

Ян Чжэн (Китай), аспирант кафедры истории философии
Российского университета дружбы народов им. П. Лумумбы, г. Москва
Yang Zheng (China), postgraduate student of the Department of History of Philosophy,
Russian Friendship University peoples named after P. Lumumba, Moscow

**ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В РАБОТЕ В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО
«ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ»
THEORY OF KNOWLEDGE IN THE WORK OF V.V. ZENKOVSKY
"FUNDAMENTALS OF CHRISTIAN PHILOSOPHY"**

Аннотация: В статье анализируются гносеологические аспекты системы православной философии В.В. Зеньковского; утверждается, что, опираясь на основоположения христианской догматики, мыслитель, с одной стороны, постулирует трансцендентность Творца для познания, с другой же – не отказывает человеку в возможности синергийного постижения Бога, следовательно, и получения адекватного знания о тварном мире.

Abstract: The article analyzes the epistemological aspects of the system of Orthodox philosophy of V.V. Zenkovsky. It is argued that, based on the principles of Christian dogma, the thinker, on the one hand, postulates the transcendence of the Creator for knowledge, and on the other hand, does not deny man the possibility of a synergistic comprehension of God, and therefore, obtaining adequate knowledge about the created world.

Ключевые слова: В.В. Зеньковский, «Основы христианской философии», гносеология, онтология, православный синергизм.

Keywords: V.V. Zenkovsky, "Fundamentals of Christian philosophy", epistemology, ontology, Orthodox synergism.

Сегодня широко известны историко-философские, педагогические, психологические аспекты творчества В.В. Зеньковского, при этом, по нашему мнению, не уделяется должного внимания творческой деятельности мыслителя, направленной на формирование философской системы, основывающейся на православных мировоззрении и догматике и включающей в себя как онтогносеологическую, так и антропологическую составляющие. Фундаментальный труд «Основы христианской философии» представляет собой результат попытки концептуализации такой системы, мыслителем предполагалось издать его в трех томах, и первый том был опубликован в 1961 г., второй – в 1964, третий же том, антропологический, так и не был написан, однако мы вполне можем реконструировать взгляды В.В. Зеньковского на человека, его роль и место в мире по его многочисленным статьям на эту тематику, а также по большому позднему произведению «Апологетика» (опубликовано в 1957 г.).

Обращает на себя внимание тот факт, что В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» критиковал тенденцию гносеологизма в философских концепциях, к примеру, давая оценку творчеству С.Л. Франка, он писал о том, что последний «склонен свою систему строить, исходя из анализа нашего познания», в чем сказываются «тенденции критического рационализма, в частности трансцендентализма» [1, с. 452]; однако сам мыслитель также начал построение своей системы именно с гносеологии. В чем может заключаться причина этого? Мы лишь выскажем предположение о том, что В.В. Зеньковскому, по-видимому, и не нужно было строить онтологию (во всяком случае – ее основополагающие умозрительные «аксиомы»), ведь она у него всецело опиралась на христианские догматические положения, в которых достаточно полно представлены и триадология, и христология, а также изложено



понимание Бога как Творца и Спасителя мира. На семи Вселенских Соборах онтологические проблемы были уже в основном разработаны, но вот тема познаваемости Бога и мира оставалась открытой еще многие века, получив некоторую ясность только на паламитских Константинопольских поместных соборах XIV в. Поэтому первый том «Основ христианской философии» («Христианское учение о познании») – по преимуществу гносеологический, но уже опирающийся на получившую в христианстве определенность онтологию; второй же («Христианское учение о мире») – не собственно онтологический, выясняющий вопросы о сущности мира, а скорее проясняющий взаимоотношения всего существующего в уже сотворенном мире и Бога (то, что в богословии традиционно относится к разделу «икономия»).

Идею тварности мира, в соответствии с которой «мир не имеет своих корней в самом себе, ...возник благодаря некоей надмирной силе», В.В. Зеньковский считает «основной и центральной» в христианской метафизике [2, с. 148], полагая, что совершенно справедливо еще на заре своего формирования она внесла в библейское учение добавление о сотворении мира «из ничего», поскольку в противном случае возникли бы неразрешимые трудности: на «извечную» материю следовало бы переносить и свойства Божества, чем характеризуется, например, интерпретация творения Филоном Александрийским, поэтому: «Принимая учение о творении мира *из ничего*, мы отвергаем безначальность мира, – только с актом творения начинается время. Иначе говоря, время (насколько мы его знаем) *неотделимо от тварного бытия*; вне тварного бытия нет *нашего* времени» [3, с. 319]. Время, как оно дано нам, необратимо, течет непрерывным потоком, при этом очень важным является то, что наш «*опыт времени неотрывает от опыта вечности*» [2, с. 226], ведь время не «подвижный образ вечности», как то полагал Платон: сама вечность, связанная с иным, недоступным для нашего познания типом бытия, входит в наше время, по-особому «освещая» его. Вечность входит в порядок времени, однако при этом и временной порядок входит в вечность. Время делает возможным протекание в тварном мире процессов развития, обуславливающих его качественные изменения. Верно и обратное: «...”развитие” создает объективную текучесть в бытии – *что и есть “порядок” времени*» [2, с. 229]: творение, таким образом, характеризуется у В.В. Зеньковского взаимообусловленностью времени и развития, а развивающийся тварный мир через время соприкасается вечности «инобытия», сохраняя свое отличие от него по сущности.

Излагая суть своей гносеологии, В.В. Зеньковский, прежде всего, уточняет смысл понятия истины, утверждая, что истина о всякой вещи выражает не только то, чем последняя является нам, но и то, чем она должна быть, поэтому в когнитивном процессе необходимо «сочетать в некоем единстве познание факта и познание нормы для данного бытия» [2, с. 36], и это есть прямое следствие неразрывности двух путей познания – констатирующим «умом» и оценивающим «сердцем». «Работа» человеческого разума осуществляется, конечно, в рамках индивидуального сознания, что очевидно, однако при этом содержание производимой работы выходит за пределы этого сознания – разум, таким образом, обнаруживает в себе надиндивидуальное, общеобязательное и общечеловеческое начало, рефлексия о котором привела философов к разработке понятия гносеологического, трансцендентального субъекта. Утверждение в русской метафизике учения о «соборной» природе нашего сознания, по мнению В.В. Зеньковского, не добавило ничего нового к этому понятию, «но оно важно тем, – замечает философ, – что переводит внимание от психологии познания к его онтологии: надиндивидуальная природа знания есть очевидное проявление *всечеловеческого единства* – скажем определеннее: *единосущия человечества*» [2, с. 38]. Идея единосущия человечества является очень важной для дальнейших онтогносеологических построений В.В. Зеньковского, при ее принятии субъект познания



перемещается у него от индивидуального сознания не к «сознанию вообще», а к соборному сознанию человечества, с ним и следует связывать понятие разума, при построении которого должна быть осознана «взаимная неотрывность его теоретической и оценивающей функции, а вместе с тем должна быть учтена и надындивидуальная (соборная) природа знания» [2, с. 39].

Таким условиям, утверждает философ, полностью соответствует лишь христианское учение о разуме, слагавшееся в общем церковном сознании. В.В. Зеньковский, аргументируя эту мысль, использует существенное для общей гносеологии различие человеческого сознания на «первичное» (или состояние духа, в котором еще нет разделения на субъект и объект, но уже присутствует двойственность, проистекающая из его обращенности, с одной стороны, к Абсолюту («Богосознание»), с другой – к миру («миросознание»)) и «вторичное» (собственно рациональное). Он связывает первичное сознание со «светом Христовым», по словам Иоанна Богослова просвещающим «всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн. 1:6-11) [4], следствием чего становится утверждение христоцентричности природы человеческого разума. Только корреляция в первичном сознании человека Богосознания и миросознания может привести к адекватному постижению в сознании вторичном данного в чувственном познавательном опыте мироздания, к постижению, при котором «непосредственное “знание мира” переходит в “знание о мире”» [2, с. 45].

Когда разум человека обращается к содержанию первичного сознания, разделяющегося на Богосознание и миросознание, то в первом достаточно быстро подходит к непреодолимой границе, за которой начинается апофатика; но и во втором, миросознании, такая граница тоже существует, правда, постепенно она отодвигается, являясь подвижной, однако никогда не устраняется. Когда мы в своем первичном, непосредственном миросознании доходим до нее, единство Богосознания и миросознания открывается нам со всей очевидностью.

«Парадокс познания», возникающий из того факта, что, с одной стороны, сознание мы всегда наглядно фиксируем только в индивидуальностях, с другой же, оно имеет надындивидуальный характер и выходит за рамки когнитивной деятельности каждой отдельной личности, может быть «разгадан» лишь при обращении к учению о «церковном разуме», однако понимание последнего, по мнению В.В. Зеньковского, «расплывчато», хотя само понятие чрезвычайно распространено среди религиозно мыслящих людей; оно «усваивает Церкви некую познавательную активность, познавательную функцию, не определяя точнее ни ее компетенции, ни реальных проявлений» [2, с. 50]. Обычно предполагается, что Церковь как целое в историческом развитии есть не только хранительница веры, – деятельность отдельных ее членов и Соборов направляется на искание ответов на новые возникающие вопросы, и под неперемным водительством Святого Духа происходит общая мыслительная работа, результаты которой и можно отнести к проявлению «разума Церкви». Но ведь «*ничто не гарантирует участия Св. Духа в высказываниях Церкви*» [2, с. 50]: ни авторитет ее деятелей, ни соблюдение канонических правил проведения Соборов. Только последующая рецепция самой Церковью определенных высказываний может дать нам возможность говорить о действии на них Святого Духа и, соответственно, о том, что они оформлены «церковным разумом». Вместе с тем, неопределенность понятия «разума Церкви» не может стать причиной для его отрицания, поскольку обойтись без этого понятия невозможно. С христианской точки зрения, истина живет именно в Церкви, под вопрос же могут ставиться только те способы, с помощью которых мы этой истиной овладеваем. «Одно ясно: раз истина связана с сочетанием нашей умственной зоркости с действием Св. Духа и раз “Дух дышет, идеже хошет”, то Он и не подчинен никаким человеческим замыслам и узнается лишь голосом самой Церкви» [2, с.



51]. Поэтому, во-первых, неправомерна никакая персонификация «церковного разума» (делегирующее «непогрешимости» в определениях лицу или земному институту) и, во-вторых, лежащий в основе уловления истины людьми синергизм (со-трудничество с Богом через Богосознание) может осуществляться различными способами, порой неожиданными для нас, когда, например, истина глаголет «устах младенцев».

Если исходить из христианской точки зрения, пишет В.В. Зеньковский, то можно заключить, что сила разума человека, проявляясь в индивидуальном сознании, через него принадлежит Церкви, поэтому правильным будет сказать, что сама «сила индивидуального разума определяется *нашим приобщением к разуму Церкви...* Индивидуальный разум, в котором осуществляется познавательная активность, *не от себя входит в истину*, но через тот синергизм, в котором индивидуальное сознание становится органом разума Церкви под благодатным воздействием Св. Духа» [2, с. 53]. Здесь мы видим не только «перекличку» мыслей В.В. Зеньковского и формировавших гносеологический идеал «цельного знания» ранних славянофилов, прежде всего А.С. Хомякова, представившего в рациональном виде христианское учение о Церкви и введшего в философский оборот понятие соборности, но и явное указание на достаточно глубокое знание мыслителем паламитского учения о синергии Бога и человека, и дальнейший текст «Основ христианской философии» будет неоднократно это подтверждать, хотя и без детального разбора богословско-философской концепции свт. Григория Паламы.

Из вышеприведенных соображений В.В. Зеньковский делает нетривиальный вывод: разум человека индивидуален лишь в своем эмпирическом явлении, однако он шире индивидуального сознания, а потому, собственно, и не принадлежит последнему. Но если так, задается он вопросом, кто же тогда является «субъектом» разума? В истории философии нередко дело доходило до персонификации самого разума – у Г. Гегеля, например, или, еще раньше, у античных мыслителей, от натурфилософов до Платона. Последним оставался всего лишь шаг до персонификации Разума во Втором Лице Святой Троицы, но античный мир не знал понятия лица, для этого нужно было Откровение: «...отсюда, и *только отсюда* понятие личности из сферы Богосознания и может быть перенесено в сферу мирознания; в частности в учение о человеке как личности» [2, с. 54].

В.В. Зеньковский отмечает, что поиск «гносеологического субъекта» должен происходить в направлении концептуализации понятия «всечеловеческого единства», которое не может осмысливаться как «подобосущие» всех людей, оно раскрывается только при утверждении их «единосущия» (по аналогии с Ипостасями Святой Троицы): «В понятии “единосущия” человечества мы и имеем онтологическую базу для разыскания того, где искать нам “субъект” разума» [2, с. 59]. При этом, подчеркивает философ, не следует «ипостазировать» искомую «единую сущность», ведь человечество необходимо рассматривать как многоипостасный феномен: субъект разума и есть эта «метафизическая связанность» «единой сущности» и многоипостасности всечеловечества – именно связанность, поскольку сами по себе ни множественные эмпирические ипостаси, ни единая сущность субъектами разума не являются. Субъект разума – их нерасторжимая связь, которая в христианском понимании есть не что иное, как Церковь. Таким образом, упрощая рассуждение, можно сказать, «что *субъектом познания, субъектом разума является Церковь*» [2, с. 60], воспринимаемая христианином как тело Христово, главой которого Он, соответственно, и является.

Однако здесь возникает проблема, ведь исторически христианская Церковь существует относительно недолгий период, как же до нее обстоит дело с субъектом познания и как оно обстоит сегодня в мировых регионах, христианством не охваченных? В.В. Зеньковский апеллирует к известному положению, отстаиваемому и богословами, и



христианскими метафизиками, в соответствии с которым Церковь существовала извечно, хотя долгое время и в потенциальном виде (в смысле ее институционализации). Помимо того, он прибегает к понятию «естественной соборности», которая есть *«не благодатная соборность, какой является Церковь историческая в Св. Духе, но все же подлинная соборность – прежде всего через единство в разуме, совести, актах свободы»* [2, с. 62]. Именно через такую соборность проявлялось единосущие человечества, собранного в единство через наделяющий человека образом Божиим свет Христов, до возникновения исторической Церкви; не исчезает естественная соборность и в более поздние времена, – отсюда прямо следует утверждение В.В. Зеньковского о том, что всякое социальное единение имеет христианскую основу, в потенциальном или актуализированном виде, поэтому вся духовная жизнь человечества христоцентрична.

Мы видим, таким образом, что В.В. Зеньковский в своих онтогносеологических построениях, отталкиваясь от основоположений христианской догматики и не вступая с ними в противоречие, не только постулирует трансцендентность Творца как «неотмирность», инобытность, но и не отказывает человеку в возможности приобщения к Нему «энергично – взаимодействием благодати и устремленной к ее приятию свободной человеческой воли» [5, с. 172]. Значит, естественно возникающие в «первичном сознании» людей «Богосознание» и «миросознание» вполне могут экстраполироваться и в их «вторичное сознание», продолжая развиваться в нем, и тогда становится уместным вести речь не только о духовно-мистическом познании, но и о рациональном дискурсе в отношении и Бога, и мира, т.е. формировать систему христианской философии, способной если не полностью преодолеть культурный дуализм, то эффективно противостоять секулярной тенденции и в гносеологии, и в онтологии, и в этике как философии практической.

Список литературы:

1. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 544 с.
2. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 5-306.
3. Зеньковский В.В. Апологетика // Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 307-449.
4. Библия. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское библейское общество, 2008. 1346 с.
5. Романенко А.А. Онто-гносеологические основания эсхатологии В.В. Зеньковского // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. Вып. 2. С. 165-173.

