападков на Церковь, не так легко охранить в себе ясность и полноту церковного сознания. Многие соблазняются о Церкви, впадают в разные сомнения, не будучи в силах разобраться в обвинениях Церкви, которые слышишь теперь на каждом шагу. Надо уметь поэтому защищать Церковь, надо разбираться в этих нападках на Церковь, чтобы не впасть в искушения, которые могут заслонять от нас реальность и силу Церкви.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org Прежде чем перейти к разбору этих нападок на Церковь, остановимся еще на различных обвинениях духовенства. Критика духовенства очень легка; люди, которые сами преступают все заповеди Божий, с какой-то особой охотой нападают на духовенство, – действительно, никого с такой легкостью и даже с каким-то наслаждением не критикуют, как именно духовенство. То его упрекают в фарисействе, в притворстве, то в том, что священники становятся профессионалами («жрецами»), т. е. внутренне равнодушны к религиозной жизни, – то (что очень часто) подозревают в корыстолюбии и других неприятных свойствах... Если священник строг на исповедях, его избегают, уходят к тем, что «подобнее»; если священник снисходителен, он не имеет большого авторитета.

Критика духовенства тем более губительна, что, как уже было указано, понятие Церкви и понятие клира обычно отождествляются. Отсюда нередко встречается уход в сектантство, которое не скупится со своей стороны на критику духовенства. Нередко даже ставят и такой вопрос – зачем вообще нужно духовенство, зачем становится оно между Христом и отдельной душой? С другой стороны, к духовенству, которое всегда ведь на виду, предъявляются необычайно строгие, даже непомерные требования. От священников требуют того, от чего себя так легко освобождают; священникам не прощают, если они раздражительны, невнимательны, малоотзывчивы. И всякий дефект, неудачное слово, неуместная реакция священника как бы еще дальше отодвигают от него.

Не будем отвергать того, что духовенство нередко не стоит на должной высоте, но главная беда не в том, а в слабости церковного сознания у огромного большинства верующих. В этом главная причина и «бесцерковного христианства» и церковного одичания... Особенно приходится тут вспомнить, что значительная часть верующих страдает незнанием вероучения и богослужебного устава, – и на этой почве легко ущемляется церковное сознание, возникают духовные кризисы. Конечно, христианская доктрина сложна, ее нелегко усвоить; если возникают религиозные сомнения, если совершаются целые обвалы во внутреннем мире, то именно оттого, что не хватает часто элементарных богословских знаний. Когда нет привычки к ежедневному чтению Евангелия и апостольских посланий, то на всякие вопросы, естественно встающие в уме в силу полной разнородности евангельской правды и современной идеологии, – не ищут ответа в Священном Писании, не идут к тем, кто богословски подготовлен, а, наоборот, дают в себе простор всему, что углубляет кризис. Почему? Уже по тому одному, что легче идти путем легкомыслия, чем быть серьезным в своих духовных исканиях. Не говорим уже о том, что сейчас вся духовная жизнь современности насыщена недоверием к Церкви; идти «с веком наравне» легче, чем «плыть против течения». Между тем христианское освещение проблем жизни, чтобы напитать душу и зажечь ее подлинным вдохновением, действительно требует труда, настойчивого углубления в историю Церкви, в догматику. Весь путь христианского понимания мира как бы усеян искушающими вопросами, и для разрешения их нужно иметь не только знания, но иметь большое духовное мужество.

6. Давление исторической обстановки на церковную жизнь

Все эти и еще новые, в общем бесчисленные препятствия затрудняют охранение в нас церковного сознания и творческого его проявления. Но все же от трудностей и даже кризиса церковного сознания до отталкивания от Церкви, до «бесцерковного христианства» – еще ведь «дистанция огромного размера»! Конечно, да. Можно проходить через острые трудности, быть «раненым» в своем церковном сознании – и все же быть верным Церкви. Отход от Церкви, а тем более разрыв с ней никогда не определяются только теми трудностями, которые встают в церковном сознании, – по той простой причине, что даже при самой слабой внутренней связи с Церковью душа не может не чувствовать, что Церковь есть великая тайна, что разрыв с ней означает разрыв с тем, куда уходят корни нашей души, где ключ к нашей личной судьбе. Когда, например, Лютер разрывал с Римом и когда в его трагическом надрыве он пошел на рискованный путь отвержения многих устоев христианского учения, то он, по его сознанию, уходил вовсе не от Церкви, а как раз только и думал о том, чтобы остаться в Церкви, – но в Церкви «истинной», подлинно Христовой Церкви. Всякий серьезный надрыв в церковном сознании, если он честно и глубоко переживается душой, не может не вести к усилению чувства Церкви. В этом смысле бесцерковное христианство есть всегда свидетельство поверхностного и даже легкомысленного отношения к своей собственной душе, – есть свидетельство опасной внутренней установки, при которой душа не дорожит своими лучшими, глубокими движениями, прячется от них, чтобы уйти в

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org пустую внешнюю жизнь. Несомненно, таким образом, что явление бесцерковного христианства, которое встречается все же довольно часто в наше время, имеет настоящие свои корни не в индивидуальных переживаниях, надломах и кризисах, – а в том общем историческом факте, который касается прохождения Церкви через историю. Церковь, как тело Христово, входит в историю, облекается в историческую плоть, живет в истории, связана с ходом истории, – и это неизбежно вело и ведет к внутреннему самосжиганию Церкви, которая как бы распинается в истории силами не всегда внешними, но порой и внутренними. Путь Церкви через историю не может не быть трагическим потому, что самая задача Церкви заключается в том, чтобы освящать плоть истории, в которую она входит, как начало света и правды. История (и особенно то в истории, что, так сказать, «прилегает» близко к Церкви) сопротивляется Церкви, не хочет ее света, ее правды, – и на этом пути вырастает столько же внешнего сопротивления Церкви, сколько и внутреннего отравления ее членов. История внешне «сжимает» Церковь, давит на нее, а в то же время и изнутри влияет на нее... Весь этот процесс касается, конечно, только человеческой стороны Церкви, – но ведь в ней же и должно происходить просветление, а затем и преобразование исторического бытия. В своей божественной стороне Церковь, имея главой Господа Иисуса Христа, всегда оживотворяется Св. Духом и свята, но по своей человеческой стороне она и свята и не свята. Поскольку в ней, хотя бы частично, происходит просветление, а затем и преобразование нашего естества, постольку Церковь уже свята, но поскольку члены Церкви, отдельные люди (включая и иерархию) еще не просветлены и не преобразены, постольку во внешней жизни Церкви, в ее прохождении через историю могут действовать силы зла, проявляется грех.

Прохождение Церкви через историю не может быть иным, как только свободным привлечением исторических сил к правде Божией, к силе Св. Духа. Уже в ранней Церкви, как свидетельствует история Анании и Санфиры (Деяния, гл. 5, ст. 1-11), в членах Церкви, рядом с их искренней любовью к Церкви, проявлялось лукавство и низшие движения. Если, таким образом, даже в самую раннюю эпоху, когда «не мерою» изливалась благодатная сила на Церковь, вхождение в Церковь и подлинная любовь к ней могли иметь рядом с собой мелкую расчетливость, лукавство и даже распри, – то тем более понятно, что в дальнейшем ходе истории это проявлялось еще сильнее. Оттого в святость Церкви мы веруем по указанию Символа Веры, так как живая реальность Церкви содержит в себе слишком много проявлений непросветленного и непреобразованного человеческого естества. Святость Церкви остается в ней, несмотря на то что в человеческой ее стороне святое живет рядом с греховным. Наличие правды и неправды, одновременно сияние света и мрак греховных движений в Церкви, соблазняет и шокирует, – и часто нужен подвиг, чтобы не соблазниться о том, что есть не сущность, а оболочка и поверхность Церкви.

7. В чем обвиняют Церковь?

Но все это показывает, что главная тема апологетики Церкви связана с ее прохождением, через историю, – все же индивидуальные психологические причины упадка или кризиса, или даже разложения церковного сознания потому и получают свою силу, свою действенность, что мы живем не вне истории, что мы от нее зависим. Бесцерковное христианство, конечно, проявляется индивидуально, у отдельных людей, но его корни лежат в общей истории Церкви.

Три главных «обвинения» выдвигаются против Церкви, – и эти «обвинения» как раз и касаются взаимоотношения Церкви и исторического процесса. Эти «обвинения» против Церкви выдвигают то, что она будто бы подавляет свободу, требуя подлинного подчинения личности себе, вообще не дает личности простора в ее творчестве и деятельности. Рядом с этим стоит обвинение Церкви в том, что она защищает богатых, а не бедных, всегда ублажает людей с деньгами, а тем, кому плохо живется, рекомендует терпение и смирение. Наконец, в укор Церкви ставят еще то, что она будто бы приспосабливается к сильному миру сего, угождает властям и не заботится о тех, кого эта власть угнетает. Мы должны войти в более подробное рассмотрение этих упреков; в ближайших главах мы рассмотрим вопросы:

1. Церковь и свобода духа.
2. Церковь и социально-экономические отношения.

II. Церковь и свобода духа

1. Христианское понятие свободы

Упреки Церкви в том, что она стесняет свободу человека в его творчестве и деятельности, неверны: лишь в небольшой степени они справедливы, – и то лишь в отношении к прошлым векам (и то в Западной Европе). Если кое-где (в Испании, в Южной Америке) те, кто стоит во главе Церкви, и ныне еще стесняют религиозную свободу, вмешиваются в жизнь страны, то, вообще говоря, скорее теперь надо говорить об угнетении Церкви (даже на Западе), чем, наоборот, о притеснениях с ее стороны. Пусть так, скажут нам, но нынешняя свобода выросла на Западе из борьбы с Церковью. Но спросим себя – с Церковью или с теми, кто ее возглавлял? То страшное, что связано, например, с инквизицией, своим мраком может ли погасить свет, одновременно сиявший в Церкви от великих святых, действовавших в той же Западной Церкви? Те стеснения, которые порой исходили от Свящ. Синода в России, ослабляют ли в какой-либо степени тот яркий свет, который светил всей России, исходя от преп. Серафима и других праведников? Надо твердо усвоить то положение, что нельзя отождествлять Церковь в полноте ее богочеловеческого бытия с ее чисто человеческой стороной и особенно с теми, кто ее возглавляет и возглавлял.

Христианство, по самому существу своему, всецело основано на свободе духа. Этот принцип свободы с исключительной силой был выражен ап. Павлом – особенно в послании к Галатам. «К свободе призваны вы, – пишет он (Гал., гл. 5, ст. 13). – ...Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос» (Там же, гл. 5, ст. 1). Это «благовестие свободы», как обычно характеризуют эти и другие слова ап. Павла, конечно, выражает самую глубину христианства, которое впервые открывает в нас дар свободы, впервые реализует его. Однако «свобода, которую даровал нам Христос», глубоко отлична от той свободы, которую можно назвать «естественной», т. е. той, которая присуща человеческому духу по естеству. Не забудем, что вследствие первородного греха эта «естественная» свобода надломлена, бессильна и часто двусмысленна. Если, несмотря на власть первородного греха, в нашей душе сохранился дар свободы, то, конечно, без помощи свыше мы не можем до конца овладеть своей свободой. Сам Господь сказал: «Познайте истину, и истина вас освободит» (Иоанн, гл. 8, ст. 32). И еще Он сказал: «Если Сын вас освободит, истинно свободны будете» (Там же, ст. 36). Эти слова Господа до последней глубины освещают нам тайну свободы – она неотделима от пребывания в истине, от нашей жизни в Церкви. Лишь благодатные дары Церкви сообщают дару свободы, который присущ всем, творческую силу. Только в Церкви и с Церковью мы реализуем в себе дар свободы. Потому-то ап. Павел и призывал Галат (а через них и всех христиан): «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос». Но разве можно человеку, вошедшему уже в Церковь, потерять свободу, можно в ней не устоять? Мы здесь подходим к тому трудному и больному, можно сказать трагическому, вопросу, невнимание к которому принесло много бед в истории Церкви и всегда может иметь роковые последствия во внутренних путях человека. Необходимо разобраться в этом, чтобы понять трагедию христианской свободы в западном христианстве, приведшую к отпадению от римской Церкви больших церковных масс именно во имя свободы. Наше восточное православие подвергалось часто, как подвергается и ныне, опасности «не устоять в свободе, дарованной нам Христом», но самое благовестие свободы в нем никогда не затемнялось (как это было в Западной Европе до XVI в.).

2. Свобода во Христе

Если дарованная нам во Христе свобода такова, что мы можем ее потерять, то с помощью чего можем мы устоять в ней? Ответ на это находим мы в вековом опыте Церкви, – и этот опыт определяет два различных, но одинаково необходимых условия того, чтобы не потерять Христовой свободы.

Здесь прежде всего дело идет о нашем внутреннем мире, – о той глубине нашего существа, которая лежит ниже сознания, где действуют наши страсти, различные «комплекс», как теперь говорят. Именно в нашем сердце, в глубине его существа мы находимся во власти этих стихийных движений, – тут-то и выступает с полной силой вся хаотичность, вся неустроенность нашего духа.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Очень часто мы не замечаем даже того, до какой степени владеют нами различные страсти, – мы отдаемся им «с веселым признаком свободы», как выразился поэт. Мы даже думаем, что свобода духа и заключается в том, чтобы отдаваться нашим влечениям. Конечно, это совершенно неверно и так далеко от свободы во Христе! Чтобы мы были свободны во Христе, надо всегда быть со Христом, надо вести борьбу с самим собой. Без помощи свыше эту борьбу вести очень трудно, а главное – сразу встает вопрос: для чего вести эту борьбу, для чего противиться тому, что встает из глубины души? Только устремление к правде Христовой указывает нам, почему нельзя отдаваться всему тому, что «естественно».

Эта борьба со «стихийной» свободой во имя свободы во Христе немыслима без помощи свыше. Кто хочет быть со Христом, с Его правдой, тот должен искать у Него помощи – прибегать к таинству св. Причащения, освобождаться от всего темного через таинство исповеди. Неверно поэтому думать, что мы владеем нашей свободой, – она нам дана, но, если мы не пребываем в истине, нами завладевают страсти, – и такая «стихийная» свобода обычно ведет ко злу. Когда-то блаж. Августин, впервые давший анализ всей этой внутренней борьбы в душе, пришел к выводу, что мы не можем не грешить (*non posse non peccare*). Но это уже есть преувеличение, притом вредное для нашего сознания. Нет, мы все же немного владеем нашей свободой, но без помощи свыше мы бессильны во внутренней борьбе. Это есть основной факт в теме свободы: она нам присуща, но, чтобы быть творческой, чтобы быть вне всяких искушений, нам нужна благодатная помощь свыше. Это и есть первое и основное условие того, чтобы «устоять» в свободе Христовой.

3. Церковь как авторитет

Но если мы ищем правды Божией и ждем благодатной помощи свыше, то тем самым определяется и второе условие хранения в нас свободы во Христе – лишь в Церкви и с Церковью мы можем устоять в Христовой свободе. Церковь, осененная Св. Духом, и есть хранительница Христовой свободы: в Церкви, и только в ней, мы находим себя, свою подлинную личность, свою свободу –

Эту мысль часто выражают и так, что мы должны подчиниться авторитету Церкви. Это, конечно, верно, но в понятии авторитета есть некоторая неопределенность, которая может иметь иногда роковые последствия и для отдельного человека, и для самой Церкви. Пример того, насколько привлечение идеи авторитета может привести не только к умалению свободы (вместо ее расцвета), но даже к ее подавлению, дает нам частое злоупотребление понятием авторитета, какое мы находим в католическом мире. Говоря не богословски, а житейски, т. е. принимая во внимание живую реальность, а не отвлеченную доктрину, подчинение там авторитету Церкви есть основное условие пребывания в Церкви, – без этого вековая практика католичества не мыслит возможным для отдельного человека держаться правильного пути. Весь канонический строй католической церкви может быть с этой точки зрения представлен как «лестница» авторитетов: мирянин подчиняется своему священнику (*directeur de conscience*), священник подчиняется своему епископу, епископ подчиняется папе... На этом пути, конечно, совершилось и много добра в католической Церкви, но та религиозная драма, которая завершилась Реформацией, и привела к отрыву от Церкви больших масс верующих людей, – была связана с невозможностью отказаться от свободы, с невозможностью во всем и всегда подчиняться церковной власти. Авторитет Церкви – вещь священная и драгоценная, но как часто бывал он подмененным авторитетом клира в католичестве!

4. Авторитет и власть

Фатальная сторона здесь связана с неопределенностью, вернее, многосмысленностью понятия авторитета. Авторитет никак не может быть отождествляем с властью, – наоборот, сама власть получает свою силу от того, что она опирается на авторитет (а не наоборот). Церковь как хранительница истины именно в силу этого и обладает авторитетом; поэтому надо считать неправильным мнение С. А. Хомякова, который в своей критике католического исповедания дошел до того, что отвергал возможность применять понятие авторитета к Церкви. Церковь, конечно, есть носительница высочайшего авторитета, но потому, что в ней живет истина, что в ней пребывает Св. Дух. Отождествлять же Церковь и клир – мы много раз уже говорили об этом – никак невозможно. Церковь свята, клир же может быть грешным и даже очень грешным;

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org в Церкви пребывает истина, а от клира могут исходить явно ошибочные и неверные мысли и утверждения. Даже Вселенские Соборы получали свою авторитетность, свою неотменимость в силу того, что Церковь признавала, что в ней действовал Св. Дух (по известной нам уже формуле Первого Иерусалимского Собора «изволися Св. Духу и нам»). В истории были Соборы, которые отвергались потом церковным сознанием; одна каноническая правильность их созыва вовсе не сообщает им авторитетность: лишь через рецепцию со стороны Церкви, признающей, что в решениях Собора явилась истина. Соборы и получали свою авторитетность. Вообще говоря: Церковь есть подлинный и высший авторитет для христиан, которые и должны в актах свободы освещать светом Церкви те вопросы и задачи, перед которыми стоит церковный народ. Но можно ли переносить драгоценную и священную авторитетность Церкви на клир? Даже когда дело идет только о применении высоких истин веры и канонического порядка, это применение может не устоять в святине и правде. Вековой церковный опыт учит нас той горькой истине, что клир, опирающийся на высокий авторитет Церкви, часто не окрыляет нашу свободу, а попирает ее. Действия и распоряжения иерархии не могут быть отождествляемы с той благодатной помощью свыше, которая так нужна для осуществления дара свободы. Вместо помощи наступает угнетение и даже отрицание свободы. Такое злоупотребление авторитетом Церкви в западном христианстве было особенно сильно в Средние века. Церковная иерархия, обладавшая бесспорной авторитетностью там, где дело шло о применении принятых всей Церковью догматических и канонических положений, стала переносить эту авторитетность на различные иные свои дела. Церковь на Западе очень рано стала обладать внешней (политической) властью, – такова была судьба христианского Запада, выдвигавшая внецерковные искушения перед высшей иерархией (которая, по самому существу, была носителем авторитетности лишь в чисто церковных делах). Мы в другой главе коснемся подробнее соотношения (в истории Запада и Востока) Церкви и государства (как источника и проводника политической силы), сейчас нам достаточно указать, что Церковь на Западе стала с большей настойчивостью и безапелляционностью вмешиваться в то, что не имело прямого отношения к Церкви. Вся духовная атмосфера на Западе в Средние века отвергала свободу мысли, навязывая церковным людям определенное мировоззрение (т. е. построения мысли, не связанные с догматическими истинами христианства). Тот интерес к познанию природы, который с XI в. стал особенно развиваться в Западной Европе (под влиянием знакомства с арабским миром, к этому времени уже почти овладевшим научным и философским наследием античности), встречал все более пристрастное и придирчивое к себе отношение со стороны церковных властей. Всем известно осуждение церковной властью научных идей Галилея: Галилеи должен был отказаться от своей идеи о вращении Земли вокруг своей оси (легенда, достаточно правдоподобная, говорит, что после отказа от своих идей Галилей, выйдя из помещения, где его допрашивала инквизиция, будто бы воскликнул: «А все-таки она вертится»).

Неужели делом Церкви было определять истинность или неистинность научных изысканий? Неужели могла иерархия опираться в своей оценке тех или иных научных идей на высокий принцип авторитетности Церкви? Увы, именно это и имело место [259]. Вся атмосфера Средних веков была фактически отрицанием свободы мысли, что и привело постепенно людей к непоколебимому убеждению, что Церковь будто бы противится научному исследованию, противится свободе мысли. Убеждение это так глубоко и так прочно засело в людях Запада, что оно живет в них и до сих пор, – недоверие к Церкви именно в теме свободы глубоко связано со всей духовной жизнью Запада до наших дней. Католическая церковь далеко отошла от этой своей позиции, ее оппортунизм в данном направлении зашел даже слишком далеко – в том смысле, что церковная мысль в католическом мире очень часто стремится теперь во что бы то ни стало и поспешно вносить в свое мировоззрение все так называемые «последние слова науки». Но вообще, если Церковь действительно призвана оберегать истину, то только истину Христову, а вовсе не какое бы то ни было «мировоззрение». Для христианского сознания нет и не может быть никакого церковно обязательного мировоззрения, обязательностью обладают лишь основные догматические начала христианства, – да и сама их обязательность определяется бесспорной их истинностью (а не наоборот). Свобода мысли ни в какой мере не стеснена догматикой. Церковь призвана, храня истину Христову, раскрывать верующим правду Христовой истины, но только ее.

5. Секуляризм не есть путь свободы

Однако на почве того стеснения свободы мысли, которое явилось следствием

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org злоупотребления авторитетом Церкви (в переносе этой авторитетности на внецерковную сферу мысли), в Западной Европе к концу Средних веков созрело, а в Новое время совершенно оформилось отрицание авторитетности Церкви вообще. Это духовное течение характеризует всю культуру Запада – это есть та автономия мысли, о которой нам не раз приходилось говорить. Если к Средним векам (на Западе) с известным правом приложимы слова, что философия и наука были «служанками богословия», то вся новая культура развивалась и развивается в том направлении, чтобы не только оторвать философию и науку от богословия, но насколько возможно само богословие подчинить философии и науке. Вся культура Нового времени защищает систему секуляризма, т. е. отрыв мысли и исследования от основных начал христианства, – а секуляризм, хотя как будто стоит вне религиозной сферы и объявляет себя даже религиозно «нейтральным», на самом деле неизбежно ведет к антирелигиозной установке духа, а затем и к атеизму. Устраняя христианство в изучении мира и человека, секуляризм сводит смысл и значение христианства к нулю. Поэтому для сознания, которое еще не отошло совсем от веры, от ее света и правды, секуляризм неестествен, неприемлем. Но тогда, значит, мы должны вернуться к средневековому «засилию» со стороны богословия? Вовсе нет! Неправда средневековья заключалась вовсе не в том, что оно хотело во всем – и в мысли и в жизни – исходить из христианства, а в том, что оно подавляло свободу, подчиняло клиру, иерархии все стороны жизни. На самом деле, именно христианство и есть путь свободы, но христианство учит нас тому, чтобы отличить «естественную» свободу от свободы во Христе. А свобода во Христе, как мы уже знаем, связана с «пребыванием в истине». Чтобы «пребыть в истине», нам нужно быть в постоянном общении с Христом – через регулярные молитвы, через участие в таинствах; только на этом пути в нашем сердце может окончательно водвориться истина Христова и оплодотворить дар свободы. С другой стороны, чтобы ум наш не направлял нашу свободу в дурную сторону, для этого нужно укреплять наш ум, вдохновлять и направлять его авторитетом Церкви, которая есть «столп и утверждение истины». Это не должно быть внешним подчинением авторитету Церкви, – ибо тогда не будет места свободе, но должно быть питанием от мудрости Церкви, от ее светоносной силы. Не будем забывать, что корни того основного понятия, которое определяет все пути познания, понятия причинности, лежат как раз в христианстве.

Утвердив истину, что все бытие создано Богом, христианство обосновало и утвердило принцип причинности, что уже предносилось философии в Древней Греции, но что было там, как говорят, «постулатом», – т. е. на него опирались, из него исходили, но не видели его основания. Если все бытие есть создание Бога, то этим утверждается порядок во всем бытии – что и есть причинная взаимосвязь всех явлений. Поэтому в христианском сознании лежат побудительные основания к тому, чтобы исследовать природу, искать в ней «следов Божиих», как выражался один средневековый западный богослов. На основе христианства выростала наука уже в Средние века, на основе христианства развивалась она и дальше – и сколько ученых были глубоко верующими людьми! Но та борьба на Западе свободного духа с Церковью (точнее говоря, с иерархией), которая давно стала отравлять людей мысли, эта борьба все время выдвигала идею «свободной» науки, т. е. науки, которая никак не хочет исходить из того, что мир создан Богом, т. е. которая исследует мир так, как если бы Бога не было. Так в Новейшее время и утвердилась роковая двойственность в науке, – и эта двойственность изнутри подтачивает нашу духовную жизнь. Для одних (для верующих) познание природы должно исходить из идеи Бога Творца, создавшего в бытии тот «порядок», который мы пытаемся научно исследовать. При этой постановке дела есть ли в чем-нибудь стеснение свободы, исследования? Нет, нет и нет! Научное исследование, исходящее из идеи Бога Творца, из основ христианства, пользуется полной и несомненной свободой. Надо признать клеветой те наветы на Церковь, что будто бы она стесняет свободу исследования: все стеснения, какие были в истории, лишь прикрывались авторитетом Церкви, – в действительности же были делом иерархии, которая под мнимым покровом Церкви, как «столпа и утверждения истины», накладывала, по своему усмотрению, путы на свободное исследование. Впрочем, сейчас католическая церковь, столь много согрешившая как раз в теме свободы, не ставит уже никаких препятствий к свободному исследованию.

Итак, неверно говорить, что Церковь не дает свободы мысли, что христианство не допускает свободы духа. Были грехи в этом смысле в истории Церкви (западной!), но это были грехи не Церкви, а иерархии.

6. Внерелигиозное построение науки

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Но, так или иначе, в христианской Европе давно существует иная наука, тоже именуемая себя свободной, но отвергающая какую бы то ни было компетенцию Церкви в деле познания истины. Это есть, бесспорно, доминирующее направление в современной науке. Очень часто верующие в Бога и Христа Спасителя европейские ученые в своей ученой работе исходят все же из того, что Бога нет или, лучше сказать, что идея Бога не нужна им для ученого творчества, ничего не дает ему. Эта установка есть бесспорно результат борьбы (хотя и затихшей ныне, но не забытой) свободных людей с ограничениями, шедшими от церковных кругов. Можно считать типичным следующее рассуждение ученых: наука свободна, должна исходить из фактов, она может прийти к признанию Бога как Высшего Начала бытия, но именно прийти к этому, а не исходить из этого. При этом добавляют: сколько липших затруднений пережили ученые в свое время от церковных властей, запрещавших печатание научных исследований, опасных с их точки зрения. Даже Декарт (середина XVII в.), боясь преследования церковных властей, некоторые произведения выпускал анонимно... Да, все это верно, о грехах католической церкви в отношении свободы исследований мы уже достаточно говорили, но это были грехи не самой Церкви, а церковных властей, как это видно из того, что теперь уже католическая церковь не чинит никаких преград науке. Да, отвечают нам на это, не чинит потому, что не может, что государственная власть религиозно нейтральна всюду, а если бы опять в руки католического духовенства попала власть, не вернулась ли бы назад эпоха стеснения свободы?

Не будем, однако, сейчас заниматься защитой католического духовенства, скажем о православной Церкви: в ней не было никогда инквизиции, по существу никогда не было и стеснения свободы мысли. Те факты, которые как будто противоречат этому, относятся к действиям правительства. Но именно потому, что в православной Церкви дышит дух свободы, нам особенно ясно, какую тяжелую рану принесло Западной Европе то, что в Средние века католическая церковь была столь нетерпима, столь враждебна к свободе научных исследований. Теперь уже нельзя просто зачеркнуть роковую идею секуляризма; научно-философское творчество все еще остается охваченным боязнью авторитета церкви – даже при современных тенденциях в католичестве. Мы утверждаем, во всяком случае, со всей силой: свободе исследований, свободе научно-философского творчества не грозит Церковь: нельзя же отождествлять западное Средневековье с Церковью! Но мы с той же силой утверждаем бесплодную претенциозность той защиты свободы, которая не сознает, что только с Богом, только с Церковью можно реализовать дар свободы. Не видеть, не признавать свободы человеческого духа так же неверно, как неверно и абсолютизировать принцип свободы. Мы всегда и во всем свободны, но творческую свою силу (которая и влечет нас в переживаниях свободы) свобода осуществляет лишь при благодатной помощи свыше. Когда-то русский мыслитель М. А. Бакунин (его почти буквально повторил в наше время Sartres, известный проповедник атеистического экзистенциализма) составил такое рассуждение: если БОГ есть, то я не свободен. Но я свободен – значит. Бога нет. Ложь этого рассуждения заключается в абсолютизировании человеческой свободы: мы, конечно, свободны в своих решениях, но мы зависим от сил свыше в осуществлении их. Только Бог, который есть Абсолют, ни от чего не зависит (Он – а se = «от себя самого»), свободен и в решениях и в осуществлении. А человек, тварное существо, не обладая aseitas (существование «от себя»), хотя и имеет свободу, но без Бога эта свобода не дает творчества.

7. Проблема свободы в религиозном сознании

Категоричность нашего утверждения, что Церковь не только не подавляет человеческой свободы, но, наоборот, ищет ее и всячески зовет к ней («стойте в свободе, которую даровал нам Христос»), не должна закрывать того, что и для верующего христианина в даре свободы скрыты немалые трудности. Если мы, чтобы реализовать дар свободы, должны искать благодатной помощи свыше (таинства!) и должны опираться на авторитет Церкви (нашедший свое выражение во Вселенских Соборах, в творениях св. Отцов), то и при этом остаются трудности для нашей свободы. В этих трудностях не надо бояться «риска», не надо убегать от загадок бытия, но надо помнить о нашей ограниченности.

Чтобы пояснить это, упомянем прежде всего о трудностях в тех вопросах, которые уже решены Церковью. Для примера возьмем решения Халкидонского Собора – о том, что в единой Личности Господа было две природы в полноте свойств каждой природы. Эти две природы соединены «нераздельно и неслиянно» в единой Личности Господа – но это определение не изъясняет нам того, как

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org надо понимать единство Личности Господа при двойстве природы. Мы не будем входить здесь в анализ этого труднейшего догматического вопроса, а имеем в виду подчеркнуть, что перед христианским умом стоял и стоит этот вопрос, который мучил и мучит тех, кто хочет «понимать» нашу веру (по средневековой формуле «*credere ut intelligere*»). Однако формула Халкидонского Собора все же указывает нам границы, в пределах которых должно искать решение вопроса [260]. Есть вопросы другого характера, о которых или ничего, или почти ничего не дает нам святоотеческая литература. Как в решении таких вопросов опираться на авторитет Церкви?

В качестве примера такого рода вопросов возьмем вопрос из области христианской антропологии – о «предопределении», т. е. о том, почему складывается жизнь человека в линиях, в которых он явно не является свободным? Понятие «креста» (который у каждого человека, как указал Сам Господь, «свой», т. е. совершенно индивидуален, см. Матф., гл. 10, ст. 38, гл. 16, ст. 24; Марк., гл. 8, ст. 34; Лк., гл. 9, ст. 23, гл. 14, ст. 27), который связан с индивидуальностью человека, с тем, как складывается его жизнь, – связано ли это понятие с «предопределением» свыше о человеке, или тут есть какой-то элемент свободы у человека? Кроме нескольких указаний у ап. Павла (достаточно трудных для истолкования), мы найдем беглые указания у Отцов Церкви – и это все. Мы свободны в истолковании темы «креста» («судьбы» человека), но, конечно, все должно быть согласовано с общими принципами бытия, как они освещены для нас в христианстве.

Мы привели два типа проблем, решение которых предоставлено нашей свободе, – но, конечно, наша свобода стеснена здесь логикой, т. е. никакое решение не может удовлетворить христианского ума, если оно не может быть согласуемо с основными принципами христианского веросознания.

На этом мы кончаем обсуждение вопроса, есть ли какие-либо основания утверждать, что Церковь стесняет свободу мысли, свободу духа. Все те факты, которыми пользуются враги христианства, чтобы набросить тень на христианство в теме свободы, берутся из истории западного христианства и совершенно не относятся к восточному христианству, – тем более что и само западное христианство вышло уже на путь признания свободы за человеческим духом в его научных и философских исканиях. Христианство в его существе не стесняет свободу человеческого духа.

III. Церковь и социально-экономические отношения

1. Неустрашимость в христианстве социальной темы

Мы обращаемся сейчас к теме, которая особенно выдвигается в антихристианской литературе. Не только в марксизме и советских его повторениях, но и задолго до этого высказывались острые порицания представителям Церкви, что они были во власти сребролюбия, что они всегда и во всем защищали интересы богатых, угождая и улаживая их, а бедным и экономически угнетенным рекомендовали терпение. К этим без конца повторявшимся и повторяющимся обвинениям духовенства довольно давно стали присоединяться обвинения представителей Церкви, а следовательно, и самой Церкви, в том, что она никогда не содействовала социальному прогрессу, не протестовала в свое время против рабства, рекомендовала оставаться каждому в том положении, в каком кто находился. Поддерживая богатых и сильных, представители Церкви «заглушали» у низших классов их стремление к тому, чтобы добиться лучшего положения, приглашая их к терпению, утешая их тем, что они будут вознаграждены в будущей жизни. Это клало печать невыносимого лицемерия на представителей Церкви, поскольку они якобы для себя и для богатых и сильных искали земных благ, оправдывали политику эксплуататоров низших классов, а низшие классы, наоборот, призывали к терпению и смирению... Для иллюстрации этих утверждений в истории, вплоть до нового времени, всегда находилось достаточно красочного материала... Попробуем разобраться во всем этом.

2. Ответственность Церкви и ответственность клира

Прежде всего еще и еще раз подчеркнем, что недостатки и грехи духовенства, сами по себе, не дают никакого права на то, чтобы переносить все это на Церковь. Святыня Церкви, ее правда, ее учение могут ли затемниться

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org неправдой, грехами и недостатками представителей Церкви? Конечно, нельзя отрицать психологической связи между обвинениями против представителей Церкви и против самой Церкви: все, что ложится тенью на представителей Церкви, как бы «само собой» переносится и на Церковь, которую и призваны надлежаще являть миру ее представители. Все же простая справедливость требует того, чтобы судить о Церкви по тому, чему она сама учит, чего она сама требует от своих представителей. Не будем поэтому оспаривать действительности тех фактов, которые приводятся противниками христианства, не будем обелять то, что на самом деле темно и недостойно. Но чтобы судить о том, как Церковь относится к экономической и социальной теме, надо обратиться к ее высказываниям[261], к ее учению.

3. Отношение к богатству в Новом Завете

Обратимся к Священному Писанию, и прежде всего к Евангелию. Вопрос о богатстве и отношении к нему так часто и так многообразно освещается в Евангелии, что мы не будем даже приводить всего материала, а остановимся лишь на самом важном. «Жизнь человека, – сказал Господь, – не зависит от изобилия его имени, – смотрите, берегитесь любостяжания» (Лк., гл. 12, ст. 15). После этих слов Господа приводится знаменательная притча о богаче, имущество которого все возрастало и который думал о его дальнейшем росте. Но Бог ему сказал: безумный! В эту ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с теми, гласят заключительные слова Господа, «кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк., гл. 12, ст. 16–21). Об «обольщениях богатства» говорится в притче о сеятеле (Матф., гл. 13, ст. 22 – см. параллельные места у Марка, гл. IV, у Лк., гл. 8). В беседе с благочестивым юношей, искавшим того, чтобы «наследовать вечную жизнь». Господь сказал: «Если хочешь быть совершенным, продай имение свое и раздай нищим». Юноша, услышав это, отошел с печалью, потому что у него было большое имение, на что Господь сказал: «Трудно богатому войти в Царство Небесное» (Матф., гл. 19, ст. 16–23). В Евангелии от Марка к этому уже повествованию, после слов «трудно имеющему богатство войти в Царство Небесное» имеются еще слова Господа: «Как трудно имеющим, богатство войти в Царство Божие» (Марк, гл. 10, ст. 23–24), – т. е. не только это трудно тем, кто уже обладает богатством, но и тем, кто им не обладает, но хотел бы обладать. «Нельзя служить Богу и маммоне», – гласит суровое слово Господа (Матф., гл. 6, ст. 24).

Как ясно из этих всех слов, христианство не только не зовет к накоплению богатства, но видит в богатстве решительное препятствие для духовной жизни... В апостольских посланиях это отношение к богатству получило дальнейшее развитие. Может быть, наиболее острое выражение осуждающего и предостерегающего отношения христианского сознания к богатству и ко всему, что с ним связано, находим мы у ап. Павла в 1 послании к Тимофею (гл. 6, ст. 10): «Корень всех зол есть сребролюбие». Эти строгие слова, верные для времени, когда жил ап. Павел, верны, конечно, и для нашего времени – дело здесь идет не только о том, чтобы психологически вскрыть «корень» греховных движений, но и о том, чтобы показать, какое основное значение принадлежит в душе человека исканию богатства. В Послании к Галатам ап. Павел увещевает их «помнить о нищих» (Гал., гл. 6, ст. 1). «Богатых увещивай, – писал ап. Павел в 1 посл. к Тимофею, – чтобы они уповали не на богатство» (1-е Тим, гл. 6, ст. 17). Еще более сильные строки находим мы в послании ап. Иакова (гл. 5, ст. 1–4): «Послушайте вы, богатые, плачьте и рыдайте... богатство ваше сгнило; вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа».

Всюду в Евангелии и в апостольских посланиях находим мы призыв к милосердию, помощи всем нуждающимся, к самоотречению. Но вот по отношению к рабству как будто мы не находим его суждения, – но это неверно. Нигде нет призыва к восстанию, это бесспорно, – но завет милосердия имеет общую силу. Обратим, впрочем, внимание на то, что имеется призыв не к простому внешнему выполнению «долга»: «Каждый уделяй, – пишет ап. Павел (2-е Коринф., гл. 9, ст. 7), – по расположению сердца, не с огорчением, и не с принуждением, ибо доброхотного дающего любит Бог». Ударение в христианском внимании к бедным лежит именно на «доброхотном даянии» – не в объективной помощи здесь суть (хоть Господь взывал к милосердию и прославлял милосердных: «блаженны милостивы, ибо они помилованы будут»), а в отдаче своего сердца другим. В свете этого нужно толковать и замечательное послание ап. Павла к Филимону: «Имея великое во Христе дерзновение приказывать тебе, – пишет ап. Павел Филимону (гл. 1, ст. 8–20), – по любви лучше прошу». А просит он о рабе

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org Филимона Онисима, – просит о том, чтобы он принял Онисима «не как уже раба, но выше раба – возлюбленного брата». Так в христианской совести рабские узы, растворяясь в любви, должны были творить из бывших рабов братьев. И как характерно здесь то, что ап. Павел ждет от Филимона именно этого «переплавления» из рабства в братские объятия. «Без твоего согласия, – пишет он Филимону, – я ничего не хотел сделать». Он просит (хотя, как признает сам, мог бы приказывать) Филимона: «Успокой мое сердце... прими его, как меня». Вот еще характерные слова ап. Павла (1-е Коринф., гл. 7, ст. 21–23): «Рабом ли ты призван, не смущайся, но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся... не делайтесь рабами людей».

Таковы социально-экономические заветы Господа и апостолов, – и как семья, павшее на добрую почву, они проросли в дальнейших поколениях христиан начиная с первой христианской общины, которая «имела все общее» (Деян., гл. 2, ст. 44). Этот строй ранней христианской общины часто называют христианским коммунизмом, – но после того, как термин коммунизм навсегда опорочен проповедью насилия у Маркса и ужасным террором в советском режиме, неприятно употреблять этот термин при характеристике ранней христианской общины. Это просто была одна семья, подлинное братство.

4. Отношение к богатству в ранней христианской общине

Однако и в ранней христианской общине проявлялись иногда черты, которыми позже настолько были опорочены самые начала социально-экономического порядка, что, как мы видели, ап. Павел видел в сребролюбии «корень всех зол». То, о чем мы сейчас говорим, – это известный эпизод с Ананией и Сапфирой, о котором повествуют те же Деяния (гл. 5, ст. 1–11). Анания был с женой членом христианской общины, в которой «все было общее». Поэтому они продали свое имение, но им стало жалко отдать все вырученные деньги на общину, и они оба решили часть денег утаить. Но ап. Петр, с тем ведением сердец, которое благодатно было присуще и ап. Петру и другим, разгадал обман: «Чем ты владел, сказал он Ананию, не твое ли было и приобретенное продажей не в твоей ли власти находилось?» Этими словами ап. Петр подчеркнул, что отдача всего общине должна была быть «доброхотным деянием», а не чем-то внешне обязательным; иначе говоря, Анания с Сапфирой могли, оставаясь в общине, не отдавать своего имения – ибо только даяние от всего сердца и имелось в виду. Они же, как бы желая не «отстать» от других, – захотели, по выражению Господа, «послужить Богу и маммоне» – и общине угодить и для себя кое-что утаить. В этой двойственности и состоял грех их; как сказал им ап. Петр (ст. 3), они решились «солгать Духу Святому», т. е. внешне последовать примеру других, но внутренне остаться при обычном хранении своего имущества. Суровое наказание Анании и Сапфиры (смерть) имело в виду не объективную утайку денег (они вообще могли и ничего не давать), а их внутренне лживую установку духа.

Но то, что случилось с Ананией и Сапфирой и что было нестерпимо в ранней христианской общине, жившей действительно в духовном горении, то, при распространении христианства, не всегда сразу преобразившего духовный мир новообращенных, стало встречаться все чаще и чаще. В послании к Филиппийцам ап. Павел с горечью пишет: «Все ищут своего, а не того, что угодно Иисусу Христу» (Фил., гл. 2, ст. 21). Это означало, что эгоцентризм (который и есть сосредоточение на себе, искание «своего») и выступил как главная трудность на пути того, чтобы творить «угодное Иисусу Христу».

5. Развитие социальной темы в истории христианских народов

Нам незачем следить за тем, как исторически разлагалась изначальная целостность христианского духа, – как дух братства и «доброхотного даяния» становился все чаще уделом немногих. Дух «стяжания», сребролюбие, искание почестей, подмен внутренней отданности Христу внешним деланием – все это меняло христианский мир уже до неузнаваемости. Если в раннем христианстве проповедь Евангелия освещалась тем, как жили христиане, выделяясь всецело из обычного типа жизни, то постепенно жизнь христиан уже переставала быть отличной от жизни не христиан. Живя «по стихиям века сего», они думали не о том, что «угодно Иисусу Христу»; хотя многие и многие не теряли веры в Господа и, конечно, каялись в том, что всегда искали «своего», но жизнь их уже совсем сливалась с языческими нравами. «Порча нравов» уже в первые века – и на Западе и на Востоке – приняла такие размеры, что вызвала реакцию – стремление тех, кто искал правды Божией, уйти от мира. Это была первая

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org реакция, приведшая к возникновению монашества, искавшего «чистой» жизни; в монашество уходили те, кто искал «угодного Иисусу Христу», – монашество спасало христианский мир. Поистине уже тогда для христианского мира подходили слова, недавно сказанные: «Достоинства христианства и недостойнство христиан». История христианских народов – и на Западе и на Востоке – все дальше развивалась вне заветов христианства. Идеал бедности и нищеты, явленный миру св. Франциском из Ассизи, не принес христианскому миру обновления. И конечно, мы, христиане, первые, раньше других и скорее других, должны признать тот факт, что и на Западе и на Востоке христианство утеряло влияние на организацию социально-экономических отношений, которые развивались по своей внутренней логике. Так зародился и стал всюду, хоть и по-разному, развиваться «капитализм» – тот экономический порядок, в котором есть много логики «сребролюбия» и ни грамма христианского учения. Отдельные «капиталисты» могли быть высоко добродетельными, – но сама система таила и таит в себе *proton pseudos* – основной грех. Мы не к тому это пишем, чтобы «обличать» капитализм, который за последние четыре века развился с чрезвычайной силой и уже не может быть отменен. Христианское сознание не может становиться на точку зрения революционного переворота в социальных отношениях уже по одному, что все это было бы нереально. «Гони природу в дверь, она войдет через окно». Сребролюбие, искание «своего» так глубоко вошли в человеческую психику, что было бы наивно думать, что христианский идеализм может изменить эту психику. Встает, конечно, вопрос, каким же путем должно идти христианам в социально-экономической жизни, если бы они захотели серьезно и до конца [262] искать того, что «угодно Иисусу Христу». Мы не можем обойти этого важного вопроса, чтобы отклонить обвинения, направляемые против Церкви, за то, что она приспосабливается к богатым и не заботится о бедных. Но прежде, чем мы обратимся к этому, мы должны еще остановиться на двух формах реакции самого же христианского духа против «порчи нравов» в христианском обществе.

6. Социальный идеализм вместо христианства

Дух христианства, его благовестия, не выраженный в полноте и правде исторической Церковью, жил и живет не только у верующих, но и у тех, кто отошел от Церкви, даже порой и у тех, кто боролся или борется против Церкви. В частности, проповеди милосердия, самопожертвования, бескорыстного служения ближним продолжали (и продолжают) жить у таких людей. Вопрос социальной правды, человечности в людских взаимоотношениях на экономической почве вызывал уже в Средние века на Западе различные чисто религиозные движения в этом направлении. Мы упоминали о созданном св. Франциском «ордене бедных»; еще ранее, в движении так называемых «катаров» (апостолов всяческой «чистоты»), еретического движения, связанного с манихейством (проникшим рано в Европу), те же мотивы братского отношения ко всем людям звучали очень сильно. Но уже с XIII в. в Европе, на почве рецепции римского права с его высокой идеей *jus naturale* (естественное право), развивается социальный идеализм и безрелигиозный гуманизм. Первое течение уже в XIV в., а потом и позже выдвигает первые христианские утопии, в которых изображается «земной рай», идеальный социальный порядок, когда нет бедных и богатых, господствующих и угнетенных. Этот дух утопий, по существу питающихся от христианских начал (от рассказов о ранней христианской общине в «Деяниях»), опирается как раз на идею «естественного права», присущего каждому человеку. В произведениях Руссо эти утопические надежды и идеи получают революционную – окраску (что вспыхнуло с огромной силой в коммунистических идеях Бабефа – в конце XVIII в. во Франции). Влияние Руссо на развитие утопических построений становится с конца XVII в. необычайно сильным; оно, собственно, не стихло и до сих пор – искра социального революционизма продолжает находить для себя всюду горючий материал. Но до Маркса утопические построения не чуждаются еще религиозных идей, – только с Марксом социальный утопизм приобретает ярко антихристианский, антирелигиозный характер [263]. В «Коммунистическом манифесте» Маркса (появившемся в феврале 1848 г.) борьба за социальную справедливость, вообще социальный идеализм, приобретает определенно антихристианский характер. Лозунг «Религия – опиум для народа» становится боевым лозунгом, а в русском неомарксизме – ленинизме самым сильным врагом объявляется всякая «поповщина». Если где есть хотя отдаленная связь с религией, с Церковью, с «поповщиной», – это уже заранее отбрасывается в марксистско-ленинской системе.

Нельзя отрицать того факта, что марксистская и ленинская пропаганда нашла и сейчас еще находит много сторонников. Выигрышная сторона в этой пропаганде

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org лежит в горячей защите всех обездоленных и угнетенных. Неправда, глубоко заложенная в самой основе современного экономического порядка (капитализма), давала и дает богатый материал для проповеди социалистического утопизма[264]. Социализм как бы взял в свои руки оставшиеся исторически бездейственными призывы Евангелия к правде и богатству: то, чего не сумела воплотить, что превратила в чистую риторику Церковь, то обещает осуществить социализм. В этом смысле очень характерны многочисленные формы (особенно с начала XX в.) так называемого христианского социализма. Уже в раннем французском утопизме были пробы создания христианского социализма, но в XX в. это движение нашло много горячих и талантливых защитников. Теперь всюду в Западной Европе имеются «партии» «христианских социалистов»[265].

Надо, однако, признать, что это движение социального идеализма почти не отозвалось на деятельности Церкви, – только после первой мировой войны, когда стало развиваться так называемое экуменическое движение (т. е. движение во имя объединения христианского мира, см. об этом ниже, гл. V), разработка социального вопроса с христианской точки зрения стала более настойчивой и глубокой. Но церковные власти всюду относятся осторожно, а часто и холодно к социальной теме. Правда, в католической церкви, а отчасти в протестантских кругах – особенно после первой мировой войны – стали очень сильно проявляться попытки активно повлиять на разрешение социального вопроса – через парламент, через печать, через церковные объединения. Достаточно указать на огромную работу (разрастающуюся год от года) экуменического Совета церквей в Женеве. Что касается православных церквей, то пока дальше обычной церковной благотворительности внимание к социальной проблеме не проявилось ни в чем. Вообще социальная тема – несмотря на только что отмеченные движения на христианском Западе – ушла из Церкви, стала почти монополией внецерковных и антицерковных кругов. Этот факт, являющийся живым упреком христианству, имеет печальные последствия для судеб христианства в мире.

7. Безрелигиозный гуманизм

Особо надо отметить вторую форму реакции христианского духа вне Церкви на недостаточное внимание Церкви к социальной теме – я имею в виду безрелигиозный гуманизм. Явление «гуманизма» есть целый комплекс различных идейных и духовных движений сначала в Западной Европе, а потом и во всем мире, – но возникновение его все же связано с разложением средневекового мировоззрения и с теми внецерковными и даже антицерковными движениями, которые возникали на смену средневековому мирозерцанию. Обычно отождествляют «гуманизм» XV–XVI вв. с «Возрождением», но это ошибка. «Возрождение» обнимает собой возврат к античному миру – к его искусству, литературе, отчасти философии. Этот возврат к античности очень помог тому чисто христианскому, но внецерковному идейному движению, которое надо назвать гуманизмом, – но, сыграв свою роль, оплодотворив новое движение, «Возрождение», как возврат к античному миру, стало постепенно ослабевать в своем влиянии на европейский мир. Гуманизм же, ядро которого составляет христианская реакция на различные односторонности и ошибки средневекового мирозерцания, оказался очень живучим, способным творчески развиваться.

Сущность гуманизма связана с христианским учением о человеке, с христианской моралью: из этих двух чисто христианских основ и надо объяснять гуманизм. Обращаясь к первой стороне, обратим внимание на то, что все Средневековье не знало веры в человека, – над Средневековьем тяготела с острыми преувеличениями доктрина о всецелой греховности человека. По выражению блаж. Августина, первородный грех так глубоко исказил человеческую природу, что она сама по себе неспособна к добру (поп posse поп рессаге – «не может не грешить»). Позже, особенно ввиду тех крайних выводов, которые сделал протестантизм из учения блаж. Августина (признав, что вследствие грехопадения прародителей человек потерял образ Божий), – католическая церковь внесла целый ряд поправок в учение о человеке. Однако и с этими поправками она не смогла раскрыть то учение о человеке, которое вытекало из евангельского благовестия и которое сохранило в полноте православие[266]. Как реакция всему этому недоверию к человеческой природе, гуманизм (и в этом он близок и дорог православному сознанию) живет верой в человека. В гуманизме, однако, уже нет учения о том, что эта вера в человека оправдывается тем, что человек создан по образу и подобию Божию; гуманизм не опирается на это библейско-христианское учение, а связывает себя с общей верой в «естество», с общей реабилитацией

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org природы и человека. Много раз уже указывалось, что «чувство природы», интерес к ней, хотя и вытекает всецело из христианского учения о мире (как это, например, так ясно проявилось у св. Франциска Ассизского), есть явление новое, чуждое Средневековью. Гуманизм действительно глубоко ощущает свет в мире, весь проникнут любовью к миру, интересом к нему, – и на фоне этого он как бы весь светится верой в человека, в творческие силы его, в его естественное благородство. Это было действительно реабилитацией человека, возвращавшей западному миру утраченное им христианское понимание человека, – но эта реабилитация уже не опиралась на христианство, а, наоборот, развивалась в оппозиции тому пониманию христианства, какое сложилось в Церкви в Средние века.

Развиваясь в разрыве с Церковью, гуманизм стал основой и опорой для нового, внецерковного, а позже и антицерковного самосознания западных людей. Вся эпоха от XVI в. по наше время на Западе вдохновляется именно этим пониманием человека, этим воспеванием его, – из чего действительно развилась, как говорят, «антрополатрия» (поклонение человеку). Известные надменные слова «человек – это звучит гордо» как раз и призваны выразить это гордое самочувствие современного человека, его уверенность в себе и его утверждение, что ему не нужна Церковь, чтобы быть человеком в полноте его «призвания». Наиболее важной, ответственной и трагической формой, в которой проявилось это новое самосознание, явилось то, что можно назвать «современной моралью». Тут резче всего и опаснее всего и проявился отрыв от Церкви, от христианства. Перейдем к рассмотрению этого..

8. Христианская мораль

Христианская мораль [267], как всякая иная мораль, всецело определяется тем, как мы понимаем свободу человеческого духа. Моральная жизнь есть только там и в той мере, где и в какой мере человек свободен. Но мы уже говорили в предыдущей главе о том глубоком и трагическом переломе, какой произошел в западном христианском мире в понимании идеи свободы. Идея свободы, как она обычно понимается, связывает свободу с коренными свойствами человеческого духа – вне всякого отношения к тому, что есть над человеком. Это есть абсолютирование дара свободы, усвоение свободе такой самостоятельности и замкнутости, при которой она отделяет человека и от мира, который находится под ним (дочеловеческое бытие), и от мира, который находится над ним (горная сфера). В своей свободе человек является отдельным «я», – и отсюда выводится достоинство человека. Но христианское учение о свободе, как мы уже знаем, иное: свобода человеческого духа раскрывается с христианской точки зрения во всей силе и глубине лишь тогда, когда мы пребываем в истине. Напомним слова Спасителя: «Познайте истину, и истина освободит вас», и другие Его слова: «Если Сын вас освободит, истинно свободны будете». Христианское учение о свободе есть учение о свободе во Христе и со Христом. Христианская мораль поэтому христоцентрична – она вся со Христом и во Христе. Когда ап. Иоанн говорит (Иоанн, гл. 1, ст. 9), что «свет Христов просвещает всякого человека, грядущего в мир», – то это «просвещение» относится, конечно, не только к нашему разуму, но и ко всему духовному составу человека – и к его совести, и к его свободе.

Но христианское сознание не устояло в этом понимании свободы, – и когда во имя свободы человеческого духа западный христианский мир выдвинул идею «естественной» свободы, т. е. оторвал дар свободы от «пребывания в истине», от пребывания во Христе, тогда моральное сознание на Западе, потеряв точку опоры во Христе, стало искать внерелигиозных основ морали. Душа гуманизма состояла и состоит в этом искании основ морали вне Христа. Основной кризис современного человечества в том как раз и заключается, что оно хочет осмыслить пути нашей жизни вне Христа. Однако современное сознание, в своей глубине, живет все же только тем, что принесло нам благовестие Христово – исканием Царства Божия. Но это искание Царства Божия в дальнейшем сузилось, превратилось просто в социальную тему, а учение о спасении личного начала (в воскресении) превратилось в самозамыкающийся индивидуализм. Благовестие о свободе во Христе тоже превратилось в искание «естественной» свободы духа вне Христа... Так евангельские благовестия, оторвавшись от Церкви, получили новый смысл – внецерковный, а потому и антицерковный, антихристианский. Это есть настоящее извращение Христовой истины, и в этом, увы, и состоит «дух века сего».

9. Евангельская основа в социальном идеализме

И все же если все движение секуляризма определялось реакцией против неправды, царствовавшей в Церкви, в частности неправды в отношении социально-экономической жизни, то самый идеал социальной правды взят из Евангелия. Задача нашего времени заключается в том, чтобы раскрыть перед всеми христианский смысл, христианскую правду в социальных движениях нашего времени. Мы должны признать неправду современного социального и экономического строя, должны твердо и неуклонно стремиться к коренной переработке социально-экономических отношений. Церковь хранит в себе чистую правду Божию, и если она в лице своих руководящих лиц до сих пор не смогла воплотить в историю то, что вытекало из ее принципов, то все же иных путей к тому, как нужно организовать социально-экономическую жизнь, кроме тех путей, которые указал Господь в своем призыве искать «прежде всего» Царства Божия и его правды, нет. Выход из современных трудностей социально-экономического порядка может быть найден, но лишь на основе христианских начал.

Возвращаясь к упрекам по адресу Церкви в том, что она преклонялась перед богатыми и не занималась нуждами бедных, мы можем сказать: да, это верно, но Церковь ли или весь христианский мир в прошлом поддался сребролюбию? Кто забыл заветы Христовы – Церковь или сами христиане (конечно, и клир)? Всем нам нужно покаяться в грехах прошлого, всем нужно потрудиться над христианизацией социально-экономической жизни, – и если Господь благословит наши начинания, станут всем ясны чистота и правда Церкви в этих вопросах.

Здесь не место заниматься раскрытием того, как надо строить по-христиански социально-экономическую жизнь; наша задача была ответить на неверные и несправедливые обвинения Церкви в том, в чем виноваты были все христиане в прошлом.

IV. Церковь и государство, Церковь и власть

1. Отношение к власти в первые века христианства

Среди нападок на Церковь являются наиболее острыми, можно сказать ожесточенными, те, которые настаивают на том, что Церковь «подчинилась» государству или (как в римском католичестве) даже сама стала претендовать на то, чтобы стать государственной, политической силой. В этих упреках очень много справедливого, – но, с другой стороны, ни в одной сфере исторической жизни так не пострадала Церковь, как в ее отношении к государственной власти. Она сама именно пострадала, и все те упреки, которые направляются на Церковь в данном направлении, как-то обходят здесь именно страдания Церкви. Жить и действовать вне отношений к государственной и политической власти можно лишь в индивидуальном порядке, – так и родилось в конце III в. монашество (самое название его, идущее от греческого слова *monos* = один, достаточно говорит о том, что здесь достигался чисто индивидуальный выход из государства). Пока христианство преследовалось, оно стояло вне закона и не могло иметь каких-либо «отношений» к власти, – но начиная с Константина Великого, когда Церковь получила «публичные права», как «организация», – Церковь не могла не встать в те или иные отношения к государству. Но там, где есть «права», есть и «обязанности»; Церковь, получив от государства «права» (открытого исповедания своей веры, открытых богослужений и свободного миссионерства среди язычников, населявших Западную и Восточную часть Византийской империи), тем самым – в общественно-исторической, публичной области – признала над собой авторитет государства. Чем иным могла ответить Церковь на провозглашение Константином Великим свободы Церкви (так называемый Миланский эдикт), кроме благодарных молитв о царской власти? При этом в обязанности Церкви, конечно, вовсе не входило официальное восхваление государства и его деятелей, – но на этой позиции свободы Церковь все же не могла удержаться. Редкими оказались такие случаи, как, например, недопущение к причастию св. Амвросием, тогдашним Миланским епископом, императора Феодосия Великого за его постыдную жестокость, проявленную во время подавления беспорядков. Очень рано, еще при Константине Великом, Церковь пришла к признанию высокой церковной функции византийских царей – уже Константин Великий был назван «внешним епископом» Церкви. Цари после этого стали как бы «хранителями» истинной веры, – во всяком случае, созыв Вселенских Соборов стал функцией царской власти. Императоры, руководившиеся, что и естественно, политическими соображениями в своих церковных выступлениях (такова, например, очень

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org долгая защита императорской властью противников почитания икон – царская власть считалась здесь с мусульманскими частями своей империи, где сосредоточилась борьба против иконопочитания), – императоры все же в целом стремились защищать интересы Церкви. Так возникла к VI в. знаменитая теория «симфонии» Церкви и государства, которая прекрасно выражает норму (но, конечно, не действительность, увы) отношений Церкви и государства.

2. Идея «симфонии»

Слово «симфония» означает «созвучие». В данном случае оно предполагает, что обе силы (Церковь и государство) «звучат» – каждая согласно своей природе, своей реальностью, – ибо если только одна сторона (например, государство) «звучит», а другая «молчит» или (что еще хуже) просто повторяет то, что исходит от первой стороны, – то тут уже нет «симфонии». Принцип «симфонии» есть принцип взаимной свободы; каждая из сил живет своей жизнью, но так, что от одновременного их звучания получается симфония, аккорд. Однако если обе стороны взаимно свободны, то это вовсе (само по себе) не означает какой-то всецелой их отдельности. Для государства Церковь есть часть его жизни, его совесть, его творческая сила, а для Церкви государство есть внешнее историческое оформление жизни того самого народа (или народов), который входит в Церковь. Поэтому ложно и по существу (и для государства и для Церкви) неверно рассматривать Церковь и государство как два совсем особых мира. Когда, после долгой и часто справедливой исторической борьбы государства и римской Церкви, на Западе возникла формула об «отделении Церкви от государства», то эта формула выражала и войну между двумя этими силами, и их будто бы существенную независимость друг от друга. Неверную формулу «отделение Церкви от государства» никак нельзя смешивать с принципом правовой нейтральности государства, который означает принцип религиозной свободы и терпимости. Государство – по крайней мере ныне, после всего, что пережилось человечеством уже с XII в. – не может поддерживать какое-либо одно исповедание и притеснять или урезывать права у другого исповедания. Запрещение, например, протестантской (или православной) миссии в современной Испании не может быть принято – во всяком случае, современным сознанием. Основная функция государства (функция чисто полицейская) есть охрана свободы совести, т. е. веротерпимость. В современном христианском мире, в церквях идет подчас очень жестокая внутренняя борьба (сектанство! – см. об этом главу о единстве Церкви), но не дело государства вмешиваться в эту борьбу, т. е. поддерживать одних и стеснять других. В отношении современных внутрехристианских разделений государство должно блюсти «нейтральность», т. е. стоять на защите свободы совести. Но, повторяем, – принцип нейтральности государства совсем не есть отделение Церкви от государства. Там, где этот принцип проведен в жизнь, он либо означает всегда борьбу (явную или скрытую) государства с Церковью (таково фактически положение в советской России, во Франции), либо есть только нейтральность государства в отношении разделений в христианском мире (таково положение в Соединенных Штатах, в Бельгии).

3. Церковь и государство на Востоке

Но идея «симфонии» Церкви и государства, будучи нормой их взаимоотношений, в ее историческом воплощении была и, конечно, всегда будет открыта для искажений и ошибок. История христианского Востока (Византия, Россия, Балканские страны) состоит из бесчисленного ряда таких искажений и ошибок... В Византии императоры вмешивались в решение догматических вопросов (иногда с пользой для Церкви, иногда во вред ей), т. е. захватывали область, государству не подвластную; распоряжались назначениями епископов, изгоняли, подвергали мучениям (история св. Максима Исповедника и др.). А церковные власти, хоть и не всегда терпеливо, выносили это, порой выступали открыто против государственной власти, но в общем признавали царскую власть (а следовательно, и всякую власть, подчиненную императору) видом служения Церкви. Именно церковные люди создавали высокий идеал царя как служителя правды Божией. На этом пути церковные люди часто, очень часто страдали угодничеством («сервильизмом» – это одно и то же) и все же твердо стояли на принципе свободы Церкви. Угодничество, даже подобострастное поклонение власти, не включает в себе ничего «еретического» – позднее, при анализе того, как сложились отношения Церкви и государства на Западе, это замечание нам пригодится; угодничество выражает слабость, а потому оно и греховно, – и еще более греховно тогда, когда из угодничества вытекает оправдание безнравственных деяний власти. Этих грехов в истории восточного

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org христианства (в том числе и в России) накопилось чрезвычайно много, и они донны лежат мрачной тенью на светлом лике Православия. Но в России духовный авторитет высшей иерархии стоял чрезвычайно высоко, – и у высшей иерархии сложилась особая, весьма существенная функция «печалования», т. е. ходатайства об осужденных на тяжелое наказание. Дух независимости жил в русской Церкви – и, конечно, особенно ярко проявлялся он в такие тяжкие времена, как, например, в царствование Иоанна Грозного. Величавая фигура кроткого, но сильного духом митр. Филиппа навсегда останется не только утешением Церкви, но и неопровержимым свидетельством того, что дух свободы не был заглушен в русской Церкви. Еще показательнее могут быть острые высказывания преп. Иосифа Волоцкого, который, с одной стороны, стремился церковно осмыслить и обосновать самодержавие русского царя, а с другой стороны, развивая ту мысль, что если царь не следует заветам Христовым, то его должно признать антихристом. Церковь повинуетя государственной власти, – а в то же время и требует от нее – служения Христу... Так преклонение перед светской властью сочетается с правом обличения ее – и это последнее есть свидетельство внутренней свободы в русской Церкви. А сама доктрина о самодержавии (возникшая еще в византии и доведенная до крайнего своего выражения у русских церковных деятелей) была выражением теократического принципа, вытекающего из самих основ христианства. Здесь, в этой точке, резко и существенно разошлись христианский Запад и Восток, и мы хоть коротко должны коснуться этой темы.

4. Принцип теократии

Настоящая теократия (т. е. «властвование» Бога в народной жизни) существовала в Ветхом Завете до возникновения царской власти. Господь, когда нужно было, выдвигал пророков, судей, вождей народа – и в этом смысле непосредственно руководил жизнью Израиля. Но во время пророка Самуила в израильском народе развивалась потребность иметь «царя» – подобно тому как их имели соседние народы. Господь сказал Самуилу исполнить желание народа, царь был поставлен – и с этого момента теократия в чистом виде навсегда исчезла. Но в христианском сознании теократическая идея возродилась в новой форме – уже не в смысле непосредственного Божьего руководства жизнью народов, а в смысле христианизации государственной и социальной жизни. Эта идея вытекает из самого существа христианского благовестия, которое обращено к людям во всей их природной жизни. Идеал христианства, в этом смысле, есть преобразование личной и исторической жизни (на богословском языке это именуется «теозис», т. е. «обожение», что и есть преобразование природного бытия) – и ни одна сфера жизни не может быть поставлена вне этого идеала. Это проникновение христианского начала во все природное бытие, самая задача преобразования в духе Христовом личной и общественной жизни, и есть возрожденный в новой форме теократический принцип, т. е. признание, что вся жизнь, и на ее поверхности, и в ее глубине, и в личности, и в историческом процессе, должна стремиться к тому, чтобы в них сиял свет Христов.

После этого разъяснения нам понятно, что идея «симфонии» Церкви и государства есть именно теократическая идея. Не простое «сосуществование» рядом двух различных сфер, двух типов бытия (Церковь и государство) имеется в виду в симфонии, а такое гармоническое их сочетание в свободе, при котором свет Церкви изнутри должен преобразовать всю историческую жизнь. Идеал самодержавия, учение о церковном служении царей имело в виду не подчинение государства Церкви, а именно постоянное действие Церкви на государство в смысле его христианизации.

История русской Церкви резко изменилась с воцарением Петра Великого, который взял от прежнего периода русской церкви идею самодержавия, но абсолютизировал ее: Церковь при нем стала одним из «ведомств» правительства. Отсюда и надо объяснять уничтожение при Петре Великом патриаршества, создание Свящ. Синода, в котором «государеву оку», т. е. обер-прокурору, принадлежало право утверждать или не утверждать постановление иерархов, заседавших в Синоде. Церковь потеряла свободу, которую она имела до этого: достаточно сказать, что Первый Всероссийский Собор состоялся уже после падения монархии, т. е. в период революции.

Однако, чтобы надлежаще оценить основные черты восточного христианства в вопросе о соотношении Церкви и государства, надо обратиться к изучению того, как сложилось это соотношение на Западе.

5. Западная теократия

Исторические условия очень рано привели к тому, что римский епископ приобрел чрезвычайное значение в политических распрях, в общих судьбах Запада. В догматических вопросах (особенно в спорах христологических) Римский престол тоже занимал выдающееся положение в христианском мире. Над римским епископом не было близкой и непосредственной политической силы, – наоборот, он стоял сам над отдельными вождями тех или иных политических групп. Все это в высокой степени отличало Римского епископа от Константинопольского патриарха и других восточных патриархов. На Востоке христианская Церковь слагалась в свободном единстве из независимых («автокефальных») «местных» церквей – и это единство, при наличии многих взаимно независимых церквей, осуществлялось через Соборы. На Западе Рим (не по церковным, а по общим историческим условиям) рано занял центральное положение, – и централизация эта развивалась по степенно все сильнее и сильнее. Уже к IX в. римский епископ (именовавшийся, как и александрийский патриарх, «папой») сосредоточил в себе высшую церковную власть для всего Запада. Но одновременно с этим развивалось и политическое значение римского епископа, из рук которого получали властители разных политических образований свое признание («коронацию»). Не будем следить за постепенным развитием политического значения римских пап, – достаточно сказать, что в Средние века римский папа был источником и церковной и политической власти. В XIII в. папа Иннокентий III так выразил это положение: как луна получает свой свет от солнца, так власть королей, герцогов и т. д. получает свою силу от папы.

Церковь строила «*civitas Dei*» – град Божий, но фактически развивалась лишь политическая власть папы, росло политическое его влияние. Поэтому исконная христианская идея теократии, как «воцерковления» всей жизни, как внутреннего ее преобразования, получила на Западе совсем новый смысл – отчасти приближавший теократическую идею в западном христианстве к ветхозаветной теократии. Но средневековая теократия фактически была властью духовенства (клирократия); поэтому неверно говорить о «средневековой теократии» – христианский смысл теократии был забыт и смят тем, что церковная власть (власть высшего духовенства) признала себя источником всякой власти.

Здесь были налицо не угодничество и сервиллизм, как на Востоке, а, наоборот, принципиальный уход от нормальных отношений церкви и государства. Получалось искажение теократической идеи, имевшее неисчислимы тяжелые последствия для христианского Запада. И если восточная система взаимоотношений церкви и государства характеризуется иногда как «цезаропапизм», т. е. как усвоение светской власти высших церковных функций, то западная система может быть охарактеризована как «папоцезаризм», т. е. усвоение первосвященнику Рима, папе, светской власти.

Неправда и даже ложь всей этой системы заключается в том, что Церковь на Западе стала на путь «политического действия» и неизбежно усвоила многие черты светского государства. Конечно, Церковь на Западе вовсе не забыла заветов Христа о внутреннем движении душ к Богу, но ее церковная энергия уходила преимущественно на внешнюю организацию. На этом пути Церковь на Западе достигла очень многого; централизация всей церковной власти на Западе в руках римского первосвященника обуславливает бесспорное внешнее единство, которое охраняет авторитет Церкви и ее влияние. Но какое отношение вся эта внешняя стройность, вся напряженная активность имеет к строению Царства Божьего? Можно утверждать, несмотря на всю парадоксальность этого мнения, что внешние успехи, внешний авторитет Церкви не приближали людей к Царству Божию, а отдаляли от него.

Теократическая идея, столь важная для христианства как идея преображения всей жизни в духе Христовом, оказалась, таким образом, подмененной идеей внешнего единства. Отсюда неизбежность торжества формы над духом, проникновение юридического начала в самую организацию Церкви. Все это вызывает у нас, православных, чувство глубокой печали о том, как преувеличенное развитие иерархического принципа отдалило западное церковное сознание от подлинных путей Христовой Церкви. Не властвовать в мире, не распоряжаться политическими событиями призвана Церковь на земле, а изнутри, через преображение душ, преображать историческое бытие. Западная же Церковь стала на одном уровне с светскими государствами, – и нет ничего более далекого от христианства, чем появление «послов» папы в составе

6. Извращение идеи теократии на Западе

Внутренняя ложь в отношении Церкви на Западе к политической, государственной власти привела к тому торжеству принципа автономии в государственном мышлении, который является ярким выразителем внутреннего принципиального отрыва государства от Церкви. Современный так называемый этатизм, т. е. усвоение государству всецелой власти во всех проявлениях жизни, есть в то же время и «тоталитаризм», как принцип абсолютного самоутверждения государства. Но этот светский тоталитаризм есть не что иное, как извращенное выражение христианской теократической идеи. Христианство тоже «тоталитарно», но оно стремится овладеть «всем» через внутреннее перерождение, внутреннее преобразование людей. Христианство претендует на абсолютность, но на подлинную абсолютность, так как только на линиях внутреннего, духовного бытия возможна не мнимая, а подлинная, реальная абсолютность. Всякое же внешнее овладение историческим процессом ничего, кроме внешнего, дать и не может, – и за внешней тоталитарностью скрыты всегда внутренние конфликты, которые неизбежно приводят к взрыву и опрокидывают это внешнее объединение. История дает бесчисленные иллюстрации этого.

Автономный, замкнутый в себе этатизм, гонящийся за внешним овладением историческим процессом, и есть поэтому извращенный христианский тоталитаризм. Такова историческая судьба всех основных принципов христианства (поскольку дело идет об «устроении» – т. е. спасении человечества): оторванные от Церкви, неизбежно отделенные от Христа, они переходят в извращенные формы. Проповедь Царства Божия перелилась на этих путях в насильственное, а потому и бесплодное насаждение «земного рая»; учение о неуничтожаемости («метафизической силе») личности через воскресение перешло в samozamykayushiyся индивидуализм, разъедающий социальные отношения и изолирующий одних от других, – а начало свободы, дарованной нам Христом, при отрыве от Церкви, обратилось в бремя, в дразнящую, но бессильную потугу на творчество. Так и принцип преобразования всей жизни на началах христианства (христианский тоталитаризм) превратился вне Церкви в этатизм, удушающий личную свободу и потому и не могущий стать устойчивым началом в устроении человечества.

7. «Симфония»

Великая тема «симфонического» согласования Церкви и государства выражает невозможность для Церкви уйти от мира сего, закрыться от него равнодушием к судьбе своего народа, всего человечества. Поэтому нельзя упрекать Церковь в том, что составляет ее благую сторону. Единственная правильная позиция в вопросе о соотношении Церкви и государства и выражается в принципе симфонии. Поэтому справедливы и верны упреки и обвинения по адресу римского католицизма в том, что оно захотело властвовать в мире, вместо того чтобы его преобразовать, – эти упреки верны не только в том смысле, что неверная система привела к печальному «отделению» государства от Церкви, – но и в чисто церковном смысле. Церковь ни на Востоке, ни на Западе никогда сама не отделяла себя от государства («теократический принцип» христианства), но на Западе церковно неверная позиция Рима привела к тому, что на Западе государства одно за другим отрывались от Церкви, отделялись от нее. Поэтому, признавая всю справедливость обвинений, направленных на Западе на Церковь, мы еще с большей скорбью переживаем церковную неправду папозезаризма.

V. Единство Церкви

1. Понятие «единства Церкви»

Церковь едина, как тело Христово; ее единство определяется и держится тем, что главой Церкви является Господь Иисус Христос, что она одушевляется Св. Духом. Это есть основа единства Церкви, в этом и сущность его. Но не напрасно говорится в Символе Веры, что мы веруем в единую Церковь, – и это значит, что единство Церкви открывается нам лишь на путях веры. Само единство Церкви нельзя, конечно, и неправильно понимать в смысле

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org организационного или административного единства под главенством одного лица. Никогда ранняя Церковь не понимала единства Церкви в таком смысле; обилие поместных, друг от друга независимых (автокефальных) Церквей никогда не колебало чувство единства Церкви. Но если единство Церкви никак нельзя понимать в смысле организационного единства (на чем так настаивают католики, чем они главным образом и прельщают людей других исповеданий), то в чем же оно состоит? Внешнее единство Церкви всегда выражалось в «интеркоммюнионе», т. е. в том, что лица, принадлежащие к одной поместной Церкви, могли причащаться Св. Тайн в другой поместной Церкви, – но это есть лишь выражение единства Церкви, а какова же «онтология», т. е. реальная основа этого единства? Выше мы сказали, что единство Церкви определяется тем, что главой Церкви является Господь Иисус Христос, – но из этой «основы» единства Церкви не вытекает ли, как учат протестанты, что единство Церкви относится к невидимой стороне Церкви? Иными словами, приложимо ли понятие единства Церкви к историческому христианству? Есть ли понятие единства Церкви понятие историческое?

Конечно, да, – иначе нам пришлось бы признать верным уже не различие (что и мы признаем), а разделение Церкви на невидимую, мистическую, и видимую, историческую. Такое разделение отрицало бы самую идею Боговоплощения; как в Господе Иисусе Христе обе природы (божественная и человеческая) соединены (в единстве Его Личности), не сливаясь (неслиянно) и не отделяясь одна от другой (нераздельно), – так и в Церкви, которая есть Тело Христово, ее земная (историческая, видимая) сторона соединена неслиянно и нераздельно с ее невидимой (мистической, небесной) стороной. Церковь основана Господом на земле, но именно потому ее историческая сторона неотделима от небесной. Единство Церкви есть понятие историческое.

2. Теория «ветвей»

Но как понять тогда факт внешнего разделения Церкви на православную и католическую, а затем на ряд «исповеданий»? Как соединить основное понятие единства исторической Церкви с фактом исторически закрепившегося разделения Церкви на ряд исповеданий?

У протестантских богословов возникла теория по этому вопросу, получившая очень большое распространение благодаря своей исключительной ясности, хотя и явной ошибочности. Это так называемая «теория ветвей» (Branch theorie); согласно этой теории, единство Церкви Христовой заключено в соединении и живой связности разных исповеданий между собой: каждое исповедание (каждая «ветвь») приобщается к единой Церкви Христовой, когда они все сближаются одна с другой, когда они все вместе. Иными словами: единство Церкви не воплощено ни в одном из исповеданий, но только их сочетание, их суммирование, реализует единство Церкви, присущее потенциально каждому исповеданию (каждой «ветви»). Сознание принадлежности к истинной, единой Христовой Церкви верно с этой точки зрения лить как выражение потенциальной связи с другими исповеданиями. В последнее время стала очень популярной (среди протестантов) мысль о том, что эта потенциальная принадлежность «Una Sancta» (к единой святой Церкви) и есть та «капля» истинности и абсолютности, которой держится каждое исповедание.

Итак, согласно этой теории, единство Церкви есть нечто потенциальное, исторически не реализованное. В сущности это есть прежнее протестантское учение о раздельности Церкви видимой и Церкви невидимой, – но только в теории «ветвей» ярче, яснее выражена относительность (т. е. не абсолютность) того сознания Церкви, на которое может претендовать любое исповедание. Это есть, говоря богословским языком, эkkлeзиологический релятивизм (эkkлeзиология – учение о церкви, от греческого слова *ekklesia* – церковь).

Фактически, однако, все исповедания претендуют каждое на то, что именно данное исповедание есть истинная Христова Церковь, все же остальные исповедания не принадлежат к истинной, единой Церкви. С наибольшей силой такое абсолютное утверждение своего исповедания выражено у католиков, но и все другие исповедания претендуют на свою абсолютность. Это сознание и отвергается теорией «ветвей», так как по этой теории единство Христовой Церкви осуществляется лишь в сочетании всех отдельных исповеданий в некую «сумму». Единство Церкви признается нереализованным в истории.

Но если так, каким же образом может получиться единая Церковь из сочетания

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org различных в своих основах исповеданий? Православная и католическая Церковь до XI в. пребывали в единстве и были тогда единой Церковью, но после XI в. в католической Церкви создавались догматические учения, которые неприемлемы для православного сознания [268]. Если даже столь близкие одна к другой Церкви, как православная и католическая, заключают в себе черты, не могущие дать никакого единства, то что же сказать об англиканстве, лютеранстве, кальвинизме и бесчисленных сектах, которые категорически отвергают, например, почитание Божией матери, почитание икон, отвергают таинство священства и т. д.? Как соединить в одно «целое» (которое будто бы и реализует единство Христовой Церкви) все это? Вообще невозможно никакое соединение вне доктринального единства, т. е. вне единства в вероучении, – равно как и в вопросах канонического порядка. Квакеры, отвергающие всякую иерархию в Церкви, могут ли образовать единое целое с теми исповеданиями, которые не растеряли иерархического строя?

Эта невозможность соединения в одно целое различных исповеданий – помимо доктринального единства – совершенно уничтожает теорию ветвей: экклезиологический релятивизм по существу неприемлем ни для одного исповедания – поэтому он лишен всякой силы, нереален. Утверждение своей абсолютности есть на самом деле драгоценнейший остаток в каждом исповедании того единства, которое было присуще ранней Церкви.

3. Единство Церкви и истинность Церкви

Это снова приводит нас к вопросу – как понимать факт множества исповеданий, утверждающих о себе, что они есть истинная Христова Церковь? Если «единство» Церкви не получается путем сложения всех исповеданий в одно целое, то, значит, либо единство Церкви вообще утрачено, либо надо признать какое-либо одно из исповеданий истинной Церковью, в котором и явлена единая Церковь, – а все остальные исповедания находятся вне единой Христовой Церкви. Как теперь ясно, понятие единства Церкви неотделимо от понятия истинности Церкви: раз единство Церкви Христовой не заключается в организационном единстве, раз не заключается оно в сложении всех исповеданий в одно целое, то остается обратиться к уяснению того, где истинная Церковь Христова, чтобы признать эту истинную Церковь единой. Вообще, единство Церкви не может быть отделяемо от единства веры – и потому понятие единства неотделимо от понятия истинности данного исповедания.

Мы веруем и исповедуем, что истинной христианской Церковью является только наша православная Церковь, сохранившая без изменений и дополнений все, что было присуще Церкви до того, когда в ней начались разделения. В православной Церкви не было прибавлено никаких новых учений; православная Церковь твердо стоит на вероучении, выраженном и закреплённом на семи Вселенских Соборах. Этим она отлична от римского католицизма, в котором признаются новые догматы (о непогрешимости папы, о «непорочном зачатии»). Сами эти новые догматы приняты католической Церковью без их обсуждения православной Церковью, – уже по этому одному они не могут быть признаны истинными. Если даже допустить, что новые догматы по существу выражают истину, то до принятия их новым Вселенским Собором их можно признать только «теологуменами», т. е. богословскими мнениями, и не больше. Именно то, что православная Церковь, сохранившая в полноте все учение древней Церкви, не прибавляет ничего нового к этому учению, и свидетельствует об ее истинности.

Но что же должно думать о католичестве, принявшем новые учения как догматы? Что должно думать о различных исповеданиях, утративших ряд догматов или изменивших канонический строй, как это мы находим в различных видах протестантизма? Можно ли эти «исповедания» считать «церквами»? Где границы истинной Христовой Церкви – совпадают ли они с границами Православия, так что те исповедания, которые находятся за пределами Православия, уже не могут признаваться церквами, а суть только «исповедания»?

4. Разделения не нарушают основного единства Церкви

Чтобы разобраться в этом очень сложном и запутанном вопросе, надо прежде всего обратить внимание на то, что условием вхождения в Церковь Христову является крещение во имя Св. Троицы. Все, кто крещены во имя Св. Троицы, уже принадлежат Церкви, – причем надо иметь в виду, что крещение имеет, по нашему церковному сознанию, силу таинства и в том случае, если оно было

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org совершенно не священником, а мирянином, который сам был крещен. В силу этого лица из одного «исповедания» принимаются в другое без перекрещивания: если католик или протестант принимает православие, то его не надо еще раз крестить. Признание силы таинства за крещением в других исповеданиях означает, что в Церковь Христову входят все, кто был крещен во имя Св. Троицы.

Это все касается индивидуального вхождения в Церковь Христову тех, кто крещен во имя Св. Троицы. Это значит, что для нас, православных, и католики и протестанты суть члены Христовой Церкви, входящие в ее состав. Этот факт ведет, конечно, к усложнению понятия Церкви – как будто приходится признать две стороны в понятии Христовой Церкви: в Церковь Христову, по признаку крещения, входят все исповедания, а с другой стороны, разделения внутри христианского мира тоже есть реальность. Как же согласовать это?

Необходимо понять, что все разделения, какие возникали и возникают внутри христианского мира, как бы ни были они печальны и даже трагичны, не разрушают единства Церкви. Они его нарушают, потрясают, – но все, кто был крещен во имя Св. Троицы, остаются членами Христовой Церкви. Этого ничто не может ни зачеркнуть, ни ослабить... Конечно, дело идет только о тех, кто принял св. Крещение; не принявшие св. Крещения остаются за пределами Церкви, как бы ни были высоки их моральные качества, чистота и духовность их внутреннего мира. Мы, конечно, не можем сказать, что те, кто не вошел в состав Христовой Церкви, что они не будут спасены, – нам не дано это знать. Нам, однако, указан путь спасения – он выражен как раз в св. Крещении; то же, что происходит за пределами Церкви, ведомо одному только Богу.

Итак, все, кто был крещен во имя Св. Троицы, к какому бы исповеданию они ни принадлежали, находятся в Церкви, – единство Церкви здесь обусловлено тем соединением с Господом Иисусом Христом, которое осуществляется через св. Крещение. Но через св. Крещение мы только входим в Церковь, но этим одним не определяется наше положение в Церкви, – т. е. как положение отдельных исповеданий, так и чисто индивидуальное. Мы исповедуем, что только одна православная Церковь обладает полнотой и чистотой жизни во Христе, – все же остальные исповедания, хоть и в разной степени, грешат отклонениями от Православия. Разберем это в отношении наиболее крупных «исповеданий».

5. Проблема единства Церкви в католическом истолковании

Что касается римско-католической церкви, то в ее разрыве с христианским Востоком, как он наметился еще с IX в. и завершился в XI в., было несомненно много недоразумений. Эти недоразумения могли бы быть легко устранены, если бы в римском католичестве не стали накапливаться черты и действия, неприемлемые для Востока, перешедшие затем – после бесплодного Флорентийского Собора 1439 г. [269] в решительное взаимное неприятие, а со стороны Рима в ряд непрерывных попыток к «унии» [270], нечестной в самом замысле ее. Еще позже властолюбивые замыслы римских пап привели постепенно к тому догматическому положению, которое на Соборе 1854 г. было оглашено под названием «догмата о непогрешимости папы, когда папа провозглашает новые догматы *ex cathedra*». Этот неестественный догмат понадобился для того, чтобы провести будто бы законным путем догмат о Божией Матери (1870 – о «непорочном зачатии»). Но фактически Рим ищет не только признания догмата о непогрешимости папы, – еще более ищет он подчинения папе, как главе всей Церкви, как «викарию Христа»... Если в древней Церкви римский папа имел исключительный авторитет, то только потому, что в эпоху богословских смут (III– VIII вв.) римские папы были наиболее верными и стойкими хранителями веры. Не авторитет римского папы определял истинность его веры, но чистота его веры определяла его авторитет... Но даже авторитетность римских пап в указанную эпоху не вела никоим образом к признанию римского папы главой всей Церкви: древняя Церковь не знала и не принимала такого внешнего, административного единства Церкви.

Отвергая незаконные и противные духу Христову притязания римских первосвященников на главенство в Церкви, православный Восток готов был бы принять это главенство для христианского Запада (если это ему кажется нужным), даже было бы возможно принять (хотя для этого нет ни исторических, ни канонических оснований) «первенство чести» римского первосвященника в случае воссоединения Запада и Востока, но он никак не может принять самого понимания единства Церкви в терминах организационных, т. е. принять самый принцип «главенства» в Церкви. Церковь может и должна быть едина

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org «органически», но не «организационно»: органическое единство касается вероучения, участия в таинствах при реальности множества независимых (организационно) поместных церквей.

Православный Восток не может «присоединиться» к Риму, но он мог воссоединиться с ним при двух условиях: при отказе со стороны Рима от догмата непогрешимости и принципа внешнего главенства в Церкви и при признании новых догматов (*Filioque*, о непорочном зачатии Божией Матери) лишь «теологуменами», подлежащими обсуждению в будущем подлинном Вселенском Соборе.

Во всяком случае, эта беглая характеристика римского католицизма подтверждает, что церковное единство здесь хоть и нарушено, но не разрушено. Именно потому здесь и возможно (с принципиальной точки зрения) «воссоединение».

6. Протестантизм

Гораздо сложнее обстоит дело в отношении протестантизма. Понятие протестантизма есть понятие расплывчатое, недостаточно определенное. В него входит: «лютеранское» или, по современному названию, «евангелическое» исповедание (внутри которого есть в свою очередь различия поместного характера – евангелизм немецкий отличен от шведского и т. д.), кальвинизм. Сюда же надо причислить англиканское исповедание, – особо надо поставить старокатоликов. В протестантизм мы не включаем протестантские секты (баптисты, методисты, квакеры и т. д.).

Можно ли «евангельское» исповедание считать Церковью? Что все члены этого исповедания входят в состав Церкви Христовой, – это бесспорно – все они крещены во имя Св. Троицы. Но они не считают «ординацию» пастырей (поставление в священство) таинством, чин ординации у них не включает в себе призыва благодати Св. Духа. Апостольское преемство прервалось у них на Лютере и его сотрудниках, получивших в свое время благодать священства. Уже это одно обстоятельство делает затруднительным применение к ним наименования «церкви». Еще больше затрудняется это тем, что из семи таинств, существовавших в Церкви, они принимают только два – крещение и причастие. С другой стороны, они отвергают Священное Предание и базируются исключительно на Священном Писании. Понятие «церкви» до такой степени здесь обеднено, ослаблено, что правильнее было бы именовать евангельское христианство только «исповеданием».

Когда Лютер порвал с Римом, он направил свои взоры на Константинополь, имея в виду воссоединиться с православным Востоком. Более внешние, нежели внутренние обстоятельства помешали Лютеру воссоединиться с Православием. А позже отсутствие благодатного священства, отвержение Священного Предания, разделение Церкви видимой от Церкви невидимой привели к такому развитию в лютеранстве рационализма, религиозного индивидуализма, что в самих евангелистах очень мало побуждений вернуться к полноте Православия. Однако и в них лишь глубоко нарушено, но не разрушено единство Церкви – и поэтому в чине принятия их в Православие говорится лишь о том, что, входя в Церковь, они отрицают от своих превратных мнений. Крещение их признается имеющим полную силу, – только нужно совершить таинство миропомазания.

Кальвинисты еще дальше пошли в отвержении иерархического строя, в отвержении Священного Предания. Психологически, отчасти догматически, они отстоят дальше от Православия, чем евангелисты.

7. Экуменическое движение

Англиканское исповедание, по своем отделении от Рима, имело в своем составе епископов, – и это сохранило у них апостольское преемство. Впрочем, тут есть много и спорного. Трудности для воссоединения англикан с Православием лежат, прежде всего, в том, что, за исключением приверженцев так называемой «Высокой Церкви» (*High Church*), англикане находятся во власти западного рационализма, нетверды в догматических вопросах. Несмотря на резкие расхождения *High Church* с двумя другими течениями («средней» и «низшей» церквей) (эти расхождения тем более остры, что есть епископы в англиканской церкви, которые отрицают реальность воскресения Спасителя!), англиканская церковь всячески держится за свое единство. Это делает совершенно

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
неосуществимым воссоединение с ними.

Что касается «старокатоликов», то это сравнительно небольшая ветвь, отделившаяся от Рима после Ватиканского Собора 1870 г. Она отвергла догмат о непогрешимости папы (что и отделило ее от римского католицизма), верна всему, что принимает Православие. Только историческое недоразумение помешало их воссоединению с православной Церковью. К сожалению, это отбросило старокатоликов в сторону протестантизма, – что с каждым годом становится все заметнее.

Что касается различных протестантских сект, то, не входя в подробности, мы можем сказать, что многие из них пошли еще дальше в отходе от истинной Церкви, чем названные выше исповедания. Для примера укажем на квакеров, у которых совершенно отвергнуто начало иерархичности, отвергнуты все таинства (кроме крещения).

Вся эта картина возрастающего оскудения полноты, которой обладает православная Церковь, показывает, что, оторвавшись от Церкви, разные течения протестантизма идут все дальше и дальше в смысле рационализма и религиозного индивидуализма.

Но если единство Церкви так глубоко нарушено, то можно ли думать, что оно все же не разрушено? Трудно дать категорический ответ на это, но все же нельзя не указать на то, что весь протестантский мир обнаруживает в последние десятилетия острую потребность взаимосближения, чтобы найти «Una Sancta», чтобы углубить в себе начало церковности. С наибольшей яркостью это сказалось в так называемом экуменическом движении, которое сейчас получило законченную организацию и является самым ярким, самым бесспорным свидетельством того, что единство Церкви только нарушено, но не разрушено.

Сущность экуменического движения определяется сознанием греховности разделений в христианском мире и потребностью найти пути к воссоединению всех христиан, т. е. к восстановлению церковного единства. Экуменическое движение началось в протестантском мире, в котором разделения достигают невероятных размеров, часто основываясь на случайных и поверхностных моментах. Это объединительное движение сначала имело два своих организационных выражения – одно называлось «Life and work» («Вопросы жизни и работы») и стремилось к объединению на почве «практического христианства», т. е. на почве общехристианского дела христианизации экономических, социальных, национальных (расовых), политических отношений. Другое организационное выражение этого стремления к объединению христианского мира называлось «Faith and Order» («Вопросы веры и церковного строя»), т. е. имело в виду вопросы догматического и канонического характера. В 1937 г. оба эти движения соединились и усвоили себе название «Союз Церквей». Во главе этого, ныне действующего, Союза Церквей стоит Комитет, куда входят представители от всех церквей (кроме католической, которая условием своего активного сотрудничества ставит предварительное подчинение римскому папе); деловая работа сосредоточена в Секретариате, который находится в Женеве. После 1937 г. состоялось два мировых съезда (в 1948 г., Амстердам, и в 1954 г., Evanston, Америка). На этих съездах обсуждались вопросы международных отношений, социально-экономической жизни и т. д.

В экуменическом движении почти все православные церкви (за исключением русской церкви) принимают активное участие. Приведем из декларации, составленной представителями православных церквей, наиболее важные места:

«Все содержание христианского вероучения, – читаем в этой декларации [271], – должно быть рассматриваемо в целом и неделимом единстве... Воссоединение христианского мира может быть достигнуто только на основании целостного догматического вероучения древней, нераздельной Церкви, без убавления и изменений... Церковь есть единое Тело Христово, и ее историческая непрерывность и единство сохраняются общей верой, вырастающей из полноты Церкви... Святая православная Церковь одна сохранила в полноте и неповрежденности веру...»

На основании всего сказанного должно признать экуменическое движение очень важным проявлением устремленности христиан всего мира к воссоединению. Неучастие католической Церкви в экуменическом движении свидетельствует о чрезвычайной трудности для католического сознания преодолеть их потребность властвовать в христианском мире. Католикам не нужно было отказываться ни от

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org одного из своих принципов, но нужно было бы руководствоваться верой, что сама истинность их путей приведет всех христиан к согласию с ними. Они же ищут не воссоединения, а присоединения... Так или иначе тоска о воссоединении христианского мира сама свидетельствует, что единство Церкви хотя очень глубоко нарушено, но не разрушено.

9. Разделение в Церкви – ее крест

Все же отсутствие видимого единства в Церкви Христовой чрезвычайно соблазнительно. Нередко верующие люди уходят из Церкви, создают малые или большие объединения в поисках «истинной» Церкви. С другой стороны, наличие разделений в Церкви, частая враждебность одних вероисповеданий в отношении других ставят под сомнение указанное выше учение о том, что истинная Церковь реализована или вообще реализуема в истории. Как будто легче справиться со всеми этими соблазнами и трудностями, если усвоить позицию протестантизма, т. е. отделить Церковь видимую («историческую») от Церкви невидимой («мистической»). При этой позиции единство относится только к невидимой Церкви, а разделения – к видимой, человеческой. Но такое раздвижение невидимой и видимой Церкви никак нельзя согласовать со словами Спасителя, что Он создаст Церковь на земле, что вдвигает Церковь, как Его «тело», в историю. Мы должны открытыми глазами глядеть на трагедию Церкви в ее историческом воплощении и утешаться тем, что единство Церкви хотя и нарушено и потрясено, но не разрушено. Именно отсюда и вытекает проблема воссоединения христиан в Единой Церкви; отходить же от Церкви потому, что в ней царят раздоры, идет борьба исповеданий – значит отречься от того, что дал нам Господь. Вне Церкви нельзя быть с Господом, – а раздоры и разделения в Церкви есть крест «исторического христианства», который все должны нести в чаяния Царства Божия на земле.

VI. Заключение к главам о христианстве как Церкви

1. Церковь связана с историей

Критика Церкви со стороны тех, кто отошел от Церкви, или тех, кто утратил веру во Христа Спасителя, обычно направляется на различные ошибки и прегрешения деятелей Церкви. Во многом она верна, но при этом не замечают, что больше всего от этих ошибок и грехов страдает сама Церковь, которая проходит через историю в муках и терзаниях. Таков исторический путь Церкви, – входя в историю, воплощаясь в иерархии, в церковном строе, входя во внутренний мир верующих, Церковь Христова постоянно и всюду встречает препятствия, искажения и лукавство со стороны именно тех, кому она несет свои благодатные дары. Не Церковь мертва или грешна, а мы, живые носители тайны Церкви, мертвенны, грешны, лукавы.

Поэтому правда, которая есть в обвинениях, направляемых на Церковь, никак не может оправдать ухода от Церкви и возникновения бесцерковного христианства. Если мы веруем в Христа Спасителя, мы не можем не верить в Его Церковь, но Церковь не может быть отделяема от тех, кто в нее вошел. Горе не только в индивидуальных грехах каждого из нас (хотя это и обременяет Церковь и терзает ее святыню), горе в том, что благодаря грехам, ошибкам, злоупотреблениям со стороны священнослужителей своим иерархическим положением создаются затруднения к тому, чтобы Церковь явилась перед миром во всей своей святости и чистоте. Эта «неявленность» в мире всей полноты правды Церкви не отрывает ее от истории, не превращает Церковь только в некую идею, не позволяет разъединить Церковь невидимую и Церковь видимую; Церковь остается исторической, она живет в истории, живет в людях. Но через наше нерадение мы соблазняем тех, кто по тем или иным причинам не вмещает в свое сердце исторической Церкви, не охватывает в церковном сознании своем ее полноты.

2. Надо нести крест Церкви

Прохождение Церкви через историю по нашим грехам и нерадениям образует ее крест. И горе тому из нас, кто, войдя в Церковь через св. Крещение, отречется от матери Церкви, не понесет ее креста, не приложит своих усилий к тому, чтобы исправлять ошибки, ослаблять неправду других членов Церкви. Уход от Церкви, отрыв от нее обессиливает наше творчество, расстраивает наш

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org внутренний мир, усиливает зло в истории, – и Церковь, как путь спасения, уже не может, благодаря нам, нести миру свою благодать во всей полноте. Уход от Церкви неизбежно превращается в измену Христу, – хотя бы мы в сердце своем сохраняли веру в Него. Надо иметь мужество нести крест Церкви, надо помнить, что Церковь есть тело Христово, что в своей неповрежденной святине она невидима и неявлена только по грехам нашим.

3. Творческие задачи Церкви в мире

Но, конечно, задача каждого христианина не только в том, чтобы быть верным Церкви, не только в этом, можно сказать, «консерватизме» охранения связи с ней, но и в положительной творческой задаче воплощения правды Церкви в жизни, – в индивидуальном внутреннем мире, а также во всей культуре, в социально-экономической жизни, во всем ходе истории. Чем яснее нам ошибки деятелей Церкви в прошлом, тем настойчивее должны мы служить ныне проникновению правды Церкви в жизнь. Преображение отдельной души не менее трудно, чем преобразование общественной и исторической жизни. Но в обоих случаях путь христианина есть жизнь в Церкви и с Церковью.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

Василий Васильевич Зеньковский принадлежит к младшему поколению мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса, усилиями которых была создана русская философия начала и первой половины XX века.

Он родился 4 (16) июля 1881 г. в г. Проскурове Подольской губернии (ныне г. Хмельницкий), в семье учителя, который вместе с тем был и церковным старостой. Как и большинство его старших современников, Зеньковский проделал путь от детской религиозной веры к неверию и обратно к вере, но уже обогащенной творческим сомнением (этот путь С. Н. Булгаков назвал знаменитой своей формулой «от марксизма к идеализму»). С религией В. В. Зеньковский расстался, будучи гимназистом пятого класса, под влиянием чтения Д. И. Писарева и по окончании гимназии поступил на физико-математический факультет Киевского университета св. Владимира. Под влиянием изучения русских писателей (особенно Гоголя), а также Канта и неокантианцев, он вновь обретает религиозную веру и переходит (в 1904 г.) на историко-философский факультет, который и закончил. С 1905 г. он принимал участие в работе киевского Общества по изучению религии и философии, а в 1910 г. стал его председателем. В эти годы он сблизился с С. Н. Булгаковым, который до 1906 г. жил и работал в Киеве. В 1913–1914 гг. он учился за границей (в Германии, Австрии и Италии), по возвращении на родину защитил диссертацию и в 1915 г. был избран экстраординарным профессором по кафедре философии Киевского университета. Волей судьбы ему пришлось принять участие в трагических событиях начавшейся в России революции и гражданской войны. В 1918 г. В. В. Зеньковский в течение пяти месяцев занимал пост министра вероисповеданий в правительстве гетмана П. П. Скоропадского, о чем рассказал в своих лишь недавно опубликованных воспоминаниях. Занимая этот пост, несмотря на свою «нелюбовь к политической работе», он руководствовался исключительно «чувством долга»: «послужить устройению Украины в интересах России, борясь против сепаратизма и русофобства» [272]. «Я знал, – пишет он далее, – что иду на жертву, что очень много потеряю вследствие этого – но не представлял себе все-таки, как велика будет жертва... Я помолился Богу, подумал немного в одиночестве – и решил пойти на работу, меня ожидавшую...» [273]

После падения правительства Скоропадского Зеньковский вынужден был эмигрировать, сначала в Югославию, где с 1920 по 1923 г. был профессором философии Белградского университета (принимая в то же время участие в работе Белградского православного кружка, одним из организаторов которого был Н. М. Зернов), затем в Чехословакию, где возглавлял кафедру экспериментальной и детской психологии Высшего педагогического института. В 1923 г. в Пшерове (Чехословакия) по инициативе В. В. Зеньковского состоялся съезд русской православной молодежи, на котором было основано Русское Студенческое Христианское Движение, избравшее его своим председателем. В. В. Зеньковский оставался председателем РСХД до самой своей кончины.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org в 1926 г. в связи с прекращением государственных субсидий Пажскому педагогическому институту В. В. Зеньковский переехал в Париж. Здесь он принял самое активное участие в открытии Парижского Православного богословского института имени Сергия Радонежского и долгие годы возглавлял в нем кафедру философии. Одновременно с этим он организовал Высшие богословские курсы, просуществовавшие более двадцати лет, открыл Религиозно-педагогический кабинет, с 1927 по 1961 г. редактировал «Религиозно-педагогический бюллетень».

В начале второй мировой войны В. В. Зеньковский был арестован французскими властями и после одиночного пребывания в тюрьме был выслан на юг Франции. В это время он пришел к внутреннему убеждению принять священство. После освобождения и возвращения в Париж в марте 1942 г. В. В. Зеньковский был рукоположен митрополитом Евлогием. В 1944 г. после смерти о. Сергия Булгакова он был избран деканом Православного богословского института. Скончался В. В. Зеньковский после тяжелой и продолжительной болезни 5 августа 1962 г. и похоронен на кладбище Сент-Женевьев де Буа.

* * *

Многогранностью своих научных интересов и дарований В. В. Зеньковский выделяется даже на фоне своих старших современников. Он – философ, богослов, психолог, педагог, историк русской философской мысли, литературовед. Он крупный общественный деятель и пастырь. И во всех этих отраслях знания, на всех этих поприщах он сказал свое новое, неувядающее слово. Многообразие научных интересов В. В. Зеньковского объясняется особенностями его мировоззрения, которое можно охарактеризовать как «православный универсализм». В «Очерке моей философской системы» он следующим образом излагает суть своей философской позиции: «В ранние годы я находился под большим влиянием Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно мои взгляды стали меняться – и здесь решающими были для меня размышления над понятием "личности"... Если человек зависит от природы, от социальной среды, то все же бесспорным является в нем факт свободы. Но акты свободы, коренясь в метафизической глубине человека, получают свою творческую силу лишь при сочетании с благодатной помощью "свыше" – без этого они бессильны и почти всегда отдают человека во власть зла. Только используя богословское понятие "первородного греха" мы можем понять одновременно наличие свободы в человеке и ограниченность ее. Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело меня к пересмотру основных начал метафизики, а затем гносеологии. Без понятия первородного греха нельзя понять раздвоение познавательной силы в человеке (раздвоение разума и сердца). Учение отцов Церкви о необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь привело меня к пересмотру всех философских построений в свете христианства, и я могу дать лишь одно наименование моим взглядам: "опыт христианской философии"»[274].

Центральное место «личности» в системе В. В. Зеньковского делает понятным и его интерес к педагогике, понимаемой как воспитание личности, и его интерес к русской литературе, особенно к творчеству Н. В. Гоголя, А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, М. Ю. Лермонтова, В. В. Розанова и др., и к русской философии. Но прежде всего и главным образом Зеньковский – христианский православный философ. Его интерес к проблеме «психической причинности» (психофизической проблеме), с изучения которой он начал свою научную деятельность еще в России, обусловлен именно этим обстоятельством. «Как возникает в сознании человека идея Бога? » – так приблизительно можно сформулировать основной вопрос, на который пытался ответить Зеньковский, исследуя «психическую причинность». В результате этого исследования он пришел к выводу, что идея Бога, будучи «фактом сознания», не может возникнуть ни из социального опыта человека, ни в сфере подсознания. Она может быть объяснена только при допущении взаимодействия между субъектом и трансцендентным объектом. Это так называемый мистический опыт, который разные люди переживают по-разному. Есть люди и вовсе к нему неспособные, сознание которых В. В. Зеньковский впоследствии охарактеризовал как «окамененное нечувствие». Из крупных мыслителей XIX в. таковыми, например, являются Л. Фейербах и К. Маркс и «те бесчисленные деятели современной мысли, которые берутся рассуждать о религиозной сфере, будучи сами религиозно опустевшими и одичавшими. Единственная связь их с подлинной сферой религии заключается в том, что они никак не могут оторваться от самой темы о религии и все занимаются то "историей религии", то объяснением того, что психологически определяет обращение к религии у тех или иных людей и т. п.»[275]

С проблемой личности (ключ к которой дает то или иное решение психофизической проблемы) тесно связана проблема воспитания личности. Без преувеличения можно сказать, что В. В. Зеньковский – один из немногих русских мыслителей, которые в XX в. разработали целостную философско-педагогическую систему. В этом отношении рядом с ним можно поставить, пожалуй, только С. И. Гессена, который построил свою педагогическую систему на других философских основаниях. Проблемам педагогики Зеньковский уделял большое внимание в течение всей своей жизни. В 1918 г. в Москве он издал брошюру «Социальное воспитание, его задачи и пути», затем последовали «Психология детства» (Лейпциг, 1924), «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (Париж, 1934), «На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола» (Париж, 1955), «Русская педагогика в XX веке» (Париж, 1960).

Собственно философская система В. В. Зеньковского состоит из трех разделов: гносеологии, метафизики и учения о человеке (антропологии). В сфере гносеологии Зеньковский стоит на точке зрения, которую он называет «христоцентрическим пониманием знания». Вообще, выстраивая свои концепции, он идет по пути критики как противоположных, так и близких ему взглядов, разоблачая первые и уточняя вторые, затем дает собственное понимание проблемы, после чего добытое таким образом положительное решение проблемы еще раз обосновывает с помощью христианского вероучения. Так, в гносеологии, преодолев односторонности учения С. Н. Трубецкого о «соборной природе человеческого знания» и немецкого трансцендентального идеализма, Зеньковский приходит к понятию «церковного разума», согласно которому метафизическую опору познания нужно искать в понятии Церкви. В результате, пишет Зеньковский, «мы приходим к христоцентрическому пониманию знания, т. е. к признанию, что светоносная сила, создающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа (согласно формуле в Евангелии от Иоанна, гл. 1 о Христе, или свете, "который просвещает всякого человека, грядущего в мир"). Это истолкование знания решительно отвергает принцип "автономии" разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки» [276].

В метафизике Зеньковский, отказавшись от построений В. С. Соловьева, приходит к «отвержению» всяческих форм неоплатонизма. Его онтология – это прежде всего учение о тварности бытия, самобытный вариант софиологии (хотя в ряде пунктов Зеньковский следует за С. Н. Булгаковым, он все же подчеркивает, что у последнего все эти построения являются лишь номинально сходными с основами христианской метафизики); он разработал также собственный вариант космизма и учения о мировой Душе.

В учении о человеке Зеньковский дает обобщающую формулировку тех психологических и педагогических идей, которые он разрабатывал в течение всей своей жизни. Поэтому, хотя третий том «Основ христианской философии» помешала написать ему болезнь и последовавшая за ней смерть, мы имеем все основания говорить о философской системе Зеньковского как о завершенной. «Путь человека, – считает Зеньковский, – на земле стоит под знаком "креста" (у каждого человека, по учению Господа, "свой крест", что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), т. е. внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и неразрушенная) цельность в человеке. Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни; освобождение от власти "душевных" движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке. Все педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло "найти себя" и творчески преобразовать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний» [277].

Богословские взгляды Зеньковского изложены им в книге «Апологетика» (Париж, 1957), цель которой заключается в том, чтобы «во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение знания и культуры с Церковью, показать, что правда христианства остается незабываемой» [278].

Особое место в творческом наследии Зеньковского занимает «История русской философии» – фундаментальное двухтомное исследование, изданное в Париже в 1948–1950 гг. и в 1953 г. переведенное на английский и французский языки. По охвату материала и глубине интерпретации это исследование до сих пор остается непревзойденным. Общая концепция истории русской философии Зеньковского вытекает из общих основ его мировоззрения. Русская философская

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org мысль, по Зеньковскому, вполне оригинальна и коренится в глубинах православного мирозерцания русского народа. Прогрессивное развитие русской философии шло в направлении все большего уяснения собственных православных оснований. Процесс этот периодически нарушался «вторжением» западной философской мысли. С содержательной точки зрения Зеньковский оценивает эти «вторжения» отрицательно, но высоко ценит их значение для «философской техники». Поэтому в целом он высоко оценивает, например, такое чуждое ему направление, как русское неокантианство. И вообще история русской философии характеризуется, с одной стороны, как все большее приближение к Истине, а с другой – как совершенствование собственного познавательного аппарата, уточнение понятий, категорий, развитие самой «техники» философствования и т. п. Поэтому история философии вообще (и русской, в частности) никогда не может быть завершена. Об истории философии можно сказать словами Гёте: «Цель бесконечная здесь – в достижение».

Органично примыкают к «Истории русской философии» и другие сочинения В. В. Зеньковского, посвященные историко-философской проблематике: «Русские мыслители и Европа» (Париж, 1926), «О мнимом материализме русской философии» (Мюнхен, 1956), «Гоголь» (Париж, 1961), «Н. И. Пирогов как мыслитель» (Petseris, 1939).

В первые годы эмиграции В. В. Зеньковский работал также и над проблемами экономической жизни. В его архиве сохранилось две трети объемной рукописи книги под названием «Общие законы экономической жизни» (170 страниц ее из 684, к сожалению, утеряны). Эту книгу сам автор рассматривал как «введение к выработке целостной православной системы» [279].

Зеньковский – один из немногих русских религиозных мыслителей, работавший на «стыке» философии, богословия, психологии, литературоведения, публицистики и сумевший построить целостную религиозно-философскую систему, не преступив тех граней, которые отделяют все эти формы сознания и интеллектуальной деятельности друг от друга. Это еще одна из многих причин, в силу которых для современности творчество В. В. Зеньковского представляет интерес и сохраняет свою актуальность в полном его объеме.

* * *

Тексты помещенных в этом томе произведений В. В. Зеньковского печатаются по первым изданиям: «Апологетика», Париж, 1957, «Основы христианской философии», т. 1-2, Франкфурт-на-Майне, 1961-1964. Особенности авторского стиля и орфографии сохранены максимально. По соображениям объема обе книги печатаются без приложений, а все ссылки на них в основном тексте устранены; по той же причине пришлось отказаться и от комментариев (в конце тома дается лишь перевод иностранных слов и выражений, употребляемых в «Основах христианской философии»).

В. В. Сапов

Примечания

1

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

2

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

3

Естественный свет разума (лат.).

4

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

5

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

6

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

7

Gilson. L'esprit de la philosophie medievale, v. I. p. 13, 38. См. также его небольшую книгу «Cristianisme et philosophie» (1949).

8

Ясно и отчетливо (лат.).

9

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

10

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

11

Доведение до абсурда (лат.).

12

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

13

Только верю (лат.) – только верю спасется человек (главный тезис протестантизма).

14

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

15

См. среди других работ труд Hugo Rahner «Mythes grecs et mysteres chretiens». Trad. fr, 1954, а также работы Dolger'a.

16

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

17

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

18

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

19

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

20

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

21

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

22

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

23

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

24

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

25

Тайна, внушающая трепет (лат.).

26

Страх создал богов (лат.).

27

Психология восприятия (нем.).

28

Потустороннее (нем.).

29

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

30

Посюстороннее (нем.).

31

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

32

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

33

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

34

Единомыслие с Отцами <Церкви> (лат.).

35

Умопостигаемый космос (греч.).

36

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

37

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

38

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

39

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

40

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

41

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

42

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

43

чувствительность, мягкосердечие (фр.).

44

В процессе становления (нем.).

45

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

46

См. особенно т. IV известного издания о герметизме Фестюжера.

47

См. книги Фестюжера.

48

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

49

Уход в бесконечность (лат.).

50

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

51

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

52

Человек – это машина (фр.).

53

Соответствие предмету (лат.).

54

Это превосходно выяснил Кoffка в своей ранней работе «Zur Analyse der Vorstellungen».

55

До вещей или после вещей (лат.).

56

Совпадение противоположностей (лат.).

57

Противоположности (лат.).

58

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

59

Целительная сила природы (лат.).

60

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

61

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

62

Об этом различии и его смысле см. наши труды по антропологии.

63

См., например, указанную книгу Кoffка.

64

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Психология подсознательного (нем.).

65

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

66

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

67

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

68

Бог из машины (лат.).

69

Полностью (лат.).

70

Сперматические (осеменяющие мир) логосы (греч.).

71

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

72

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

73

Правдивость Бога (лат.).

74

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

75

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

76

Навязчивая идея (фр.).

77

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
я писал об этом более подробно в моем этюде «Наша эпоха» (Париж, 1952).

78

См. обзор ранних христианских учений в небольшом этюде E. Fascher «Vom Anfang der Welt und Ursprung der Menschengeschichte». Berlin, 1961.

79

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

80

Бог содержит идеи внутри себя (лат.).

81

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

82

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

83

Во что бы то ни стало (фр.).

84

Юридический вопрос в вопрос фактический (лат.).

85

Полная зависимость (фр.).

86

Творение (лат.).

87

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

88

Бог, или природа (лат.).

89

На зависимость Boutroux от Comte указал Verlitz в своем этюде о нем.

90

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
См. об этом ч. II, гл. I.

91

Жизненный порыв (фр.).

92

Все живое – из живого (лат.).

93

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

94

Движущие силы эволюции (фр.).

95

Вывод из недоказанного (лат.) – логическая ошибка.

96

Подробно мы говорим об этом в III томе нашей трилогии «Основы христианской антропологии».

97

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

98

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

99

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

100

«Небесная иерархия».

101

См. об этом труд о. С. Булгакова «Лестница Иаковля». В этой книге много спорного (в учении о природе ангелов), но входить в анализ этого нам здесь незачем.

102

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

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
103

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

104

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

105

Человек сокрытый, непознаваемый (лат.).

106

Здесь: настоящая, подлинная природа (лат.).

107

Настоящее состояние (лат.).

108

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

109

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

110

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

111

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

112

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

113

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

114

Творческая эволюция (фр.).

115

Руководящие идеи (фр.).

116

С точки зрения вечности (лат.).

117

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

118

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

119

Проблема психической причинности, с. 52-53.

120

См. об этом капитальное исследование Busse «Leib und Seele, Geist und Körper».

121

Задняя мысль, подоплека (фр.).

122

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

123

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

124

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

125

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

126

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

127

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

128

Lavelle. La presence totale.

129

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Длительность (фр.).

130

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

131

Это понятие «развития» впервые оформил Аристотель.

132

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

133

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

134

См. особенно эту: Hessen. *Über die individuelle Kausalität*.

135

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

136

Причина равна следствию (лат.).

137

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

138

Православная мысль. Париж, 1948, № 6.

139

Первая причина (лат.).

140

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

141

Следствия второй причины заключаются в первой (лат.).

142

Божественная помощь (фр.).

143

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

144

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

145

Бог сокрытый... мир сокрытый (лат.).

146

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

147

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

148

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

149

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

150

Прибежище незнания (лат.).

151

С известными оговорками (лат.).

152

Некоторые мыслители (среди русских философов о. С. Булгаков) пользуются термином «панэнгеизм», чтобы обозначить вездеприсутствие Божие. Но термин этот иногда, увы, прикрывает момент пантеизма, хотя его можно истолковывать и вполне ортодоксально.

153

См. интересную книгу: Duranton. Desir de Dieu.

154

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Жизненная сила (лат.).

155

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

156

Творческая эволюция есть управляемая эволюция (фр.).

157

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

158

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

159

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

160

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

161

Ibid.

162

См. об искушениях Господа книгу Тареева.

163

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

164

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

165

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

166

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

167

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

168

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

169

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

170

См.: Булгаков. Философия хозяйства.

171

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

172

См.: Danielou. Les saints patens.

173

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

174

Вечное возвращение (фр.).

175

Противоречие в определении (лат.), внутреннее противоречие.

176

Ниневия была столицей Ассирии, которая в XIII в. до Р. Х. завоевала Вавилон (находившийся южнее Ассирии) и владела им до VII в. до Р. Х. Религия и культура Ассирии зависели от Вавилона.

177

Приведем для тех, у кого нет под руками Библии, библейский текст (кн. Бытия, гл. I, ст. 1–27): «В начале сотворил Бог небо и землю; земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет, и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер и было утро – день один. И сказал Бог: да будет твердь среди воды и да

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org отделяет она воду от воды; и создал Бог твердь и отделил воду, которая под твердь, от воды, которая над твердь. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер и было утро: день второй. И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так, и назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так – и произвела земля зелень, траву, сеющую семя, дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер и было утро: день третий. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи и для знамений и времен и дней и годов и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю, и стало так. И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды, и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю и управлять днем и ночью и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер и было утро: день четвертый. И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую, и птицы да полетят над землею по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо. И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножатся на земле. И был вечер и было утро: день пятый. И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов и зверей земных по роду их и скот по роду его и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владеют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их».

178

См. о них в главе III, § 3.

179

Трудности этого библейского текста разобраны, например, в книге Сеурренс-Генесе I-III. См. также: Толковая Библия. Под ред. Лопухина, 1904.

180

Из новых комментаторов, это мнение развивает в упомянутой книге Сеурренс-Генесе I-III.

181

Ср. слова Господа в Евангелии от Марка (гл. 4, ст. 28).

182

Это прекрасно раскрыто акад. В. И. Вернадским в этюде «О научном мировоззрении». См. Вернадский. Очерки и речи. Пг., 1922.

183

См. об этом подробнее в ч. III, гл. II: Церковь и свобода духа.

184

Здесь уместно указать на ошибку Л. Толстого, который сверхразумное отождествлял с неразумным и потому отвергал христианское Учение о Троице Божие.

185

«Иррациональность» этого очень ярко подчеркивал наш знаменитый химик Д. И. Менделеев.

186

Напомним слова Господа: «Блаженны чистые сердцем – они Бога узрят». Живое чувство Бога дается только нашему сердцу (в его чистоте).

187

Только у Платона в диалоге «Тимей» есть учение о Демиурге как творце мира, но Демиург творит не от себя мир, а по идеям, от чего независимым, и из материи, тоже от него независимой.

188

p. Lemaître G. Prof de l'Université, Louvain «L'hypothèse de l'atome primitif». Neuchâtel, 1946. См. также его брошюры «L'univers» (1951) и «Rayons cosmiques et cosmologie» (1949).

189

«Галаксией» называется система звезд и туманностей, к которой принадлежит и наша Солнечная система; но за пределами нашей Галаксии (в которой насчитывают миллиарды звезд) есть, как ныне считают, более или менее сходные, многочисленные иные галаксии. «Вселенная состоит из галаксий» – учат нас современные теории. О современных астрономических учениях см. книгу известного астронома Fr. Hoyle «Aux frontières de l'astronomie». Trad. franc., 1956.

190

По гипотезе Lemaître, вся нынешняя масса была сосредоточена в первичном «атоме», так что развитие Вселенной со всеми ее галаксиями есть продукт разложения этой массы и ее эволюции.

191

В католической догматике со времени Фомы Аквината (XIII в.) утвердилось учение, возникшее под влиянием Аристотеля, что идея творения, утверждаемая христианством и принимаемая в порядке веры, не может быть философски защищена с достаточной силой. В современном неотомизме (т. е. у современных последователей Фомы Аквината) это учение получило особенно соблазнительное выражение. См., напр.: Sertillanges. L'idée de la création. Paris. См. об этом мой этюд «Основные принципы христианской космологии» (Православная мысль, Париж, 1942).

192

Заметим, кстати, что закон «постоянства материи» (ныне, впрочем, уже поколебленный вследствие явлений дематериализации) не означает, конечно, «вечности» материи, а говорит, что материя не исчезает, а остается в том же объеме, в каком она была создана.

193

Я не хочу совершенно «опорочивать» оригинальную систему идей о. Teilhard de Chardin, хотевшего сохранить идею непрерывной эволюции и христианскую веру. См. о нем книгу Tresmontant – «L'introduction à la pensée de T. de Chardin».

194

См. подробности у Guibert et Chinchole – Les Origines.

195

Живые организмы с полным правом могут быть названы «существами» в отличие от «вещей». На эту тему написана превосходная книга W. Stern'a – «Person und Sache».

196

Выгодная сторона формулы Спенсера в том, что «динамическое начало жизни» не отождествляется с понятием силы, как это понятие определяется в физике.

197

Недавно история эта была рассказана в живой форме, правда иногда и односторонне, в книге Herbert Wendt (в фр. переводе «A la recherche d'Adam», Paris, 1953).

198

Впервые выдвинул в науке это положение русский ученый кн. Кропоткин (известный в истории русской жизни как защитник «мирного анархизма»).

199

Установлению этого факта посвящена недавняя книга двух французских ученых Lafont et Salet – «L'evolution regressive» (Paris).

200

Факт мутации, впервые отмеченный ботаником де Фризом, связан именно с рядом внезапно наступающих перемен в организме, при которых выступают совсем новые, не связанные с прежним состоянием организмов свойства.

201

В новейшей литературе пользуются большой известностью построения упомянутого католического ученого (палеонтолога) Teilhard de Chardin, который стремится к изучению эволюции (включая и появление человека) без привлечения участия Творца. Но Teilhard de Chardin как бы ослеплен фактом мировой эволюции, не замечая, что ему приходится вместо участия Творца снова обращаться к случайности. Особенно нелепо это у него при объяснении появления человека на Земле (см. дальше в гл. VI, 1).

202

Boutroux: «La loi naturelle», «La contingence des lois de la nature».

203

Очень полезно иметь под руками необходимые рисунки, которые иллюстрируют сходство и различие человека и обезьяны. См., напр.: Grison. Problemes d'origine. Paris, 1954, или Guibert et Chinchole. Les origines. 7, edit. Paris, 1923.

204

Упомянутый уже авторитетнейший палеонтолог (недавно умерший) Teilhard de Chardin пишет в своей прославленной книге «Le Phenomene humain»: «Только благодаря двуногости человека, что освободило его руки, и смог развиваться мозг».

205

На эту тему, как было указано, написана Герб. Вендтом (H. wendt) интересная книга «A la recherche d'Adam» (цитирую по фр. переводу, Paris, 1953).

206

Термин «homo sapiens» (разумный человек) есть обычный термин, характеризующий человека. Motandon прибавляет «protosapiens» – примитивно-разумный человек.

207

Это признает Teilhard de Chardin.

208

какое странное понятие! Чистая мифология!

209

С этим тесно связан вопрос о жизни человека после смерти («бессмертие души»).

210

Подробности о развитии речи см., напр., в моей книге «Психология детства» (1924).

211

То, что сказано о сотворении человека в 1-й главе, имеет в этом вопросе (т. е. из одной ли пары произошло все человечество или нет) неопределенный характер, так как не касается этого вопроса.

212

«Трансцендентальные элементы знания» – те, которые не получаются из опыта; только их наличность делает возможным опыт. Таковы восприятия пространства, времени, категория причинности и т. д. Трансцендентальные элементы знания одинаковы у всех людей и свидетельствуют о единосущности человечества.

213

«Силлабические языки» имеют только односложные «слова»; в агглютинирующих языках нет «флексии» (нет склонений и спряжений).

214

Вот перечень теорий, попытавшихся дать объяснение того, как возникает религиозная жизнь в человечестве: фетишизм, анимизм, тотемизм, магия; все эти теории, последовательно возникавшие, оказались непригодными для объяснения религии. Лишь библейское учение о том, что первые люди пребывали в раю в непосредственном общении с Богом, объясняет нам, почему человеческая душа неустанно ищет Бога (по чудному выражению блаж.

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Августина: «Ты для себя создал нас. Боже, и не успокоится душа наша, пока не найдет Тебя»). Обо всем этом см. вторую часть книги.

215

Глаголев С. С. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. М., 1894.

216

см. Guibert, Chinghole. Les origines. P. 496.

217

Riem. J. Die Sintflut in Sage und Wissenschaft. Hamburg, 1925.

218

Эти слова находятся в песнопении на утрени – «Слава в вышних Богу».

219

Сказание о св. Граале не было, впрочем, в точном смысле слова народным – в его создании принимали участие поэты и писатели.

220

Эту точку зрения особенно защищал известный французский историк религии Reinach; его книга «Ogryheus» – история религий – была усиленно распространяема в советской России.

221

Weigall A. Survivances paiennes dans le monde chretien (перев. с англ.). Париж, 1934.

222

Особенно развязным и совершенно бездоказательным является русский советский ученый Р. Ю. Виппер, когда-то хороший ученый, а ныне открыто защищающий атеизм. Характерны его работы «Ранняя христианская литература» и «Рим и раннее христианство».

223

Отметим, что долго существовал и сейчас есть так наз. мандеизм, в основе которого лежит поклонение «Иоанну сыну Захарии». Мандеисты отвергают божество Иисуса Христа (которого крестил Иоанн), но заимствовали у христиан евхаристию (для причащения у них служит хлеб и вода). Мандеизм все же косвенно свидетельствует о Христе.

224

Они сочинены, по-видимому, лишь в IV в.

225

Заметим, что лишь немногие ученые связывают письмо Клавдия с христианами, огромное же большинство не видит в глухих указаниях Клавдия намеков на христианство.

226

Заметим, что в первые века нашей эры греческое слово *Christos* римляне произносили часто *Chrestos*.

227

См. об этом у Labriolle «*La reaction païenne*». P. 43.

228

Как и Плиний, Тацит употребляет термин «христиане», «Хрестос».

229

Чаяния иудеев, связанные с ожиданием Мессии, состояли в надежде на восстановление самостоятельного иудейского царства. Во время Христа иудейский народ был подчинен Риму.

230

Этот процесс лучше всего обрисован в: Cumont Fr. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. 4 ed. Paris, 1929.

231

Эта точка зрения, наиболее глубоко представленная выдающимся исследователем Фрезером (Fraser), усвоена и русской антирелигиозной литературой.

232

Weigall A. *Survivances païennes dans le monde chretien* (перев. с англ.). Париж, 1934.

233

См. об этом в книге Cumont.

234

Это была исконная иранская идея.

235

См., впрочем, в следующей главе § 4 (примечание).

236

Вокруг хронологии Заратустры не прекращается спор у исследователей. Надо считать наиболее вероятным, что он жил в VII-VI вв. до Р. X.

237

Быть может, самым ярким свидетельством этого может служить произведение Марка Аврелия (римского императора в конце II в. по Р. X.) «К самому себе».

238

Говорим «по-видимому», так как при настоящем состоянии разработки исторических данных этого нельзя утверждать категорически.

239

Когда в религиозной эволюции в Греции Зевс вытеснил Посейдона с Олимпа (Посейдон с тех пор стал богом моря), то местную богиню Аттику-Афину признали «дочерью» Зевса, вышедшей из головы Зевса, уже вооруженной. Это связывание в «родственные отношения» божественных образов, бывших до этого отдельными друг от друга, очень характерно для религиозной эволюции всего язычества.

240

См. об этом в книге Страхова, с. 179-189.

241

В одной из книг, изданных защитниками «мифологической» теории (Виппер. Возникновение христианской литературы, 1945), говорится об «историзации» Иисуса Христа; т. е. «превращении» мифического образа в «исторический», т. е. об усвоении Христу исторической реальности. Конечно, Виппер вынужден признаться в том, что все христианское сознание было насквозь «историзирующим», т. е. утверждающим историческую реальность Христа.

242

Подробности см. в книге Страхова.

243

В первоначальной форме Аттис, убегая от своей матери (которая есть в то же время и «Мать-земля», «Великая Мать богов»), убивает сам себя (оскопляет) под сосной.

244

Заметим, что особых мистерий, связанных с Адонисом, не было; миф о смерти Адониса и о частичном возвращении его к жизни благодаря любившей его Афродите был чистой «идеей», облеченной в форму сказания.

245

Процесс распространения языческих культов лучше всего изображен в книге Cumont'a «Religions orientates dans l'empire romain», а распространение христианства – в книге Harnack'a «Ausbereitung d. Cristenthuma».

246

Особенно это надо сказать о гностицизме и герметизме, которые долго были «соперниками» христианства.

247

Кроме вавилонского гностицизма, есть гностицизм, выросший на почве Нового Завета.

248

С особенной силой это подчеркивал Norden. в работе «Die Geburt d. Kindes».

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
См- любые книги по истории религии – особенно: Bultmann. Le christianisme primitif. Trad. franc. Paris, 1950.

249

Weigall. Les survivances païennes dans le monde chretien.

250

Из новых работ я особенно опираюсь на работу католического ученого Hugo Rahner'a. «Mythes grecs et mysteres chre iense». Trad. franc. 1954.

251

Это относится особенно к повествованию о сошествии Господа в ад. См. у Rahner'a. P. 128. Очень важны работы известного ученого Dolger (особенно «Sol salutis»).

252

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

253

См. об этом у Ранера.

254

См. книгу архим. Киприана «Евхаристия».

255

См. упомянутую выше книгу Duchesne «Les origines du culte chretien».

256

Приведем еще слова Рейнака (из книги «Орфей»): «Христианское причащение... является отдаленным пережитком ранних тотемических обрядов».

257

Чем, конечно, не исключается такое действие св. Евхаристии на человека, которое иногда переходит в чудо исцеления человека от болезни.

258

По замечательной формуле восточных патриархов (в их послании к Римскому Первосвященнику в 1847 г.), тело Церкви есть клир и миряне в живом их единстве, а вовсе не один клир (к чему практически, не в принципе, часто склонялась и склоняется Западная Церковь, а в известной мере склоняются и в восточном христианстве).

259

Новейшие попытки католических апологетов оправдать решение иерархии тем,

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org что Галилей слишком преждевременно (!!) обнародовал свое учение, никак не могут быть признаны удачными.

260

См. более подробно в моем этюде «Судьба Халкидонских определений». Православная мысль, № 9.

261

Здесь особенно кстати упомянуть о превосходной книге Зейпеля «Хозяйственные взгляды Отцов Церкви» (русск. перев., изд. «Пути», Москва).

262

«Есть лишь один способ быть христианином,— писал русский религиозный мыслитель П. Я. Чаадаев,— быть им до конца».

263

К истории этих социальных движений первой половины XIX в. см. мой этюд «Окаменелое нечувствие». (Православная мысль, вып. 8.)

264

Хотя марксизм и величает себя «научным социализмом», но его учение о переходе в новый социальный порядок имеет бесспорно утопический характер. Тут всюду выступает необъяснимый иррациональный «скачок» (!) из «царства необходимости» в «царство свободы».

265

В русской литературе это стало впервые проступать у Вл. Соловьева в его проповеди «христианской общественности».

266

См. об этом мой этюд «Зло в человеке» (полностью напечатан в немецком сборнике «Kirche, Staat und Mensch» (1937). Мой этюд в основном напечатан в журнале «Путь».

267

Более подробно см. в приложении «Основы христианской морали».

268

Особенно догмат о непогрешимости папы (когда он утверждает что-либо ex cathedra), провозглашенный на Соборе 1854 г.

269

Флорентийский Собор, созванный римским папой, имел всю видимость Вселенского Собора, поскольку на нем участвовали представители православной Церкви. Хотя один лишь Марк Ефесский не присоединился к теме Собора о воссоединении, но затем весь Восток отрекся от своих представителей, предавших Православие.

270

Основы христианской философии. Протоирей В. В. Зеньковский filosoff.org
Начиная с XVI в. (Брестская уния) римская церковь вплоть до наших дней (в так наз. «Восточном обряде») пытается добиться присоединения к Риму Православия (вместо воссоединения) при условии подчинения папе.

271

См. текст этой декларации в Церковном Вестнике Зап. Европ. Экзархата.

272

Зеньковский В. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.).
Воспоминания. М., 1995, с. 50.

273

Там же, с. 51.

274

Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991, т. II, ч. 2, с. 251.

275

Зеньковский В. В. Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия)
// Православная мысль. Париж, 1951, вып. VIII, с. 44.

276

Зеньковский В. В. История русской философии, т. II, ч. 2, с. 252.

277

Зеньковский В. В. История русской философии, т. II, ч. 2, с. 253.

278

Наст. изд., с. 310.

279

Отрывок из этой рукописи опубликован в «Вестнике РХД», 1991, № 161.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!