

В. М. Летцев

ХРИСТИАНСКАЯ ИНТУИЦИЯ ЛИЧНОСТИ КАК ИСХОДНОЕ ОСНОВАНИЕ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО

Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) — философ, психолог, педагог, богослов и церковно-общественный деятель — является одной из значительнейших фигур русского религиозно-философского ренессанса начала XX века, развернувшегося сначала в России, а после 1917 г. — в эмиграции.¹ В последние годы своего творческого пути, благодаря фундаментальным трудам по истории русской философии, он становится и всемирно известным ученым.² В то же время В. В. Зеньковский — ярчайший представитель киевской университетской науки и философии и — шире — киевской “школы” академической мысли.³ Колоритный след оставил он и в церковно-политической истории Украины.⁴

Тем не менее приходится констатировать, что, несмотря на бесспорную значительность фигуры В. В. Зеньковского и основательность его вклада в развитие отечественной науки и философии, он остается пока еще очень слабо изученным мыслителем. И если характеристику основных пунктов философской системы В. В. Зеньковского (финальных воззрений) дал он сам,⁵ то история становления этой системы совсем не исследована. Только намечено пока изучение историко-философской концепции В. В. Зеньковского.⁶ Мало изученным остается сегодня психологическое⁷ и педагогическое⁸ наследие мыслителя, не изучен также и ряд других линий его творчества, всегда, впрочем, восходящих к одному источку.

Наша статья является попыткой проследить — держась в этом одной из методологических установок самого В. В. Зеньковского⁹ — ключевую роль понятия “личности” в становлении и развитии системы его взглядов.

* * *

Творческое наследие В. В. Зеньковского очень разнообразно. Он много писал по вопросам психологии, педагогики, христианской философии, апологетики, истории философии, литературы и культуры. При этом центральным и, несомненно, связующим его универсальные научные интересы был интерес к проблеме личности. Начиная с самых ранних работ по психологии и педагогике и заканчивая поздними религиозно-философскими трудами, “личность” является либо непосредственным предметом, либо ключевым понятием его исследований. К углублению и детальной проработке понятия личности Зеньковский возвращался неоднократно, считая учение о личности “труднейшим вопросом философской антропологии”. Сам он прямо говорил об определяющем значении темы личности для всего своего творчества. Уже подытоживая свой творческий путь и формулируя основные положения своей философской системы, он признавался: “В ранние годы я находился под большим влиянием Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно мои взгляды стали меняться — и здесь решающими были для меня размышления над понятием “личности”...”.¹⁰

Впервые к разработке и формулированию основных положений своей концепции личности В. В. Зеньковский обращается в статье “Принцип индивидуальности в психологии и педагогике” (1911). Рассматривая личность в контексте давнего “спора между универсализмом и индивидуализмом” (начатого полемикой Аристотеля против теории идей Платона), Зеньковский отмечает, что гуманистический универсализм нового времени, лозунгом которого в педагогике стало “воспитание общечеловеческого в личности”, выразил собою внимание лишь к общему, однообразно повторяющемуся в душе. Эта наличность общего в душе человека, пишет он, действительно, является для педагога “твердой опорой”: он считается прежде всего с ним, расширяя и углубляя общечеловеческие стремления души. Однако за общим в душе “есть еще индивидуальное, за ними обоими смутно вырисовывается и сама индивидуальность во всей тайне своего целостного бытия”.¹¹ И если индивидуальное не сплошь заполняет нашу личность, а “предстает в каком-то неисследимом сплетении с общим, универсальным”, то все же “индивидуальность — есть самая важная, глубокая и самая дорогая для нас тайна природы — в ней (индивидуальности) сходятся и все загадки, и надежды, и замыслы наши”.¹² Потому принцип индивидуальности, убежден Зеньковский, должен стать “коренным принципом педагогики”, и если он будет продуман до конца, то “станет ясно, что он не устраняет, а подчиняет себе принцип универсализма”.¹³

Освещение тайны индивидуальности, которое дает педагогика, имеет, по мнению Зеньковского, также и общее философское значение. “Философский и религиозный плюрализм, неисследимость связи индивидуального и универсального, правда о любви как пути мистического проникновения в тайну личности, — пишет он, — вот то, что вносит от себя педагогика в общую систему миропонимания”.¹⁴

В статье “Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого” (1912) Зеньковский вновь обращается к проблеме личности, рассматривая ее в связи с христианским учением об индивидуальном бессмертии. Подробно анализируя пан-

теистическую метафизику Толстого, он констатирует, что, несмотря на напряженное переживание последним проблемы индивидуального бессмертия, он “прошел мимо тайны индивидуальности”.¹⁵ Рисуя в своих религиозно-философских произведениях достижение индивидуального бессмертия как “приобщение к Богу через разумную жизнь”, — пишет Зеньковский, Толстой фактически воспроизводит мистику универсализма, для которой человеческая личность есть лишь “преходящая форма проявления Бога”, лишь временное условие для существования универсальных содержаний. В понимании Толстого, “разумное “я”, открывающееся в человеке, по своему содержанию не только тождественно у всех людей, но оно совпадает и с тем, что есть в Высшем Существо — в Боге”.¹⁶ Этот ход мыслей, неминуемо приводящий к пантеизму, замечает Зеньковский, был неизбежен для Толстого, который отрывал “разумное сознание” от единой жизни личности.

Соотнося толстовское понятие “разумной жизни” с миром идей Платона,¹⁷ Зеньковский настаивает на неправомерности выделения вневременных и универсальных переживаний личности в особую жизнь и отрыва их от целостной системы личности. “Разум с его общеобязательными суждениями и ценностями, с присущей ему безусловностью, — подчеркивает он, — продолжает все-таки принадлежать той же психической системе, которую зовем мы личностью. В том и состоит метафизическая и психологическая тайна личности, что, осуществляя в потоке своего личного бытия универсальные ценности, она не перестает от этого быть личностью, индивидуальностью”.¹⁸

Пантеизм и универсализм, лежащие в основе концепции Толстого, считает Зеньковский, привели к тому, что индивидуальность у него потерялась в универсальном, в ней “исчезло все личное, особенное”. Конечно, замечает он, “невозможно отрицать относительную правду и пантеистического мистицизма: мир действительно есть творение Божие, и в нем для проникающего взора всегда просвечивает Божие сияние. Но в мире так же изначально вечно и индивидуальное”. Об этом говорит нам Откровение о Троице. Троичное, и в то же время Единое Божество, пишет Зеньковский, “являет нам ту же тайну неисследимого сплетения универсального и индивидуального, общего и личного, какую мы находим и в душе человеческой”.¹⁹

Причину непреодолимой “глухоты” Толстого к индивидуальному Зеньковский видит в психологическом своеобразии и неодинаковой способности к восприятию и переживанию нами индивидуальности. “Если вечность, вневременность универсального может быть пережита всяким, кто сознает в себе разумную жизнь”, — пишет он, то индивидуальное все же усваивается не всеми и не всеми может быть пережито во всей своей полноте. “Можно быть мистически очень чутким к человеческой душе — и отзываться лишь на то, что есть в мире и в человеке неиндивидуального, общего”.²⁰ Для людей подобного склада, замечает Зеньковский, индивидуальность есть лишь форма проявления высшего начала, лишь случайное условие для существования того общего, что есть в ней. Индивидуальное не воспринимается ими как неотъемлемая, неистребимая и вечная сторона жизни; лишь то, что познается повторяющимся во всем индивидуальном, предстает им как истинная, вечная реальность. Но есть, подчеркивает Зеньковский, и “другое отношение к действительности, которое признает полную реальность индивидуального и утверждает его непреходящую ценность”. Однако “в живом переживании реальность и ценность индивидуального доступна лишь тем, кто способен к глубокому чувству, у кого душа полна мистических запросов сердца”.²¹ Кто подлинно любил что-нибудь живое, замечает он, тот знает, что самым дорогим в предмете его любви есть именно индивидуальное, своеобразное, а совсем не те “общие” черты, которые встречаются у других. Поэтому, “осознание ценности индивидуального как такового” становится первым шагом на пути к пониманию индивидуальности, первой ступенью в приближении к нему...

Часто, продолжает Зеньковский, тайна и собственной индивидуальности проходит для многих незамеченной. При этом, будучи глухи “к собственной душевной жизни, они не воспринимают и Откровения о начале индивидуальности в сфере Высшей Реальности”.²² И совсем не случайно, заключает он, что Толстой прошел не только мимо тайны индивидуальности в человеке, но и мимо Откровения о Троице...

В то же время Толстой мистически очень остро ощущал необходимость преодолеть смерть, чувствовал, “что деятельность человека, лишенная связи с непреходящей реальностью, теряет свою ценность”, что лишь те цели могут “зажечь его волю, которые в своем осуществлении становятся выше смерти, выше времени”.²³ Он понимал, что вне перспективы неуничтожаемой, не подчиненной смерти и времени жизни — она неизбежно теряет смысл. Потому все мистическое развитие Толстого, замечает Зеньковский, было исканием ответа на *основной вопрос*. “Есть ли в человеке связь с Бесконечным?”. “И пока Толстой не пережил религиозного кризиса, пока он не почувствовал непререкаемую реальность Бога, этот вопрос лишь раздражал его, лишь мучил его душу”. И только когда он “пережил глубокий религиозный опыт, ощутил Бога — этот новый опыт дал ему возможность существовать”.²⁴ Тем самым, подчеркивает Зеньковский, вне религиозного миропонимания, вне веры в Бога, веры в то, что, кроме чувственной и временной реальности, есть высшая, не подлежащая уничтожению реальность, не может быть ни поставлена, ни решена загадка о смысле жизни... И только христианское учение об *индивидуальном бессмертии*, о воскресении плоти — это, как пишет Зеньковский, “неизъяснимо глубокое учение” — дает подлинный ответ на жгучий вопрос, который ставил себе Толстой. В нем “ключ ко всей метафизике мира, в нем разрешение всех проблем...”²⁵

Фундаментальным философско-психологическим произведением является вышедшая в Киеве в 1914 году магистерская диссертация В. В. Зеньковского “Проблема психической причинности”. В этом труде тема личности,

индивидуальности, реализуясь в идее своеобразия и “метафизической изначальности психики” и преломляясь через конкретные исследовательские проблемы, явно или неявно присутствует в поле авторского внимания на протяжении всего сочинения. Уже в исходных посылках (примыкая здесь к тезису Г. Риккерта и С. Гессена) Зеньковский подчеркивает громадное гносеологическое значение понятия “индивидуальной причины”. Индивидуальная причинность проводима, однако, лишь при четком различении понятий “закономерности” и “причинности” (т. е. общего, повторяющегося в явлениях и собственно причинной связи), что часто, замечает Зеньковский, игнорируется современной научной традицией. Научный рационализм, устранив из понятия причинности факторы “силы” и “времени”, фактически отождествил его с закономерностью. В результате в научной “картине” мира осталась одна закономерность, а причинность (в истинном ее понимании) исчезла.

Современная наука, пишет Зеньковский (вновь ссылаясь на Г. Риккерта) вообще “односторонне тяготеет к изучению общего, устраняя из поля исследования индивидуальное”. И хотя в современной науке довольно много проявлений интереса к индивидуальности (особенно в психологии), она еще не достаточно ясно осознала, что индивидуальность отнюдь не есть “вариация внешних условий”, что она, неся в себе субъектно-творческое начало — залог своей единственности и неповторимости, — должна быть обоснована *метафизически*. И хотя индивидуальность не может быть понята как абсолютно независимый центр, но никогда, подчеркивает Зеньковский, не удастся и противоположное: “до конца разложить индивидуальность на ее части, до конца свести ее развитие к действию внешних факторов”.²⁶ Современная философская мысль, пишет он, также недостаточно считается со всем этим, для нее индивидуальность совсем не есть “неисповедимая тайна в ее единственности” и неповторимости. Однако “чем больше подходим мы к изучению индивидуальности, тем ярче выступает перед нами — за всей полнотой ее общего, повторимого — то, что неразложимо, единственно и незаменимо”.²⁷

Понятие причинности, несмотря на фундаментальное его значение, остается в тени и в современной психологии, замечает Зеньковский. И так как это понятие было прямо перенесено в психологию из естествознания, то и здесь единственной задачей оказывается познание закономерности явлений, а их исток и причина из рассмотрения исключаются. Однако методологическое своеобразие психологии, подчеркивает Зеньковский, “ярче всего должно было бы отражаться в понятии *психической причинности*”, а само это понятие представать не только как гносеологическая, но и как *онтологическая* проблема.

Раскрытие онтологического аспекта “психической причинности” позволяет Зеньковскому обосновать и утвердить “метафизическую изначальность психики”, непроизводность психического бытия. Центральными пунктами такого обоснования становятся *органическое понимание психики* и *идея субъекта* “как творческой основы индивидуальности”, реального носителя психических сил. Психика, пишет Зеньковский, есть “истинный организм — субстанция”, автотелически развертывающая свои творческие силы и осуществляющая в своем развитии идеально предзаложенную в ней индивидуальность”.²⁸ В этом своем развитии органическая психика подчинена закону причинности. Однако не вся психическая жизнь охватывается понятием причинности, для психических переживаний характерно также и “переживание беспричинной основы бытия”. Именно в понятии субъекта, подчеркивает Зеньковский, “дана граница “закономерности” в психической жизни”.²⁹

Вопрос о возможности “беспричинного” психического бытия связан с проблемой свободы воли. Исследуя этот вопрос, Зеньковский использует понятия “свободной (не однозначной) причинности” и “беспричинной (или относительно беспричинной) свободы”. Первая связана с борьбой мотивов и выбором (между наличными мотивами), осуществляемым в рамках чисто психической причинности, она “не противоположна причинности, но является лишь особой формой причинности”.³⁰ Вторая связана с самим актом выбора, с выбором иной, высшей формы мотивации. Этот выбор является “в известной мере беспричинным” (“относительно безосновным”). В нем реализуется свобода личности, связанная со сферой высшей действительности, открывающейся нам через духовный опыт. И хотя мы можем говорить лишь об “относительной беспричинности, — но все же, — замечает Зеньковский, — причинность в психической сфере находит свою границу, свое основание в актах свободы...”³¹

Идея “беспричинной свободы” в концепции Зеньковского глубоко связана с идеей “непроизводности” (“относительной безосновности”) индивидуальности. Обе эти идеи, получая свое обоснование лишь на почве “истинно эмпирической” (т. е. духовно-опытной) психологии, подчеркивает он, восполняют друг друга.³²

В ряде работ историко-культурологического характера “личность” становится у Зеньковского центральным моментом анализа конфессиональных и культурологических проблем. В большой религиозно-культурологической статье “Россия и Православие” (1915) понятие личности, взятое в его религиозно-философском измерении, является ключевым и критериальным для сравнительного анализа духовной жизни Западной Европы и православной России.

Отмечая негативные стороны западноевропейского индивидуализма (в католическом и протестантском его вариантах) Зеньковский говорит о “безнадежной плоскости” той религиозно-философской мысли, которая не способна “поднятьсь до понимания подлинной ценности личности”. Современные европейцы, пишет он, “одушевленные идеалами свободы и индивидуализма, не сознают христианского смысла и христианских корней этих идеалов”. И если духовная жизнь Европы, несмотря на видимые исключения, воодушевлена все же “идеалами философского персонализма, чувством высшего, непреходящего значения личности”, то это определилось разработкой именно христи-

анских тем. И вера в человеческую личность, и пламенная защита свободы, восходит, по убеждению Зеньковского, в своих глубочайших корнях к христианскому опыту, к христианскому мироощущению, “к тому дивному откровению о человеческой личности, которое знает только христианство”³³. Однако, замечает он, философское сознание Запада, оказавшееся не в состоянии вместить христианское благовестие о свободе *во всем его подлинном смысле*, не может овладеть и философским содержанием персонализма, хотя и упорно стремится к созданию персоналистической метафизики. Социальные построения западных мыслителей, пишет Зеньковский, “роковым образом колеблются между двумя полюсами: от безграничного развития личности — к полному поглощению личности обществом”³⁴. Отвержение начала соборности и христианской свободы неизбежно приводит к торжеству внешнего над внутренним в личности.

Решить проблему личности и загадку свободы, считает Зеньковский, возможно “лишь в перспективах христианства, этой единственной философии свободы и метафизики личности”. Именно христианство, утверждая метафизическую связь нашу с Божеством, настаивает он, “впервые только и обосновывает идеальную ценность индивидуальности”³⁵.

В книге “Психология детства” (1923) Зеньковский вновь возвращается к метафизической проблематике личности, к теме религиозных истоков персонализма. Анализируя понимание личности в современной ему психологии, он подчеркивает, что личность не есть простая сумма, внешнее единство психических процессов как это утверждают номиналистические теории личности. Но не есть она и чисто актуальное единство, как это представляется актуалистам. Личность всегда глубже своего эмпирического выражения, в ней всегда действительна ее внеэмпирическая глубина. “Человек, — пишет Зеньковский, — никогда не бывает только дан, он никогда не закончен, он всегда и “задан”, перед ним всегда раскрыта бесконечная перспектива духовного развития. А значит, заключает он, невозможно не усмотреть “нечто истинное в метафизическом понятии личности, в том метафизическом персонализме, который впервые строил Платон, а в новое время Лейбниц, Герберт, Лотце, Ренувье, Тейхмюллер, Лопатин, Штерн”³⁶.

Без метафизического измерения, без метафизической глубины, подчеркивает Зеньковский, жизнь личности тускнеет и утрачивает смысл. Потому “метафизическое понятие личности, открытие метафизической стороны в личности... определяет и новый взгляд на весь мир, который характеризуется как *персонализм*, — в основе его лежит резкое различие “личности” от “вещи””³⁷. И сегодня, замечает Зеньковский, несмотря на значительное влияние имперсоналистических систем, “все сильнее и ярче сказываются успехи персонализма”.

Персоналистическая метафизика, в понимании Зеньковского, не может, однако, ограничиваться чисто психологическими или чисто философскими построениями, но требует религиозного обоснования. В книге “Проблемы воспитания в свете христианской антропологии” (1934) Зеньковский вновь — теперь уже непосредственно в рамках христианской антропологии — обращается к проблеме личности, рассматривая ее в контексте педагогических проблем. Отмечая центральное значение понятия “личности” для педагогики, Зеньковский вместе с тем подчеркивает, что это не означает, что личность должна быть в ней “верховным и последним” принципом. “Ни в метафизике, ни в этике, — пишет он, — невозможно абсолютизирование личности, невозможно это и в педагогике”³⁸. Те течения в педагогике, которые видят высшую педагогическую задачу в “воспитании личности как таковой, вне вопроса о смысле ее жизни” превращают тем самым воспитание в “бессодержательную задачу”. Понимание задачи воспитания как только помощи в самораскрытии личности (“чтобы личность могла свободно творить самое себя”), замечает Зеньковский, — “есть по сути превращение центральности понятия личности в верховный принцип педагогики”³⁹. Личность, считает он, “не может быть абсолютизирована, она не развивается сама из себя, но приобретает свое содержание в общении с миром ценностей, в живом социальном опыте, в обращении к Богу”⁴⁰. И хотя личность всегда своеобразна и неповторима, а основа этого своеобразия сокрыта “в самой глубине личности, в неразложимом метафизическом ее “ядре”, — она становится “самой собой”, “находит себя” лишь в “живом и действенном взаимодействии” с другими людьми, а в своих высших и творческих проявлениях — в общении с миром ценностей сверхиндивидуальных, сверхэмпирических. Иначе говоря, “личность и метафизически, и этически не замкнута в себе — она входит в систему мира, подчинена его законам, сопряжена с высшими началами, стоящими над миром”⁴¹. И если развитие личности “есть существеннейшая задача воспитания”, замечает Зеньковский, то “смысл, цели и условия этого развития... могут быть поняты лишь в системе целостного мировоззрения”⁴². И там, где открывается в личности сверхличное и сверхиндивидуальное, мы имеем дело уже с религиозной проблемой. “Педагогика, ощутившая в развитии личности ту таинственную глубину, силы которой не находятся в распоряжении личности, — подчеркивает Зеньковский, — вплотную подходит к религиозной постановке педагогических проблем”⁴³.

Формулируя принципы православной педагогики, Зеньковский рассматривает личность в связи с библейско-христианским учением об образе Божиим в человеке. Начало личности, пишет он, является “центром человеческой природы”, в силу этого все в человеке личностно, то есть “все восходит к духовному средоточию в человеке”. Духовное средоточие является источником индивидуальности в человеке, источником его неповторимости “во всей живой целостности состава человека”. Оно “не только не выводимо из природной эволюции, не только предполагает надиндивидуальный, супранатуральный его корень, но в самой своей сущности свидетельствует о том, что оно связано с Абсолютом”⁴⁴. Эта связь ярче всего выражается в стремлении личности к Бесконечному. “Духовная жизнь в человеке, — подчеркивает Зеньковский, — есть непрестанное, неутомимое искание Бесконечности, и как раз этой его чертой оно сообщает человеку тот *élan spirituel*, который движет человека к Богу”⁴⁵.

Духовное начало, "будучи производной, невыводимой "снизу" силой, ...в то же время пронизывает ("сверху") всю сущность человека, его эмпирический характер, его психофизическую жизнь. В этой взаимной связанности духовного начала и эмпирической стороны в человеке, выявляется существенная целостность" в нем, "имеющая место и тогда, когда человеческий дух находится в плену чувственности". Поэтому, делает важное замечание Зеньковский, иерархический примат духовного начала в человеке "следует толковать в смысле онтологическом, а не моральном".⁴⁶

"Отнесенность всей жизни человека к его духовному началу, к его "сердцу", — пишет Зеньковский, — рождает в лоне духовного самовидения эмпирическое сознание, создает возможность появления эмпирического центра личности (эмпирического "я") и таким образом "обнаруживает онтологическую неотрывность духовной и эмпирической стороны в человеке. Но тем самым создается возможность свободы в человеке, то есть возможность его самоопределения изнутри"⁴⁷.

Все это, по замечанию Зеньковского, "может быть понято правильно, лишь при учении христианской антропологии об образе Божиим в человеке". При этом, считает он, отождествление образа Божия в человеке с его природой не может быть принято. "Образ Божий в человеке, — пишет Зеньковский, — не есть его природа, но он входит в его природу и дает ей то начало личности, которого в тварном мире вне человека нет. Начало личности и есть образ Божий в человеке, но, вмещенное в тварное бытие, это начало личности является умаленным, лишённым самосущности, оно есть лишь образ Абсолютного Бытия, но не Абсолют само в себе".⁴⁸

Умаленность начала личности связана с началом греха в человеке. "В первородном грехе, — разъясняет Зеньковский, — произошло раздвоение в духовной стороне человека: сияние образа Божия, сила исконной жажды пребывать в Боге не отменяется грехом, но имеет отныне рядом с собой его тень. Духовная жизнь в ее естестве после грехопадения несет на себе бремя этого раздвоения: она естественно ищет Бога, но так же естественно и уходит от Него. В духовных сумерках сплетается темное и светлое начало в духовной жизни, неразличимо питая одно другое". Потому духовная жизнь "требует спасения, которое и состоит в восстановлении единства в духовной жизни, то есть в благодатном преобразении естества".⁴⁹

Для восстановления своего изначального единства, запечатленного образом Божиим в человеке, духовная жизнь "нуждается в эмпирическом развитии, как опосредствующем начале". Смысл этого развития, подчеркивает Зеньковский, должен быть истолкован "в линиях опосредствования, в линиях инструментального его значения для правильного воспитания личности". "Оправданность, законность и существенная ценность эмпирического развития, понятого как начало опосредствования духовной жизни на путях ее укрепления в Боге и освобождения от исконной раздвоенности в духовной стороне", — пишет он, определяется его целью и функцией. "Осмысляемое в свете учения о духовном начале, иерархически связывающем все в человеке, это развитие, должно служить цели спасения личности через освящение и преобразование ее эмпирического естества",⁵⁰ восстановления единства в духе, разрушенного грехом.

"Начало греха, вошедшее в человека, в его бытие через мистическое единосущие всех людей, вошло и в весь тварный мир. В этом пункте, убежден Зеньковский, христианская антропология требует софиологического истолкования, т. е. учения о мире как тварной Софии. Образ Божий в человеке в софийной антропологии становится "силой света и правды, всеединства и вечности (тварной) во всей природе".⁵¹

Софиологическое истолкование природы человека, в свою очередь, "связывает человека не только со всем миром, но через учение о мистическом единосущии человечества становится ключом к пониманию единства каждой личности с человечеством, связи в личности ее индивидуального, особенного с социальным".⁵²

Таковы, в истолковании Зеньковского, некоторые ключевые моменты понимания личности в христианской антропологии. Анализируя в своих поздних статьях проблематику современности в свете христианской интуиции личности, Зеньковский писал, что современность с ее секулярным сознанием, секулярными наукой и культурой исходит из иного, живет иным, а именно — идеей о дохристианской и внехристианской основе личности. Это, замечает он, точнее всего выражено в понятии "авто-номия".⁵³ Решая общественные проблемы, политические и социальные вопросы, вырабатывая мораль и разрабатывая педагогику, современное сознание, пишет Зеньковский, "исходит лишь из изучения свойств человека, его "естества", его потребностей и не вводит в свой анализ религиозный момент". "Характерным для новейшего сознания является и так называемый *сциентизм*, который не есть ведь простое принятие и признание добытых наукой положений, а есть настоящая *вера* в науку..."⁵⁴ Эта "вера", считает Зеньковский, свидетельствует, однако, о неистребимости императивов религиозных движений в душе. Но только в секулярной культуре эти императивы находят для себя такую форму, которая не возвращает человека к его Высшим Началам, а оставляет его с самим собой, задвигая все вечное в человеке в недоступную ему глубину.

И все же вечные вопросы — вопрос о смысле жизни, о смысле смерти — устранить невозможно, они, пишет Зеньковский, вырастают "из самой глубины персоналистических переживаний". И чтобы найти Смысл жизни нужно связать все временное в человеке с тем, что вечно и абсолютно в нем, "связать нашу личность с Абсолютом".⁵⁵ Это и дает христианство — и только христианство, утверждая неразрывную связь эмпирического в человеке и вечного в нем (через благовестие воскресения, т. е. восстановления всей полноты человека).⁵⁶

Вся ценность, все своеобразие человека, пишет Зеньковский, вся загадка, вся тайна его, "тайна его пути, его "судьбы" именно в этом парадоксальном, но действительном сочетании малого и большого" в человеке, в той "не-

исследимой и нерасторжимой связи временного и вечного, эмпирического и надэмпирического" в нем. "Потому-то и нужно построение метафизики человека", замечает он, чтобы раскрыть и утвердить эту неразрывную связь.⁵⁷

"Только через утверждение личного начала в вечности, то есть через *метафизику личности*, — подчеркивает Зеньковский, — возможно развивать тему о личности".⁵⁸ И только "евангельское *благовестие о воскресении*", полагающее смысл жизни "в благовестии о вечной жизни, к которой мы приобщаемся уже здесь на земле и которая не исчезает со смертью"⁵⁹ — может служить "истинной основой философии личного бытия". На этих путях христианство и строит свою метафизику человека, раскрывая "правду и ценность начала личности в человеке" и утверждая неразрывную связь временного и вечного в нем.

В этом, убежден Зеньковский, и состоит смысл подлинного персонализма, который не может быть выстроен вне религиозного понимания пути человека, вне религиозного осмысления тайны личности, завещанной нам христианством.

* * *

Завершая наше краткое рассмотрение взглядов В. В. Зеньковского, можно с уверенностью констатировать, что сложная и многоаспектная тема персонализма проходит через все его творчество, являясь ключевой, фокусирующей темой всех его построений. Именно персонализм — как "принципиальное поставление в основу мировоззрения идеи личности и обоснование самого принципа личности"⁶⁰ — стал базовой линией теоретических разработок мыслителя, доминантой его мировоззренческих исканий, направленных на созидание философских основ подлинно персоналистического миропонимания. При этом изначальным глубинным импульсом, определившим персоналистическую направленность творчества В. В. Зеньковского, а также духовно-опытным основанием его персоналистических построений стала христианская интуиция личности, христианское понимание человека, усматривающее в нем "коренную целостность", неразрушимый образ Абсолютного бытия.

Именно глубина и подлинность персоналистических интуиций христианства, исходящих из "непроизводности" и непреходящей ценности человеческой личности, стали для В. В. Зеньковского основным мотивом обращения к религиозному обоснованию персонализма, к разработке и созданию христианской персоналистической метафизики, а "личность" — в глубине ее христианского видения — тем ценностным центром, вокруг которого концентрировались творческие усилия мыслителя, направленные, по его словам, на то, чтобы "вернуть, насколько это еще возможно, философскую мысль к тем созерцаниям мира, к тому пониманию человека, которые рождались из глубины христианского сознания".⁶¹

Примечания

1 Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ. — 2-е изд. — Париж, 1991. — 368 с.; Раев Марк. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919 — 1939: Пер. с англ. / Предисл. О. Казниной. — М., 1994. — 296 с.; Аржаковский А. А. Журнал ПУТЬ (1925 — 1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К., 2000. — 656 с.

2 Памяти отца Василия Зеньковского. — Париж, 1984. — С. 121.

3 Шурляков С. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно-Философское и Научно-Философское общества) // Философская и социологическая мысль. — К., — 1993. — №7-8. — С. 147-186.; Ткачук М. Київський період творчості В. В. Зеньковського // Магістеріум. Історико-філософські студії. — К., 1998. — С. 28-37.

4 Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє-минуле (1914-1918). — Львів, 1923; Ульяновський В. Церква в Українській державі 1917-1920 (Доба гетьманату П. Скоропадського). — К., 1997. — С. 14-33.

5 Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы // Вестник РХД. — № 66-67. — Париж — Нью-Йорк, 1962. — С. 37-39.

6 Горбач Е. Н. Историко-философские исследования В. В. Зеньковского: Автореф. дисс. на соиск... канд. филос. наук. — М., 1997. — 18 с.

7 Изучению психолого-персоналистических взглядов В. В. Зеньковского посвящены статьи автора: Доглибне «Я» як духовне підґрунтя особистості у В. В. Зеньковського // Філософська думка. — К., 1999. — №1-2. — С. 242-251; В. В. Зеньковский: психологія в руслі християнської антропології // Журнал практикуючого психолога. — К., 2000/6. — С. 40-44; и др. Автором также представлена к защите диссертация на тему "Проблема личности в психологическом наследии В. В. Зеньковского".

8 Ряд статей о педагогике В. В. Зеньковского, вышедших в последнее время, имеет, на наш взгляд, пока лишь характер подступа к изучению этой далеко не периферической сферы творческих интересов мыслителя.

9 Имеется ввиду тезис В. В. Зеньковского об "общих исходных интуициях", которые изначально определяют ход мыслей и логику построений каждого конкретного мыслителя. "Задача историка не в том, ведь, заключается, — писал В. В. Зеньковский, — чтобы реконструировать взгляды данного автора и придать им известную систематичность, а в том, чтобы уяснить те темы, которые преимущественно определяли творчество данного автора, и те интуиции или исходные построения, которые направляли это творчество". См. Зеньковский В. В. История русской философии в 2-х тт. — Л., 1991. — Т. 2. — Ч. 2 — С. 232; См. также: Т. 1. — Ч. 1. — С. 14.

- 10 Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы // Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. – Т. II. – Ч. 2 – Л., 1991. – С. 251.
- 11 Зеньковский В. В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Зеньковский В. В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1996. – С. 198.
- 12 Там же. – С. 226.
- 13 Там же. – С. 225.
- 14 Там же. – С. 226.
- 15 Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой: pro et contra. – СПб., 2000. – С. 521.
- 16 Там же. – С. 516
- 17 Учение о 6 идеях Платона В. В. Зеньковский считает "ярким историческим примером" такого восприятия действительности, при котором "истинная реальность принадлежит не индивидуальному, а общему ("идеям")".
- 18 Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой: pro et contra. – СПб., 2000. – С. 515.
- 19 Там же. – С. 521.
- 20 Там же. – С. 508.
- 21 Там же. – С. 509.
- 22 Там же. – С. 521.
- 23 Там же. – С. 505.
- 24 Там же. – С. 505.
- 25 Там же. – С. 518.
- 26 Зеньковский В. В. Проблема психической причинности. – К., 1914. – С. 408.
- 27 Там же. – С. 409.
- 28 Там же. – С. 395.
- 29 Там же. – С. 397.
- 30 Там же. – С. 397.
- 31 Там же. – С. 435.
- 32 Там же. – С. 435.
- 33 Зеньковский В. В. Россия и православие. – К., 1916. – С. 18.
- 34 Там же. – С. 28.
- 35 Там же. – С. 8.
- 36 Зеньковский В. В. Психология детства. – М., 1996. – С. 307.
- 37 Там же. – С. 312.
- 38 Зеньковский В. В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1996. – С. 28.
- 39 Там же. – С. 29.
- 40 Там же. – С. 15.
- 41 Там же. – С. 15.
- 42 Там же. – С. 15.
- 43 Там же. – С. 14.
- 44 Там же. – С. 149.
- 45 Там же. – С. 149.
- 46 Там же. – С. 149.
- 47 Там же. – С. 149.
- 48 Там же. – С. 149.
- 49 Там же. – С. 150.
- 50 Там же. – С. 151.
- 51 Там же. – С. 150.
- 52 Там же. – С. 150.
- 53 Зеньковский В. В. Наша эпоха. // В. В. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 334.
- 54 Там же. – С. 319.
- 55 Зеньковский В. В. Л. Толстой как мыслитель (к диалектике его идейных исканий) // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 303
- 56 Там же. – С. 306.
- 57 Там же. – С. 306.
- 58 Зеньковский В. В. Наша эпоха. // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 334.
- 59 Зеньковский В. В. Л. Толстой как мыслитель (к диалектике его идейных исканий) // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 303.
- 60 Там же. – С. 300.
- 61 Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М., 1997. – С. 7.