
А. А. НОВИКОВ

СУБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ: РЕГИСТРАТОР ИЛИ СОЗИДАТЕЛЬ?

Выдвинутая в середине прошлого столетия известным британским философом Карлом Поппером идея «бессубъектной» эпистемологии (1) была не столь уж экстравагантной и отнюдь не немотивированной. В недолгой истории развития новейшей философии Поппер не был первым среди тех, кто обратил внимание на известный «избыток» субъективности в традиционной (классической) гносеологии (эпистемологии) (2), ставший следствием начавшегося еще в Новое время, как считал другой не менее известный английский ученый А. Уайтхед, постепенного вытеснения наукой философии из сферы объективного. Этот методологический перекося в теории познания стал особенно заметен на рубеже XIX–XX веков, названном Н. Бердяевым «психологической» эпохой. Начавшаяся в это же время активная борьба с субъектоцентризмом и психологизмом в философии вообще и гносеологии в частности на определенном ее этапе стала постепенно перерастать в стремление минимизировать роль самого субъекта, отвести ему, как это, в сущности, и предложил К. Поппер, роль своего рода эпистемологического «Мавра». Идеалом знания должна была стать его объективная «чистота».

История поиска оптимального решения выявленной и актуализированной традиционной гносеологией еще на раннем этапе своего развития проблемы субъект-объектных отношений позволяет, однако, установить один чрезвычайно важный факт – мнимость ее частного, узкопредметного (в структуре философского знания) характера; ее реальную и неизбежную вовлеченность в общекультурный и общеполитический контексты. Это и понятно. Суть данной проблемы сосредоточена именно в субъекте как специфической функции той сложной культурно-природной системы, какой является человеческая личность.

Цель настоящей статьи – осветить некоторые важные моменты осмысления проблемы субъект-объектных отношений в русской религиозной (христианской) (3) философии, показав одновременно несостоятельность сложившегося в свое время мнения об отсутствии в традиционной отечественной философской мысли серьезного интереса к гносеологической проблематике. Последняя, в силу специфики русского национального менталитета и исторических условий, действительно никогда не была в центре ее внимания. Тем не менее многие видные представители эпохи зрелости русской философской мысли (С. Булгаков, Н. Лосский, Н. Бердяев, С. Франк, отчасти В. Зеньковский и др.) были убеждены в том, что нельзя коснуться ни одного философского вопроса, не «выплатив» хотя бы «минимальной дани» теории познания. Как заметил в свое время Л. Шестов, роль гносеологии трудно переоценить уже потому, что именно она позволяет идущему вперед понять и осознать – куда следует «ставить ногу».

В разработке гносеологической проблематики отечественная христианская философия отнюдь не противопоставляла себя европейской философской мысли. Открыто и сознательно наследуя многие идеи Фихте, Шеллинга, Гегеля и особенно Беме и Якоби, она, по выражению С. Франка, лишь «интерпретировала» их «на свой манер». Вместе с тем решительно отвергалась та линия в западной философии и гносеологии в частности, которая имела своим истоком рационализм декартовского типа, порочный, как считалось, не столько жестким противопоставлением субъекта объекту (что в рамках определенного типа анализа субъект-объектных отношений вполне допустимо), сколько тем, что тот возвел субъекта в ранг судьбы бытия и подвел сущность жизни под законы и нормы «малого разума». Наиболее опасной формой рационализма был признан кантовский критицизм, полностью якобы утративший связь с реальной жизнью – «живым благоуханием бытия» (В. Зеньковский) – и превративший познание в самоцель, в болезненную форму саморефлексии субъекта, ищущего истину в глубинах собственного сознания.

Реальной альтернативой формируемой на основе соответствующих философско-мировоззренческих представлений «иллюзорной» гносеологии должна была стать новая – «реалистическая»

концепция познавательной деятельности, развиваемая в рамках христианского истолкования мира и специфики человеческого мышления.

Если у древних греков, считал Гегель, мысль есть идея, то в христианско-германской системе мировоззрения *мысль есть дух*, дух «деятельный» и, разумеется, объективный. (4) Эту мировоззренческую установку безоговорочно приняла и русская христианская философия. Более того, идея примата «духовной зрелости» по отношению к «умственной зрелости» призвана была отразить главную ее особенность.

Признание духовности неперменным и важнейшим атрибутом (или даже квинтэссенцией) мыслительной и, следовательно, познавательной деятельности имело чрезвычайно важное значение в формировании гносеологической концепции, согласуемой с основами православного сознания. (5) С одной стороны, данная установка позволяла дезавуировать порочную идею гносеологического субъекта как продукта чистой апперцепции; с другой, через признание «факта» объективности духа, – содействовало очищению результатов познавательной деятельности от элементов субъективизма и психологизма (6) и, тем самым, укрепляло ее бытийную основу.

К гносеологии, утверждали отечественные «реалисты», можно прийти только из бытия; войти же в бытийную проблематику через гносеологию невозможно, и потому подлинная гносеология может быть только *онтологической*. Эта, в сущности здравая, мысль вполне согласовывалась с неким мировоззренческим принципом формирования русской христианской философии, озвученным в свое время С. Франком. Если традиционная западная философия, считал он, шла от *cogito* к *sum*, то отечественная философская мысль избрала в своем развитии прямо противоположный путь.

Ориентация на максимальную онтологизацию гносеологии обусловила не только ее методологическую реконструкцию, но и, что более важно, потребовала пересмотра сложившихся представлений относительно природы самого знания и сущности субъект-объектных отношений в процессе его формирования. Согласно «онтологической» гносеологии, апеллирующей к идее «униженного» рационализмом и основательно забытого всей новейшей фило-

софией «божественного Логоса», знание – не слепок, не копия действительности, а сама действительность и потому есть способ ее *самосвидетельства*. (7)

Безоговорочное признание этого «факта» между тем не только устраняло все смысловые и функциональные границы между гносеологией и онтологией, объединяя их в единое целое в системе христианской метафизики и возвращая последней подлинный, как считали ее представители, подорванный Кантом авторитет, но и дезавуировало, по существу, сам смысл проблемы субъект-объектных отношений, не говоря уже о ее актуальности.

В самом деле, коль скоро бытие это и объект, и субъект (самосвидетель), и само мышление (но не наоборот – предупреждал Н. Бердяев), то все попытки рассматривать субъект в качестве самостоятельного и специфического элемента структуры познавательной деятельности лишались всякого оправдания и смысла. В рамках этой ситуации и рождается идея объект-субъектного синкретизма: на смену отжившей, как считалось, концепции панлогизма приходит концепция *панонтологизма* как базисной модели новой философии тождества.

Признание бытия центральным, конституирующим понятием «онтологической» гносеологии не придало, однако, последней должной строгости и убедительности по причине отсутствия единодушия христианских философов в понимании содержания и смысла самого понятия бытия. Данное обстоятельство не могло, в свою очередь, не привести к возникновению в их среде определенных мировоззренческих трений, вынудивших В. Зеньковского заявить о «трагическом» восприятии бытия христианством. Ничего трагического в спорах русских христианских философов о сущности бытия, думается, не было. Тем не менее если С. Трубецкой, апеллировавший, судя по всему, к таким христианским авторитетам, как, Николай Кузанский, Григорий Палама и др., настаивал на том, что над бытием стоит Абсолют, сам бытием не являясь, то С. Франк, солидаризируясь с идеей В. Соловьева о «единосущии» Бога и мира, не склонен был отделять Творца от его творения, за что, в свою очередь, получал упреки от Н. Лосского.

Мучительно, впадая в постоянные противоречия с самим собой и не скрывая этого, искал ответа на данный, быть может, основной

вопрос христианско-философского мировоззрения Н. Бердяев. Опираясь в своей борьбе с картезианством и кантианством, оторвавших, по его убеждению, философскую мысль от ее естественных корней, на авторитет «отцов» философии – досократиков с их «здоровым примитивизмом» и стремлением постоянно «прислушиваться» к «запаху земли», он, одновременно, склонен был считать, что вся природная и культурная среда создана не Богом и потому не вправе именоваться бытием. Бытие – понятие чисто сакральное, обозначающее лишь нечто безусловно «самосущее», то, что бытием было всегда и небытием быть не может.

Лишение всей природной части мироздания статуса бытийности вело между тем не только к сомнительному пересмотру предметной ориентации традиционной философии, но и к переосмыслению некоторых основ христианского мировоззрения. В итоге выход из грозящего идейно-мировоззренческого конфликта был найден в признании безусловности изначальной бытийности тварной природы и «факта» ее последующей «поврежденности» (Ап. Павел) вследствие нарушения целостности духа. В итоге бытие в представлениях сторонников «всеобъемлющего онтологизма» было разделено на бытие «подлинное» (Бог) и бытие «неподлинное» (природа, включая человека, и культурная среда).

Разделение бытия на две столь неравнозначные и неравноценные части требовало, естественно, и внесения серьезных изменений в методологию познавательной деятельности. Если традиционное познание шло в поисках истины от простого к сложному, от низшего к высшему, то «онтологическая» гносеология сочла максимально корректным и оправданным противоположный путь движения мысли. Основной аргумент в пользу данного метода состоял в признании невозможности развития высших форм из низших и, следовательно, невозможности умственного постижения сущности первых на основе знания вторых. Это означало, что в реальной познавательной ситуации человек, не сумевший вследствие «первородного греха» сохранить дарованную ему первоначальную духовно-нравственную чистоту, в своих усилиях по мысленному освоению предметов и явлений «неподлинного» («поврежденного») бытия должен прислушиваться к голосу Создателя и рассматривать их через призму некой изначальной «нормы», которая, по убежде-

нию В. Зеньковского, всегда просматривается в оценочной реакции духа. Считается, что первым в отечественной христианской философии задачу по поиску этой «нормы» поставил Г. Сковорода.

«Факт» Богоприсутствия в любом познавательном акте, считал В. Зеньковский, означал, что знание «*в нас*», но «*не от нас*». Именно этого не понял ни критицизм, ни традиционный рационализм вообще. Человек, как субъект познания, определенным образом лишь формирует структуру познавательного акта (что, конечно, немаловажно) как функцию «Мирового духа», но не инициирует и не создает самого знания; он – лишь его ретранслятор и регистратор. В этих условиях, утверждал Н. Лосский, максимальная активность субъекта познавательной деятельности, культивируемая традиционной гносеологией, должна смениться максимальной его пассивностью, которая и обеспечивала объективность и достоверность результатов знания. Рационалистическая же модель мышления, с ее склонностью к критико-аналитическим действиям, приводит к противоположным результатам. Поэтому самым надежным средством достижения строго объективного знания является интуиция, и прежде всего интуиция мистическая, способная напрямую «*учуять*» истину и, тем самым, овладеть предметом познания «*в подлиннике*». (8)

Попытка столь радикальной коррекции традиционно-философских представлений о процессе познавательной деятельности и сущности самого знания вряд ли могла иметь серьезную перспективу, и потому соответствующая идея не нашла сколь-либо заметной поддержки среди сторонников самой «онтологической» гносеологии, и не столько по причине своей экстравагантности, сколько по причине неактуальности и не востребоваемости. Дело в том, что предложенная модель познавательной деятельности находила (или рассчитывала найти) себе применение в рамках человеческих взаимодействий с «*неистинным*», как уже отмечалось, бытием, которое, как постепенно выяснилось, нимало не интересовало «*всеобъемлющий онтологизм*». Истинная цель последнего состояла не в совершенствовании методов и механизмов познания «поврежденного» бытия (сие – удел науки), не поиски в нем «*следов Божеских*» (что и так очевидно), а в стремлении переключить все внимание философии на разгадку тайн «*истинного*» бытия, т. е.

на сам источник упомянутых «следов». Этим сторонники онтологизма надеялись ослабить влияние новейших тенденций западной философии (критицизма, феноменализма, позитивизма и др.) на отечественную философскую мысль и восстановить изначально присущую ей богостремительную интенцию. В этом (и только в этом) «всеобъемлющий онтологизм» нашел себе надежного союзника в лице отечественного персонализма. «Мы слишком ленивы и трусливы, – сетовал один из виднейших представителей последнего Л. Шестов, – чтоб хотеть приблизиться к Богу. Нам достаточно устроиться на земле. Поэтому нам так страшно своеволие и так мила необходимость. Поэтому мы ободранный наукой мир считаем истинно сущим (minimum метафизики) и дарим его правом на независимое бытие, а реальный мир считаем явлением, видимостью и гоним его из нашей онтологии». (9)

Окончательное переключение ортодоксальными онтологистами внимания философии с изменчивой эмпирической реальности на тайны и ценности «истинного» бытия предъявляло между тем к восприемнику этих ценностей такие требования, какими обычный эмпирический субъект, в силу своей «греховности», не обладал и потому нуждался в посреднике. Таким посредником, а по существу истинным и правомочным субъектом познания, признается христианская Церковь. (10)

Данную идею вряд ли можно было считать позитивным вкладом в развитие гносеологии как традиционной философской дисциплины. Впрочем, на подобную оценку разработчики «реалистической» ее модели, судя по всему, и не рассчитывали. Их цель, думается, была в другом: использовать идеологически откорректированный гносеологический инструментарий для укрепления позиций православия в его противостоянии индивидуализму западного христианства и прежде всего протестантизма. «Я-философии» Запада противопоставлялась «соборная» (11) русская «мы-философия».

При всей своей внешней привлекательности для национального менталитета «соборная» философия и соответствующая ей модель познавательной деятельности не нашли, однако, понимания в отечественных философских кругах. Будучи продуктом ортодоксального православного мирознания, принесшего, по вынужденному признанию Н. Бердяева, человеческое в жертву божественному,

«соборная» гносеология, по его же словам, ничего не добавляла в идею гносеологического субъекта, смещая лишь акцент с психологии на онтологию. Последняя, в ее «реалистической» интерпретации, отрывавшей знание от земных корней, только затемняла картину субъект-объектных отношений. Прояснить ее можно было, лишь побудив христианских философов несколько отступить от, как образно выразился В. Розанов, «церковных стен». С необходимостью этого отступления был вынужден, судя по всему, согласиться и В. Зеньковский, если, конечно, его слова о том, что христианская философия должна оставаться «философией по преимуществу» и что основная ее задача состоит в «рационализации духовности» (12) были вполне искренними.

* * *

«Мы-философский» тип мышления, максимально минимизирующий личностный фактор, никак не вписывался, однако, не только в одну из важнейших, как считал Гегель, традиций классической, но и христианской философии, вырастающей, по утверждению того же В. Зеньковского, «из глубин индивидуального христианского сознания», не могущего «никоим образом иметь «обязательного» для церковного сознания характера». (13) И если данные слова в устах протоиерея русской православной церкви воспринимаются как свидетельство проявления определенного рода новаций в соответствующем типе сознания, то для персоналиста Л. Шестова подобная мысль считалась вполне тривиальной.

Отвергая возрождаемую (прежде всего усилиями В. Соловьева, С. Франка, Л. Карсавина и др.) в русской христианской философии идею «всеединства», подводящую, по его мнению, сознания людей к некоему общему знаменателю (к истине «для всех»), Л. Шестов открыто солидаризируется с позицией убежденного христианина Ф. Достоевского, презиравшего всякое «всемство» как бегство от человеческой «самости» и личной ответственности. «Не ближних хочет облагодетельствовать тот, кто хлопочет о приведении всех к единой истине. До ближнего, – считал Л. Шестов, – ему мало дела. Но он сам не смеет и не может принять *свою истину* (курсив мой. – А. Н.) до тех пор, пока не добьется действительного или воображаемого признания «всех». Ибо для него важно не столько иметь ис-

тину, сколько получить общее признание». (14) «Только наедине с собой, – резюмирует автор, – под непроницаемым покровом тайны *индивидуального бытия (эмпирической личности)* (курсив мой. – А. Н.) мы иногда решаемся отречься от тех действительных и мнимых прав и преимуществ, которые нам даются принадлежностью к общему для всех миру». (15)

Отмечая позитивную значимость усилий Л. Шестова по активизации интереса к личностной компоненте человеческого бытия и сознания, следует вместе с тем заметить, что ни В. Соловьев, ни С. Франк не приносили человеческую «самость» в жертву идее «всеединства». Личностная (субъективная – на языке гносеологии) линия в мыслительной (познавательной) деятельности человека не только ими не игнорировалась, но, напротив, всячески подчеркивалась. Явно солидаризируясь с позицией своего старшего коллеги, усматривавшего подлинную объективность в «истинно субъективном» и считавшего философию «делом некоторого субъективного творчества» (16), С. Франк утверждал, что отказ от «прикосновения к субъективной стороне знания» породил новый кризис в гносеологии, который, в свою очередь, привел к «идейному убийству человеческого сознания как живого *внутреннего* факта бытия». (17) «Собственная проблема *теории познания* в отличие от общей онтологии, – идет С. Франк на дальнейшую радикализацию своей позиции, – есть проблема философской психологии или антропологии... Человек... не только познает действительность: он любит и ненавидит в ней то или иное, оценивает ее, стремится осуществить в ней одно и уничтожить другое». (18)

К подобному мнению склоняется в итоге подавляющая часть отечественных христианских философов, включая такого непримиримого борца с субъектоцентризмом и психологизмом, как Н. Бердяев. Последний не только признал позитивную значимость чувственной и, прежде всего, «любобной» линии в познавательной деятельности, но и вообще объявил познание «эротическим искусством». Истинной, хотя и «скрытой пружиной» познания считал любовь и В. Зеньковский. (19)

Эти и подобные им мнения не были, надо заметить, откровением для христианской философии XX столетия. Своим истоком они имели, конечно же, известную мысль Августина Блаженного (20):

познаем в той степени, в какой любим; которая, в свою очередь, возникла скорее всего под впечатлением слов Ап. Павла: «Слова без любви – медь звенящая».

Реальным воплощением образа «меди звенящей» в представлениях русских христианских философов и был как раз *ratio*. В своей эротической и вообще духовно-душевной (21) отстраненности он, как чисто «умовой» инструмент познавательной деятельности, превращался, по словам С. Булгакова, в «бухгалтера мысли». Не способный ни любить, ни «плакать», ни «смеяться», *ratio* находит себе применение разве что в логике и точных науках. Но ведь кроме логики и науки, как полагало и продолжает полагать большинство философов, есть еще и метафизика, не подчиняющаяся закону непротиворечия и не отождествляющая *status quo* мира с его сущностью. «Истинно сущее, – считал Л. Шестов, – определяется в терминах истинно важного и истинно ценного» (22), распознать которые может лишь познающий субъект как развитая личность. Таким образом, человек (христианин – во всяком случае) не должен безучастно пропускать через себя поток информации; он обязан ее «сочувственно понять», пережить и оценить (23), исходя из принципов собственного мировоззрения, взяв при этом на себя личную ответственность за сделанные выводы и принятые решения и, тем самым, хотя бы частично искупить «первородный грех». Только такое знание-переживание, основанное не только на разуме, но и движениях души и включенное «в наше *отношение* (курсив мой. – А. Н.) к миру» (24), ориентированное не на то, что есть, а на то, что и как должно быть, может считаться истинным. Вопрос о несоответствии первого второму Л. Шестов вообще считал вопросом «самым что ни есть гносеологическим».

Принципы высшего долженствования и личной ответственности субъекта, внедряемые христианско-философской мыслью в процесс познания, вполне соответствовали духу традиционного российского менталитета, отождествлявшего истину с добром и справедливостью. Так называемая «чистая» истина – пустая абстракция, лишенная духовной освященности и житейской мудрости. Эти необходимые качества могут быть синтезированы лишь в том, что в русском языке всегда принято было именовать «правдой». В отечественной философии тверже всех, пожалуй, эту

мысль отстаивал сторонник так называемого бесцерковного христианства Н. Михайловский. «Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», – писал он, – я не могу не восхищаться его поразительной внутреннею простотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий. Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благородная житейская практика, самые высокие нравственные и общепринятые идеалы представлялись мне всегда обидно бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость явились бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению – правде-истине, правде объективной – и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, – такова задача всей моей жизни». (25)

Эта искренне выстраданная – в чем нет сомнений – позиция Н. Михайловского, заслуживающая того, чтобы быть здесь воспроизведенной без каких-либо купюр, наилучшим образом характеризует суть «нравственно-субъективного» метода познания, начавшего со временем привлекать внимание отечественных христианских философов, осознавших разумность и необходимость определенного отступления и от «церковных стен», за которыми субъект теряет, как правило, часть своей «самости», и от крайностей «всеобъемлющего онтологизма».

Нравственно сформировавшаяся личность, ориентирующаяся в процессе познавательной деятельности прежде всего на критерий *честности*, а не точности, не только более привлекательна в социальном ее измерении, но и богоугодна, ибо знать – значит *ответствовать*, *ответствовать* и перед Богом, и перед людьми. Испол-

нить это требование может лишь *эмпирический* субъект, выведенный реальной жизнью из той тени, в которой его всегда стремилась держать предпочитающая иметь дело с субъектом *гносеологическим* (трансцендентальным) традиционная гносеология.

* * *

Пестрота мнений относительно существа и значимости проблемы субъект-объектных отношений в процессе человеческого познания, сложившихся в системе отечественной христианской философии, – свидетельство реальной сложности и противоречивости самого познавательного процесса. Естественное стремление субъекта познания принять объект таким, каков он есть сам по себе, неизбежно наталкивается на выработанные исторической практикой и закрепившиеся в психической сфере человека те или иные социально-культурные установки, «облагораживающие» и одновременно затемняющие познавательный процесс. Этим человеческое мировосприятие и отличается коренным образом от соответствующей способности представителей животного мира. Если животное, воспринимая «объект», старается наилучшим образом *приспособиться* к его «требованиям», то человек, используя заложенный в нем самой же природой творческий импульс, стремится в конечном счете *приспособить* объект к своим собственным нуждам и потому нередко воспринимает его в «контексте» априорных ментальных и, разумеется, субъективных установок, с влиянием которых нельзя не считаться.

Такие установки вполне естественны в условиях сосредоточения внимания субъекта на культурном слое бытия, когда в процесс отражения неизбежно вплетается фактор *отношения* в том его чисто человеческом (продуктивном, а не формальном) понимании и проявлении, которые, безусловно, и имели в виду В. Зеньковский и С. Франк. В реальности и значимости такого отношения вряд ли следует сомневаться при познании, к примеру, культурно-исторических традиций и образа жизни какой-либо человеческой общности. Никаких, однако, *реальных* отношений между субъектом и объектом не возникает при познании, скажем, законов небесной механики или химического состава вещества, ибо ни повлиять на них, ни оценить (за отсутствием критериев самой оценки) чело-

век не в состоянии. Попытки укрепить в этой ситуации «правду-истину» («правду объективную») «правдой-справедливостью» («правдой субъективной») приводят лишь к субъективизму, извращающему суть и значимость фактора субъектности и дискредитирующему самого субъекта познания.

Эмпирический субъект между тем был и остается центральным целе- и смыслообразующим звеном познавательной деятельности еще (а, возможно, и прежде всего) и потому, что именно он и только он является источником и носителем *объективности* знания. Объективность – не свойство объекта как существующей самой по себе и не зависящей от субъекта реальности, а степень адекватности представлений (опять же – субъективных) субъекта о данной реальности. В этом и кроется основное проблемное зерно искусства познания и одновременно стимул к его совершенствованию.

Примечания

(1) См.: Поппер К. Эпистемология без познающего субъекта // Логика и рост научного знания. М., 1983.

(2) Понятия «гносеология», «эпистемология», «теория познания» я буду рассматривать как синонимы.

(3) Здесь считаю нужным дать некоторые пояснения.

Соответствующий выбор обусловлен моей убежденностью в том, что именно религиозная философская мысль отразила специфику того, что принято называть русской национальной философией.

Что касается уточняющего понятия «христианская» (к которому я в дальнейшем и буду в основном прибегать), то оно всегда было ключевым в характеристике отечественной религиозно-философской мысли. Это неоднократно подчеркивали С. Франк, Н. Лосский, В. Зеньковский (см., в частности, его «Основы христианской философии») и другие ее представители. Понятие же «религиозная философия», постоянно присутствующее в их текстах, представлялось авторам, судя по всему, безусловно верным, но несколько формальным (поскольку «факт» изначальной религиозности подлинной философии не требовал даже обсуждения) и идеологически размытым.

(4) Справедливости ради нелишне будет напомнить, что первым в немецкой классической (как ее принято называть) философии на объективную (внечеловеческую) природу духа и на истину как его «норму» указал «субъективный догматик» (каким его считал Гегель) Кант.

(5) На этом активно настаивал, в частности, В. Зеньковский.

(6) Психологизм Н. Бердяев считал главной угрозой самому существованию философии.

(7) См. подр.: Бердяев Н. Об онтологической гносеологии // Вопросы философии и психологии. 1908. Май–июнь.

(8) См. подр.: Лосский Н. Обоснование интуитивизма, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция и др. его работы.

(9) Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 623.

Исходя из уточняющего тему подзаголовка статьи, я (по формальным соображениям) был не вправе обращаться к творчеству этого яркого мыслителя по причине надконфессионального характера его религиозных убеждений. Учитывая, однако, тот факт, что корни персонализма, одним из основоположников которого был Л. Шестов, лежат в христианстве, а также жесткий иррационализм его философии, тесно коррелирующий со «сверхрационализмом» его православных коллег, я счел возможным проигнорировать это формальное препятствие. Оправданием тому может, думается, послужить следующее замечание В. Зеньковского: «...не будет большой ошибкой сказать, что он принимал и Ветхий, и Новый Завет, – во всяком случае, у него есть немало высказываний, говорящих о принятии им христианского откровения». (Зеньковский В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 86.)

И еще. В статье «Одинокий мыслитель», предпосланной в качестве предисловия к двухтомнику сочинений Л. Шестова, А. Ахутин, упоминая книгу Н. Зернова «Русское религиозное возрождение XX века» (Париж, 1974), отмечает, что ее автор не сомневаясь относит произведения Л. Шестова к «сокровищнице православной русской культуры».

И наконец, всякое прикосновение к проблеме личностного познания (в рамках ее обсуждения в русской философии) без обращения к творчеству Шестова представляется невозможным.

(10) Имеется в виду не поместная (не «историческая») церковь, а Церковь «вселенская», существующая «от начала человечества» как продукт Божьего откровения.

(11) Понятие «соборность» в отечественной христианской философии не отличается смысловой строгостью. Соборность – это и общение в любви с опорой на мораль (А. Хомяков), и вытекающая из индивидуальности универсальность (С. Булгаков), и единство теоретической и моральной установок духа (В. Зеньковский) и мн. др.

Вообще говоря, смысловая «эластичность» этого и ряда других важных понятий отечественной христианской философии (того же «бытия») – фактор весьма для нее характерный. Его, однако, вряд ли следует расценивать как свидетельство справедливости мнений С. Франка и Г. Шпета о свойственном якобы русскому национальному менталитету «пренебрежению» точностью и точным знанием. Дело здесь, думается, не в пренебрежении, а в реальной и неизбежной полисемантике многих понятий метафизики. Вместе с тем следует признать тот факт, что «поэтическая» линия Платона была большинству отечественных философских мыслителей безусловно ближе логико-эциентистского стиля мышления Аристотеля.

(12) Здесь В. Зеньковский явно солидаризируется с мнением т. н. «академиков» (воспитанников Духовной академии – В. Кудрявцева, М. Каринского, В. Несмелова, М. Тареева и др.) о пользе и необходимости раскрытия сущности христианства средствами разума. С этим, в сущности, вынужден был согласиться и Н. Бердяев, признав, что «корень беды не в рационалистических гносеологиях, а в том корень, что бытие наше стало плохим». (Бердяев Н. Философия свободы. М., 1989. С. 54.)

(13) Зеньковский В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч.1. С.103.

Здесь понятие «церковь» имеет уже явно иной (относительно вышеупомянутого) – традиционный для обыденного сознания смысл.

(14) Шестов Л. С. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 628.

(15) Там же. С. 653.

(16) См.: Соловьев В. Оправдание добра.

(17) Франк С. Душа человека (опыт введения в философию и психологию). М., 1917. С. 23.

(18) Там же. С. 24.

(19) По убеждению В. Зеньковского, идея Ньютона о всемирном тяготении есть верное, хотя и «потускневшее» отражение христианского учения о любви.

(20) Из двух авторитетнейших идеологов христианства – Августина Блаженного и Фомы Аквинского – русская христианская философия и вся отечественная православная мысль доверяли, как правило, лишь первому. Авторитет Св. Фомы был поколеблен, в частности, его стремлением установить «равновесие» между верой и знанием.

(21) Различая *дух* и *душу* (т. е. то, что составляет саму основу бытия, и то, что характеризует внутренний мир человека и без чего

подлинная философия, как считал Фихте, невозможна), большинство русских христианских философов было убеждено в их «родовой близости».

(22) Шестов Л. Там же. С. 621.

(23) Основоположником аксиологического метода в познании в русской философии считается А. Герцен.

(24) Зеньковский В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 16. См. также: Франк С. Там же. С. 22.

(25) Михайловский Н. Полн. собр. соч. СПб., 1911. Т. 1. Предисловие к 3-му изд. (С. не указана. – А. Н.)