

Современныя ученія о разумѣ¹⁾

1. Понятіе «разума» (какъ и параллельныя и близкія къ нему понятія «ума», «интеллекта», «разсудка») принадлежитъ къ числу столь ходкихъ и распространенныхъ понятій, что казалось бы смыслъ этого понятія до конца ясенъ. Но стоитъ только вдуматься въ содержаніе этого понятія и особенно прослѣдить, какъ оно истолковывалось въ исторіи мысли, чтобы стало безспорнымъ, что понятіемъ разума охватываются разныя функціи, часто несводимыя одна къ другой. Какъ разъ въ разнообразіи этихъ отдѣльныхъ функцій и скрыта вся проблематика познанія, заключена основа главныхъ раздѣленій въ философіи. Понятіе разума притомъ очень очень тѣсно связано съ другимъ ходкимъ понятіемъ «опыта», но эта связь больше затемняетъ, чѣмъ помогаетъ въ установленіи точнаго ихъ значенія.

Во всякомъ случаѣ, кто не хочетъ заблудиться въ этомъ дремучемъ лѣсу и отдать себѣ отчетъ въ томъ, каковы реальныя силы нашего познанія, каковы условія его значимости, тотъ долженъ понятія «разума» и «опыта» изслѣдовать въ ихъ содержаніи и установить — хотя бы предварительно — ихъ смыслъ и связь.

Если нельзя называть понятіе «разума» и «опыта» коррелятивными, то во всякомъ случаѣ, при предварительномъ анализѣ ихъ, эти понятія и психологически и гносеологически оказываются до такой степени связаны одно съ другимъ, что опредѣленіе одного отражается на опредѣленіи другого.

Когда была ясно формулирована (впервые Авенаріусомъ) задача разысканія «чистаго» опыта, т. е. фиксаціи того, что принадлежитъ самому опыту и не привносится въ его содержаніе нашимъ «разумомъ», то эта задача (передъ которой всегда стояла философія въ анализѣ познанія) какъ разъ и вскрыла трудность психологическаго, а потому и гносеологическаго раздвиженія этихъ понятій. Во всякомъ случаѣ мы можемъ и должны выдвинуть — въ порядкѣ **гипотетическаго** построенія — самую идею «чистаго опыта», — иначе говоря, мы должны признать наличность въ нашемъ познаніи того, что намъ «дано», что не «отъ насъ» находится въ составѣ матеріала познанія. Однако приблизить это (гипотетически строяемое) понятіе «чистаго опыта» къ психологической реальности оказалось очень труднымъ, — и чѣмъ дальше развивается психологія, тѣмъ больше возрастаютъ эти трудности. До конца XIX вѣка въ психологіи было принято считать исходнымъ матеріаломъ познанія такъ наз. «ощущенія», въ которыхъ и усматривали «чистый опытъ». Но еще Вундтъ (въ 80 годахъ XIX вѣка) впервые

указаль, что само понятіе «ощущенія» во всякомъ случаѣ не можетъ быть относимо къ **первичной** фазѣ познанія — «чистыя», подлинныя ощущенія, говоритъ Вундтъ, никогда въ опытѣ не встрѣчаются, они нами впервые **выдѣляются** изъ того сложнаго комплекса, которому усваиваютъ понятіе «воспріятія»²⁾, Но анализъ воспріятія вскрыль необыкновенную сложность, а главное нѣкую структурность въ воспріятіи (что и заставило считать, что въ воспріятіяхъ уже сказывается раціонализирующая работа нашего разума). Вундтъ, Эббингаузъ, Авенариусъ, Лосскій, Гуссерль — изъ прежнихъ изслѣдователей, Merleau Ponty — самый недавній изслѣдователь воспріятій (въ большой его книгѣ «La Perception») — всѣ они вели и ведутъ къ признанію такой сложности состава воспріятія, что установить, что именно является въ немъ отъ «чистаго опыта» не только трудно, но и прямо невозможно. Не отказаться ли вообще (при анализѣ исходной основы познанія) отъ этой задачи разграниченія, того, что намъ «дано», отъ того, что привносится нами въ матеріаль познанія? Къ этому склоняются часто изслѣдователи (въ томъ числѣ и Лосскій), но это во всякомъ случаѣ не облегчаетъ положенія, а лишь приостанавливаетъ изслѣдованіе.

2. Чтобы разобраться въ современныхъ анализахъ разума и опыта, выдѣлимъ прежде всего понятіе «первичной раціонализации» опыта силами нашего разума. Все, что заключаетъ въ себѣ характерныя черты раціональности (простыя различенія въ составѣ опыта, легко фиксируемыя даже у дѣтей при изученіи процессовъ абстракціи, — устраненіе явныхъ противорѣчій, тѣмъ болѣе выдѣленіе въ составѣ опыта различныхъ «группъ», т. е. начала классификаціи), вообще все, что вмѣщается въ понятіе «структуры», которую мы находимъ (или по выраженію Авенариуса «преднаходимъ») въ воспріятіяхъ — все это мы можемъ относить къ первичной раціонализации. Это въ **подлинномъ смыслѣ раціонализация**, такъ какъ всѣ дальнѣйшія логическія операци надъ матеріаломъ опыта (о чемъ такъ хорошо писалъ еще Гербартъ) являются лишь продолженіемъ или завершеніемъ тѣхъ особенностей матеріала, которыя мы изначала находимъ въ воспріятіяхъ. Все то, что поддается дальнѣйшей раціонализации, можетъ быть поэтому подведено подъ понятіе «первичной раціонализации»; то же, что въ качествѣ «нерастворимаго» остатка, не попадаетъ сюда, уже безспорно принадлежитъ къ составу «чистаго опыта». Мы только никакъ не можемъ думать, что первичная раціонализация какъ-то **извнѣ** приходитъ къ этому «нерастворимому остатку» — для этого нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ. Позволю себѣ привести свою формулу, развитую мной въ цитированной моей ранней работѣ: воспріятія не пассивны, а **реактивны**, т. е. они возникаютъ въ субъектѣ познанія, какъ его живая «реакція» на «воздѣйствія извнѣ». Послѣднія слова, конечно, никакъ нельзя истолковывать въ смыслѣ того «аффицированія» со стороны «вещей въ себѣ», о которомъ говорилъ Кантъ: какъ много разъ было указано (въ русской литературѣ ярче всѣхъ Лосскимъ въ его работѣ объ интуитивизмѣ), все построеніе Канта основано на такомъ раздвиженіи предмета познанія отъ самаго объекта познанія, которое ведетъ къ неразрѣшимымъ трудностямъ³⁾.

Итакъ будемъ называть «первичной рационализацией» все то въ составѣ матеріала познанія, что, допуская дальнѣйшую рационализацию, тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ о наличности этой рационализации въ начальныхъ стадіяхъ воспріятія.

Усваивая этому матеріалу понятіе «рационализации», мы дѣлаемъ это для того, чтобы подчеркнуть, что работа «разума» наличествуетъ **уже въ самомъ исходномъ матеріалѣ познанія**. Этими словами мы никакъ не связываемъ себя ни съ чистымъ психологизмомъ, ни съ гносеологическимъ индивидуализмомъ: мы вѣдь беремъ пока понятіе разума въ томъ расплывчатомъ смыслѣ, въ томъ его объемѣ, который соотвѣтствуетъ обычному словоупотребленію. Иначе говоря, пока мы **вовсе не замыкаемъ понятіе разума въ границы индивидуальнаго сознанія** (чѣмъ и страуемъ себя отъ всякихъ видовъ гносеологическаго индивидуализма), а слѣдовательно освобождаемъ себя и отъ психологическаго анализа того, какъ проявляется эта «первичная рационаизация». Происходитъ ли она за порогомъ сознанія? Не является ли само сознаніе тѣхъ или иныхъ структурныхъ моментовъ въ воспріятіи связаннымъ уже съ моментами рациональности? Все это очень важно (и, конечно, очень отвѣтственно) въ онтологіи познанія — и намъ непременно придется вернуться къ этому вопросу въ дальнѣйшемъ — но сейчасъ, когда мы хотимъ установить разныя функціи разума, для насъ это и ненужно и даже опасно.

3. Возвращаясь, къ понятію первичной рационализации, спросимъ себя, какъ мы можемъ отграничить ее отъ тѣхъ дальнѣйшихъ процессовъ рационализации, которые протекаютъ уже въ полномъ свѣтѣ сознанія и часто являются предметомъ интеллектуальныхъ усилій? Достаточно напомнить о такъ наз. «апперцепціи» (беря это понятіе въ истолкованіи Гербарта, чѣмъ, конечно, не исключается и все то, что внесъ сюда Вундтъ въ идеѣ «творческой активности»), чтобы сразу стать передъ фактомъ, что воспріятіе **живетъ** въ нашемъ сознаніи, обогащаясь, расчлняясь, соединяясь съ новымъ для него матеріаломъ.

Эта жизнь воспріятія въ нашемъ сознаніи **есть уже познавательная наша активность**, въ которой принимаетъ участіе «вся душа». Безъ особыхъ оговорокъ можно принять при этомъ и все то, что говорилъ Бергсонъ, который въ «интеллектуализации» непосредственнаго опыта усматривалъ существенное **искаженіе** матеріала. Таково знаменитое его различіе (во многомъ, хотя и не до конца, оправданное дальнѣйшими анализами другихъ мыслителей) двухъ понятій времени — одно понятіе раскрывается намъ въ непосредственномъ опытѣ, другое является продуктомъ интеллектуализации этого опыта въ перенесеніи пространственной схемы въ переживаніе времени. Въ современной философіи, особенно со времени Гуссерля, стало даже моднымъ то вѣрное наблюденіе, что въ составѣ нашего познанія есть нѣкая двусмысленная «текучесть», требующая во всѣхъ частяхъ опыта разграниченія «непосредственно» даннаго отъ того, что возникаетъ въ порядкѣ «первичной рационализации»⁴). Упражненія въ «феноменологической редукиці», приведшія къ большой разногласицѣ въ современной философіи, по существу, не могутъ быть, конечно, отвергае-

мы; бѣда только въ томъ, что они часто впадаютъ въ «дурную безконечность», «не пользующую ни мало». Само уже по себѣ различіе «исходнаго» и «производнаго», различіе «простого» и «сложнаго» очень важно и плодотворно. Однако при всей значительности того, что намъ даетъ это различіе, **мы въ немъ не выходимъ за предѣлы первичной рационализаціи** — въ силу существенной психологической однородности всей той работы духа, которая начинается уже за порогомъ сознанія, и той, которая затѣмъ имѣетъ мѣсто при свѣтѣ сознанія. Конечно, психологическая однородность этихъ различныхъ фазъ въ работѣ нашего духа въ актахъ познанія не должна закрывать отъ насъ безспорной гносеологической неоднородности ихъ. Такъ, даже не принимая до конца построенія Бергсона о двухъ понятіяхъ времени (изъ которыхъ каждое восходитъ къ опыту въ разныхъ его фазахъ — непосредственнаго и уже интеллектуализированнаго), мы не можемъ отвергнуть гносеологическаго различія этихъ двухъ понятій. Или когда утверждаютъ — и не безъ основанія — что въ итогѣ рационализаціи нашего опыта не только испаряется живое благоуханіе бытія (какъ оно дано намъ въ непосредственномъ опытѣ), но и самое содержаніе опыта бѣднѣетъ, сжимается, а порой и «развеществляется», то все это вѣрно. Гносеологическая значимость того, что открывается намъ въ итогѣ первичной рационализаціи, безспорна, но безспорно и то, что всѣ дальнѣйшіе моменты въ «исторіи» нашей познавательной работы съ достаточнымъ основаніемъ укладываются въ понятіе «первичной рационализаціи».

4. Но тутъ мы подходимъ къ тому, чрезвычайно важному различію въ составѣ познанія, которое ввелъ Кантъ въ «открытіи» имъ апіорныхъ элементовъ знанія⁵).

Кантъ совершенно ясно и убѣдительно показалъ, что въ составѣ всякаго нашего знанія имѣются «трансцендентальные» элементы, т. е. матеріаль, невыводимый изъ состава опыта.

Этотъ трансцендентальный матеріаль нигдѣ не предстаетъ намъ въ полной изолированности и отдѣльности, но всякій опытъ всегда заключаетъ его въ себѣ. Кантъ различалъ трансцендентальный матеріаль, выступающій уже въ воспріятіяхъ (пространство и время, внѣ которыхъ нѣтъ у насъ опыта), отъ такъ наз. категорій (понятій), которыя привходятъ въ наши сужденія. Самъ Кантъ разлагалъ 12 категорій, но существенное значеніе имѣютъ категоріи субстанціи, причинности и взаимодѣйствія, которыя дѣйствительно «организуютъ» наше знаніе. Всѣ апіорные элементы знанія привходятъ въ составъ «опыта» за порогомъ сознанія, — и всѣ попытки психологически прослѣдить это ихъ «привхожденіе» кончались вульгаризаціей процесса познанія (Шопенгауэръ, Ланге, у которыхъ апіорные элементы сочетаются съ опытомъ еще въ физиологической стадіи воспріятія) или упрощеніемъ проблемы (какъ у Спенсера, для котораго то, что апіорно для индивидуума, было «въ свое время» апостериорно для рода). Но открытіе Канта важно для насъ въ двухъ отношеніяхъ. Съ одной стороны участіе апіорныхъ элементовъ познанія въ «формированіи» опыта, въ созданіи «структуры» въ воспріятіи въ силу того, что оно идетъ за

предѣлами сознанія, **входитъ въ общее понятіе первичной рационали-** **заци**, сразу, однако, усложняя и расширяя это понятіе. Но еще важ- нѣе другое: открытіе Кантомъ наличности апіорныхъ элементовъ въ познаніи бросаетъ очень существенный свѣтъ на самое понятіе разума. Замѣтимъ тутъ же, что все, чѣмъ мы заняты сейчасъ, Кантъ относитъ не къ «разуму», а къ разсудку, — но это есть различіе разныхъ **функций одной и той же** познавательной силы, дѣйствующей въ насъ, а не различныхъ силъ духа. Тѣ функции разума, которые связаны съ вхожденіемъ апіорныхъ элементовъ знанія въ составъ матеріала познания, вскрываютъ участіе разума и въ актахъ воспріятія и въ первичныхъ актахъ знанія. И если Кантъ построилъ всю свою гносеологію на дуализмѣ опыта и разума (разсудка), вносящаго апіорные элементы въ познаніе, то понятны попытки его школы устранить этотъ дуализмъ. Попытки эти, достигшія своей высшей формы въ школѣ Когена, только обнажили **неустранимость** основного гносеологическаго дуализма, изъ котораго исходилъ Кантъ, но ничего не дали для объ- ясненія познанія. Но тутъ какъ разъ и надо упомянуть о томъ суще- ственномъ усложненіи работы разума, которое вытекаетъ уже у Канта изъ его анализомъ. Гносеологическая разнородность апостеріорнаго и апіорнаго матеріала сказывается прежде всего и больше всего въ томъ, что благодаря именно апіорнымъ элементамъ знанія, знаніе наше обнаруживаетъ новую черту — **претензію на общеобязательность**. Эта претензія конститутивно входитъ въ наше знаніе, мы сознаемъ ее въ той формѣ, что аргіогі ожидаемъ, что всякій разумный человѣкъ не можетъ не согласиться съ нами, не можетъ не принять выводовъ, къ которымъ мы пришли (если въ нашихъ разсужденіяхъ не было ло- гической ошибки). Иными словами, сила знанія осознается нами, какъ **общепріемлемая, общеобязательная** — она выходитъ за предѣлы индиви- дуальнаго сознанія и осознается въ своей наиндивидуальной силѣ и цѣн- ности. Это сразу по новому освѣщаетъ для насъ понятіе разума, откры- вая его въ какой-то его сторонѣ независимой отъ индивидуальнаго созна- нія. Какъ это понимать? Нельзя вѣдь было бы просто сказать, что мы должны мыслить всѣ человѣческіе умы подобными, одинаковыми; вѣдь претензія на общечеловѣческую значимость моей индивидуальной мыс- ли выростаетъ у меня помимо всякихъ такихъ построеній, которыя на- оборотъ имѣютъ своей задачей лишь осмыслить эту претензію.

Если я ожидаю, что моя индивидуальная мысль должна быть при- нята всякимъ разумнымъ человѣкомъ, то, чтобы объяснить себѣ это ожиданіе, мы невольно выдвигаемъ предположеніе, что всѣ умы оди- наковы и потому молъ и возможна общечеловѣческая значимость моей мысли. На эту тему уже античная философія выдвинула идею о еди- номъ Логосѣ, лучи котораго проникаютъ въ отдѣльные сознанія и создаютъ однородность мыслительной работы. Въ этомъ духѣ онтологія знанія разрабатывается донинѣ — самой значительной попыткой это- го рода былъ объективный идеализмъ Гегеля. Но мы сейчасъ не бу- демъ входить въ эту тему, которой намъ придется заняться вплотную при уясненіи связи индивидуальной и наиндивидуальной функции ра- зума, — а пока продолжимъ выясненіе того, что привносится всѣмъ этимъ въ понятіе разума.

5. Новую сторону въ познавательной работѣ нашего духа впервые выдвинулъ Платонъ въ своемъ ученіи объ идеяхъ. Для Платона идеи суть метафизическія реальности, которыя душа наша воспринимала въ сверхчувственномъ опытѣ еще до своего рожденія.

По гипотезѣ Платона, душа хранитъ въ себѣ то, что она созерцала тогда — и благодаря «воспоминанію» (*anamnesis*) въ нашемъ познаніи рядомъ съ эмпирическимъ матеріаломъ есть познаніе идей, но уже въ античной философіи созерцаніе идей оторвалось отъ Платоновской гипотезы о сверхчувственномъ опытѣ до рожденія въ мірѣ, самое же ученіе о познаніи идей, какъ вѣчныхъ началъ, осталось. Въ законченной формѣ ученіе о способности познанія идей появилось лишь у Гуссерля, воскресившаго ученіе Платона, — и съ тѣхъ поръ можно считать безспорнымъ самый фактъ восхожденія нашего ума къ познанію идей. Если назвать эту способность ума — «идеацией», то можно сказать, что въ ней передъ нами предстаетъ уже **вторичная рационалізація бытія**. Мы познаемъ «идеи» всегда на эмпирическомъ матеріалѣ, но бытіе, познаваемое на эмпирическомъ матеріалѣ существенно однако отлично отъ того, что открывается намъ въ сферѣ «идей» или «смысловъ». Мы должны поэтому признать **два разныхъ объекта въ познаніи** — первый обнимаетъ всю сферу опыта, второй, исходя изъ данныхъ опыта, ведетъ насъ въ сферу идей, неизмѣнныхъ, идеальныхъ реальностей. Это раздвоеніе самой реальности заставляетъ насъ признать наличность двухъ различныхъ познавательныхъ процессовъ въ нашемъ разумѣ, — и именно потому мы рядомъ съ первичной рационалізаціей опыта должны признать новую форму рационалізаціи того бытія, которое мы познали въ опытѣ. Дѣйствительно, рядомъ съ эмпирическимъ знаніемъ у насъ рождается знаніе идеальной стороны въ бытіи. Предметъ познанія **остается однимъ и тѣмъ же** — но въ итогѣ вторичной рационалізаціи передъ нами открывается въ предметѣ познанія особая сфера неизмѣннаго, идеальнаго бытія. Мы имѣемъ дѣло такимъ образомъ **съ новой функцией разума** — вторичная рационалізація осуществляется тѣмъ же разумомъ, что и первичная, но благодаря дѣйствию новой функции разума («идеации»).

Тутъ необходимо добавить, что въ порядкѣ той же вторичной рационалізаціи мы не только восходимъ къ открытію идеальной сферы, но намъ открываются также внутреннія соотношенія и связи идей между собой. Эти связи свидѣтельствуютъ о **діалектической структурѣ** въ мірѣ идей, и изслѣдованіе и установленіе діалектическихъ соотношеній въ сферѣ идей⁶⁾ составляетъ главную задачу философіи.

Для насъ важно въ данной части нашихъ разсужденій установить въ составѣ познавательныхъ силъ нашего духа функцию идеации. Не въ ней ли и надо видѣть главную силу разума? Но пока мы не будемъ останавливаться на этомъ; мы еще не закончили изслѣдованія разума во всей сложности его функций.

6. Новое освѣщеніе познавательной нашей активности далъ впервые кн. С. Трубецкой въ своемъ оригинальномъ ученіи о «соборной приподъ сознанія».

Ошибка Канта, какъ настаивалъ кн. С. Трубецкой, состояла въ томъ, что онъ «смѣшалъ трансцендентальное сознание съ субъективнымъ» (т. е. индивидуальнымъ. **В. З.**). По мысли кн. С. Трубецкого, каждое индивидуальное сознание связано въ нѣкомъ «вселенскимъ сознаниемъ»; «наше сознание, пишетъ онъ, ни единолично, ни безлично, оно болѣе чѣмъ лично, оно **соборно**». Это гипотетическое утверждение о нѣкоемъ «соборномъ сознаниі», отъ котораго и зависитъ общечеловѣческая значимость процессовъ, происходящихъ въ индивидуальномъ сознаниі, есть въ сущности новая формулировка античной теоріи о единомъ Логосѣ, лучами котораго освѣщается каждое индивидуальное сознание, — но значеніе идеи Трубецкого въ томъ, что она связана съ трансцендентализмомъ, полное уясненіе чего дано было впервые Кантомъ. Двойной составъ нашего знанія, сочетающаго индивидуально-эмпирической матеріалъ съ трансцендентальными функциями, есть вѣдь, подлинное изображеніе того, что такое наше знаніе. Нашъ разумъ индивидуаленъ, дѣйствуетъ въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія, но его нельзя цѣликомъ вдвинуть въ предѣлы индивидуальнаго сознанія, — и это и можетъ быть (предварительно) выражено въ формулѣ о «соборной» природѣ разума. Какъ это разумѣть — это будетъ видно дальше, пока важно то, что знаніе, разъ оно не вмѣщается цѣликомъ въ предѣлы индивидуальнаго сознанія, является очевидно, **функцией нѣкоего высшаго (соборнаго) начала**.

Надо отмѣтить, что уже у Канта намѣчалось понятіе «гносеологическаго субъекта» въ отличіе отъ субъекта эмпирическаго. Если Кантъ, развивавшій эту идею въ трансцендентальной діалектикѣ, избѣгалъ все же уточнять понятіе гносеологическаго субъекта, то у послѣдователей Канта встрѣчается развитіе этого понятія — напр. въ формѣ рискованнаго ученія о «сознаніи вообще» (*Bewusstsein überhaupt*) или и прямого ученія о «гносеологическомъ субъектѣ» (у Rickert'a и др.). Но это **фиктивное** понятіе гносеологическаго субъекта, несмотря на то зерно истины, которое въ немъ заключено, не можетъ быть удержано и въ силу глубокаго различія эмпирическаго и трансцендентальнаго матеріала знанія и въ силу полной неясности онтологическаго смысла, какой вкладывается въ понятіе «гносеологическаго субъекта». Цѣнность построеній Трубецкого въ томъ и заключается, что они были связаны у него съ новой антропологіей: если всякое индивидуальное сознание укоренено въ нѣкоемъ вселенскомъ сознаніи, то центръ тяжести (въ анализѣ познанія) переносится съ индивидуальнаго сознанія на нѣкую надиндивидуальную инстанцію. Самъ Трубецкой пробовалъ дать необходимыя разъясненія (въ ученіи объ «универсальномъ субъектѣ») ⁷⁾, но все это было у него недостаточно разработано. Онтологической предпосылкой его построеній было невыраженное у него ясно, но необходимое предположеніе объ «единосущіи челоуѣчества»; къ этому единосущію челоуѣчества и относитъ онъ понятіе «универсальнаго субъекта», отдѣляя это понятіе отъ понятія Абсолюта. Къ сожалѣнію всѣ эти построенія остались незаконченными у кн. С. Трубецкого.

Съ новой стороны его тему разработалъ его братъ кн. Евгеній

Трубецкой, двѣ работы котораго «Метафизическія предположенія познанія» и «О смыслѣ жизни» даютъ очень цѣнные построенія въ нашемъ вопросѣ.

7. Кн. Е. Трубецкой въ своихъ анализахъ опирается на всѣ предыдущія гносеологическія изслѣдованія. Какъ онъ говоритъ въ книгѣ «О смыслѣ жизни», — «истина есть такое содержаніе сознанія, которое обладаетъ безусловной дѣйствительностью». Эта обращенность нашего сознанія (въ актахъ познанія) къ **«безусловной дѣйствительности»** есть капиталный фактъ въ анализѣ познавательной активности. Вотъ еще одна его формула, еще яснѣе выражающая тотъ же фактъ: «исканіе истины, говоритъ Е. Трубецкой, есть попытка найти **безусловное сознаніе въ моемъ сознаніи**... «Безусловное сознаніе, говоритъ онъ, составляетъ необходимую предпосылку всякаго акта нашего сознанія». Но безусловное сознаніе предполагаетъ своего «носителя» («гносеологическій субъектъ» кантіанцевъ); для кн. Ев. Трубецкого носителемъ безусловнаго сознанія является «всеединый Умъ» — и «мы **черезъ него** видимъ міръ и сознаемъ его». Этотъ всеединый Умъ (античный Логосъ) для Трубецкого есть Абсолютъ — и мы «черезъ него видимъ и вмѣстѣ съ нимъ сознаемъ»⁸). Въ этомъ ученіи Е. Трубецкого очень важно утверждаемое имъ «нераздѣльное и неслиянное единство мысли человѣческой и абсолютной». Было бы осторожнѣе употребить для указываемаго здѣсь факта формулу Вышеславцева, что «мы всегда мыслимъ въ **реляціи къ Абсолютному**». Это значить, что наше познаніе всегда **обращено** къ Абсолютному — и въ своемъ стремленіи познанія истины, равно какъ и въ оныхъ ошибкахъ, которыя утверждаютъ нами всегда «категорически» (абсолютно). Но намъ сейчасъ важно отмѣтить то, что въ указанномъ ученіи Е. Трубецкого удачно вскрывается новый моментъ въ понятіи разума: разуму нашему, дѣйствующему въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія, не только всегда присущи трансцендентальные моменты, не только присуща надъиндивидуальная значимость, но разумъ нашъ извнутри всегда обращенъ къ Абсолюту.

Но мы еще не кончили разбора современныхъ ученій о разумѣ, намъ необходимо отмѣтить еще два существеннѣйшихъ въ немъ момента.

8. Уже Кантъ съ геніальной проникательностью создалъ ученіе объ антиноміяхъ разума; это ученіе констатируетъ наличность въ нашемъ познаніи несоединимыхъ противоположностей (конечность и бесконечность міра, свобода и причинность и т. д.). Антиноміи по Канту вскрываются въ сферѣ **идей**, т. е. въ той идеальной сферѣ, которая стоитъ позади эмпирической реальности. Но должно признать, что антиномизмъ вообще присущъ нашему разуму, который съ одинаковой категоричностью утверждаетъ каждый членъ антиноміи. Такъ, идея свободы такъ же неустраима въ нашемъ истолкованіи бытія, какъ неустраима и идея универсальной причинности. Это понятіе антиномизма часто и законно расширяютъ за предѣлы того, что намѣтилъ Кантъ; особенно русскіе философы (Флоренскій, Булгаковъ) утверждаютъ **антиномическую природу** всей познавательной силы въ человѣкѣ.

Но антиномизмъ можетъ и долженъ быть понятъ глубже и шире:

помимо антиномизма въ нашихъ **понятіяхъ**, мы должны признать еще иное раздвоеніе въ познавательной силѣ нашего духа, которое отмѣчалось много разъ, но мало оплодотворило гносеологію. Это раздвоеніе въ европейской философіи впервые было выражено остро Паскалемъ въ его утвержденіи о сердцѣ, какъ источникѣ знанія, — но эта идея по существу есть давняя идея религіознаго сознанія, получившая особенно глубокое развитіе въ христіанствѣ. Ученіе о «зрѣніи сердца», о томъ, что сердцу вѣдомо многое, чего не подозрѣваетъ умъ, принадлежитъ къ основоположнымъ идеямъ всѣхъ, кто писалъ о духовной жизни. Послѣ Паскаля въ европейской философіи прорвался — особенно въ Германіи въ XVIII вѣкѣ (о чемъ съ такой единственной освѣдомленностью писалъ В. А. Кожевниковъ въ своей замѣчательной книгѣ «Философія чувства и вѣры въ XVIII вѣкѣ». Т. I), ирраціонализмъ, который съ тѣхъ поръ никогда не угасалъ въ Зап. Европѣ. У насъ въ русской философіи о познавательной функціи сердца писали Кирѣевскій, Хомяковъ, Достоевскій, Юркевичъ, отчасти это проявилось и въ томъ теченіи философіи, которое выдвигало познавательную функцію **чувствъ** (въ такъ наз. «субъективномъ методѣ» въ соціологіи и еще у Тарѣева). Основное значеніе познавательной функціи сердца въ отличіе отъ познавательной работы ума связано съ функціей **оцѣнки**, — и тотъ фактъ, что созерцанія бытія и размышленія о бытіи зрѣютъ въ разумѣ отдѣльно и независимо отъ тѣхъ оцѣнокъ, отъ которыхъ нашъ духъ тоже не можетъ отказаться, есть свидѣтельство нѣкоей **болѣзни** въ жизни духа. Вѣковой опытъ духовной жизни, всегда устремленной къ объединенію теоретической и моральной истины, къ соединенію разума и сердца, свидѣлствуетъ не только о «болѣзни» духа, которую христіанство связываетъ съ первороднымъ грѣхомъ, но указываетъ и на иной еще фактъ, ведущій къ новому — **динамическому** — пониманію разума.

Чисто теоретическая работа духа, хотя и одушевляется всегда идеаломъ «объективности», **не можетъ быть оторвана отъ нашего «сердца»**, нашихъ чувствъ и исканій, отъ нашего внутренняго состоянія. И это не только въ силу потребности цѣлостнаго отношенія къ бытію, т. е. такого, въ которомъ согласно сочетаются теоретическая и моральная установка духа, но еще больше въ силу того, что работа разума **зависитъ** отъ нашего внутренняго состоянія, въ частности отъ духовной чистоты нашей. Если сердце живетъ низменной жизнью, то это отзывается на тѣхъ или иныхъ дѣйствіяхъ интеллекта — а для высшей сферы бытія остается въ силѣ слово Спасителя, что только «чистые сердцемъ узрятъ Бога», т. е. могутъ восходить къ познанію Первореальности.

Мы должны въ виду этого сказать: при всей неизмѣнности логическихъ операций ума, живая познавательная работа духа настолько связана съ внутреннимъ нашимъ міромъ, что мы должны признать возможность **расширенія и углубленія нашихъ познавательныхъ силъ** при развитіи духовной жизни въ человѣкѣ. **Разумъ долженъ быть понятъ динамически** — онъ вовсе не равенъ всегда самъ себѣ. Конечно, законы логики остаются неизмѣнными, и дважды два при всѣхъ условіяхъ

будетъ четыре, но познаніе не состоитъ въ автоматическомъ дѣйствованіи логическихъ функцій духа, но связано со всей жизнью личности. То, что принято называть раціонализмомъ и въ чемъ дѣйствительно сказывается ограниченность нашего ума, часто неспособнаго подняться до постиженія высшихъ истинъ, которыя не поддаются упрощенной раціонализаци, — есть какъ разъ установка духа на упрощенныхъ формахъ мышленія. Раціонализмъ, несущій съ собой извѣстныя выгоды въ смыслѣ стройности въ познаніи, въ то же время является ограниченіемъ силы постиженія.

8. Мы должны теперь углубить смыслъ отмѣченный нами двойственности познавательныхъ силъ человѣка (ума и сердца). Всякое познаніе одушевляется исканіемъ «истины», но В. Д. Кудрявцевъ впервые ясно и точно сформулировалъ положеніе о томъ, что надо разумѣть подъ «истиной». Истина о всякой вещи, говоритъ Кудрявцевъ, есть не только истина о томъ, что **есть**, но и о томъ, чѣмъ **должна быть данная** вещь. Мы это ясно понимаемъ, когда дѣло идетъ напр. о здоровьѣ человѣка: истина о здоровьѣ основана на соотношеніи фактического состоянія человѣка и того, «нормальнаго» состоянія, которое можетъ и должно было бы быть у него. Категорія **болѣзни есть вообще болѣе широкая категорія**, чѣмъ принято думать — она относится ко всему бытію, ко всему въ бытіи. Ничто такъ не свидѣтельствуетъ объ истинности христіанскаго ученія о поврежденности природы, какъ эта всеобщая приложимость категоріи «болѣзни» ко всему бытію. Дѣйствительно, категорія «болѣзни» внутренне связана съ выясненіемъ взаимоотношенія — «факта» и «нормы» въ бытіи. О многомъ мы и не знаемъ, что было бы нормой для даннаго бытія, — но приложимость къ всему **эстетической** мѣрки все же намекаетъ на то, что является нормой для даннаго бытія.

Необходимость сочетать въ нѣкоемъ единствѣ познаніе факта и познаніе нормы для даннаго бытія есть, конечно, лишь слѣдствіе **неотрываемости** другъ отъ друга путей познанія («умомъ» и «сердцемъ»). Умъ констатируетъ, сердце оцѣниваетъ — такъ можно было бы описать эти двѣ разошедшіяся познавательныя силы... Поэтому мы должны установить возможность возстановленія цѣлостности нашего духа и черезъ это расширенія и углубленія силъ познанія, т. е. установить динамическое понятіе разума и признать его внутреннюю связь со всей духовной стороной въ человѣкѣ.

Мы обозрѣли кратко разные моменты въ современныхъ ученіяхъ о разумѣ и только теперь мы можемъ перейти къ его анализу въ цѣломъ.

9. Работа разума происходитъ въ рамкахъ индивидуальнаго сознанія, но содержаніе этой работы не вмѣщается въ предѣлы индивидуальнаго сознанія — она устремлена далеко за предѣлы его. Уже въ первичной раціонализаци — въ категоріальныхъ обрамленіяхъ того, что намъ «дано» — явно обнаруживаются надъиндивидуальныя силы разума. Еще ярче и глубже это выступаетъ въ созерцаніи «идей» — при той вторичной раціонализаци, въ силу которой позади эмпирической оболочки бытія передъ нами предстаетъ сфера идеальныхъ началъ, сфера идей, уже стоящихъ внѣ ограниченій времени и простран-

ства. Дѣйствуя въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія, разумъ обнуживаетъ въ себѣ такимъ образомъ начало надъиндивидуальное, общеобязательное, общечеловѣческое. Этотъ фактъ пытались зафиксировать въ понятіи «гносеологическаго субъекта», который и мыслился, какъ истинный субъектъ и дѣятель познанія. **Формально** это понятіе, конечно, оправдано тѣмъ, что познаніе явно не вмѣщается въ предѣлы индивидуальнаго сознанія, имѣетъ «сверхпсихическій», трансцендентальный характеръ. Но такъ же формально пріемлемо и близкое понятіе «Универсальнаго Субъекта» (у кн. С. Трубецкаго) и даже понятіе «Всеединого Ума» (у кн. Е. Трубецкаго) (столь схожее съ античнымъ понятіемъ «Логоса»), который является, какъ бы «родовымъ» понятіемъ при объясненіи надъиндивидуальной природы разума. Новую сторону въ томъ же понятіи Логоса, своими лучами зажигающаго свѣтъ въ индивидуальномъ сознаніи⁹), выдвигаетъ намъ истолкованіе этого момента «надъиндивидуальности», какъ момента «соборности». Ученіе о «соборной» природѣ нашего сознанія не добавляетъ ничего новаго (въ гносеологическомъ порядкѣ) къ указанной идеѣ, «гносеологическаго субъекта», но оно важно тѣмъ, что переводитъ вниманіе отъ психологіи познанія къ его онтологіи: надъиндивидуальная природа знанія есть очевидное проявленіе **всечеловѣческаго единства** — скажемъ опредѣленно: единосоція человѣчества.

Субъектъ познанія перемѣщается здѣсь окончательно отъ индивидуальнаго сознанія не къ «сознанію вообще», а именно къ соборному сознанію человѣчества, съ которымъ, какъ видимъ, и должно связать понятіе разума, чтобы уяснить надъиндивидуальную значимость его работы.

Еще съ новой стороны въ ученіи о разумѣ мы подходимъ къ нашей темѣ въ признаніи, что рядомъ съ познавательной дѣятельностью разума стоитъ другая познавательная сила — «сердца». Ихъ психическая раздѣльность не должна быть слишкомъ углубляема онтологически, поскольку и въ обычной жизни, а тѣмъ болѣе въ развитіи духовной жизни осуществляется въ томъ или иномъ объемѣ воссоединеніе двухъ источниковъ познанія. Но тѣмъ самымъ понятіе разума, входящаго, какъ видимъ, въ тѣснѣйшую связь со всей сферой сердца, освобождается отъ признака неизмѣнности и пріобрѣтаетъ динамическій характеръ: разумъ не остается однимъ и тѣмъ же на разныхъ ступеняхъ духовнаго созрѣванія. Но раздвоеніе ума и сердца, какъ двухъ познавательныхъ силъ, будучи связано съ той общей поврежденностью въ космосѣ и въ духѣ, которая носитъ наименованіе «первороднаго грѣха», — въ этой поврежденности вскрываетъ основаніе того, какъ и почему стало возможно это раздвоеніе духа, которое проявляется въ двойственности въ самой задачѣ познанія (мы всегда стремимся познать не только дѣйствительное бытіе, но и его идеальную норму). Мысль объ идеальной нормѣ навязывается намъ оцѣночной функціей духа, — въ силу чего понятіе разума не можетъ быть ограничено однимъ лишь моментомъ «созерцанія» (*theoria*), т. е. констатированія того что **есть**, но разумъ непремѣнно обращается и къ **той нормѣ**, которая «просвѣчиваетъ» въ бытіи въ оцѣночной реакціи нашего духа.

Какъ же связать всѣ эти функціи въ единое понятіе? Вѣдь при формальной пріемлемости понятія «гносеологическаго субъекта» (какъ носителя разума) остается невыясненной связь его съ оцѣночной функціей. Само понятіе разума очевидно, должно быть построено такъ, чтобы была понята взаимная неотрываемость его теоретической и оцѣнивающей функціи, а вмѣстѣ съ тѣмъ, должна быть учтена и индивидуальная (соборная) природа знанія. Это даетъ лишь христіанское ученіе о разумѣ, къ раскрытію котораго мы перейдемъ въ слѣдующей главѣ.

Прот. В. Зѣньковскій.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Глава изъ приготовленной къ печати книги «Оснвы христіанской гносеологіи».

2) Ко всей этой проблемѣ см. матеріалъ, указанный мной въ ранней моей книгѣ «Проблема психической причинности». (Кіевъ, 1914, гл. III, § 26, стр. 352-362). «Не воспріятія надо объяснять изъ ощущеній, а ощущенія изъ воспріятій», таковъ былъ тезисъ въ указанной моей работѣ.

3) Какъ невозможно **отодвигать** объектъ познанія отъ субъекта, такъ невозможно и слишкомъ охъ сближать.

4) Въ русской литературѣ съ большой глубиной анализировалъ различную значимость двухъ аспектовъ въ исходномъ матеріалѣ познанія А. А. Козловъ. См. о немъ въ моей «Исторіи русской философіи». (Т. II, ч. II, гл. VII).

5) Если вѣрно, что уже у Платона (какъ это убѣдительно показалъ Natorp, въ книгѣ *Platos Ideenlehre*), было ученіе объ *apriori*, то все же только у Канта это понятіе получило точный и опредѣленный смыслъ.

6) Самъ Гуссерль не входилъ въ эту тему, между тѣмъ феноменологическая редукція не можетъ быть отдѣлена отъ изслѣдованія діалектическихъ соотношеній въ сферѣ идей. Гуссерль долженъ быть восполняемъ всѣмъ тѣмъ, что развивалъ Гегель.

7) См. подробности въ моей Исторіи Русской Философіи. Томъ II, ч. IV, гл. III.

8) Чтобы понять позицію кн. Е. Трубецкого, надо имѣть въ виду, что онъ все же далекъ отъ гносеологическаго пантеизма, чего не могла избѣжать близкая въ этихъ пунктахъ система Гегеля. О Е. Трубецкомъ см. подробности въ моей книгѣ по исторіи Рус. философіи.

9) Тутъ кстати напомнить ученіе Чаадаева и Н. И. Пирогова о «мировой мысли», оплодотворяющей индивидуальныя сознанія. О Чаадаевѣ и Пироговѣ см. мою «Исторію Русской Философіи». Т. I.