

ЗОЛОТОЙ ФОНД МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



Н. Бердяев

СОЧИНЕНИЯ



*«Золотой фонд мировой литературы» — коллекция электронных книг, включающая лучшие образцы мировой художественной литературы, представляет собой максимально исчерпывающий список самых читаемых книг мира.*

*Каждое из произведений, изданных под обложкой этой серии, входит в один или сразу несколько списков лучших книг по разным версиям, которые не противопоставляются один другим, а гармонично объединяются, чтобы предоставить читателю наибольший выбор.*

*Николай Бердяев — один из глубочайших русских мыслителей первой половины XX века. Идеи Бердяева развивались в поле христианской культуры, однако его ранние труды причудливо вплетают в себя отголоски увлечения марксизмом.*

*Излюбленные темы бердяевской философии, послужившие толчком к развитию его своеобразной персоналистической метафизики — свобода и творчество.*

*Читатель познакомится с ранним произведением Бердяева «Философия свободы», обладающим отчасти провидческим содержанием, а также с его работами «Истоки и смысл русского коммунизма» и «Христианство и антисемитизм».*

# Николай Александрович Бердяев

## Сочинения

### Философия свободы

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

Первое послание к Коринфянам Св. Апостола Павла.

### Предисловие

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

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

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

Москва. Январь. 1911 года.

### Часть первая

#### Глава I. Философия и религия

В новые времена иссякает в господствующем сознании творческое дерзновение. Думают *о чем-то*, пишут *о чем-то*, но были времена, когда думали и писали *что-то*, когда было то, о чем теперь вспоминают, о чем пишут исследования. Наша эпоха потому, быть может, так «научна», что наука говорит *о чем-то*, а не *что-то*. Наука вообще, в частности историческая наука, дает превосходные исследования о религии, о мистике, о Пифагоре, например, или о бл. Августине. Но вот сам бл. Августин не был наукой, он был *что-то*, то, о чем пишут научные исследования. Мало кто уже дерзает писать так, как писали прежде, писать *что-то*, писать *свое*, свое не в смысле особенной оригинальности, а в смысле непосредственного обнаружения жизни, как то было в творениях бл. Августина, в писаниях мистиков, в книгах прежних

философов. Великие учителя Церкви писали *что-то*, раскрывали жизненные тайны христианства, а теперь имеют смелость писать лишь об учителях Церкви, о их дерзновении. Сами не дерзают уже. Теперь пишут исследования о былых мистиках, о былых метафизиках, о Платоне, о Скотте Эригене, о Мейстере Эккерт, о Якове Бёме и о св. Терезе. А сама мистика, сама метафизика, сам опыт религиозный? Не дерзают уже. Почтенно писать *об* Эккерт, *о* Бёме, но неприлично писать то, что писал Эккерт или Бёме, *так, как* Эккерт или Бёме писали. Мы стыдливо прячемся за исторические исследования *о чем-то*, боимся науки, которая требует, чтобы говорили лишь *о чем-то*. Когда обращаемся к прошлому, часто поражаемся творческому дерзновению наших предков: они дерзки *быть*, мы же потеряли смелость *быть*. Мы дерзаем обнаружить лишь свое *о чем-то* и не дерзаем быть *чем-то*. Нашу эпоху разъедает болезненная рефлексия, вечное сомнение в себе, в своих правах на обладание истиной, принижает нашу эпоху дряблость веры, слабость избрания, не осмеливаются слишком страстно и непоколебимо объясняться в любви к чему-то и к кому-то, мямлят, колеблются, боятся, оглядываются на себя и на соседей. Раздвоение и расслабление воли уничтожает возможность дерзновения. Духовная робость неизменно сопровождает слабость волевого избрания.

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

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

Все признают, что философия переживает тяжелый кризис, что философствующая мысль зашла в тупик, что для философии наступила эпоха эпигонства и упадка, что творчество философское иссякает. А

наряду с этим возрождается интерес к философским проблемам, с новой силой ощущается потребность в философском пересмотре основ мирозерцания, вновь беспокоит вековечно-метафизическое. И почти нельзя уже встретить людей, которые верили бы в философию так, как верили в Греции, как верили в Германии в эпоху ее философского расцвета. Вера в философию подорвана. Последним подлинно верующим был Гегель, быть может, величайший из философов в собственном смысле этого слова. В гегельянстве философия дошла до самообожествления, гегельянство — невиданная гордыня отвлеченного философствующего разума. Гегель был величайшим и последним из гностиков-рационалистов. Вместо живого Бога поклонился Гегель своему философскому гнозису, отвлеченному своему разуму. И после того как философия была превращена Гегелем в идол, философия была свергнута, она пала так низко, как не падала еще никогда в истории человеческого самосознания. Материализм был Немезидой гегельянства, Божьей карой за грех идолосотворения и идолопоклонения. Потом пошел позитивизм, смягчивший грубости, крайности и нелепости материализма. Потом в той же классической философской стране Европы раздался клич «назад к Канту», и в разных формах неокантианства произошло как бы возрождение философской мысли. Германец опять зафилософствовал, стал писать бесконечные гносеологические трактаты, дошел в этом деле до большой утонченности. Но пафос философии был, по-видимому, безвозвратно утерян, философского зрота нет уже в современном неокантианстве. Движение это явно носит печать эпигонства и упадочности. Утерян центр, все раздробилось. Некоторые переходят от неокантианства к неофихтеанству. Намечается возможность и дальнейшего движения к неогегельянству. Но философская мысль этим путем не движется творчески вперед, не выходит из тупика. Неофихтеанство и неогегельянство легко может опять перейти в неоматериализм и неопозитивизм, и так до бесконечности. В конце концов все возможные типы и комбинации философской мысли уже испробованы и гениально были выражены. Нового почти ничего нельзя уже выдумать. Нужно выйти из круга, а для этого необходимо сознать, что происходит не только философский кризис, каких немало было в истории мысли, а *кризис философии*, т. е. в корне подвергается сомнению возможность и правомерность отвлеченной рационалистической философии.

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

Древнее питание философии было питание религиозное. Философия, да и всякое познание, была функцией жизни, а жизнь была органически религиозна. На религиозном питании, на органической связи с народной жизнью была основана философская мудрость Гераклита и Пифагора. Вот почему в досократовской философии было так много здорового реализма, был хороший примитивизм, чувствовался запах земли. И мудрость божественного Платона связана, быть может, с посвящением в Элевзинские мистерии. У учителей церкви, у средневековых мистиков была посвященность в тайны христианства, было приобщение к таинственным реальностям. Без посвящения в религиозные тайны и без приобщения к религиозным таинствам нет питания; знание становится худосочным и отвлеченным, порывает с живым

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

Истинное решение проблемы *реальности*, проблемы *свободы*, проблемы *личности* — вот настоящее испытание для всякой философии. Бессилие решить проблемы реальности, свободы, личности или ложное решение этих проблем — верный показатель плохих качеств философии, ее внутренней импотенции, ложности избранного ею пути. Подозрительна та философия, для которой реальность — призрачна, свобода — призрачна, личность — призрачна. Не верьте этой философии, ищите иной. И вот, если подойти с этим испытанием ко всей современной философии, то результаты получатся самые печальные. Современная философия отрицает реальность, свободу, личность или утверждает их призрачно. Современная философия — философия иллюзионистическая по преимуществу, ее гносеология отвергает не только реальность отношения к бытию, но и само бытие, лишает человека изначального сознания свободы, свободы безмерной и бесосновной, разлагает личность на дробные части, отвергая ее изначальную субстанциональность. Призрачно спасти реальность, свободу, личность современная философия всегда сумеет, для этого существуют многочисленные орудия софистики и гносеологической эквилибристики. Живому человеку не легче от этих гносеологических ухищрений, его повергают в царство призрачности, лишают и личности, и свободы, и реальности бытия. Но несправедливо во всем винить современную философию, она расплачивается за грехи прошлого. Вся новая философия пошла по тому отвлеченно-рационалистическому пути, на котором не могут быть решены поставленные нами проблемы. В философском рационализме отразилась греховная раздробленность духа. Ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически, идеи эти и предметы эти вполне трансцендентны для всякого рационалистического сознания, всегда представляют иррациональный остаток. Потому что поистине: рациональная реальность, рациональная свобода, рациональная личность — лишь призраки отвлеченной, самодовлеющей мысли. Даже германский идеализм начала XIX века, идеализм Фихте, Гегеля и Шеллинга, при всей своей творческой мощи не в силах был справиться с этими роковыми для всякой философии проблемами. Фихте и Гегель идеалистически и рационалистически отрицали реальность,

утверждали свободу лишь призрачно и иллюзорно, в онтологии их не осталось места для конкретной личности. Это слишком хорошо известно. Даже Шеллинг, который пытался вырваться из заколдованного круга рационалистического идеализма к конкретному бытию и мистике, даже Шеллинг бессилён был справиться с этими проблемами. И для него нет ни подлинной свободы, ни подлинной личности, ни подлинной реальности, он все еще остается пантеистическим идеалистом. А в пантеистическом идеализме, как в океане, тонет и личность, и свобода, и конкретная реальность. В силах был справиться с проблемами лишь один Франц Баадер, но путь его был особый, не тот, что у всей философии. Германский идеализм довел до пределов, до абсурда идеалистическое течение, в котором в призрак и отвлеченность превратились реальность, свобода, личность. Весь опыт новой философии громко свидетельствует о том, что проблемы реальности, свободы и личности могут быть истинно поставлены и истинно решены лишь для посвященных в тайны христианства, лишь в акте веры, в котором дается не призрачная, а подлинная реальность и конкретный гнозис. Только христианская метафизика утверждает реальность бытия и реальность путей к бытию, постигает великую тайну свободы, ни на что не разложимой и ни к чему не сводимой, и признает субстанцию конкретной личности, заложенной в вечности. Лишь в мистическом гнозисе христианства все это дано и нигде более. Христианский гнозис приводит к трансцендентному реализму, к конкретному персонализму, к *философии свободы*. Свобода, прежде всего свобода — вот душа христианской философии и вот что не дается никакой другой, отвлеченной и рационалистической философии. Но что такое религиозная философия, христианский гнозис?

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

Христианские догматы — не интеллектуальные теории, не метафизические учения, а факты, видения, живой опыт. Догматы говорят о пережитом и увиденном, догматы — факты мистического порядка. У величайшего из людей, у Апостола Павла, были встречи и видения потрясающей силы и реальности, он выразил их в догмате искупления. Философ католического модернизма Леруа борется лишь с католической схоластикой, лишь с богословским интеллектуализмом, отрицая интеллектуально-теоретический характер догматов. Церковь никогда не утверждала интеллектуально-теоретического характера догматов, это делала лишь богословская схоластика. Философского, интеллектуального, теоретического характера нельзя открыть в церковных догматах, его можно открыть в гностических ересь, всегда в большей или меньшей степени рационалистических. Догматы Церкви никогда не были рационалистичны и интеллектуалистичны, они раскрывали лишь мистические факты, рационалистичны и интеллектуалистичны были еретические учения. Даже великий Ориген, поскольку он уклонялся от вселенской истины Церкви, был интеллектуалистом и

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

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

Философия, восстановившая свое жизненное, религиозное питание, и будет философия свободная; то будет освобождением, а не порабощением философии. Возвратить философии ее цель и путь к осуществлению цели не значит поработить философию. Истина освобождает, а путь к истине открывается лишь посвящением в тайны религиозной жизни. Воссоединение с бытием не может быть постыдным порабощением философии, оно восстанавливает ее цель. Пресловутая «автономия» философии, ее самопогруженность, отвлеченность, рационализм привели к ужасу небытия и пустоты, к царству призраков. Оторванность от жизни и бытия есть порабощение, порабощение необходимости и иллюзионизму.



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

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

Современный прагматизм по-своему подходит к этому сознанию необходимости жизненного оправдания знания. У Джемса и Бергсона прагматическая точка зрения не есть еще религиозная, у Леруа она становится уже религиозной. Я не сторонник прагматизма, но думаю, что симптоматическое его значение огромно. Прагматизм знаменует собой кризис отвлеченного идеала знания, кризис гносеологии, кризис рационализма и интеллектуализма, возвращение к знанию, введенному в жизненную полноту. Прагматизм отказывается от отвлеченно-рационалистических критериев знания, от интеллектуалистической гносеологии. Должен оговориться, что под гносеологией я все время имею в виду гносеологию критицизма, гносеологию Канта и неокантианцев. В этом смысле гносеологию я с самого начала радикально отрицаю, но вообще

гносеологию я, конечно, признаю. Без гносеологии не может быть философии и никогда не было. Тот взгляд на связь философии с религией, который я здесь высказываю, может и должен найти свое гносеологическое выражение; моя точка зрения предполагает и определенную гносеологию, резко отличную от гносеологии «критической». На протяжении этой книги я все время буду отстаивать определенную гносеологию, но гносеология эта такова, что она, по существу, не есть верховная инстанция, не может строиться без предпосылок, она подчинена, она вторична. Гносеология, как и все на свете, требует своего оправдания в религиозной жизни. Гносеология хороша лишь тогда, когда она посвящена в религиозную истину. Тогда лишь гносеология понимает смысл тех категорий, над которыми бессильно рефлектирует гносеология критическая. Для познания научного я утверждаю прагматический позитивизм, для познания высшего — мистический реализм, для критической гносеологии — этой дурной метафизики — не остается места.

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

Роль гносеологии в последних плодах новейшей философии свелась к функциям лакейским и полицейским. Встречает вас критическая гносеология в передней и не пускает в жилые комнаты. Новейшая гносеология слишком долго держит в передней и в конце концов заявляет, что хозяев видеть нельзя и что даже их совсем нет. Это — философия передних. Пора перейти к философии жилых комнат. В то же время роль гносеологии можно сравнить с функцией полицейской. Она составляет протоколы, следит, чтобы не был нарушен философский порядок, не пускает, тащит в участок. Столь исключительное торжество лакейско-полицейских начал в философии становится утомительным и оскорбительным. Творческий дух угашается. После того как философия отвергла брачную тайну познания, она стала паразитом. Объект познания, вековая цель его — бытие и его тайны — утеряны в рассудочной и критической философии. Обрести вновь объект и цель можно лишь на том пути, который здесь намечен. Тогда только будет творческое возрождение философии, когда будет решительное преобладание проблем онтологии над проблемами гносеологии, т. е. когда философия вновь займется бытием, а не собой. Господство гносеологии и есть болезненная рефлексия, раздвоенность, неуверенность в себе. В конце концов, власть гносеологии есть порождение скепсиса. Живая и сильная вера исключает возможность болезненной рефлексии, а следовательно, и разъедающей волю гносеологии. Вечно рефлектирующая гносеология есть безволие, и воля должна положить этому предел. Творческая воля должна вновь дать место онтологии, исследованию тайн бытия без этой вечной оглядки, раздвоения, рефлексии, без вечного сомнения в возможности познания и в реальности бытия. Состояние нашей воли, нашего цельного духа должно быть изначально твердым, упорным, непоколебимо уверенным, исключаяющим всякий скепсис, всякую рефлексию, всякое разъедающее сомнение. Интеллектуально, рационалистически нельзя преодолеть скепсиса и скептическую рефлексию, можно лишь укрепить их. Скептическая рефлексия побеждается целостным духом и крепкой волей. Волевой

скепсис и опасен, он и отдает во власть интеллектуализма и рационализма, он доводит до власти «гносеологии» над жизнью и бытием. Поэтому опустошительной власти «гносеологии», разъедающей рефлексии рационалистического сознания должно противопоставить властное и твердое — «не хочу», «отвергаю с самого начала», «хочу иного». Судьба истины зависит не от ума только, но и от воли. Актом решившейся, совершившей избрание воли должно заявить, что не принимаем, полнотой жизни не принимаем самой «гносеологической» постановки проблем, самой плоскости, в которой все это совершается. Скептицизм, рефлексия, вечная оглядка на себя да будут признаны позорными и волею к новой *органической* эпохе да будут вытеснены с лица земли. Критическая расслабленность может быть побеждена лишь органическим духом, лишь решившейся волей. Только вера знает, что рефлексия критической гносеологии над тем, реально ли бытие и может ли оно быть познано, есть ложь. Что же случилось, почему передовое сознание человечества соблазнилось рефлектирующим критицизмом, какова религиозная подпочва этого явления?

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

Кантианство есть один из роковых и внутренне неизбежных моментов развития протестантизма. Положение это совершенно неоспоримо для истории умственной и духовной культуры Запада, особенно Германии. Кант был продолжателем Лютера, творцом философского протестантизма, но протестантизма уже далеко зашедшего. Лютер был еще взбунтовавшимся католиком и подлинным мистиком. Кант уже окончательно перестал быть католиком и весь полон пафоса рационалистического, религии в пределах разума. Протестантско-рационалистическое богословие XIX века (Ричль, Гарнак) заложено в кантианстве. Протестантизм порвал мистические нити, связывавшие человека с церковью, с соборностью, с душою мира, т. е. с бытием и таинственной его преемственностью. Поэтому протестантизм перенес центр тяжести жизни и познания в субъективный мир человека, в изолированную, предоставленную себе душу. После протестантского разрыва личность почувствовала себя оторванной от объективного бытия, погруженной в себя и стала рефлексировать, потеряла источники питания, не имеет уже доступа к сокам бытия. Вся германская философия развилась на этой почве, в Канте достигла вершины субъективного самоуглубления, в Гегеле перешла в ложную, рационалистическую объективность и только в Шеллинге пыталась выйти в ширь мировой души, но не вполне удачно. Протестантизм, порвав с объективным бытием, перевел человека в мир внутренней субъективности и тем породил крайнюю, отвлеченную духовность. Пафос протестантизма полон ложной духовности. Протестантизм всегда обвиняет католичество и православие, вообще церковь, в язычестве, в языческом материализме, в языческом реализме и сам гордится тем, что превратил христианство в религию чистой духовности. Церковь может принять это обвинение и с гордостью сказать: да, в Церкви христианской много языческого материализма и реализма, потому что в ней есть душа мира, та душа мира, которая в язычестве раскрывалась для восприятия Логоса. Церковь христианская приняла в себя всю великую правду язычества — землю и реалистическое чувство земли. Земли нет в протестантизме. Язычество было церковнее духовного христианства протестантизма, в нем была мистическая земля, мировая душа, были мистерии, которых нет уже в протестантизме с его ложной

духовностью. Протестантизм весь переходит в субъективный мир духа, он порывает с тайнами и таинствами объективного бытия, соборной души мира, матери-земли. Для церковно-христианского возрождения необходимо возвращение к старой истине язычества, к реализму матери-земли. Церковный реализм, в котором непосредственно дано сущее, ближе к язычеству, чем к духовному христианству. Это прямо нужно сказать. Кантианство и есть порождение ложной, болезненной духовности, в Канте действительно нет уже никакого язычества, так как нет матери-земли. Нет матери-земли и во всей современной философии, порожденной протестантизмом. В соборном, церковном опыте дано бытие, душа мира, мать-земля до рационалистического распада на субъект и объект, до всякого отвлеченного знания. Соборность же может быть лишь изначально и чудесно обретаема, к ней нет путей через протестантский индивидуализм. Выход из философского кризиса и есть выход из субъективности и отвлеченной духовности протестантизма в соборность и церковность, возврат к реализму и онтологическому объективизму.

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

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

решить проблему зла, так связанную с проблемой свободы и личности. Для мистической философии проблема зла разрешима, это ее пробный камень.

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

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

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

## Глава II. Вера и знание

### I

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

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

Знание не может уничтожить веру и заменить веру. Это прежде всего должно быть психологически признано. Психологию веры мы встречаем у самых крайних рационалистов, у самых фанатических сторонников научно-позитивного взгляда на мир. На это много раз уже указывалось. Люди «научного» сознания полны всякого рода вер и даже суеверий: веры в прогресс, в закономерность природы, в справедливость, в социализм, веры в науку — именно веры. Возьмите самых крупных глашатаев наступления

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

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

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

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

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

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

исключительно рационалистично. Как мы увидим ниже, вера есть функция воли, но вера как субъективное и произвольное психологическое состояние, зависящее от ограничения знания и от настроений, есть или эстетическая забава, или моральное малодушие. Рационалистическое вырождение протестантизма в религию в «пределах разума» есть компромисс и отказ от подвига самоотречения, всякой верой предполагаемого, но с сохранением утешительных постулатов.

## II

Теперь обратимся к философскому анализу природы знания и веры. В разных формах распространенное учение о противоположности знания и веры, противоположности, понятой внешне и не осмысленной, требует пересмотра. По классическому и вечному определению веры, одинаково ценному и в религиозном, и в научном отношении, *вера есть обличение вещей невидимых*. В противоположность этому знание может быть определено как *обличение вещей видимых*. Само собою разумеется, что слово «видимый» и «невидимый» нужно понимать всеобъемлюще, не в смысле зрительного восприятия и не в смысле внешнего восприятия, а в смысле принудительной данности или отсутствия принудительной данности. Видимые, т. е. принудительно данные вещи — область знания, невидимые, т. е. не данные принудительно вещи, вещи, которые должно еще стяжать, — область веры. Современность признает лишь область видимых вещей, лишь принудительное принимает, невидимые же вещи в лучшем случае признает лишь как символы внутреннего состояния человека. Вот почему современность так притязательно и деспотически требует *доказательной веры*, т. е. принудительной, т. е. направленной на видимые вещи. Замкнувшись в царстве видимых вещей, рациональная современность отрицает веру и делает вид, что не нуждается в ней. Но посмотрим еще, на чем покоится эта уверенность в видимых вещах и твердость знания о них. Не потому ли так сильна эта уверенность, что уверовали в них?

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

Эмпиризм — одно из самых могущественных направлений в теории знания, и власть его особенно сильна в положительной науке. Эмпиризм видит источник и оправдание знания в опыте, в опыте же ищет и гарантий твердости знания. Что в эмпиризме заключена огромная и неопровержимая часть истины, об этом почти не может быть спора. Но вот на что слишком мало обращают внимания. «Опыт» эмпириков подозрительно рационализирован, опыт этот тенденциозно конструирован и ограничен пределами, не самим опытом поставленными. Эмпирики слишком хорошо знают, что в опыте никогда не может быть дано; они слишком уверены, что чудесное никогда не было и никогда не будет в опыте дано. Но откуда такая уверенность, из опыта ли она почерпнута? Опыт сам по себе, опыт не конструированный рационально, опыт безграничный и безмерный не может ставить пределов и не может дать гарантий, что не произойдет чудо, т. е. то, что эмпирикам представляется выходящим за пределы их «опыта». Не рационализированный, первичный, живой опыт и есть сама безмерная и бесконечная жизнь до рационального распада на субъект и объект. Поразительно, что так мало обращают внимания на рационализм эмпиризма, на фальсификацию опыта у эмпириков. Ведь слишком ясно, что эмпиризм признает только опыт в рациональных пределах, к опыту же не рациональному он относится отрицательно, как к мистике. Ведь опыт, сам по себе взятый, как источник всякого познавательного питания не уполномочивал эмпириков говорить за себя. Вышло же, что не опыт повелевает эмпириками, а эмпирики повелевают опытом и ему навязывают свою рассудочность и



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

Критицизм, который претендует преодолеть дефекты эмпиризма и рационализма, является такой же формой рационализма, как и традиционный эмпиризм, так как оперирует с рационализированным сознанием и рационализированным опытом. Кант так далеко заходит в своем рационализме, что для него вся действительность, все живое бытие есть продукт знания, мышления: мир создается категориями субъекта, и ничто не в силах из этих тисков освободиться, ничего не является само по себе, независимо от того, что навязывается субъектом. В критицизме формулируется потеря путей к бытию, к живым реальностям, в критицизме познающий субъект остается сам с собой и из себя все должен воссоздать. В последних и самых утонченных своих плодах критический идеализм отрицает брачную тайну познания. Когда зародилось познание из недр самой жизни, оно хотело быть браком познающего с бытием. Теории познания могли быть лишь свидетелями законности бракосочетания. Но свидетели прогнали жениха и невесту, отвергли всякое отношение познания к бытию, и их свидетельская роль превратилась в самодовлеющую и замкнутую жизнь. Критическая гносеология на вершине своей превращается в паразита на древе познания. Талантливая философия Риккерта, столь ныне модная, есть *reductio ad absurdum* критицизма, в ней окончательно упраздняется бытие и отрицается вековечная цель знания. Лишь рационалистическое рассечение целостного человеческого существа может привести к утверждению самодовлеющей теоретической ценности знания, но для познающего, как для существа живого и целостного, не рационализированного, ясно, что познание имеет прежде всего практическую (не в утилитарном, конечно, смысле слова) ценность, что познание есть функция жизни, что возможность брачного познания основана на тождестве субъекта и объекта, на раскрытии того же разума и той же бесконечной жизни в бытии, что и в познающем. В основе знания самого высшего лежит знание житейское, обыденное, знание как жизнь. Когда я житейски говорю, что твердо знаю о существовании души у моего ближнего, то этим я утверждаю элементарную метафизику, основу метафизику наукообразной. Критическая теория познания неопровержимо показала невозможность обосновать себя на психологии или метафизике, поскольку психология и метафизика являются уже знанием. Но отсюда никак не следует, что теория познания не предполагает психического и метафизического, т. е. не знаний, не дисциплин, а самих сил бытия. В этом только смысле можно сказать, что всякая теория познания имеет онтологический базис, т. е. не может уклониться от утверждения той истины, что познание есть часть *жизни*, жизни, данной до рационалистического рассечения на субъект и объект. Рационализм кантовской и вообще критической философии я вижу в сознательном отвлечении познания от целостного процесса жизни. Это привело к формализму, который не имеет отношения к бытию и к содержанию познания и ни от каких скептических опасностей не охраняет. Все гносеологические попытки обосновать и оправдать знание являются скрытыми или открытыми формами рационализма. Что же можно сказать о самом рационализме, силы и значения которого отрицать нельзя?

Мышление, которым так гордятся рационалисты, есть мышление дискурсивное, выводное. В дискурсивном мышлении нет непосредственной данности бытия, а есть посредственность и выводимость.

Все знание протекает в плохой бесконечности дискурсивного мышления. Для дискурсивного мышления все начала и концы оказываются скрытыми в темной глубине, начала и концы вне той середины, которая заполнена дискурсивным мышлением. Дискурсивное рациональное познание лишь выводит, лишь заполняет посредствующие звенья; оно не восходит к истокам. Таким образом, твердые первоосновы знания не даются дискурсивным мышлением, их нужно искать в другом месте, вне рациональной дискурсии. Нелепо было бы отрицать значение дискурсивного мышления; без него мы не можем познавать, так как слишком удалились от первоисточника света; но нельзя искать основ знания в дискурсивном мышлении. Познание протекает через дискурсивное мышление, но восходит к интуиции, упирается в элементарную веру, в обличение уже невидимой вещи. Совершенно произвольно называть знанием только суждения; в такой же мере могут быть названы знанием и непосредственные интуиции. Критическая теория познания не опровергла возможности интеллектуальной интуиции. Почти вся наука покоится на законе сохранения энергии; но закон сохранения энергии дан лишь вере, как и пресловутая атомистическая теория, на которой долгое время покоилось естествознание. Да и само существование внешнего мира утверждается лишь верой. Все ведь признают, что аксиомы недоказуемы, что они предмет веры, но как бы произвольной, обязательной, связывающей веры. Все исходное в знании недоказуемо, исходное непосредственно дано, в него верится. И все недоказуемое и непосредственное оказывается тверже доказуемого и выведенного. Все, в сущности, признают, что в основе знания лежит нечто более твердое, чем само знание, все вынуждены признать, что доказуемость дискурсивного мышления есть нечто вторичное и зыбкое. Мы пока ничего не утверждаем о твердой «вере», первично испытываемой, лежащей в основе знания, но констатируем, что вся твердость знания в этой «вере» коренится. И потому нет оснований утверждать, что знание имеет преимущество перед верой. Знание питается тем, что дает вера, и различие тут лишь в характере самой веры. Рационализм держится лишь тем, что не углубляется до первооснов, не восходит до истоков. В истоках же всегда находим веру. Это начинают все более и более признавать философски мыслящие ученые. Чем же отличается «вера», на которой покоится знание, от веры религиозной, почему эта вера связана с особенной твердостью, обязательностью, принудительностью? Гносеология сама по себе не в силах разрешить этого вопроса; она может лишь констатировать, что знание всегда упирается в веру, дальнейшее же углубление возможно лишь для метафизики.

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

Попробуем характеризовать еще с другой стороны психологическую противоположность знания и веры. Знание носит характер насильственный и безопасный, вера — свободный и опасный. В вере, в обличении невидимых вещей, в волевом избрании иных миров есть риск и опасность. В дерзновении веры

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

С нашей точки зрения, и знание предполагает веру, оказывается формой веры, но веры элементарной и неполной, веры в низшую действительность. Знание есть доверие к ограниченному, земному кругозору; в акте научного знания человек стоит на месте, с которого не все видно, виден лишь небольшой кусок. Вера есть тоже знание; знание через веру дается, но знание высшее и полное, видение всего, безграничности. Научное знание познает действительность, но не понимает ограниченности и болезненности этой действительности. Противоположность между знанием и верой, на которой основаны рассмотренные нами три типа решений спора, оказывается поверхностной. В глубине знание и вера — одно, знание есть вера, вера есть знание. Мир знания и веры условно даны как разные порядки, но они могут быть сведены к единству. Но все же то, что мы называем «знанием», и то, что называем «верой», глубоко различается, и мы старались пролить свет на это различие. Наша точка зрения предполагает окончательную победу *гносеологического реализма* над всеми формами гносеологического иллюзионизма. Рационалистические направления, отражающие разорванность и рассеченность человеческого духа и человеческой культуры, разъединяют субъект и объект. Эта утерянная связь субъекта с объектом должна быть не наивно, как в дни детства человечества, а сознательно восстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы из одного и того же божественного материала. Их противоположение есть лишь болезнь, лишь грех людей. Задача, перед которой ныне стоит гносеология, есть восстановление *бытия* в его правах и раскрытие *путей* к бытию. Весь путь разрыва с бытием уже пройден, и в самых тонких продуктах критицизма путь этот привел к окончательному упразднению бытия. Так, самое типическое и талантливое течение неокантианства, школа Виндельбандта и Риккерта, разрешает бытие в должествование, все сводит к нормам и ценностям и не имеет противоядия от иллюзионизма, скептицизма и солипсизма. Школа Когена и Наторпа разрешает бытие в трансцендентальную методу и все сводит к рациональным идеям. Шуппе очень близок к солипсизму и старается победить дух небытия при помощи «сознания вообще». Вся германская философия заражена духом небытия, бытие боязнью, антиреализмом. Реализм представляется догматическим. Но философское грехопадение совершилось давно уже. Само зарождение автономной философии нового времени заключало уже в себе грех рационалистической разорванности и рассеченности, как мы видели в предшествующей главе. Философское мышление, оторванное от живых корней бытия, от бытийственного питания, начало блуждать в одиночестве по пустыне и пришло к упразднению бытия, к иллюзионизму. И сам опыт, в котором рационализм стал искать пищи от голода, оказался не бытием, а рациональной конструкцией. Способ лечения может быть лишь один: отказ от притязаний отвлеченной философии, возврат к *мистическому реализму*, т. е. к истокам бытия, к живому питанию, к познанию как функции целостного процесса жизни. Философ

должен быть посвящен в тайны всенародной религиозной жизни и в них искать опоры. Но возврат к реализму не может быть просто новой гносеологией; корень беды не в рационалистических гносеологиях, в которых всегда есть много верного, а в том корень, что бытие наше стало плохим. Рационалистический разрыв до тех пор будет в силе, пока не вырван будет корень греха.

Два разума проходят через всю человеческую жизнь, через всю человеческую историю — разум малый и разум большой. Взаимоотношение этих двух разумов и составляет основную проблему философии. Это взаимоотношение лежит на дне всякой гносеологии, хотя бы ею и не сознавалось. Вечное религиозное выражение этой борьбы двух разумов дает Апостол Павел, когда говорит: «Будь безумным, чтобы быть мудрым», и еще: «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом». Это и значит, что в «безумии», в отречении от малого разума есть стяжание себе большого разума, а в «мудрости мира сего», в торжестве малого разума отсутствует большой разум, есть «безумие перед Богом». Есть ограниченный разум, рассудок, разум рационалистов, и есть разум божественный, разум мистиков и святых. В безумном отречении от разума индивидуального приобретается разум универсальный. Величайшие философы, и христианские и языческие, те, для которых философия была священной, признавали существование высшего, божественного разума — Логоса, в котором субъект и объект тождественны, и открывали действие Логоса в человеке. Основное свойство Логоса, отличающее его от разума малого, — то, что он присутствует в такой же мере в объекте, как и в субъекте. Это — разум вселенский, он так же открывается в природе и истории, как и в человеке. Логос есть тождество субъекта и объекта; в нем дана общность человека и космоса, микрокосма и макрокосма. Через отречение от малого разума, от рассудка и приобщение к большому разуму, к Логосу, человек прозревает сквозь хаос, сквозь фатум природы Разум мира, Смысл мира. От Логоса Филона Александрийского к Логосу Иоанна Богослова можно перейти лишь актом веры, лишь религиозным восприятием. Акт веры, религиозное восприятие лежит и между учением о Логосе Гегеля и учением о Логосе Вл. Соловьева. Живой Логос мира, Смысл мира дан лишь в религиозном откровении. Но и философам в естественном откровении дан Разум — Логос только в частных его определениях. Лишь религиозные философы окончательно возвышаются над «мудростью мира сего» и становятся «безумными», т. е. «мудрыми». Но и в естественных откровениях философии и теософии человек прикасается к мировому, вселенскому Разуму. Только в современной философии окончательно исчез Логос. Рационалисты и позитивисты отстаивают «безумие перед Богом», отрицают мировой разум и поклоняются рассудочности человеческой, отсекающей от объекта, от космоса, от вселенной. Какая терминологическая путаница происходит, когда *эмпирики* не признают полного и подлинного опыта, а лишь ограниченный и конструированный, когда *рационалисты* не признают полного и подлинного разума, а лишь ограниченный и оторванный от мировой жизни. *Настоящими эмпириками и рационалистами, т. е. защитниками полноты опыта и вселенскости разума, должны быть признаны мистики и святые.*

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

### III

Наука бессильна решить вопрос о чуде. Бессилие науки возразить против веры в чудесное слишком ясно для непредубежденного. Все более открывается, что победоносные возражения науки против возможности чуда, в сущности, основаны на особенной вере, я бы даже сказал, на суеверии. Позитивисты и рационалисты не знают и не могут знать, возможно или невозможно чудо; они верят, что невозможно, их воля на это устремлена. То, что я скажу, по внешности покажется парадоксальным, но по существу неопровержимо: наука и религия говорят одно и то же о чуде, согласны в том, что в пределах порядка природы чудо невозможно и чуда никогда не было. Для религиозной веры не страшно, когда наука говорит, что по законам природы чудо невозможно, допущение чудесного нелепо; вера и сама это хорошо знает, ей и не надо чуда, совершающегося в порядке природы и во исполнение ее законов. О силах же сверхприродных, о вещах невидимых, раскрывающихся для веры, наука ничего не может сказать ни положительного, ни отрицательного. Скажу более. Тогда лишь сознательно укрепляется идея чуда, когда устанавливается и противоположная идея закономерности природы. Для первобытного человека все одинаково чудесно, все естественное, природное одинаково таинственно и объяснимо лишь силами сверхъестественными. На этом уровне сознания чудесное не приобретает еще специфического значения, оно расплывается в таинственности

всей природы. Лишь с сознанием закономерности хода природы связано сознание чудесного как порождения сил сверхприродных, как действия Божией благодати. Согласно нашему пониманию природы веры, не вера должна рождаться от чуда, в чем было одно из искушений, отвергнутых Христом, а чудо дается для веры. Вера от чуда была бы насильем, принуждением. Это все то же желание знать невидимые вещи и неспособность в них верить, отказ от подвига веры.

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

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

Я приведу основной пример из религиозной жизни, из которого ясна будет и сущность чудесного, и сущность веры в ее отношении к знанию. Основное верование христианского мира есть верование в громовое чудо мировой истории, в чудо воскресения Христа. В чуде воскресения нет доказательного насилия, его нельзя знать, оно открывается лишь для поверившего и любившего. Что Христос умер на кресте смертью раба, что Правда была распята, — это факт, который все знают, который принуждает и насилует, его признание не требует ни веры, ни любви; этот страшный факт дан всему миру, познан миром. Что Христос воскрес, что Правда победила в мире зло, вырвала корень зла — смерть, это не дано как факт принудительный и доказательный. В победу правды жизни над злом смерти нужно верить, нужно любить Спасителя, чтобы открылось чудо Его воскресения. Спаситель явился миру в образе раба, а не царя, и был раздавлен силами этого мира, и принял смерть по законам этого мира. Поэтому дело спасения не было делом насилия над человеком: человеку предоставлена свобода выбора, от него ждут подвига веры, подвига вольного отречения от разума этого мира и от смертоносных сил этого мира во имя разума большого и сил благодатных и спасающих. Лишь тот, кто увидел в униженном и раздавленном, в образе раба, в распятом — Царя и Бога, тот приобщается к тайне спасения. Но для этого необходимо освободиться от исключительной власти этого мира, от гипноза царящих в нем смертоносных сил. Воскресение Христа есть победа благодатных, животворящих сил Божьих над смертоносными силами природы, это отмена порядка природы благодатным порядком Божьего Царства. Но чудо воскресения не есть упразднение законов природы. По законам природы смерть по-прежнему косит жизнь, тление царит в мире. Но для веры открывается безумие и беззаконие самой смерти. *Воскресение Христа есть единственный абсолютно разумный факт мировой жизни; в победе жизни над смертью, правды над злом есть Разум, Смысл. Царствующие в природе смерть и тление безумны и неразумны.* На примере веры в воскресение ясно можно видеть природу веры вообще. Вера в воскресение есть акт свободы, свободного избрания, свободной любви к Христу и, вместе с тем, акт отречения от своей ограниченности и ограниченности мира. На этом же примере ясно видна и природа чудесного. Чудо воскресения не противоречит закономерности природы и даже предполагает эту

закономерность; чудо воскресения есть победа над смертоносным порядком природы, преодоление смерти не имманентными силами природы, а трансцендентными божественными силами. И чудо воскресения, как и всякое чудо, дано лишь для веры, для свободы. Те, что живут под исключительной властью мировых сил, для кого существует лишь принудительное и кто принимает лишь доказанное, те знают, что Христос умер, и не знают, что Христос воскрес. Если бы можно было доказать, что Христос воскрес, то чудо воскресения потеряло бы свой спасительный смысл, оно вошло бы в круговорот природной жизни. Весь смысл чуда Воскресения в том, что оно невидимо, недоказуемо, непринудительно, что оно всегда обращено к свободе человеческой любви человеческой. Чудо воскресения есть вещь невидимая, и обличается оно лишь верой. После акта веры открывается смысл вещей, рождается гнозис.

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

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

Рационалисты и позитивисты очень злоупотребляют ссылками на разум. Они позволяют себе слишком многое отвергать как неразумное, как противное разуму. Но имеют ли они право поминать самое имя разума? Разум есть *онтологическое*, а не исключительно гносеологическое понятие. Согласно философским традициям допущение разума совершается по согласию онтологии и гносеологии и ведет к тождеству объекта и субъекта. В онтологическом своем значении разум есть положительный *Смысл* бытия, его верховный центр, его источник и цель. Отрицание мирового смысла есть вместе с тем и отрицание разума.

Когда разуму было придано исключительно гносеологическое или субъективно-психологическое значение, он потерял свой вселенский характер и превратился в разум малый, в человеческий рассудок. Между разумом вселенским и разумом человеческим произошел болезненный разрыв. Начало выветриваться всякое содержание из идеи разума, и теряется право оперировать с самим словом разум. Современная философия окончательно порвала с разумом и вряд ли имеет право ссылаться на неразумность чего-либо. Неразумность, бессмысленность всего мира признается современной философией, и потому не смеет она говорить о неразумности и бессмысленности чудесного. Чудо разумнее необходимости, чудо согласно со смыслом мира. В чуде возвращается разум и смысл, осуществляется высшее назначение бытия, а вот умирание по законам природы неразумно и бессмысленно, отрицает назначение бытия. Нельзя смешивать разум с необходимостью, как то делают рационалисты. Давящая закономерность природы порождена совсем не разумом, и потому она лишь необходима. Победа чудесного над порядком природы есть победа разума и смысла. Разумен — порядок свободы, а не порядок природы.

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

#### IV

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

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

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

## V

Предлагаемое здесь решение вопроса о взаимоотношении знания и веры принципиально отличается от трех типических решений, нами отвергнутых. При нашей постановке вопроса между знанием и верой не существует той противоположности, которую обыкновенно предполагают, и задача совсем не в том заключается, чтобы взаимно ограничить области знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции. Мы утверждаем беспредельность знания, беспредельность веры и полное отсутствие взаимного их ограничения. Религиозная философия видит, что противоположность знания и веры есть лишь aberrация слабого зрения. Религиозная истина — верховна, вера — подвиг отречения от благоразумной рассудочности, после которого постигается смысл всего. Но окончательная истина веры не упраздняет истины знания и долга



познавать. Научное знание, как и вера, есть проникновение в реальную действительность, но частную, ограниченную; оно созерцает с места, с которого не все видно и горизонты замкнуты. Утверждения научного знания — истинны, но ложны его отрицания. Наука верно учит о законах природы, но ложно учит о невозможности чудесного, ложно отрицает иные миры. И в скромности знания — высшая гордость науки. Тот высший гнозис, который дает нам вера, не отменяет истин науки как низших. Низших истин нет, все истины равны. Религиозный гнозис лишь превращает частную научную истину в истину полную и цельную, в истину как путь жизни. Но гнозис веры дается внутренним подвигом самоотречения, который и допускает к высшим реальностям. Созерцание общих идей как реальностей дается лишь победой над ограниченной чувственностью и рассудочностью, благодатным расширением опыта. Ограниченность позитивизма и материализма жизни и мысли есть рабство у чувственного мира, от которого можно освободиться лишь всей полнотой жизни. Благодать веры стяжается усилием и направлением воли. Не верят те, которые не хотят верить в глубине своего умопостигаемого характера, так как слишком хотят по своему рассудку и произволу устроить мир. Потому и не знают. Скептицизм есть прежде всего дефект воли. Скептицизм интеллектуальный сам по себе не страшен. Паскаль был интеллектуальным скептиком, но он же был и верующим, т. е. преодолел скептицизм волевой, свободно избрал себе предмет любви. Требования, которые обычно предъявляют скептики к вере, поражают своей нелепостью, своим непониманием природы веры. Скептики требуют от веры *гарантий*, т. е. упраздняют сущность веры, хотят знания. Скептики не хотят отречься от рассудочности, от власти этого мира, не могут совершить избрания, сосредоточить своей воли. Отсутствие благодати, на которое жалуются скептики, есть лишь обратная сторона их направления воли, их рассудочности, их привязанности к чувственному миру видимых вещей. Скептики прежде всего должны отречься от своих требований к вере, тогда лишь можно с ними говорить о вере. Многие говорят, что хотели бы верить, но не могут. Это не значит, что вина не в них, это лишь значит, что недостаточно сильно хотят, или хотят, но без риска и отречения, с сохранением всех гарантий и предубеждений.

Доверие к абсолютной науке, к возможности построить научное миропонимание, удовлетворяющее природу человека, подорвано. Также подорвано и доверие к абсолютной философии; в отвлеченную философию почти никто уже не верит. Гегель был последним великим гностиком; он обоготворил философию, превратил ее в религию. Крушение гегельянства, этой титанической гордыни философии, было вместе с тем кризисом отвлеченной философии, поражением рационализма. Рационализм и ограничивает опыт, и противится божественному разуму. Европейская мысль перешла от отвлеченного рационализма Гегеля к материализму и эмпиризму, искала в «опыте» утерянное живое бытие. Но в этом «опыте» нельзя найти бытия. Материализм есть самая несостоятельная форма онтологии.

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

### **Глава III. Гносеологическая проблема**

#### **1**

Проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеология — тончайший плод умственной культуры. Мимо гносеологии, ее сомнений, ее вопрошений, ее запретов пройти нельзя. Если вникнуть в жизненную основу и жизненный смысл проблемы критической гносеологии, в ее психологию, в скрытое за ней мироощущение, то должно будет признать, что проблема эта является результатом болезненной рефлексии, раздвоенности, почти что какой-то мнительности. Гносеологический критицизм есть гамлетизм в сфере философии, рефлектирующая нерешительность действовать в области познания вследствие нарушения жизненной цельности. Мы не

столько познаем, сколько рефлектируем над познанием, проходим все стадии раздвоения, чувствуем себя покинутыми. Гносеологический гамлетизм с самого начала предполагает познание отсеченным от цельной жизни духа, субъект оторванным от объекта и ему противоположным, мышление выделенным из бытия и где-то вне его помещенным. Но наступают времена, когда мысль, утомленная болезненным гамлетизмом, должна вернуться к здоровому дон-кихотизму. Этот гносеологический дон-кихотизм вот с чего начнется.

Мышление не может быть отделено от универсального бытия и противоположно ему; познание не может быть отделено от универсальной жизни и противопоставлено ей. Мышление есть плоть от плоти и кровь от крови универсального бытия, познание есть плоть от плоти и кровь от крови универсальной жизни. Мышление есть бытие, оно в бытии пребывает, познание есть жизнь, оно в жизни совершается. Оперировать с субъектом, который вне бытия, над бытием и бытию всегда противоположен, значит оперировать с чистой фикцией. Всякая гносеология должна различать субъекта и объекта, но это различие не есть различие субъекта и бытия. Бытие не есть непременно объект, как склонны утверждать критические идеалисты, оно в такой же мере и субъект. Субъект и объект — одинаково бытие. Бытию принадлежит изначальный и абсолютный примат. Различие субъекта и объекта совершается внутри самого бытия, и гносеология не может претендовать на то, чтобы занять место вне бытия. Вне бытия нет места ни для кого и ни для чего, разве для царства дьявола. Безумие — рассматривать бытие как результат объективирования и рационализирования познающего субъекта, ставить бытие в зависимость от категорий познания, от суждения. Познающий субъект со своими категориями, своими суждениями, своим объективированием есть часть бытия, часть жизни. Бытие ни в каком смысле не зависит от мышления и познания, оно предшествует самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самим этим познавательным актом. Отношение познающего субъекта к познаваемому объекту есть отношение внутри бытия, отношение бытия к бытию, а не «мышления» к «бытию» как противостоящих друг другу. Предрассудок, что гносеология должна быть без предпосылок. Никогда она не могла избавиться от предпосылок. Да и откуда известно, что предпосылок не должно быть? Предпосылкой гносеологии является не психология и биология, а изначальная, от познающего не зависящая реальность бытия и духовной жизни. Ниже станет ясно, что эта точка зрения ничего общего не имеет с так называемым «психологизмом», который несет с собой вечную опасность релятивизма. Гносеология покоится не на психологии и не на онтологии, вообще не на «логии» какой-нибудь, не на науке и знании каком-нибудь, а на психологическом и онтологическом, на бытийственном. Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествует гносеологии, в самой жизни духа, в самих силах бытия нужно искать предпосылок гносеологии, а не в психологии или другой какой-нибудь «логии». На это не направлены возражения гносеологов против психологизма. Жизнь духа, само бытие, во всех смыслах предшествует всякой науке, всякому познанию, всякому мышлению, всякой категории, всякому суждению, всякому гносеологическому субъекту. Не учение о бытии, а само бытие предшествует учению о познании. Гносеологи же хотят само бытие вывести из гносеологии, превратить его в суждение, поставить в зависимость от категорий субъекта. В бытии, а не в мышлении, оторванном от бытия, должно искать твердых основ знания. В жизни духа можно открыть все качества логики, противоборствующие релятивизму и скептицизму. Гносеологи побеждают психологизм как направление, подчиняющее гносеологию психологии, но никогда не победят они направления, утверждающего само бытие до всякой гносеологии. Не о психологической или биологической гносеологии речь будет идти, а о гносеологии церковной и космической.

## 2

Гносеология должна начать с установления различия между первичным нерационализированным сознанием и сознанием вторичным, рационализированным, в то время как обычно она начинает с сознания уже рационализированного и иного не признает. Но сознанию вторичному, рационализированному не дано сущее, и нет путей к сущему через рассудочную деятельность этого сознания. Сущее дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распада на субъект и объект, до рассечения цельной жизни духа. Только этому первичному сознанию дана интуиция бытия, непосредственное к нему касание. Сознание первичное не объективирует и не умерщвляет, оно живет познавая и познает живя. Риккерт и его ученики скажут, что это первичное сознание есть лишь иррациональное «переживание», с которым не имеют никакого дела гносеология и философия, что тут можно только «переживать» и нельзя познавать. Но в этом ведь вся проблема. Откуда известно, что познание не есть переживание, оторвано от переживания и противоположно ему? Может ли быть полнота переживаний, иррациональная полнота, в которой не оказывается места для познания? Я именно и утверждаю, что в так называемом «иррациональном переживании» или, по моей терминологии, в первичном нерационализированном сознании совершается самое подлинное познание бытия, совершается то касание сущего, которое не может не быть и познанием. Гносеологи произвольно конструируют природу познания и все, что не соответствует их конструкции, не

хотят называть познанием. Гносеологи хотят иметь исключительно дело с фактом положительной науки; Кант — даже исключительно с фактом математического естествознания. Но материал, с которым оперируют гносеологи, оказывается слишком беден и узок, чтобы построить полное учение о познании. Нужно решительно порвать с тем гносеологическим предрассудком, что всякое познание есть рационализирование, объективирование, суждение, дискурсивное мышление. Критические гносеологи имеют дело лишь с частной и ограниченной формой познания. Кроме их царства есть еще безмерные и безграничные области познания. Гносеологи же видят у врат этих иных царств лишь предел, за которым начинаются иррациональные переживания, — неизреченная область хаоса и тьмы. Из иррационального хаоса и тьмы изнимается лишь маленькая область рационализованного и объективированного, область суждения, в котором царит ценность истины. Мы же полагаем, что в безмерной области первичного, нерационализованного сознания есть царство света, а не только тьмы, космоса, а не только хаоса. В этой области раскрывается Логос, смысл мира. Хаос и тьма, «мир сей», даны именно рационализованному сознанию, сознанию же иному, первичному, дан «мир иной», мир истинно сущего. Различение двух сознаний, о которых идет речь, и есть различение рассудка и разума, или малого и большого разума. Разум, большой разум познает, познает сущее, его сфера не есть исключительно сфера переживаний, не имеющих никакого отношения к знанию. Сами гносеологи выходят из той сферы, которую считают единственной сферой познания, так как делают объектом своего познания познающий субъект, который не поддается объективированию. В этом основное противоречие гносеологии. Ведь у гносеологии нет органа ее специфического познания, обычное дискурсивное мышление тут недостаточно. Гносеологи хвастают, что работа их предшествует познанию, что сами они над познанием, но они не в силах постигнуть тайну познания и трагедию познания. Гносеологи все хотят поднять себя за волосы. У них нет точки опоры, и потому ничего они не могут сдвинуть и перевернуть. Положительная наука есть в конце концов единственная точка опоры гносеологов, но сама положительная наука может обойтись без их услуг. «Гносеологи» — паразиты науки.

### 3

Критические гносеологи жаждут освободиться от психологизма и антропологизма и ставят эту проблему очень остро, иногда даже остроумно. Но претензии на полную свободу от психологизма — смешны. Роковым для гносеологов является тот факт, что философствует человек, что познание совершается в антропологической среде. Гносеологи пытаются преодолеть этот непреодолимый факт тем соображением, что познание совершается в «сознании вообще», в трансцендентальном сознании, а не в индивидуальном психологическом сознании, что сверхиндивидуальный субъект производит суждения и оценки. Но тут гносеологи явно переходят на почву метафизическую и делают предположения онтологического характера. Так шло развитие от гносеологии Канта к метафизике Фихте, Шеллинга и Гегеля. Новейшие неокантианцы также не в силах удержаться от этого рокового перехода к метафизике и онтологии. С одной стороны, гносеологов подстерегает метафизика и онтология (сверхиндивидуальный субъект, сознание вообще и т. п.); с другой, подстерегает психология и биология (психофизическая организация, субъект психологический и биологический). Таким образом, критическая гносеология фатально разлагается на метафизический онтологизм и психобиологический позитивизм. Она не в силах удержаться на острие иголки и неизбежно падает вправо или влево. Проблема, так остро поставленная Гуссерлем и взволновавшая весь философский мир, не может быть разрешена «критицизмом» и критической гносеологией. Сам Гуссерль выходит из пределов гносеологии. Для критической гносеологии познание есть все же дело человеческое, и потому освобождение от психологизма есть поднятие себя за волосы. И трансцендентальный человек — все же человек. Лишь тогда познание будет свободно от психологизма и антропологизма, если определяться оно будет не трансцендентальным человеком, а трансцендентальной вселенной, т. е. церковью. Критицизм остается компромиссом метафизики (трансцендентальное сознание и сверхиндивидуальная оценка) и позитивизма (отрицание трансцендентных реальностей, имманентизм, психобиологизм в генетической точке зрения). По-прежнему остается выбор между психологизмом и онтологизмом, между психологической и антропологической логикой и онтологическим и мистическим Логосом. Логика — человеческая и относительная, лишь Логос — сверхчеловеческий и богочеловеческий. Школа Когена делает нечеловеческие усилия признать познание трансцендентным человеку. Но такая победа над психологизмом достигается тем, что познание перестает иметь какое-либо отношение к человеку: познание, конструируемое когенианством, просто недоступно человеку. И приходится думать о том, чтобы поднять человека, найти в нем универсально-божественные начала.

Чтобы окончательно освободиться от психологизма и антропологизма, необходимо перейти к космической, *церковной гносеологии*, утвердиться на почве *соборного сознания*. Критицизм есть продукт протестантского индивидуализма, его антропологическая и психологическая подоплека может быть исторически вскрыта. Критическая гносеология — человеческого происхождения, и где же ей возвыситься

над антропологизмом, как хочет Гуссерль и др. Только гносеология не человеческого происхождения, только гносеология, открывающая действие Духа Божьего в философском познании, только такая соборная, церковная гносеология, исходящая от изначальной данности Божественного Логоса в нас, может возвыситься над антропологическим и психологическим релятивизмом. Органом философствования является Божественный Логос, а не человеческий рассудок. Поэтому опасность психологизма и антропологизма остается лишь для тех, которые не в силах совершить того акта самоотречения, через который человек приобщается к универсальному разуму. Но Божественный Логос живет, действует и сообщает дары благодатного познания лишь в церкви, лишь в ее мистическом вселенском организме. Вне церкви нет соборности, нет большого разума. Вот истина, которая не была достаточно постигнута германским идеализмом, так много сделавшим для утверждения идеи универсального разума, но воспринявшим и впитавшим протестантский индивидуализм. Даже Гегель не преодолел антропологизма и психологизма, потому что его Логос не был церковен, его путь философствования был рационалистический. Даже Шеллинг был слишком рациональным гностиком. Поэтому германский идеализм, значение которого огромно, показал лишь бессилие диалектической мысли в конечных ее выводах, он обнаружил саморазложение разума как начала рационалистического. На верном пути стоял, быть может, лишь один Франц Баадер. Да великий Гете остается представителем истинно научного духа, полного здорового объективизма, реализма, интуитивизма, врагом болезненного субъективизма и критицизма. Гете был в глубочайшем смысле слова церковнее, ближе к мировой душе, чем Кант, Фихте и Гегель, и потому осуществлял в своей жизни идеал цельного знания.

Церковно-соборное сознание предшествует разделению и распадению на субъект и объект. Вне церковного опыта субъект и объект неизбежно остаются разорванными, разделенными и мышлением не могут быть воссоединены. Неудача Шеллинга тем объясняется, что он пытался чисто *философски* утвердить тождество субъекта и объекта, в то время как тождество это должно быть сначала утверждено *религиозно*, а потом уже формулировано церковной философией. Точка зрения церковного сознания должна быть открыто провозглашена философией. Все твердые основы знания, устраняющие опасности релятивизма и скептицизма, даны в церковном сознании, не в «сознании вообще» — призраке, выдуманном в кабинетах гносеологов, а в сознании церкви как сущего, как живой души мира, соединившейся с Логосом, в Софии. Только церковное сознание познает сущее, сущее не дано рассудочному и индивидуальному сознанию. Мистическое и религиозное познание не менее общеобязательно и твердо, чем познание научное и рациональное, потому что растет из недр церковного сознания и церковного разума.

#### 4

Коген, самый крайний и, быть может, самый последовательный гносеолог-неокантианец, полагает, что гносеология должна быть ориентирована на факте положительной науки, преимущественно математического естествознания. Сама положительная наука от гносеологии не зависит и в гносеологии не нуждается, но гносеология исключительно питается фактом существования науки. В сущности, не твердость науки обосновывается гносеологией, а твердость гносеологии обосновывается наукой и без твердости науки никакой почвы не имеет. Не гносеология побеждает скептицизм и релятивизм, а факт существования положительной науки побеждает. В качестве паразита «гносеология» ничего побеждать не может. Гносеологи вынуждены даже признать, что гносеологические категории могут меняться в зависимости от состояния положительных наук. Если я попробую усомниться в твердости математического естествознания, то вся кантианская гносеология распадется в прах. Гносеология претендует быть апологетикой науки, но, в сущности, наука оказывается апологетикой гносеологии, наука нужна, чтобы гносеология процветала. Зачем же существует гносеология? К познанию бытия гносеология отношения не имеет, твердости науки не обосновывает, скептицизма и релятивизма не побеждает. По-видимому, гносеология есть товар на любителя, есть ценители ее самодовлеющих красот. Но тогда зачем же претендовать на общеобязательность и научность? Гносеология не только имеет предпосылки, но она вся сплошь состоит из одних предпосылок, в ней ничего нет, кроме предпосылок. Предпосылкой в гносеологии является наука, и притом та наука, которую она захочет принять, гносеология же не является предпосылкой науки. В последней главе гносеологии заключено не больше, чем в первой главе. Гносеология — схоластика чистой воды, она схолистичнее всякой схоластики. Гносеология цветет в пустыне самодовлеющей мысли, оторванной от корней и соков. Гносеологические цветы — не живые цветы, а искусственные, бумажные. На всем пути гносеологии нет органического развития.

Риккерт захотел ориентировать гносеологию не только на факте естественных, генерализирующих наук, но и на факте наук исторических, индивидуализирующих. У него получалась несколько иная, чем у Когена, гносеология, в сердце которой заложена ценность. Гносеология как наука о ценностях очень остроумна, но заслуга ее главным образом в том, что она есть *reductio ad absurdum* критицизма. Это ведь всегда большая заслуга. И вот я спрашиваю. Можно ориентировать гносеологию на *факте* естественных наук, можно

ориентировать на *факте* исторических наук, нельзя ли ориентировать гносеологию на *факте* религиозного откровения? В факт религиозного откровения нужно поверить, чтобы что-нибудь на нем ориентировать. Но ведь и в факт положительной науки нужно поверить, чтобы что-нибудь на нем ориентировать. Раз принят факт науки, он питает. Питает и факт религиозного откровения, раз он принят. Наука и религия должны были бы быть признаны по меньшей мере равноценными как пища для философии. Если не унижает гносеологию зависимость от науки, то почему же унизит зависимость от религии? Почему научная философия свободна, а религиозная философия — не свободна? Это смешной предрассудок нашей «научной» эпохи. Лишь гносеология, которая будет ориентирована не только на факте науки, но и на факте веры, факте откровения, только такая цельная гносеология прикасается к живому существу, постигает познание как тайну брака познающего с сущим. Факт веры, открывающей сущее, факт откровения сущего в вере и есть изначальный факт, из которого должна исходить гносеология и философия. Факт науки есть факт *мыслительный*, факт веры и есть факт *сущий*. Сущий факт первичнее мыслительного. Кантианская гносеология, ориентированная лишь на факте науки, есть вторичная, второсортная гносеология. Первичная, первосортная гносеология ориентирована на факте веры, которая есть познание и бытие разом.

## 5

Для Риккерта и родственных ему гносеологических направлений бытие есть лишь форма экзистенциального суждения. Природа дана лишь в естествознании, душевная жизнь — лишь в психологии, история — лишь в исторической науке. Вне научного знания, в котором и дано всякое рационализированное бытие, а бытие для них само уже есть продукт рационализирования, остаются лишь иррациональные переживания, которые не есть бытие, которых нет. Иррациональные переживания — этот предел «критицизма», — которые иные произвольно называют мистикой, есть темный хаос, в котором ничего нельзя узнать и назвать. В этот темный хаос вносят свет лишь ценности и нормы, но они сами рационалистические дети сознания. Свет есть только в рационализированном сознании, в знании, до этого и вне этого нет света и нет бытия. Это — страшный, убийственный рационализм, для которого не только наука, знание, но и сам мир, само бытие есть результат рационализирования, суждения. Но ведь безумие думать, что бытие может зависеть от познания, что оно дано лишь в науках, что вне суждения не может быть и речи о бытии. Нужно очень глубокое повреждение здоровья, чтобы придавать познанию такое поистине демоническое значение. Правда, эта демоническая роль познания разыгрывается только в книгах по гносеологии, только в книгах этих бытие упраздняется, подчиняется суждению. Но сами эти книги отражают болезнь, поразившую уже саму жизнь. Ведь для Канта не только наука, знание, но и сам мир, сама природа создаются познавательными категориями, судящим субъектом. Природа потому только существует, что существует математическое естествознание, а математическое естествознание предполагает гносеологические категории. От логики и гносеологии зависит не только существование науки и философии, но и существование самого мира. Это утверждение примата познания над бытием последовательно проводит Коген. Для него научное знание и есть бытие; его рационализм не ограничивается никаким вторжением иррационального, как у Риккерта. Эта точка зрения фатально должна прийти к метафизике панлогизма, так как признает исключительно рациональность, логичность бытия и бытийственность исключительно рационального, логического. Наука и есть истинно-сущее. Такой ход к гегельянству намечается в современном неокантианстве. Гегель остается навеки образцом демонического и титанического рационализма. Для Риккерта бытие создается суждением, устанавливающим ценности. Это — неохегельянство. Для Когена бытие создается категориями, логическим методом. Это — неогегельянство. Неокантианство движется по тому же кругу, по которому двигалось и кантианство. Не породит ли оно нового фейербахизма и материализма? Нужно проверить саму исходную посылку рационалистического философствования. Нельзя безнаказанно оторвать растение от корней его. Не может жить оно без питания корнями. Нормальное же питание в новой философии давно, уже нарушено.

## 6

Бытие, мировую жизнь можно принять лишь изначально, до суждения, принять полнотой своего духа, нерационализированным своим сознанием. К бытию, к жизни мира нельзя прийти, от него можно только изойти. Бытие дано в начале, а не в конце, его нельзя вывести, дедуцировать. Есть интуиция бытия, но нет к нему путей дискурсивного мышления. Только безумие рационализма могло превратить бытие в категорию, пристроить его в суждении, поставить в зависимость от познания. Что бытие непосредственно, интуитивно дано нашему первичному, целостному сознанию, этого нельзя доказать, нельзя ни из чего вывести, это можно только открыть и принять. Нельзя достаточно часто повторять, что из бытия мы исходим, а не приходим к нему. Истинная философия, религиозная философия всегда открывает изначальную данность, но открытие

этой изначальной данности есть сложная работа вследствие помрачения, в котором мы живем. Как к бытию вообще, так и к бытию абсолютному, бытию Божьему нельзя прийти, нельзя доказать Бога, можно только изойти от Бога, изначально открыть Бога в себе. Но для этого нужен подвиг освобождения от помрачения — некая мистическая активность. Во вторичном, рационализированном, рассеченном уже сознании бытие для нас опосредствуется, отдаляется; мы мыслим посредственно во всех смыслах. Это неизбежная кара. Идеалистическому визионизму кажется, что в опосредственном познании рационализированного сознания бытие конструируется познающим субъектом и от него зависит. В действительности, рационалистическое сознание и опосредственное познание есть лишь болезненное состояние самого бытия, в нем совершившийся разрыв. Но рационалистическая гносеология этого не может видеть, это видно лишь религиозной философии, посвященной в тайны бытия.

Но что же в таком случае знание, зачем знание, в чем ценность знания? Рационалисты по-одному, эмпирики (рационалистические) по-другому видели в знании отражение действительности в познающем, или адекватное отражение, или отражение измененное, точно в кривом зеркале. Познающий субъект оказывался копировальной машиной, «разум» и «опыт» копировали действительность. Но при таком понимании природы познания знание оказывалось дублированием действительности, ненужным каким-то ее повторением. Если знание есть пассивное отражение и копирование, то непонятно, в чем творческая ценность знания. Критицизм справедливо восстал против такого превращения знания в пассивное копирование и дублирование действительности и захотел утвердить творческую ценность знания как порожденного активностью субъекта. Но не удалось этого сделать критицизму, потому что сам он заражен всеми грехами рационализма. Рационализм изначально предполагает познающего и познаваемое раздельными и противоположными. Тогда начинается рефлексия над тем, каково взаимоотношение этих двух раздельных и противоположных начал. Критицизм целиком принимает эту раздельность и противоположность. Только у познающего субъекта, оторванного от объекта, отсеченного от бытия, может явиться соблазн быть зеркалом, отражением действительности, быть верной копией действительности. У познающего субъекта, живущего в недрах самого бытия, может быть лишь желание активно творить ценности в самом бытии, развивать бытие к совершенству. Другим соблазном оторванного познающего субъекта является желание признать себя творцом бытия, увидеть в действительности как бы копирование самого себя. При этом творческая ценность знания оказывается иллюзорной, ни на что не направленной, ничего не рождающей. Знание ни в каком смысле не есть отражение, копирование, дублирование бытия и ни в каком смысле не есть создание, конструирование бытия. Познающий субъект не есть пассивный отражатель бытия и не есть активный его создатель, он живой деятель в бытии, развиватель бытия, повышающий творческую энергию бытия, создатель ценностей бытия. Что же такое есть знание, в чем его ценность, если смотреть на само знание как на бытие, на смысл познания как на осуществляющийся в бытии?

## 7

Знание само есть бытие, живая функция бытия, ценность развития бытия. Знание есть акт самосознания и самопознания универсального бытия, к которому и мы приобщаемся, — функция универсального развития. Знание не есть отражение бытия и не есть конструирование бытия, а есть самораскрытие бытия, его расчленение и оформление. В акте познания с самим бытием, с самой реальной действительностью происходит нечто такое, в силу чего бытие творчески совершенствуется, развивается, осуществляет ценность. И это происходит не в индивидуальном психологическом сознании, а в недрах универсального бытия. Знание есть путь от хаоса к космосу, от тьмы к свету, и не потому, что познающий субъект своим трансцендентальным сознанием оформливает бытие и распространяет на него рациональный свет, а потому, что само бытие просветляется и оформляется в акте самопознания. Эту точку зрения я бы назвал творческим реализмом и еще назвал бы мистическим реализмом. Да, знание есть ценность, в знании совершается творческий акт, но ценность в самом бытии, творчество в его развитии. Познание дерева есть развитие, совершенствование дерева, реальное осуществление ценности в растительном мире. Познание — солнечный свет, без которого бытие не может возрасти. Это звучит парадоксально лишь при поверхностном слушании. Как раньше уже было установлено, мы исходим из того положения, что познание совершается в церковном, соборном, вселенском, божественном сознании и разуме. В церковном сознании дано тождество субъекта и объекта, познающего и познаваемого, мышления и бытия. В церковном сознании всякое познание есть самопознание универсального бытия, переход его к светлому космосу. То, что гносеологам представляется лишь идеальной, познавательной ценностью, то обладает ценностью реальной, бытийственной. То расчленение, и дифференциация, и объединение, и синтезирование, которые даны в знании, совершаются в самом бытии, в нем самом побеждают хаотическую тьму. Еще раз подчеркиваю: не в индивидуальной душе знание есть оформление и просветление, т. е. творческое развитие бытия, а в самом универсальном бытии. Чтобы дерево росло, цвело и совершенствовалось, оно должно познаваться в соборном, вселенском сознании,

и это познание есть в то же время самопознание. Истинное познание какого-нибудь объекта есть также и самопознание этого объекта, этот объект — также и субъект, субъект и объект — тождественны. Гносеология — биологична в смысле церковной, соборной, вселенской биологии. Критерий знания, критерий ценности — не этический, а биологический. Это критерий бытия и небытия, жизни и смерти, развития и упадка. Так утверждается тождество бытия и мышления, не рационалистического тождества в духе панлогизма, а мистического тождества в духе панонтологизма.

В знании творческим, созидующим ценности фактором является Логос, большой разум, смысл и солнце мира. Деятельность Логоса, разума, осмысливает бытие, просветляет бытие, соединяет творение с Творцом. Поэтому в знании совершается не пассивное отображение, а активное, солнечное овладение. Знание потому есть жизнь самого бытия, и потому в самом бытии происходит то, что происходит в знании, потому так, что в познающем субъекте и в познаваемом объекте, в мышлении и в бытии живет и действует тот же универсальный разум, Логос — начало божественное, возвышающееся над противоположностями. Разум не есть начало рассудочное, интеллектуальное, это цельный, солнечный дух в мире и в человеке. Знание потому есть ценность, что в нем бытие возвращается к первоисточнику, т. е. побеждает безумие хаотического распада. Но такой возврат совершается лишь в живом, цельном знании, знании подлинно брачном. По гениальному выражению Фр. Баадера: *познавать истину значит быть истинным*. Ценность знания в том и заключается, что в нем бытие становится более истинным. Но истину нужно заслужить, и потому познание истины есть подвиг цельной жизни духа, есть творческое совершенствование бытия. Истина заслуживается подвигом отречения от разума индивидуального во имя стяжания разума церковного. Только в церкви растение растет и познается, вне церкви оно погибает и погружается в тьму, так как лишено солнечного света.

## 8

Язык — очень несовершенное и опасное орудие, он нас подводит на каждом шагу, рождает из себя противоречия и запутывает. Особенно труден стал язык с тех пор, как реальный смысл, реальное содержание слов почти утеряно, значение слов стало номинальным. Теперь в философии приходится спорить из-за каждого слова, уславливаясь о значении на протяжении целых томов. Пустые, утерьявшие реальный смысл слова не подпускают людей друг к другу. Мы хотели бы прийти друг к другу и поговорить по душе, но слова не пускают дальше передней. Гносеология не только подчиняется этой власти номинализма, но и закрепляет эту власть. Гносеологические споры — главным образом споры о словах, гносеологические разногласия — многозначность слов. Мы все уславливаемся, что значат слова, непосредственный смысл которых утерян. Развращающая власть словесности над философией, номинализма над реализмом тогда лишь будет побеждена, когда будет восстановлена непосредственная мистика слов, не магия слов, всегда заколдовывающая; а мистика слов, всегда освобождающая. «Мысль изреченная есть ложь». Этими проникновенными словами поэта (тоже изреченной мыслью) слишком теперь злоупотребляют. Нас хотят уверить, что всякая изреченность есть рационализация, т. е. убиение жизни, скрытой за изреченным. Но божественное Слово было изреченностью смысла мира, и не было оно ложью. И всякая изреченность, всякое слово, приобщенное к Логосу, не есть ложь, есть истина. Слова заложены в таинственном существе мира, слова — онтологичны. Реальный смысл слов восстанавливается от соединения с Словом — Логосом, это слово не есть уже рационализация. Когда я говорю с братом по духу, у которого есть та же вера, что и у меня, мы не уславливаемся о смысле слов и не разделены словами, для нас слова наполнены тем же реальным содержанием и смыслом, в наших словах живет Логос. Рационализация слов, на которой так настаивает критическая гносеология, есть распад и разрыв. Номинализм — болезнь. Номиналисты-рационалисты не убеждены, что слова имеют реальное содержание, слишком часто для них они звуки пустые. Для одних слова — жизнь, реальность, действие, для других слова — лишь слова, лишь названия, лишь звуки. Для критической гносеологии всякое сочетание слов есть суждение, а всякое суждение есть рационализация. А объяснение в любви, выраженное словами, тоже — рациональное суждение? А поэзия, которая всегда есть изреченность, тоже — рациональное суждение? Не должна ли быть истинная философия объяснением в любви влюбленных? О, тогда поймут друг друга, тогда все слова будут полны реального содержания и смысла. Как ужасно, что философия перестала быть объяснением в любви, утратила эрос и потому превратилась в спор о словах. Религиозная философия всегда есть объяснение в любви, и слова ее не рационализированы, значение ее слов не номинальное. Какая ложь, что познание исчерпывается рациональным суждением! Выражение любви есть изречение высшего и подлинного познания. Любовь к Богу и есть познание Бога, любовь к миру и есть познание мира, любовь к человеку и есть познание человека. Для одних сочетание слов есть рациональное суждение, дискурсивное мышление, для других то же сочетание слов есть интуиция, сочетание, полное реального смысла. Этот спор не разрешается гносеологией, это — спор о принадлежности к двум разным мирам, к миру, в котором все рационализировано и слова лишены

реального значения, имеют лишь номинальное, и к миру, в котором все дано в мистической цельности и потому слова полны реального значения. Нельзя доказать, что бытие есть бытие, а не форма экзистенциального суждения, можно лишь пережить тот жизненный переворот, после которого покажется безумием превращение бытия в суждение. Откуда известно, что истина всегда может быть доказана, а ложь всегда может быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо доказательнее истины. Доказательность есть один из соблазнов, которым мы ограждены от истины.

## 9

Несовершенство языка, страшный номинализм слов дает кажущееся оправдание тому учению современного критицизма, согласно которому бытие есть лишь форма экзистенциального суждения и вне суждения бытия нет. И само это утверждение подпадает под страшную власть номинализма слов. Всегда опасно оперировать с словосочетанием «бытие есть» или «бытия нет». «Бытие» прежде всего всегда «есть», и никогда не может быть, чтобы оно «не было». Но что значит «есть»? Неужели «есть» — только в суждении? «Есть» — связка суждения, часть суждения, причем и тут говорят, что «есть» есть часть суждения. Из суждения и его рокового круга нет выхода в номинальном царстве слов. Неужели же все «есть» только в суждении и вне суждения ничего нет? Но ведь «не есть», «нет» — тоже часть суждения. Получается какой-то страшный кошмар. Развязать этого узла нельзя, его можно только разрубить. Разрубить этот узел — значит радикально порвать с номинализмом слов, вернуть словам их реальное, онтологическое содержание и смысл. Мистика языка должна преодолеть кошмар формальной логики и номинальной словесности. Я не хочу, цельным духом своим не хочу находиться во власти номинализма языка и формализма логики, для которых «бытие» форма суждения, во всяком изреченном «есть» дана лишь часть суждения. И я знаю, что я прав, разрубая этот узел, что я служу истине, порывая со всяким формализмом и номинализмом. Если отдаться исключительно власти формально-рассудочного начала, то мы фатально попадаем в царство номинализма слов, слов, лишенных реального смысла, форм, лишенных реального содержания. Только усилием целостного духа можно противиться этому рассудочному формализму и номинализму. Я ведь отлично знаю, какой реальный смысл и реальное содержание имеет изреченная мною мысль, когда я говорю: «то-то есть», а «того-то нет». Я знаю, знаю, что не бытие и не бытие мира зависит от суждения, от связки «есть», а суждение со всеми его частями зависит от моего бытия и бытия мира. Да и все это прекрасно знают. От меня же требуют, чтобы я притворился, что ничего не знаю и целиком завишу от формализма суждений и номинализма слов. Узел разрубается тем, что я исхожу из непосредственной и первичной интуиции бытия, сущего. Рационализированная изреченность в суждении мысли о бытии есть лишь условная форма, в которой для одних дано само бытие, для других дано лишь суждение. Одна и та же форма может иметь разное значение в зависимости от того, находимся ли мы во власти номинализма слов или освободились от нее. К бытию нельзя прийти путем суждения, нельзя его дедуцировать, нельзя рационально его вывести, из бытия можно лишь изойти и в нем пребывать. Знание предшествует суждению и в суждении находит лишь условную форму своего выражения, как могло бы его найти в жестах.

Нельзя ставить знак равенства между «бытием» и «есть» суждения. Относительно бытия недозволительна формально-номиналистическая игра со словом «есть». Этой софистике формализма и номинализма нет конца, если ей отдаться. Риккерт кладет в основу своей философии *ценность*, которой окончательно заменяет бытие. Но и Риккерт не один раз приходится обмолвиться словом, что *ценность есть*, существует, т. е. что *ценность — бытие*. Если ценности *нет*, не существует, то *ценность — небытие*, что тоже нехорошо. *О ценности ничего нельзя изрекать словами, не может быть учения о ценности, потому что данность должна предшествовать суждению, не зависеть от суждения, а определять его.* Фрейбургская школа, как и всякая другая, не имеет органа для своего учения о ценностях. В изреченном суждении всякое учение, всякая философия ценностей рационализована. С «ценностью» дело обстоит не лучше, чем «с бытием», и «ценность» и «бытие» одинаково для рационалистической философии помещаются в суждении. Поэтому позволительно предпочесть бытие. Критическая гносеология может быть обвинена в том, в чем она всех так любит обвинять. В ней нет ничего трансцендентального, все исходит из фактической данности, на которой она произвольно захотела себя ориентировать. Вне суждений, из которых состоит знание, не может быть никакой еще гносеологии, никакой философии ценностей. Гносеология оказывается невозможной с точки зрения гносеологии же. Гносеология есть лишь выражение власти номинализма слов. Только интуитивная гносеология внутренне непротиворечива. Актом воли цельного духа я прекращаю игру со словом «есть» и возвращаюсь к реализму. Я «есмы» не только в суждении, которое изрекает «такой-то есть», это я слишком хорошо знаю и все это знают. То же я знаю и обо всем объеме бытия, которое не зависит ни от какого суждения, хотя бы от суждения «сознания вообще», как утверждают гносеологи. Номинализм слов одинаково допускает сказать «бытие есть», «небытие есть», «бытия нет», «Бог есть» и



«дыра в кольце есть». «Бытие» не зависит от того, что суждение изрекает свое «есть», так как эта часть суждения готова назвать существующей и дыру в кольце. Бытие = бытию. Это изначально.

## 10

Риккерт и его школа, с одной стороны, прагматизм Джемса и Бергсона, с другой, — самые замечательные и злободневные явления современной философии. Бергсон и Риккерт — самые, быть может, значительные философские дарования современной Европы, и с ними поневоле приходится считаться. В этих последних результатах европейской философии обостряется до последней степени одна проблема — проблема отношения рационального и иррационального. Современная философия признает иррациональность бытия, и она же гносеологически утверждает рационализм. Это основное противоречие современной философии. Гносеология Риккерта до последней степени рационалистична, но тот же Риккерт вместе с Ласком выдвигает проблему иррационального, иррациональности действительности, иррациональности индивидуальности. Рациональность познания и иррациональность действительности оказываются несоизмеримыми. Познать действительности нельзя, так как рациональное не покрывает иррациональное, познающий субъект не в силах совладать с хаосом, да и действительности не существует как трансцендентной реальности. Против гносеологического рационализма восстает прагматизм Джемса и Бергсона. Прагматизм порывает с отвлеченным познанием, пытается восстановить связь познания с жизнью, вновь превратить познание в функцию жизни — он знаменует собою кризис рационалистической философии. Но прагматизм — плоть от плоти и кровь от крови рационализма, прагматический иррационализм есть лишь обратная сторона рационализма. Джемс и Бергсон — блестящие мыслители, заслуги их несомненны, они пытаются вырваться из ограниченности рационализма и отвлеченности. Но они остаются в том же кругу, так как рационализм и иррационализм пребывают в одной плоскости. Рационализм нельзя победить волюнтаризмом. Рационализм есть царство малого разума, рассудка. Волюнтаризм и иррационализм пасуют перед малым разумом, перед рассудком, и ограничивают его господство лишь темной, иррациональной волей. Субъект и объект остаются разорванными и для волюнтаризма, и для иррационализма, так как они не видят третьего начала, общего для субъекта и объекта, — большого разума, Логоса. Гносеология, в основе которой лежит идея Логоса, разума большого, объединяющего субъект и объект, будет не рационализмом и не иррационализмом, а *сверхрационализмом*. Рационализм и иррационализм, эти дети одной разорванности и разобщенности, побеждаются не слабосильным прагматизмом, а церковной гносеологией, церковным сознанием. Современная гносеология убивает живое брачное познание, потому что не в силах соединить рациональное и иррациональное. Бытие как иррациональное остается вне мышления как рационального, действительность остается недоступной познающему. Только допущение единого органического разума — Логоса в субъекте и объекте соединяет мышление и бытие, выходит за пределы противоположности рационального и иррационального. Но разум — Логос живет и действует только в церковном, соборном, вселенском сознании. Без Бога, без божественного сознания не только Бога, но и мира и человека нельзя познать, так как рациональность субъекта ничего не может поделаться с иррациональностью объекта. Всякое подлинное познание есть приобщение к соборному разуму, преодолевающему противоположность рационального и иррационального, есть участие в самопознании абсолютного. Прагматизм Джемса, иррационализм Бергсона, *reductio ad absurdum* всей критической гносеологии у Риккерта — все эти явления имеют большое симптоматическое значение, помогают выйти из кризиса. Но выход может быть только к церковной гносеологии, к церковному сознанию. Тогда по-новому будут обретены утерянная ясность и утерянный реализм.

Вечным источником идеализма является Индия. В религии и философии Индии даны уже все образцы идеализма со всеми опасностями иллюзионизма. В религиозном и философском сознании Индии можно найти не только Шопенгауэра, но и Риккерта, и весь трансцендентальный идеализм. В трансцендентальном идеализме сказалось индийское отношение к бытию. Бытие становится призрачным, и эта призрачность бытия отлично соединяется с позитивной наукой, с эмпирическим реализмом. Вечным источником реализма является Греция. В философском и религиозном сознании Греции дано вековечное утверждение бытия, дано реальное восприятие души мира. Греческий реализм земли, реализм души мира перешел во вселенское церковное сознание. Новая религиозная философия имеет главной своей опорой не индийский трансцендентализм, всегда акосмический, а греческий реализм. Реализм этот хранится в церкви.

## 11

Модное ныне риккертство, которое пришлось ныне ко двору, есть в сущности разновидность фихтеанства. Фихте продолжил дело Канта в сторону окончательной замены бытия должностванием. Фихтеанство не выносит никакого завершения в абсолютном бытии. Дух этот требует бесконечного процесса

в осуществлении долженствования. Бога нет. Бог должен быть, но Бога никогда и не будет, так как процесс осуществления Бога — долженствования не имеет завершения, не имеет конца. Божественное — вечная заря. Поэтому дух фихтеанский находится во власти дурной множественности, плохой бесконечности. Духом этим пользуются те, которые хотят оставить за собой право выбора между бесконечным множеством последних истин. Выбор этот никогда не бывает последним, так как последнее требует завершения. Дух этот боится того завершения, конца, который дан в абсолютном бытии. Все дальше и дальше отодвигается то, что должно быть сотворено, и так без конца, без разрешения конфликта времени и вечности. Это и есть философия ценностей, которая неизбежно закрепляет дурную бесконечность. Только философия сущего ведет к хорошей бесконечности, к вечности, к концу. Неофихтеанская философия ценностей пленяет тем, что она выдвигает и обоготворяет творческий акт. Но этот творческий акт не идет от сущего и не идет к сущему, он остается призрачным. Абсолютное — становящееся, но не сущее. Живого Бога нет, есть лишь Бог норм и ценностей. Это — кошмар, кошмар дурной, поистине дурной бесконечности. Ведь и в философии сущего абсолютное становится в творческом акте, но абсолютное — и сущее, Бог — жив. Наша эпоха тяготеет к философии отрицательной бесконечности. Но победит философия положительной вечности.

Риккерт очень злоупотребляет словом «переживание». Только чистое «переживание» не рационализировано, только в неизреченном и необъективированном «переживании» есть «мистика». Но эта чистая, свободная «мистика переживаний», которую, кстати сказать, признают решительно все, все позитивисты и рационалисты, оказывается самым ужасным рабством. Мне пикнуть не позволяют, не позволяют сделать никакого движения, ни в чем выразиться. Немедленно меня заключают под стражу рационализма, сажают в темницу рационализирования. Мистика переживаний, которую любезно и либерально разрешают, ни в чем не может выразиться. В качестве мистики я ничего не могу делать, ничего говорить, ничего писать. Я могу объективировать себя лишь в качестве рационалиста. Это тоже какой-то кошмар. Ведь в известном смысле «переживание» есть все и все есть «переживание». «Переживание» нельзя отделить от познания, и само познание совершается внутри «переживаний». Риккерт предлагает пережить все то, что относит к иррациональному и последнему. Но что значит «пережить»? Почему знание, культура и пр. не есть жизнь, не есть «переживание»? Жизнь есть все. Нельзя выделить из жизни философию, искусство, культ. Я «переживаю», когда познаю, мое познание всегда есть «переживание». Тем более художественное творчество есть «переживание». «Переживание» неизбежно объективируется и выражается. «Переживание» мы находим не только в душе человека, но и в душе мира, в истории, в культуре. Вся культура есть объективирование мистических «переживаний». Вся культура развивается из культа, это исторически и научно установлено; культ же есть объективирование религиозной мистики, и в нем нет никакой рационализации. Объективирование, изречение, воплощение в актах не есть рационализация, не есть умерщвление; это — продолжение творения мира, творчество совместное с Богом. Если вы творите совместно с Богом, то ваша философия, ваше искусство, ваша общественность не будут рационализированы и умерщвлены, все останется живым, творческий акт будет мистичен не только в своем источнике (в субъекте), но и в своих результатах (в объекте). В теургическом, совместном с Творцом творчестве субъект и объект тождественны, мистичен не только субъект, но и объект.

У риккертIANцев получается очень смешной вывод: все мистики, те мистики, которых знает история, все эти Эккерт, Бемы, Сведенборги, Баадеры, Соловьевы, все они оказываются рационалистами. Те, которые писали мистические книги, совершали мистические действия, те не мистики, а вот мистики те, которые никогда ни в чем не выражали своей мистики, ни в словах, ни в действиях, у которых мистика оставалась в сфере чистого «переживания». И святые — не мистики, у них мистика всегда ведь в чем-то выражалась, раскрывалась, объективировалась, т. е. рационализировалась. А вот те, которых мы знаем как явных рационалистов и позитивистов, те, у кого жизнь не была реализацией и объективацией мистики, те, вероятно, настоящие мистики. Может быть, Риккерт и Коген или даже Маркс и Спенсер — настоящие чистые мистики; у них ведь, наверное, есть «иррациональные переживания», и они ни в чем этих иррациональных переживаний не выразили, не объективировали и не реализовали, т. е. не убили своей мистики рационализированием. Мистик тот, о ком даже и догадаться нельзя, что он мистик, и рационалист тот, кто является нам мистиком. Мы же на это говорим риккертIANцам и другим критикам: руки прочь. Мистики те, которые живут мистикой, страдают мистикой, готовы всем пожертвовать для того, чтобы мистику объективировать и реализовать в мировой и исторической жизни. Тот лишь мистик, кто любит мир иной, божественный, и не мистик — слишком любящий мир этот.

Реальность не может ни в каком смысле зависеть от рефлексии, от познания, от рационализирования. Всякая познавательная-рационалистическая рефлексия — вторична и производна, реальность же первична и не производна, она дана до всякого рефлексирования, до самого раздвоения на субъект и объект. Проблема

реальности бытия, проблема трансцендентного, как любят говорить, не может быть ни поставлена, ни решена рационалистической гносеологией. Проблема эта разрешается положительно до всякой гносеологии, разрешается в «переживании», как сказал бы Риккерт, но «переживание» это есть уже познание. В критической гносеологии проблема трансцендентного бытия принимает призрачный характер и разрешается лишь номинально. В трансцендентном бытии никто серьезно, жизненно, полнотой духа не сомневается. Сомнения гносеологов — чисто словесные сомнения. Номиналистическая схоластика — вот что такое гносеологические исследования трансцендентного. Трансцендентное словесно побеждается гносеологией. Оно реально утверждается полной жизнью духа. Полнота же и цельность жизни духа заключает в себе познание, это не риккертовское «переживание». Интуитивное, целостное, органическое познание совершается в первичном, не рационализированном сознании. Модное же слово «переживание» лучше было бы окончательно бросить. Этим бессодержательным словом слишком злоупотребляют. Слово это имеет скверный привкус и запах, оно болезненно. Эпохе «переживаний» пора положить конец. Переживание есть полнота опыта — вот единственный смысл этого слова. А полноту опыта нельзя противопоставлять знанию.

Самую проблему трансцендентного пробуют устранить тем, что всякую реальную действительность рассматривают как содержание сознания. Но этим лишь призрачно и словесно отодвигают трансцендентное. Допустим, что всякое бытие есть лишь содержание сознания, имманентно ему, но содержание «сознания вообще», сверхиндивидуального сознания, сознания трансцендентального. В этом случае роковым образом само «сознание вообще» становится трансцендентным, как то и обнаружилось в германском идеализме начала XIX века. Сверхиндивидуальное сознание неизбежно принимает онтологический характер, или, как у позитивистов, оно принимает характер психологический и биологический. *Основное и неустранимое противоречие критической гносеологии я вижу в том, что для нее трансцендентальное сознание неизбежно превращается в объект, и должно предшествовать всякому объекту.* Но если трансцендентальное сознание есть объект, а сама гносеология есть познание, то должно быть нечто предшествующее этому объекту, т. е. предшествующее трансцендентальному сознанию, и должна быть гносеология гносеологии, теория гносеологического познания. И так до бесконечности. Никогда мы не достигнем того, что уже ничего не предполагает раньше, что уже не требует критического исследования. Критическая гносеология не имеет органа, которым могла бы оправдать свои операции, ее субъект является ее же объектом, и потому гносеология попадает в порочный круг. На этот неисправимый порок критической гносеологии упорно не хотят обратить достаточного внимания. В конце концов, гносеологический критицизм есть лишь одно из метафизических направлений, и притязания его быть выше всякой метафизики и предшествовать всякому познанию прямо смешны. Виндельбандт и Риккерт остроумно пробовали свести всю гносеологию к долженствованию, к ценности и этим привели ее к абсурду. Это — этически ориентированная метафизика, как у фихте. В такой этической гносеологии нет никаких признаков объективной научности. Для этой гносеологии знание в конце концов сводится к вере, к свободе выбора, к этике воли. Тут я готов вступить за объективную науку. Научное знание включает в себе объективную и неустранимую принудительность; науку нельзя этизировать, нельзя превращать ее в постулаты долженствования. Обыкновенные позитивисты правильнее смотрят на науку, чем Виндельбандт и Риккерт. В позитивной науке должен быть утвержден позитивизм, а не идеализм. Мы признаем различные ступени познания: познание научное не должно быть смешиваемо с познанием мистическим, хотя и на научное познание может быть пролит мистический свет. Но в теории научного познания позитивизм Маха, прагматизм таких ученых, как Пуанкаре и т. п., гораздо плодотворнее и ближе к работе ученых, чем метафизика Когена, Риккерта и др. Критический идеализм гносеологов для науки не только не нужен, но даже вреден, так как вносит разлагающую рефлексию в здоровую работу ученых. Все великое в науке сотворено духом непосредственного, проникающего в объективность природы реализма, а не рефлектирующего, гносеологического идеализма, не наука предполагает гносеологию, а гносеология предполагает науку. Это ясно обнаруживается в школе Когена, которая не может существовать иначе, как питаясь фактом положительной науки, математического естествознания. Еще раз повторяю: критическая гносеология есть лишь паразит науки, болезненная рефлексия от худосочия. От гносеологии нужно защищать ныне самую науку, которой грозит опасность отдаления от объективности природы вследствие рефлектирующего самоанализа. Науку нужно спасать, а не метафизику или теологию. Гносеология отнимает у нас природу, посягает на научное здоровье в нашем отношении к природе.

Нельзя этизировать познание подобно Виндельбандту и Риккерт, но должна быть этика познания. Нельзя нормально познавать без этики познания не потому, что логика и гносеология имеют исключительно дело с нормами долженствования, а потому, что познание есть функция жизни и предполагает здоровую жизнь познающего. Позитивная наука имеет творческое значение, в ней жизнь мира просветляется. Знание

позитивной науки не есть пассивное состояние, пассивное отражение, оно всегда есть активное усилие, действие в мире, знание всегда «прагматично». Достижение истины, просветление всегда есть творческая активность познающего, путем которой он приобщается к мировому, соборному разуму. Всякое знание, самое даже научно-позитивное, предполагает известное самоотречение и самодисциплину. Активность знания есть фактор *развития* мира, самораскрытие и самоформление вселенского бытия.

Я не предлагаю вернуться к первоначальной наивности, это было бы невозможно и это значило бы, что весь процесс мирового самосознания совершился даром и ничего не завоевал. Тот дифференцирующий процесс самосознания, которым наполнена история философии, имел положительную миссию, он ко многому привел. Тот путь, которым мы должны идти, есть, конечно, путь критический, хотя и не путь «критицизма». Синтетическая целостность жизни духа может и должна быть воссоздана после всех испытаний критической дифференциации, должна быть осуществлена как высшая ступень бытия. Критический, сознательный, творческий догматизм — вот к чему мы идем. Нельзя противопоставлять творчество догматизму. Скорее можно было бы сказать: творчество невозможно без догматизма, без догматического упора, без догматических утверждений. Только лишенный творчества критицизм противоположен догматизму. Все творцы — догматики, образ и подобие Единого Творца — Догматика. Творчество и есть позитивный догматизм. Отрицательный же критицизм есть иссякание творчества. Только «догматики» восходят по ступеням ввысь, развиваются, творят, «критики» толкутся на месте, вращаются в кругу. Догматы и есть ступени восхождения. Восхождение по лестнице познания невозможно без догматов, без догматов нельзя стать на одну ступень, чтобы потом перейти на высшую. Догматы — могучее орудие творческого перерождения мира, творческого его развития. Без догматов всегда останемся в низах. Только догматы — лестница к небу и Богу. Только догматические, органические эпохи — творческие, дерзающие, эпохи исключительно критические лишены творчества, плоски. Мы добивались критицизма как права, а когда добились, то обеднели и припали к земле. Теперь мы добиваемся права преодолеть критицизм, хотим нового догматизма, укрепленного на нашем богосыновстве.

Метафизика превратилась в жупел, стала синонимом рационализма. Можно думать, что только метафизики — рационалисты, а вот критицисты и позитивисты — те не рационалисты. Какая путаница понятий! Спора нет, что метафизика слишком часто бывала крайним рационализмом, не специально метафизика, а вообще философия, целое направление человеческого мышления и познания. Критицисты и позитивисты — только последние результаты этой рационалистической метафизики, не им судить, в их владении нет такого места, с которого можно было бы наблюдать и исследовать рационализм в метафизике. Рационалисты не могут судить о рационализме. Не могут осуждать рационализм те, которые во всяком познании и во всяком объективировании видят рационализацию. Именно те и должны быть названы рационалистами, которые всюду видят рационализацию и вне рационализации допускают лишь «переживание». О рационализме и нерационализме в метафизике нужно предоставить судить мистикам. Психически расстроенный не может быть врачом психиатрической лечебницы. Рационализм есть болезнь и расстройство, мистика есть здоровье и нормальность. У рационалистов и метафизика будет рационалистическая, но метафизика никогда не была рационалистической у мыслителей религиозных, у мыслителей-мистиков, прикасающихся к живой сущности бытия. Метафизика рассудка — рационалистична, но не рационалистична метафизика Логоса. Не всякое знание есть рассудочное суждение. Суждение есть одно из орудий знания, но живая полнота знания не может исчерпываться суждением. Спиритуалистическая метафизика не есть психологизм, она не может быть добыта психологической наукой. Дух дан в непосредственном, нерационализированном опыте, а не в том рационализированном опыте, с которым имеет дело психология.

Человек — микрокосм, в нем дана разгадка тайны бытия — макрокосма. Вот основная истина всякой религиозной метафизики. Этой истине учили мистики всех времен. Эта истина утеряна позитивизмом, критицизмом, эмпиризмом, рационализмом. Истине этой соответствует особая гносеология, отличная от господствующих гносеологических типов, — гносеология священной философии. Лишь для церковной гносеологии становится понятной та истина, что человек — микрокосм. Только церковная гносеология владеет тем соборным большим разумом, который одинаково живет в субъекте и объекте, в человеке и в мире. Человек-микрокосм есть столь же многосложное и многосоставное бытие, как и макрокосм, в нем есть все, от камня до Божества. Во всех оккультных учениях скрыта, в сущности, все та же таинственная истина о человеке-микрокосме. Осмысливается эта тайна лишь в церковном сознании. Лишь микрокосм в силах постигнуть макрокосм. Человек потому постигает тайну вселенной, что он одного с ней состава, что в нем живут те же стихии, действует тот же разум. Человек — не дробная, бесконечно малая часть вселенной, а малая, но цельная вселенная. Человек — вселенная, и потому вселенная ему не чужда. Эти две вселенные —

микрокосм и макрокосм — реально, бытийственно соприкасаются и сливаются лишь в церкви; лишь в церковном разуме, церковном сознании совершается подлинное познание макрокосма. Церковь — душа мира, и лишь в премудрой душе мира, в премудрой женственности — Софии — оба космоса — малый и большой — брачно сливаются в познании. Церковное сознание, церковный разум есть неосознанная предпосылка всякой гносеологии, для которой познание есть брак познающего с космосом, познающий имеет отношение к бытию и в бытии что-то совершает. Гносеология покинутых, предоставленных себе уже прошла весь круг своего развития, на пути этом некуда уже податься.

Истина не есть отвлеченная ценность, ценность суждения. Истина — предметна, она живет, истина — сущее, существо. «Я есмь истина». Поэтому истина — путь и жизнь. Поэтому знать истину значит быть истинным. Познание истины есть перерождение, творческое развитие, посвящение во вселенскую жизнь. Истина — сущее. Познать истину значит познать сущее. Познать сущее нельзя извне, можно только изнутри. Во внешнем объективировании сущее не познается, оно умерщвляется. Лишь углублением в микрокосм познается макрокосм. Углубление же в микрокосм не есть субъективизм, это разрыв всех граней субъективизма. В глубине человека заложена реальная вселенная, в нем живет вселенский разум, и найденная в человеке вселенная и вселенский разум всего менее могут быть названы человеческим субъективизмом, субъективным человеческим «переживанием». Это путь реализма, объективизма, универсализма, а не индивидуализма, субъективизма, идеализма. Разум церковной веры есть цельный, органический разум, разум вселенский. И свобода дана в самом начале философствования этого разума, в начале, а не конце. Это — философия свободы, философия свободных. Бытие, жизнь духа даны изначально, даны сознанию первичному, не рационализованному, сознанию церковному, разуму церковному. Познание не есть рационализация бытия и жизни, а есть их внутреннее просветление, их творческое развитие. Познание истины есть посвящение в тайны бытия. Необходимо прежде всего отказаться от рационалистического призрака отвлеченной, исключительно интеллектуальной истины. Истина добывается не только интеллектом, но и волей, и всей полнотой духа. Поэтому истина спасает, истина дает жизнь.

## **Глава IV. Об онтологической гносеологии**

### **I**

Книга Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма» — выдающееся явление не только русской, но и европейской философии. Книга эта — не обычная профессорская диссертация, не полезная работа преподавателя и популяризатора философии, а вполне оригинальное творение философа. Лосский враждует со всей современной философией, противоборствует основной ее тенденции и по самобытности своих философских стремлений может быть назван русским философом. Русское интеллигентное общество или совсем презирает философию и отказывается хоть что-нибудь в ней знать, или увлекается разными европейскими философскими учениями, поклоняется учениям модным и новейшим. Много у нас было кумиров: то материалисты, то Конт, то Спенсер, то неокантианцы, то Авенариус. О существовании русской философии почти не подозревают, первостепенного русского философа у нас меньше знают, чем третьестепенного немца. Русская интеллигенция не чтит своей национальной мысли и слишком привыкла пасовать перед последними словами мысли европейской. Философская культура у нас очень невысока, средний уровень низок, в этом мы совсем не выдерживаем сравнения с немцами. Но Россия страна контрастов во всем: в ней можно встретить самое высокое наряду с самым низким. Существует русская философская школа с оригинальной национальной физиономией. Школа эта впитала в себя лучшие традиции германской и греческой философии и полна творческих задатков. В душе русских философов живет уважение к великому прошлому философии; все они защищают права метафизики в эпоху философского безвременья.

Достаточно назвать имена И. Киреевского, Хомякова, Чичерина, Вл. Соловьева, Козлова, Лопатина, кн. С. Трубецкого и Н. Лосского, о котором речь пойдет, чтобы видно было, что в России есть философия и что в философии этой есть оригинальные стремления. Молодое поколение, философски ищущее и мыслящее, могло бы найти у русских мыслителей большие богатства, чем у Авенариусов, Риккертгов, Шуппе, Когенов и др. представителей философии европейской. Наше сознание слишком загипнотизировано философским модернизмом, в котором мельчает мысль и гибнут великие философские стремления и традиции прошлого. Книга Лосского тем и замечательна, что в ней модернизм возвращается к тому, что было великого и вечного в прошлом философии. При поверхностном чтении гносеологию Лосского легко смешать с школой имманентного монизма: многое как будто бы напоминает Шуппе, даже Авенариуса, новейших критицистов и эмпириков. Но это только первое впечатление. Душа гносеологии Лосского тяготеет к русской философии, хотя по методам, по способу подхода он отличается от русских метафизиков, недостаточно считавшихся

с новейшими течениями. Замечательная книга Лосского отражает тот глубокий кризис всей новейшей философии, новейшего критицизма и эмпиризма, после которого оказывается внутренне неизбежным переход к сознательному мистицизму. Лосский делает знаменательное усилие выйти из тупика, в который попалась европейская философская мысль, он рвется на свободу из клетки, выстроенной отвлеченными гносеологиями, так оторвавшими человека от бытия. Критицизму, совершенно упразднившему бытие, достигшему формалистической пустоты в гносеологическом самопогружении в субъект, эмпиризму, ограничившему опыт и вытравившему из него все живое, придется с Лосским более считаться, чем с Вл. Соловьевым и другими философами-мистиками. Лосский сам очень критицист и очень эмпирик, и он кует новое оружие против последних слов европейской философии. Книга Лосского очень парадоксальна по внешности и нелегко понимается. Многие его утверждения совершенно не вмещаются мышлением, прошедшим антиреалистическую школу новейшей европейской философии, испорченным навыками рационализма. Труднее всего понять *реализм* Лосского, его возвращение к бытию.

Вся европейская философия в последних своих результатах страдает болезнью антиреализма, разобщенностью с бытием. Критическая и эмпирическая философия во всех своих формах одинаково неспособна уловить бытие. Как могло случиться, что философия, жаждавшая познать бытие, постигнуть мир, дошла до упразднения своего объекта, до признания своей цели иллюзорной? Субъект искал объекта, а нашел лишь самого себя в формальной своей бессодержательности, мышление устремлялось к бытию, а погрузилось лишь в свои собственные состояния, знание обращалось к живому, а находило мертвое, опосредственное. Отвлеченный рационализм в самой постановке проблемы знания породил эту оторванность от бытия, но сам рационализм был более чем ошибкой сознания, был тяжелой и общей болезнью человеческого духа. В чем же природа этого отвлеченного рационализма, к которому всегда относилась критически русская философия?

Европейская рационалистическая философия нового времени вращается в сфере мышления, оторванного от своих живых корней, критически-сознательно отделенного от бытия. Самопогружением в субъект, блужданием по пустыням отвлеченного мышления пытались философы разгадать мировую тайну. Само разделение на субъект и объект, из которого вырастает гносеологическая проблема, само аналитическое нахождение в субъекте различных формальных категорий есть уже результат рационалистической отвлеченности, неорганичности мышления, болезненной разобщенности с живым бытием. Пытались разгадать тайну познания гносеологическим анализом субъекта и его элементов, тщательным отделением субъекта от бытия, выделением «мышления» в замкнутую и самостоятельную область, живущую по своему закону. Но может ли иметь хоть какую-нибудь жизнь область, оторванная от всякой жизни и противопоставленная всякой жизни? Не есть ли тайна познания и тайна бытия одна и та же тайна? Отделение мышления от бытия, знания от мира стало предпосылкой всякой философии; в этом отделении философы видят всю гордость философской рефлексии, все свое преимущество — перед мышлением наивным. Отвлеченные философы считают доказанным и показанным, ясным и самоочевидным, что философии следует начинать с субъекта, с мышления, с чего-то безжизненно формального и пустого; но почему бы не начать философствовать с кровообращения, с живого, с предшествующего всякой рациональной рефлексии, всякому рациональному рассечению, с *органического* мышления, с мышления как функции жизни, с мышления, соединенного с своими бытийственными корнями, с непосредственных, первичных данных нерационализованного сознания? В отвлеченном, оторванном, умерщвленном мышлении, претендующем на полную самостоятельность и верховенство, ничего нельзя найти, кроме пустоты, бессодержательных форм: там нет жизни, нет бытия. Погружаясь в субъект, заранее оторванный от всякого объекта, отделенный от объекта непроходимой пропастью, нельзя разгадать никакой тайны, можно лишь испытать болезнь рационалистического бессилия. Весь путь блужданий по пустыням отвлеченного мышления уже пройден европейской философией и дал свои горькие плоды. Все оттенки отвлеченного рационалистического мышления уже изжиты, нового выдумать нельзя ничего, можно только варьировать старое, что и делает на разные лады современная немецкая философия. На вершине «критической» философии нам предлагают вместо *сущего* препарированную в кабинете *ценность*. Новым может быть лишь отречение философского мышления от своей отвлеченности и верховенства, от той ложной самостоятельности, которая делает его безжизненным и безнадежно оторванным от бытия. Новая философия может быть лишь воссоединением мышления с живыми корнями бытия, лишь превращением мышления в функцию живого целого. Философия должна стать сознательно *органической*, восстановить органичность, свойственную мышлению первоначальному, но обогащенную высшим сознанием, впитавшую в себя все завоевания дифференцирующего прогресса.

Рационалистической отвлеченностью страдает не только рационализм в собственном смысле этого слова, докантовский рационализм Декарта, Спинозы и Лейбница, послекантовский рационализм Гегеля, но несколько не в меньшей степени и сам Кант, и Юм, и вся критическая философия. Критицизм и эмпиризм — лишь разновидности рационализма, так как и их исходной точкой является отделение субъекта от объекта,

отрывание мышления от бытия, анализ элементов сознания, субъекта, мышления, вырванных из живого целого, из непосредственного бытия. Все эти направления одинаково исходят из вторичного рационализованного сознания. Правда, и критицизм, и эмпиризм много говорят об «опыте», эмпиризм даже исключительно ссылается на опыт, но опыт этот подозрителен своей рациональностью, своей ограниченностью, своей мертвенностью. У критицистов опыт сознательно умерщвлен, скован категориями, соткан из элементов субъекта. У эмпириков опыт бессознательно умерщвлен, незаметно рационализирован, но столь же ограничен, столь же мало можно в нем испытать. Сама проблема Канта: как возможен опыт, который дает материал познания, как устраивается он субъектом, сама эта проблема предполагает разрыв между субъектом и объектом, между мышлением и живым опытом бытия. Юм был скептичен, почва под его ногами колебалась. Кант был критичен, ощущал твердость почвы. Но оба они одной крови, для обоих субъект был безнадежно оторван от объекта, оба сносились с живым миром через посредников, не знали непосредственного касания мышления бытию. В опыте критицистов и эмпириков не дано бытие, не присутствует действительность, не трепещет жизнь. Опыт этот рационально конструирован, и самый спор эмпириков и критицистов в значительной степени формалистический, почти схоластический. Милль и современный неокантианец разногласят на словах, на деле они одинаково уверены в твердости своего знания и своего опыта и ни в чем серьезно не сомневаются. Критическая философия, следующая за Кантом, но лишенная его глубины и величия, вырождается в неосхоластику, подменяет философию словесностью, и притязания ее быть «критической» по преимуществу прямо смешны. Кант велик, и значение его в истории философской мысли огромно не потому, что он породил неокантианство, а потому, что породил философию Фихте, Гегеля и Шеллинга.

Сомнение критической философии, ведущей свое летосчисление с «коперниковского» переворота Канта, представляется мне ни на чем не основанным. Пределом внутреннего развития философии Канта остается Гегель, а не Коген или Риккерт, в этом исторический смысл кантианства, классического кантианства, а не эпигонства. Если понимать принцип критицизма формально, как исследование природы познания, то критическая философия начала свое существование задолго до Канта: критикой познания занималась еще греческая философия и всякая настоящая философия непременно критическая. Различие между критицизмом и догматизмом в философии условно и относительно, и критическая философия не менее догматична, чем всякая другая. Это мы увидим, разбирая книгу Лосского, философа вполне критического и вполне догматического. Критической принято называть такую философию, которая строится без всяких онтологических предпосылок, догматической же принято называть всякую онтологическую философию. Но критическая по преимуществу философия Канта с диалектической неизбежностью ведет к допущению универсального субъекта, сверхиндивидуального разума, и эта оригинальность критицизма в дальнейшем своем развитии придает гносеологии онтологический характер. Порожденный Кантом Гегель уже говорит, что нельзя выучиться плавать, не бросившись в воду, нельзя строить теории познания, не познавая. А это значит, что гносеология неизбежно онтологична. На примере Лосского я постараюсь показать невозможность гносеологии, отделенной от онтологии, неизбежно онтологический характер всякой гносеологии. В конце концов, философия всегда догматична, и задача лишь в том, чтобы наш догматизм был как можно более сознательным и критическим, чтобы онтологические предпосылки были как можно более осмысленными. Субъект и его категории — столь же онтологическая предпосылка критической философии, как и объективное бытие и его свойства у наивных реалистов. Специфическая критичность критической философии основана на разрывании живого целого, на рассечении того живого организма, в котором совершается акт познания как акт жизни. Критичность эта основана не на констатировании непосредственно данного, а на искусственном устранении всего *непосредственного*, всего первоначального и неразложимого в своем живом единстве. Нам дан *акт познания как акта жизни*, как живое — вот что мы находим непосредственно и первоначально. Наше познание есть плоть от нашей плоти и кровь от нашей крови, и нельзя постигнуть тайну познания, умерщвляя в нем жизнь. Критическая философия начинает с убийства, с рассечения, и это преступление называет критическим мышлением, преодолением догматизма. Но сама жизнь познания догматична, в ней так же заключены «догматы», как кровавые шарики заключены в нашей крови. Кант все хотел достигнуть твердости в познании, строил крепость, именуемую априоризмом. Но априоризм есть изобретение отвлеченного мышления, он открывается самопогружением в субъект. В действительности априоризм есть лишь фактическое констатирование твердости в познании, осознанное ощущение жизненной твердости познания. Стали на твердое место и говорим об этом — вот и все. Это — жизненная твердость самого бытия, в котором мы в данном состоянии пребываем. Почему не видеть в так называемых априорных основах знания основ самого объективного бытия, которые входят в познающего с силой и твердостью? И скептицизм есть жизненный дефект, скорее всего дефект воли. Ниже мы увидим, почему сам вопрос об априорности в значительной степени схоластический вопрос, а сама априорность мало чем отличается от апостериорности. В объекте так же может заключаться основа твердости знания, как и в субъекте.

Так же неосновательны претензии эмпирической философии быть исключительной обладательницей и охранительницей опыта. Философия эта отвергает разум, отвергает все, кроме опыта, который возводится на трон человеческого познания. Но странным образом этот всевластный опыт нисколько не сближает познания с бытием, субъект остается оторванным от объекта, действительность продолжает отсутствовать в познании, самой жизни нет в опыте. И происходит это оттого, что эмпирики — бессознательные рационалисты, признают лишь рациональный опыт, отвергают все непосредственное и живое в познании. Эмпирический феноменализм старательно изгоняет живое бытие из познания, действительность сводит к явлениям в сознании, слишком многое относится на счет абстрагирующего процесса того самого мышления, силу которого отвергают эмпирики во имя опыта. Пространство и время оказываются гораздо менее реальными, чем у Канта, являются результатом процесса абстрагирования от опытов смежности и сосуществования. Все непосредственно живое отвергается, разлагается на элементы, из которых оно может получиться лишь путем алхимии мыслительной абстракции. Когда эмпирики отвергают чудеса и утверждают закономерность всего происходящего, когда они ставят границы опыту и заранее слишком хорошо знают, чего в опыте никогда не может быть дано, они являются самыми настоящими, хотя и наивными, рационалистами. *Рационализм есть состояние человеческого духа, а не гносеологическая доктрина.* И нужно бороться за опыт, за его безграничные права против эмпирической философии. Права живого, полного, непосредственного опыта, не опыта рационализованного знания, а опыта жизни духа в его целостности должны быть восстановлены.

Смысл кризиса всей современной философии — в возврате к *бытию и к живому опыту*, в преодолении всех искусственных и болезненных перегородок между субъектом и объектом. Должна быть создана новая *философия тождества*, по духу родственная шеллинговской, но обогащенная всеми новыми завоеваниями. В известном смысле это будет возвращением к философскому примитивизму, к некоторым сторонам древней досократовской философии, но на почве высшей сознательности, а не наивности. Должен быть восстановлен и на незыблемых основаниях утверждён *реалистический* тезис относительно бытия, реалистический критерий истины и реалистическое понимание процесса познания. *Гносеологический реализм* одинаково противоположен трем основным направлениям гносеологии — рационализму, эмпиризму и критицизму; он признает частную истинность всех трех направлений, но сам становится сознательно мистическим. Опыт есть сама жизнь во всей ее полноте и со всеми ее бесконечными возможностями; мышление есть само бытие, объект знания присутствует в знании своей действительностью. Что знание не есть нечто отличное от бытия и противоположное ему, а есть само бытие — этот здоровый реалистический тезис очень трудно усвоить себе современному сознанию, засоренному всеми формами рационализма; он звучит чем-то наивным и примитивным, досократовским и почти что дофилософским. Гносеология обычно формулирует свою проблему так: *отношение мышления к бытию*, познающего субъекта к познаваемому объекту. И в этой постановке проблемы субъект уже оторван от объекта, мышление уже берется отвлеченно от жизни бытия. Но, быть может, под этим скрывается другая проблема, более жизненная и гораздо более изначальная, предшествующая самой абстракции «субъекта»: *проблема отношения бытия к бытию, одной функции жизни к досугам функциям мировой жизни.* Субъект, мышление — все это вторичные продукты рационалистической рефлексии, предпосылки вполне догматические. Первоначально, непосредственно дано бытие, живая действительность и отношения *внутри* этой действительности, а не отношение к ней чего-то *вне* ее лежащего. Никакого субъекта и мышления вне действительности, вне бытия нет; на такое место и стать нельзя — место это есть пустота, фикция. Этим нисколько, конечно, не отрицается, что в самой действительности, в бытии мышление, познание играет большую роль, возможно даже, что основа бытия есть Разум, Логос. И не возникла ли сама ошибка рационалистического сознания и отделение мыслящего субъекта от бытия из той неосознанной истины, что в основе бытия лежит Логос, разумное начало? Но в Логосе субъект и объект тождественны; в мировой жизни Логоса акт познания есть акт самой жизни, знание есть бытие (знание есть непременно бытие, но бытие не есть непременно знание, как думал Гегель). И не должна ли быть всякая гносеология онтологической, сознательно онтологической, т. е. исходить от бытия и того, что в нем первоначально дано, а не из субъекта и того, что в нем дано вторично? Все это я постараюсь показать на разборе книги Лосского, который, с одной стороны, прокладывает тот новый путь, о котором мы говорим, а с другой — допускает одно недоразумение, очень опасное для мистической гносеологии.

## II

Книга Лосского оригинальна и порывает с господствующими традициями современной философии. По своим стремлениям Лосский как бы продолжает дело русской философии. Но он двойствен, его философия, органическая по тенденции, остается отвлеченной по методу. Того религиозного духа, который был у всех почти русских философов, у Лосского пока еще не видно. Лосский хочет построить теорию познания, сделав вид, что он ничего не знает о мире, что эта теория знания может привести как к материализму, так и к мистической метафизике. Лосский хочет себя уверить, что у него нет никаких волевых предпочтений,



никаких благодатных интуиций по отношению к бытию, интуиций, предшествующих его интуитивной теории знания. Этот методологический прием, заимствованный у критицистов, не только не обязателен для Лосского, но, как мы увидим, внутренне для него противоречив, так как его теория знания не пропедевтическая, а онтологическая и внутренне не может не быть таковой. Лосский хочет не *интуитивно обосновывать интуитивизм*, подходит к интуитивному знанию с навыками критического позитивизма, укрепляет мистицизм, сознательно оставаясь вне мистицизма. Но обосновывать интуитивизм значит быть в интуитивизме до всякого обоснования и отрицать место вне интуитивизма; утверждать мистицизм значит быть в мистицизме и отрицать возможность пребывания вне его. На этой почве у Лосского возникает формальное противоречие, в котором повинно его нежелание признать свою гносеологию онтологической. Но методологический прием Лосского, отграничивающий теорию знания от всякой онтологии, от всякого содержания интуитивно-мистического знания, должен импонировать его противникам из лагеря критицизма и позитивизма; эта слабость Лосского может оказаться силой в его борьбе с противниками. Книга Лосского должна послужить окончанию кризиса, который выведет философию на новый путь. Книга его характеризуется переходом от философии *формальной* к философии *материальной*, от *индивидуалистического* понимания процесса знания к пониманию *соборному*.

Лосский радикально и решительно отрицает всякую грань между субъектом и объектом, между знанием и бытием. Он признает наличность бытия в познании, непосредственность восприятия мира и этим порывает с традициями рационалистов, эмпириков и критицистов. Лосский задается целью показать в своей гносеологии, что сама действительность присутствует в знании, что бытие всегда имманентно знанию. И это поистине революционная точка зрения, знаменующая собой переворот в теории знания, так как большая дорога в развитии теории знания вела до сих пор к все большему и большему разобщению между субъектом и объектом и полному отрицанию возможности овладеть бытием, добиться присутствия в знании самой действительности. Очень важно установить, что для Лосского в знании дано не адекватное отражение, верная копия действительности, а сама действительность. Познание есть непосредственная жизнь самого бытия — вот что утверждает Лосский. Вместе с тем точка зрения Лосского не есть имманентный идеализм, он ведь не утверждает, что всякое бытие имманентно сознанию. Решительное его отрицание трансцендентности знания совмещается с признанием трансцендентности бытия. Бытие трансцендентно субъекту, вне его самостоятельно существует, но в акте познания бытие становится имманентным субъекту, присутствует непосредственно в познающем субъекте. Всякое допущение трансцендентности знания, т. е. предположение, что бытие или отражается в субъекте неверно или верно отражается, для Лосского так же абсурдно, как и предположение, что познание есть лишь состояние нашего сознания. *Не-я* не отделено от *я* никакой пропастью, *не-я* входит в *я*, что и называется знанием, а потом выходит из *я*. Очень сильна у Лосского критика индивидуалистического эмпиризма (что и есть позитивизм), сводящего весь опыт к состояниям замкнутого *я*. В этом эмпиризме окончательно утрачен «идеал живого знания». Индивидуалистический эмпиризм полагает, что весь опыт есть мое субъективное состояние, в то время как универсальный эмпиризм Лосского видит в опыте саму живую действительность в ее необъятности. «Шар, составляющий содержание нашего восприятия, и есть именно часть мира не-я». Это непосредственное присутствие шара в моем восприятии отрицают и рационалисты, и эмпирики, и критицисты. Главная задача Лосского — показать непосредственность восприятия внешнего мира, мира *не-я*, что он и называет мистическим эмпиризмом. Непосредственное восприятие мира *я*, мира внутреннего, признают многие философы, и потому Лосский менее этим озабочен. «*Мир не-я познается так же непосредственно, как и мир я*. Разница только в том, что в случае знания о внутреннем мире и объект знания, и процесс сравнения его находятся в сфере «я», а при познании внешнего мира объект находится вне *я*, а сравнение его происходит в *я*. Значит, в процессе познания внешнего мира объект *трансцендентен в отношении к познающему я*, но, несмотря на это, он остается *имманентным самому процессу знания*; следовательно, знание о внешнем мире есть *процесс, одною своею стороною разыгрывающий в мире не-я* (материал знания), *а другою стороною совершающийся в мире «я»* (сравнение)». «Благодаря мистическому направлению, эмпиризм освобождается от необходимости конструировать весь неисчерпаемо богатый мир из немногочисленных, бедных по содержанию элементов чувственного опыта. Если мир не-я переживается в опыте не только через его действия на субъект, а и сам по себе, в своей собственной внутренней сущности, то это значит, что опыт заключает в себе также и нечувственные элементы и что связи между вещами даны в опыте. Противоречие между нечувственным и опытным знанием оказывается предрассудком: *сверхчувственное не есть сверхопытное*».

Еще раз нужно подчеркнуть, что точку зрения Лосского ни в коем случае не следует смешивать с имманентной философией Шуппе. Лосский признает только имманентность бытия знанию, для него действительность непосредственно присутствует в акте познания, но он нисколько не отрицает бытия трансцендентного, само бытие у него вне субъекта и до субъекта. Вообще, основной тезис Лосского не может быть истолкован идеалистически; это чисто реалистический тезис, это критическое восстановление той

правды, которая заключалась в наивном реализме. Но беда в том, что самый наивный реализм неуловимо отличается от самого критического идеализма, как то видно на примере Шуппе. Коренное различие тут не столько в формально-гносеологическом анализе, сколько в живом первоощущении бытия. Лосский утверждает, что бытие непосредственно нам дано, не отделено от субъекта и вместе с тем ни в каком смысле не создается субъектом и не зависит от него. Точка зрения Канта и критицистов, по которой бытие оказывается результатом знания, детищем познающего субъекта, представляется Лосскому чудовищной. И в самом деле: Кант утверждает, что все являющееся нам бытие конструируется познающим субъектом, создается познавательным, интеллектуальным началом. Неудивительно, что так мало жизни оказывается, с точки зрения Канта, в действительности. Кант хотел преодолеть рационализм, но оказался в тысячу раз большим рационалистом, чем, напр., Лейбниц. Рационализм лейбнического типа никогда не утверждал, что бытие создается знанием; разум для Лейбница был органом познания бытия, но само бытие имело самобытную жизнь.

Для уяснения точки зрения Лосского очень важно устранить двусмысленность в понятии трансцендентного. Трансцендентное — относительное понятие: что-то бывает трансцендентно лишь по отношению к чему-то, и потому трансцендентное по отношению к одному может оказаться имманентным по отношению к другому. Лосский горячий и крайний сторонник имманентности всякого знания; для него знание есть вхождение действительности в познающего, и потому трансцендентность знания есть внутреннее противоречие, имманентность объекта знания субъекту знания и само знание — одно и то же. Но бытие трансцендентно субъекту, находится вне его, и могут быть такие края бытия, которые никогда до сих пор не входили в познающего, т. е. остаются трансцендентными. Трансцендентность познания есть абсурд, но трансцендентность бытия вполне допустима. С этим, как мы увидим ниже, связано для Лосского большое затруднение, которое подкапывает всю его теорию восприятия. Почему только часть бытия, и, по-видимому, не самая существенная, становится имманентной знанию, а целые огромные области бытия остаются трансцендентными? Мы начинаем с того, что несем в себе некоторое знание о бытии, и от этого не может отделаться ни один критицист. Это так. Но почему поставлены границы для данности нам бытия, почему не включаем мы в себя всей полноты бытия? Очевидно, в механизме восприятия есть какой-то дефект, который мучил всех философов и отражался в ошибках рационализма, эмпиризма и критицизма. Быть может, вершины бытия трансцендентны для нашего низшего, болезненного, вторичного сознания и имманентны для сознания высшего, здорового, первичного. С этим будет связано наше основное возражение Лосскому; а теперь перейдем к главнейшим выводам его оригинальной гносеологии.

Лосский возвращается к средневековому реализму, утверждает реальность общего, и это вполне последовательный вывод его мистического эмпиризма. Номинализм до такой степени отравляет современное сознание, так поддерживает ограниченность позитивизма, что восстановление реализма — большая заслуга. Лосский справедливо ставит саму важность знания в зависимость от утверждения реализма и преодоления номинализма. А интуитивное знание не может быть ничем иным, как непосредственным усмотрением реальностей, не только частных, но и общих.

Если действительность непосредственно воспринимается нами и непосредственно присутствует в знании, то общее в знании не может быть истолковано номиналистически, не может быть производным, не есть абстракция от частных реальностей, а есть сама общая реальность. «Общее в вещах есть нечто первоначальное, непроемное, поэтому и в мышлении оно не может быть произведено и сложено из чего-либо не общего». «Реализм есть даже и не объяснение, а прямое выражение тех фактов, которые непосредственно переживаются в акте высказывания общего суждения». Лосский показывает, что «общее» и «индивидуальное» не могут быть противоположаемы, так как общее само индивидуально. «Общее так же единично, как и индивидуальное». «Общее и частное одинаково единичны и индивидуальны; общее не может считаться чем-то логическим или рациональным по преимуществу. В связи с этим недопустим также и дуализм между наглядным представлением и понятием: и наглядные представления и понятия *не отображают* действительности, но зато они *содержат* ее в себе; они одинаково заключают в себе бытие». Проблему индивидуальности, поставленную школой Виндельбанда и Риккерта, Лосский решает очень своеобразно. Он не согласен с тем, что общее — рационально, а индивидуальное — иррационально. Теория Риккерта целиком ведь покоится на оторванности бытия от субъекта. Риккерт не видит индивидуальности общего и отрицает данность индивидуально-общей и индивидуально-частной действительности в знании. Различие между общим и индивидуальным лежит в самой действительности, в самом бытии, а не в субъекте, не в механизме познания — вот ценный вывод Лосского. Поясним примером. Бог есть бытие самое общее и вместе с тем вполне индивидуальное, действительность Бога может быть нами воспринята. Нация есть бытие общее, если не смотреть номиналистически, и вместе с тем вполне индивидуальное — конкретный организм.

Я не буду специально останавливаться на оригинальной, хотя несколько парадоксальной теории суждения Лосского, но отмечу один общефилософский вывод его мистического эмпиризма. Для Лосского

критерий истины лежит не в законах логики, вообще не в субъекте, а в самой действительности, в непосредственной данности в ней связи причины со следствием. «Показателем истинности познания служит *наличность* самого познаваемого бытия. Связь между S и P вовсе не производится и даже не воспроизводится познающим субъектом, она просто *констатируется* в восприятии ввиду того, что наличный объект S без всякого содействия со стороны познающего субъекта влечет за собой наличие также и объекта P, и для обнаружения этой связи в чистой форме нужен только анализ восприятия». Знание есть констатирование наличности фактов, описание. Законы логики — свойства самого бытия, они даны в самой действительности, а не привносятся субъектом. «Если истина есть не *копия* действительности, не *символическое* воспроизведение ее и не *явление* ее, сообразное с законами познавательной деятельности, а сама *действительность* в дифференцированной форме, то критерием истины может быть только наличие самой познаваемой действительности, *наличность познаваемого бытия* в акте знания. Эта наличность несомненна в том случае, когда содержание познания «дано» мне, а не произведено деятельностью, которая чувствуется мною как «мое» *субъективное усилие*, когда содержание знания присутствует и развивается в акте знания *само собою*, а я только *следую* за ним, сосредоточивая на нем внимание и дифференцируя его путем сравнения». С этой точки зрения, кантовский априоризм вовсе не является гарантией истинности и крепости познания.

Для мистического эмпиризма не существует никакого различия между всеобщим априоризмом и всеобщим апостериоризмом, так как априорная твердость заключена в самом бытии и в нас входит. Кантовское а priori было формальным, и все содержание опыта не делалось от этого более твердым, скептицизм не преодолевался. Лосский утверждает, что само содержание опыта включает твердость знания и критерий истины, что истина входит в нас и насилует нас. Но если во всех суждениях, из которых состоит знание, заключена сама действительность, присутствует само бытие, то возникают большие затруднения с пространством и временем, так как мы строим суждения о действительности, отделенной от нас пространством и временем. И Лосский принужден допустить, что бытие входит в знание, в суждение, разрывая пространство и время, что действительность дана нам вне времени и вне пространства, что в суждении присутствует и то, что было 1000 лет тому назад, и то, что находится на другом конце мира. А учения о пространстве и времени Лосский не дает и откладывает до онтологии, так что все его утверждения, все его учение о суждении, *вся его гносеология зависит от онтологического учения о пространстве и времени*. Вопрос о различии между явлениями и тем, что за ними, тоже относится к онтологии, а не к гносеологии. Термином «явление» «обозначается некоторое своеобразное отношение мира конечных вещей не к познающему субъекту, а к абсолютному». А это значит, что теория восприятия мира зависит от онтологии.

Лосский хочет построить гносеологию независимо от допущения *разума*, для него знание есть лишь процесс сравнения. «Словом разум следует обозначать *способность ставить и осуществлять высшие, т. е. мировые цели*. Обладание этой способностью в ее высших степенях придает своеобразный, возвышенный и многозначительный характер всем деятельности, *между прочим, также познанию*». Это значит, что Лосский держится того *органического* понимания природы разума, которого держались все мистические философы. Но можно ли при таком взгляде построить гносеологию независимо от разума? Думаю, что нет. В учении о разуме гносеология соединяется с онтологией, как то было у Гегеля и Шеллинга, и отделение гносеологической проблемы от учения о разуме опять возвращает нас к философии неорганической, рассеченной. В конце книги Лосский говорит о необходимости «онтологической гносеологии», но откладывает ее до следующей книги в полной уверенности, что в этой своей книге он строил гносеологию, свободную от всякой онтологии. Однако в конце он говорит: «Наш мистический эмпиризм особенно подчеркивает органическое, живое единство мира, а потому на почве нашей теории знания должна вырасти онтология, близкая по содержанию к онтологии древних или новейших рационалистов». Своего родства с метафизикой Платона, Лейбница и Шеллинга Лосский не может скрыть. Онтология с другого хода вошла в его гносеологию. Скажу более: вся оригинальность его гносеологии уничтожается, если отбросить онтологию, так как оригинальность эта и заключается в том реалистическом тезисе, что всякая гносеология онтологична. Неонтологическая гносеология есть лишь методологическая хитрость, придуманная для большего влияния на критицистов. Но если бы Лосский строил сознательно онтологическую гносеологию, он не впал бы в тот гносеологический оптимизм, который составляет основной дефект его книги, он дал бы верное освещение *проблемы лжи* в восприятии мира и познании мира, что составляет для него главный камень преткновения.

С. Аскольдов в своей рецензии на книгу Лосского верно заметил, что гносеология Лосского есть гносеология богов. Лосский как бы не чувствует драмы познания, оторванности субъекта от бытия. Гносеология Лосского не в силах объяснить факта разрыва между вещами и существами; с его точки зрения непонятна ложь, которой принадлежит так много места в нашем познании. В механизме нашего восприятия мира есть какой-то дефект, который смущал всех философов, есть застарелая болезнь. Для Лосского дефекта

нет никакого, восприятие наше вполне здоровое. Почему же мы чувствуем себя со всех сторон скованными, почему знание наше так ограничено? С точки зрения Лосского, мир должен быть воспринят в абсолютной полноте, знание должно было бы достигнуть своей вожделенной цели. Лосский считает всякое познание интуитивным и мистическим, даже самое элементарное. Вся положительная наука для него интуитивна. Поэтому неясно, что же дает его теория знания для мистического познания иных миров? Какая у него будет теория восприятия Божества? Есть ли его теория знания лишь новое истолкование обыкновенного научного знания, или она расширяет горизонты, разбивает замкнутый круг? Расширение горизонтов Лосский, по-видимому, откладывает до онтологической гносеологии, но уже в его пропедевтической гносеологии обнаруживается, что он ничего общего не имеет с замкнутым позитивизмом, что у него есть тайное желание разбить позитивизм. Вот место в книге Лосского, которое изобличает онтологическую ее подкладку: «Наряду с этим миром конечных вещей мы если не знаем, то все же чуем присутствие иного мира, мира абсолютного, где существенная сторона утверждения сохраняется, а отрицания нет: там нет исключительности, внеположности, ограниченности конечного мира. Содержа в себе всю полноту бытия, абсолютное не подчиняется законам противоречия и исключенного третьего не в том смысле, чтобы оно отменяло их, а в том смысле, что они не имеют никакого отношения к абсолютному, подобно тому как теоремы геометрии не отменяются этикой, но не имеют никакого применения к ней». Мистический эмпиризм, несомненно, расширяет сферу опыта, берет опыт в его жизненной полноте, во всех его безграничных возможностях, в этом главная заслуга его.

И остается непонятным, в чем же корень недоразумения и эмпирического мира, в чем грех отвлеченного эмпиризма, в чем дефект «опыта» обыденного, ограниченного и неполного? В каком смысле возможно *расширение опыта* и почему в научном знании это расширение не достигается, вечно наталкивается на непреодолимые препятствия? Гносеология Лосского, поскольку она оторвана от всякой онтологии, не может ответить на этот вопрос и этим обесценивается. Лосский слишком расширяет сферу интуитивного знания, расширяет до полного стирания всех различий. И является опасность, что все кошки окажутся серы, что от такой мистической гносеологии мистицизм ничего не выиграет. Остается неясным, почему же гносеология Лосского должна повести к «онтологии древних или новейших рационалистов», а не к особой форме материализма? *Лосский все время бессознательно строит онтологическую гносеологию, которая делает невозможной материалистическую онтологию и ставит его во враждебное отношение ко всем формам позитивизма.* Пропедевтическая гносеология есть или самообман, или хитрость. Заслуга Лосского в том, что он блестяще показал невозможность такой пропедевтической гносеологии. Лосский во многих местах выдает себя, особенно когда говорит о зависимости теории суждения от онтологической проблемы пространства и времени. Для него ведь гносеологический вопрос есть вопрос об отношении *бытия к бытию*, а не мышления к бытию, и поэтому это вопрос гносеологически-онтологический. Лосский все время идет от бытия, а не от мышления, не от субъекта, и в этом вся оригинальность его точки зрения. Допуская бытие как нечто первоначальное, исходное, он тем самым устанавливает онтологические предпосылки гносеологии. Лосский не видит дефектов в нашем познании, так как задается целью строить пропедевтическую гносеологию и отрицает, чтобы дефекты лежали в самом механизме познания, в гносеологической природе восприятия. Но сам же Лосский помогает нам перенести вопрос о дефектах познания на почву онтологическую, увидеть корень зла в самом бытии, в самой живой действительности, а не в том, что субъект конструирует объект и тем умерщвляет в нем жизнь. Сам Лосский признает, что различие между явлениями, которыми занимается наука, и сущностью вещей лежит в самом бытии, а не в природе отношений между субъектом и объектом. *Грехи познания могут быть объяснены лишь из грехов самого бытия.* Познание наше болезненно не потому, что субъект конструирует объект, опосредствует, что опыт есть лишь наше субъективное состояние или что знание есть лишь копия, отражение действительности, причем наш познавательный механизм оказывается кривым зеркалом, а потому, что все бытие наше болезненно, что мир греховен, что все в мире разорвано. Этим открываются новые перспективы для построения онтологической гносеологии.

### III

Онтологическая гносеология исходит из того, что нам нечто дано до всякой рациональной рефлексии, до самопогружения и объективирования, до самого разделения на субъект и объект. Есть первичное, нерационализированное сознание, в котором даны живые связи с бытием, дано первоощущение бытия и происходящей в нем драмы. Знание, в котором мы путем рефлексии констатируем субъект и объект, есть уже во всех смыслах нечто вторичное, производное, из самой жизни рожденное. Знание есть функция мировой жизни, и философия органическая не должна выделять знание и ставить его настолько до этой мировой жизни, что ее считать как бы результатом знания. В наивном, дофилософском сознании есть здоровый реализм, здоровое чувство бытия, которое рассекалось и умерщвлялось рационалистическим развитием