



УДК 141

КРИТИЧЕСКАЯ АПОЛОГИЯ ЧУДА В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ С. А. АСКОЛЬДОВА

© И. В. Дёмин

Дёмин Илья Вячеславович
доктор философских наук
профессор кафедры
философии
Самарский национальный
исследовательский
университет
им. С. П. Королёва
e-mail: ilyadem83@yandex.ru

Анализируется философская теория чуда С. А. Аскольдова. Выявляются различия между ортодоксальной богословской (апологетической) интерпретацией чуда и философской (критической) трактовкой, предложенной Аскольдовым. В концепции Аскольдова отправным пунктом рассмотрения проблемы чудесного становятся не тексты Священного Писания, но человек как «пограничное» существо. В осмыслении понятия чуда Аскольдов выходит за пределы традиционной дихотомии «философская критика — богословская апология».

Ключевые слова: понятие чуда, теория чуда, персонализм, философский спиритуализм, панпсихизм, философия С. А. Аскольдова, причинность, закономерность.

В философии нового времени понятие чуда, независимо от его конкретной трактовки, неизменно оказывалось центральным в ходе обсуждения целого ряда «вечных» философских вопросов: о соотношении знания и веры, философии и религии, религиозного и научного способов видения мира. Интерпретация этого понятия определяла специфику и направленность тех религиозно-философских и богословских концепций, которые были инспирированы библейской идеей Божественного откровения. Тем более удивительным представляется тот факт, что вплоть до начала XX столетия в европейской философии не было предпринято сколь угодно значимых попыток *философской апологии* понятия чуда. Масштабная и всесторонняя критика библейской веры в чудо с позиций пантеиз-

ма была развернута в учениях Спинозы и Гегеля, тогда как сомасштабной критике философской апологии идеи чуда до начала XX века мы не находим. В этой связи статья Сергея Алексеевича Аскольдова «В защиту чудесного», опубликованная в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1903-1904 гг., представляется, несомненно, новаторской по своему замыслу. Аскольдов был первым представителем русского «религиозно-философского ренессанса», обратившимся к философскому осмыслению понятия чуда. Вслед за ним эту проблему будут рассматривать такие философы, как В. В. Розанов¹, П. А. Флоренский², А. Ф. Лосев³.

Новизна подхода, представленного в статье Аскольдова, состоит в стремлении автора выйти за пределы традиционной дихотомии «философская критика — богословская апология» в осмыслении понятия чуда. В чём принципиальное отличие способа постановки и решения проблемы чуда в рассматриваемой статье от того ракурса, который характерен для христианской апологетики и догматического богословия? Аскольдов *проблематизирует* понятие чуда и ставит вопрос о гносеологических и онтологических (метафизических) условиях и предпосылках, позволяющих говорить о самой *возможности* (мыслимости) чудесного как такового. Что же касается христианской апологетики, то здесь вопрос о возможности чуда оказывается принципиально *уже решённым*, а гносеологические и онтологические рамки его осмысления задаются догматически. В трактовке Аскольдова отправным пунктом рассмотрения проблемы чудесного становятся не тексты Священного Писания и Предания, но *человек* как «пограничное существо между естественными и предполагаемыми сверхъестественными факторами»⁴.

Предложенную Аскольдовым философскую апологию чуда можно с полным основанием назвать *критической*, поскольку в ней идея чудесного не постулируется догматически, но обосновывается в ходе критического разбора ряда философских понятий и концепций. Отправной точкой для Аскольдова становится не догматически постулируемый сверхъестественный «мир высших существ», но *мир человеческого сознания*. В этом и состоит принципиальное различие между теологическим (догматическим) и философским подходами к проблеме чуда. В рамках теологического подхода, представленного, например, в классическом труде еп. Феофана (Тулякова) «Чудо: Христианская вера в него и ее оправдание» (1915), Священное Писание рассматривается как «первый, основной источник для истинного понятия чуда»⁵, а само чудо становится возможным «только при библейском святоотеческом понятии о Боге как Духе Самобытном, Премудром, Любвеобильном»⁶.

¹ См.: Розанов В. В. Собрание сочинений. Том 10. Во дворе язычников / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. 463 с.

² См.: Флоренский П. А. О суевории и чуде // Сочинения в 4 т. Том 1 / П. А. Флоренский. М.: Мысль, 1994. С. 44–69.

³ См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.

⁴ Аскольдов С. [Алексеев С.А.] В защиту чудесного // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70. С. 439.

⁵ Феофан (Туляков), еп. Чудо: Христианская вера в него и ее оправдание. Пг.: Синодальная Типография, 1915. С. 90.

⁶ Там же. С. 548.

1. Предварительное определение понятия чуда

Приступая к рассмотрению проблемы чуда как проблемы философской, Аскольдов обращается к тем обыденным и «усредненным» представлениям о чудесном, которые формируются у человека как в рамках повседневной жизни, так и в контексте религиозного опыта. Он стремится «исходить из того, хотя бы и неясного понятия, которое присуще непредубеждённому человеческому мышлению»⁷. Это позволяет сформулировать предварительное, «рабочее» определение понятия чуда. При этом Аскольдов стремится учесть три обстоятельства: 1) чудесное должно быть помыслено как *факт* (то есть фрагмент *объективного* опыта); 2) решающим для отнесения того или иного события к области чудесного выступает не его *содержание*, но то *объяснение*, которое ему может быть дано; 3) источником и фактором чудесного «никогда не может быть материя, но только лишь духовное начало», нематериальная, сознательная, разумная сила⁸. Исходя из этого, он даёт такое предварительное определение чуда: «событие, обнаруживающееся в сфере объективного человеческого опыта, не вытекающее из законов материальной природы, но обусловленное силой высших духовных существ»⁹.

Как признаёт сам автор, данное определение не отличается логической ясностью. Однако в ходе дальнейшего рассмотрения ключевые понятия данного определения («законы природы», «высшие духовные существа») получают детальную проработку и помещаются в контекст метафизического спиритуализма, в котором они приобретают новое, более отчётливое звучание.

2. Разбор гносеологических аргументов против идеи чуда.

Критика феноменализма

Аскольдов выделяет три типа аргументов против признания возможности чудесного: гносеологические, метафизические и этические. При этом этическим аргументам уделяется наименьшее внимание¹⁰, а основной акцент делается на аргументах гносеологического порядка. Гносеологические аргументы призваны показать *немыслимость* самой идеи чудесного, её противоречие формальным законам восприятия и мышления. Аргументы онтологического (метафизического) плана направлены против той картины мироздания, в которой допускается действие высших духовных существ, способных превозмогать законы природы. Наконец, в этических аргументах понятие чудесного раскрывается как противоречащее запросам и требованиям морали.

Примечательно, что Аскольдов начинает философский анализ чудесного с разбора *гносеологических* аргументов и только потом переходит к аргументам метафизическим и этическим. В таком порядке рассмотрения, несомненно,

⁷ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного. Кн. 70. С. 439.

⁸ Там же. С. 437.

⁹ Там же. С. 440.

¹⁰ Аскольдов ограничивается констатацией того, что чудесное само по себе безразлично с моральной точки зрения, чудо приобретает ту или иную нравственную окраску в зависимости от тех целей, которые с его помощью достигаются (Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание) // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 71. С. 53).

проявляется влияние кантовского критицизма на русскую философию конца XIX и начала XX в. Аналогичный ход мысли можно найти в работах Л. М. Лопатина¹¹, Н. О. Лосского¹², С. Л. Франка¹³. Несмотря на преобладающую антикантианскую направленность основных направлений русской философской мысли (метафизика всеединства, интуитивизм, персонализм), опыт кантовской критики был в ней учтён, что проявилось в стремлении к построению «беспредпосылочной» гносеологии, призванной фундировать все построения в области онтологии, этики, аксиологии, социальной философии, философии религии и других философских дисциплин.

Следует подчеркнуть, что все контраргументы, которые приводит Аскольдов, имеют *философский* и *мировоззренческий*, а не исторический и не богословский характер. Аскольдова интересует не вопрос об *исторической достоверности* сообщений о тех или иных фактах чудесного и не символическое значение чудес в контексте христианского миропонимания, но только *условия мыслимости* понятия чуда, предварительное определение которого, впрочем, было сформулировано им с оглядкой именно на религиозную (теистическую), а не мифологическую модель миропонимания.

Остановимся далее на тех аргументах (контраргументах), которые приводит Аскольдов в защиту идеи чудесного.

В ходе разбора гносеологических аргументов против идеи чуда ключевой для Аскольдова становится категория *причины*. Он различает два подхода к пониманию категории причинности: феноменалистический и субстанциалистский. Феноменалистический подход реализуется в различных версиях кантианства и позитивизма. Субстанциалистский подход характерен для докантовской метафизической традиции (Лейбниц, Вольф), а также для философской системы Гегеля и всех философских течений, инспирированных гегельянством.

Феноменалистическое понимание причинности, согласно Аскольдову, состоит в признании между причиной и следствием одной лишь временной связи. Причина есть то необходимое предшествующее, без которого следствие не может возникнуть. В такой трактовке сходятся как эмпирический, так и критический феноменализм: «Признавая сущность вещей непознаваемой, оба эти направления ограничиваются исследованием связи явлений»¹⁴. Что же касается субстанциалистского понимания причинности, то здесь отправной точкой и ориентиром становится аристотелевское понятие *действующей причины*. В изложении субстанциалистской теории причинности Аскольдов опирается на работы родоначальника русского персонализма и панпсихизма А. А. Козлова¹⁵.

¹¹ См.: Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. М., 1886. 462 с.

¹² См.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1906. 380 с.

¹³ См.: Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995. 656 с.

¹⁴ Аскольдов С. [Алексеев С.А.] В защиту чудесного. Кн. 70. С. 445

¹⁵ См.: Козлов А. А. Философия как наука. Киев, 1877.

Анализируя феноменалистическую трактовку причинности как *необходимой и закономерной временной связи между явлениями*¹⁶, Аскольдов показывает, что понятие чуда не требует того, чтобы «чудесные явления стояли вне временной связи с другими явлениями»¹⁷. Скорее наоборот, экстраординарное событие чуда всегда мыслится в черед других, ординарных, событий. Понятие чудесного не исключает также и признания *необходимого* характера связи между событиями. Что же касается третьей характеристики причинной связи (закономерности, законосообразности), то именно в ней Аскольдов усматривает противоречие с идеей чуда. Если *всякая* причинная связь должна пониматься как *частный случай* научного закона или общего правила, тогда чудесное оказывается невозможным, немислимым, поскольку событие чуда по самому своему определению не может быть чем-то закономерным, повторяющимся, регулярным, оно всегда *иррегулярно*. «Чудесное, — пишет Аскольдов, — не выводимо ни из каких причинных связей, то есть стоит вне причинного ряда и кроме того противоречит некоторым установленным формам причинной связи»¹⁸. Феноменалистическое понимание причинности как закономерной связи предыдущего и последующего заведомо исключает возможность появления чуда в мире «явлений».

Аскольдов полагает, что данное гносеологическое возражение против идеи чудесного проистекает из ограниченного феноменалистического понимания категории причины и опирается на необоснованное сведение *закона причинности* к совокупности *законов природы* (объемы понятий «законы природы» и «закон причинности» в феноменализме действительно совпадают). Такое понимание причинности, согласно Аскольдову, характерно для всех форм феноменализма (как позитивистского, так и критического толка), и нуждается в радикальном пересмотре.

В противоположность феноменализму, сводящему закон причинности к совокупности природных закономерностей, Аскольдов формулирует более универсальное определение: «причина есть необходимое предыдущее (или сосуществующее) для данного явления»¹⁹. Однако в такой формулировке понятие причинности вовсе не исключает возможности чуда.

Преодоление ограниченности характерного для феноменализма понимания причинности осуществляется Аскольдовым посредством обоснования тезиса о *реальном единстве человеческого сознания*. Единство сознания или душа как

¹⁶ Такое понимание причинности, согласно Аскольдову, является общим как для эмпиризма, так и для критицизма. Различие же между этими гносеологическими направлениями состоит в *способах обоснования* закона причинности. «В эмпиризме причинность выводится из постоянства в последовательности явлений, пассивно подмечаемого нами в опыте, в критицизме же самое это постоянство выводится из абсолютно внутреннего принципа, не только независимого от опыта, но даже его предваряющего и обуславливающего. Таким принципом является априорное понятие рассудка» (Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного. Кн. 70. С. 469).

¹⁷ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного. Кн. 70. С. 446.

¹⁸ Там же. С. 448.

¹⁹ Там же.

«живоподвижное единство» не может мыслиться только как постулат практического разума. Аскольдов настаивает на *реальном* характере этого единства, утверждая «нефеноменальное» бытие души. Какое значение данный тезис имеет в контексте обсуждения проблемы чудесного? Единство сознания полагается Аскольдовым в качестве *одной из действующих причин*²⁰. Это единство невозможно вывести из материального мира (элементы которого лишь *внешним* образом связаны друг с другом), подобно тому, как не может быть создано живое из мертвого.

Феноменалистская трактовка причинности, как подчеркивает Аскольдов, исключает не только понятие чуда, но делает необъяснимой саму жизнь сознания. Понятие причинности как закономерной связи предыдущего и последующего может быть признано правомерным только в области *неживой* природы, но оно ничего не даёт для понимания специфики человеческого бытия, в котором и для которого только и может открыться нечто такое, как чудо.

Тезис о реальном единстве сознания предопределяет разрыв Аскольдова не только с кантовским критицизмом, но и со всей феноменалистической традицией философствования.

Может ли, однако, проблема чудесного быть осмыслена и разрешена в контексте кантовского критицизма, без постулирования реального единства сознания? Аскольдов подробно разбирает этот вопрос. В горизонте кантовского трансцендентализма закон причинности во всех его конкретных проявлениях, как известно, ограничивается исключительно *областью феноменов* и не распространяется на область вещей-в-себе. Допустимо ли в ходе рассмотрения вопроса о чуде прибегнуть к решению, аналогичному тому, которое использует Кант, объясняя соотношение свободы и необходимости в человеческом бытии (человек не свободен в своем феноменальном бытии и свободен в бытии ноуменальном)? В этом случае следовало бы отрицать возможность чудесного в феноменальном мире и признавать его действительность в мире ноуменальном. Однако ничего подобного мы не наблюдаем. Напротив, понятие чуда не играет в философии религии Канта совершенно никакого значения и даже ею отрицается²¹. Кант конструирует религиозные идеи на почве этики, исходя из требования практического разума. Понятие чуда противится истолкованию его по аналогии с кантовской вещью-в-себе. Вещь-в-себе по определению не может быть дана в чувственном опыте. «Чудо, — пишет Аскольдов, — есть понятие, относящееся исключительно к нашему внешнему и внутреннему опыту»²², и «не отвлеченное понятие чуда вообще занимает нас в религии, но определенные и конкретные факты обнаружения Бога в истории»²³. В отличие от понятия свободы, понятие чуда неразрывно связано с конкретными представлениями, оно не может мыслиться отвлечённо. Понятие чуда утрачивает

²⁰ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного. Кн. 70. С. 462.

²¹ Подробнее об этом см.: Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М. : Альфа-М, 2010. С. 601, 645–646.

²² Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного. Кн. 70. С. 471.

²³ Там же.

смысл, коль скоро мы переносим его в область, «которая заведомо исключает из себя все конкретное и феноменальное»²⁴. Чудо мыслимо лишь как *событие*, а событие всегда есть нечто конкретное, нечто происходящее во времени, включённое в цепочку других событий. Кантовское различие феномена и вещи-в-себе оказывается не соответствующим природе данного понятия, а проблема чудесного не может быть не только решена, но даже и поставлена в контексте критицизма.

3. Персоналистический спиритуализм и проблема чуда

Разобрав и отвергнув гносеологические аргументы против идеи чуда, Аскольдов во второй части своей статьи предлагает положительное разрешение проблемы чудесного. С этой целью он выдвигает «спиритуалистическую гипотезу» и разбирает её возможные опровержения со стороны таких философских течений, как материализм и эмпириокритицизм²⁵. Спиритуалистическая гипотеза призвана эксплицировать онтологические (метафизические) предпосылки теории чудесного. Ключевой тезис этой гипотезы формулируется Аскольдовым так: «понятие чудесного необходимо предполагает бытие духовных существ высшего порядка и их воздействие на так называемый материальный мир с его законами»²⁶. При этом деятельность «высших существ» столь же отличается от человеческой деятельности (и превосходит её по своим возможностям), как последняя – от «поведения» атомов или молекул²⁷.

Аскольдов намечает контуры мирозерцания, которое должно быть положено в основу теории чудесного. Центральным пунктом этого мирозерцания становится новое понимание категории причинности. Сущность причинной связи усматривается Аскольдовым не в так называемых законах природы, но в *живом творческом процессе воздействия* одних сущностей на другие. С этой точки зрения законы природы оказываются лишь *частными видами причинной связи*, «далеко её не исчерпывающими и относящимися лишь к простейшим сущностям мира, обладающим крайней косностью и элементарностью своей природы»²⁸. Принципиальное значение в концепции Аскольдова приобретает различие «низших» и «высших» видов причинности,

²⁴ Там же.

²⁵ Аскольдов подробно разбирает позицию эмпириокритицизма, те аргументы против спиритуализма, которые в эмпириокритицизме содержатся или предполагаются. В противоположность эмпириокритицизму Аскольдов исходит из того, что «духовное – не есть абстракция, возникающая из противоположения материальности, но некоторая непосредственная данность» (Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание) // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 71. С. 20). «Дуализм духа и материи есть <...> самое естественное и первоначальное понятие о мире. И если с развитием философского мышления выясняется неизбежность преодоления этого дуализма и сведения переживания материальности и духовности к чему-то одному, – то это сведение может быть сделано только в духе спиритуалистической гносеологии» (Там же. С. 21).

²⁶ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание). Кн. 71. С. 2.

²⁷ Там же. С. 23.

²⁸ Там же. С. 26.

что соответствует пониманию мироздания как иерархической системы. Эта система включает в себя три ступени: 1) низшую природу («мертвую материю»), 2) живую природу, заключительным звеном которой является человек, и 3) «высшие существа»²⁹.

Тип мирозерцания, который делает возможным событие чуда, Аскольдов определяет как «метафизический спиритуализм»³⁰. Сущность спиритуалистического мировоззрения «состоит в признании всего мира состоящим из *духовных существ* различных степеней совершенства и силы, называемых монадами, субстанциями или душами»³¹ (*курсив Аскольдова*. — И. Д.). И используемая автором терминология, и характер описания «спиритуалистического мировоззрения» позволяют обнаружить в нём элементы персонализма и панпсихизма, что сближает концепцию Аскольдова с построениями таких русских философов, как А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский. Персоналистский характер концепции Аскольдова наиболее отчётливо проявляется в следующем тезисе: «Мир есть система духовных существ, находящихся между собой в непрерывном взаимодействии»³². Из европейских мыслителей к числу представителей спиритуализма Аскольдов относит Шеллинга, Шопенгауэра, Фехнера, Лотце, Вундта. Они приходят к выводу, что «действительность становится нам понятной лишь тогда, когда мы её мыслим внутренне живой, то есть одаренной внутренней чувствительностью и активностью, словом в той или иной степени подобной нашему сознанию»³³.

Важно подчеркнуть, что онтологические утверждения об иерархической структуре мироздания, о мире как «системе духовных существ» в концепции Аскольдова не постулируются догматически, но выводятся из гносеологического анализа человеческого сознания и опыта, что сближает его построения не только с персонализмом и интуитивизмом Н. О. Лосского, но и с критической онтологией Николая Гартмана³⁴.

Задача обоснования возможности и мыслимости чуда в контексте спиритуалистического мировоззрения, как понимает её Аскольдов, сводится к тому, чтобы показать отсутствие противоречий между идеей чудесного и данными опыта. Эта задача, впрочем, существенно облегчается тем обстоятельством, что термин «опыт» в концепции Аскольдова используется в более широком смысле, нежели в классическом позитивизме и эмпириокритицизме. «Опыт» у Аскольдова не сводится к чувственному познанию, но представляет собой синоним «непосредственного переживания». «Гипотеза существования высших факторов, — пишет он, — ни в каком случае не может быть признана стоящей в противоречии с опытом»³⁵. Однако констатация отсутствия

²⁹ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание). Кн. 71.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же. С. 3.

³⁴ См.: Гартман Н. К основоположению онтологии / пер. с нем. Ю. В. Медведева. СПб.: Наука, 2003. 639 с.

³⁵ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание). Кн. 71. С. 25.

противоречий между понятием чуда и данными опыта не означает возможности эмпирической проверки спиритуалистической гипотезы и научного подтверждения спиритуалистического мировоззрения. Напротив, Аскольдов подчёркивает, что спиритуалистическая гипотеза принципиально не может быть «верифицирована» методами естественных наук.

Решающее значение в концепции Аскольдова, как уже было показано, имеет различие феноменалистической и спиритуалистической трактовки и типов причинной связи. Признавая феноменалистическое понимание причинности как закономерной последовательности во времени недостаточным, Аскольдов вовсе не отрицает «законов природы». Две *трактовки* причинности (феноменалистическая и спиритуалистическая), лежащие в основании двух типов мировоззрения (механицизма и персоналистского панпсихизма), в конечном счёте, различаются тем, какой из двух *типов* причинности берётся в качестве отправной точки. В феноменализме исходным признаётся понятие причинности как закономерной регулярной связи одних явлений внешнего опыта с другими, тогда как для спиритуализма характерна ориентация на внутренний опыт, а причина понимается как творческая и творящая. Причинная связь в спиритуализме представляет собой «живой синтез <...> двух или более сущностей, синтез, в котором часть бытия одной сущности переходит и синтезируется с бытием другой сущности»³⁶.

Критика феноменалистского и материалистического понимания причинности (а материализм, с точки зрения Аскольдова, вытекает из последовательного феноменализма) имеет антиредукционистскую направленность: более простое может быть понято через более сложное, по аналогии с ним, но не наоборот. «Химические свойства не сводимы на физические, хотя и стоят с ними в тесной связи», «человеческие поступки необъяснимы всецело из одних только физиологических процессов»³⁷.

Два типа причинности («мертвенно однообразная закономерность» и «свободная индивидуальная причинность»), соответствующие двум уровням бытия, согласно Аскольдову, не разделены непреодолимой границей. Речь скорее должна идти о двух *полюсах*, между которыми располагается все многообразие конкретных причинных связей между объектами и явлениями действительности. В оптике персоналистского спиритуализма Аскольдова мир предстаёт как «непрерывная градация индивидуумов различных типов»³⁸, и в этой градации отсутствуют резкие границы.

Та способность преодолевать силы низшей природы, которая приписывается «высшим существам» и именуется чудом, только на первый взгляд кажется чем-то загадочным и необычным. Аскольдов подчёркивает, что «малую степень этой способности мы признаем везде и всюду»³⁹. Так, человек посредством воли обладает способностью до определённой степени изменять состояния своего тела. Гипотеза «высших существ» как «виновников» чудес, обладающих

³⁶ Там же. С. 29.

³⁷ Там же. С. 36.

³⁸ Там же. С. 38.

³⁹ Там же. С. 45.

способностью «непосредственно преобразовывать и изменять внутреннюю природу каждой сущности»⁴⁰ (малой толикой которой обладает и человек) органически вытекает из фундаментального положения развиваемого Аскольдовым спиритуалистического учения, согласно которому в мире духа отсутствуют резкие границы между «пластами» или уровнями бытия.

Сущность спиритуализма как мировоззрения состоит в том, что в нём человеческое сознание рассматривается в качестве *прототипа всякого бытия вообще*, именно в душевной жизни усматривается истинная сущность причинности. Тот тип причинной связи, который характерен для области душевной жизни, экстраполируется как на мир «низшей природы», так и на гипотетический мир «высших существ». Законы природы в контексте спиритуалистического миропонимания, сохраняя относительное значение в сфере «низшей природы», утрачивают абсолютный характер. Признание этих законов единственными законами бытия было бы «равносильно признанию низших существ единственными формами бытия»⁴¹. Данный тезис перекликается с персоналистской онтологией, которую будет развивать Н. О. Лосский, а впоследствии и С. А. Левицкий⁴².

В свете намеченной Аскольдовым онтологической модели персоналистского спиритуализма и нового понимания категории причинности чудо предстаёт не как *нарушение* законов природы, но как их *дополнение*. Суть чудесного не в отмене или приостановке действия закона причинности, а в преодолении низшей причинности причинностью высшей (свободной, творческой, творящей).

Ключевую роль в концепции Аскольдова играет *растождествление* понятий «причинность» и «закономерность». Сплавление этих понятий представляет собой следствие материалистического предрассудка, сводящего всё многообразие отношений между объектами и явлениями действительности к причинно-следственным связям, характерным для «неживой» природы. Событие чуда по определению не может мыслиться как нечто закономерное и регулярное (чудо всегда *иррегулярно*), но из этого не следует, что оно противоречит фундаментальному онтологическому закону причинности. «Причинность» и «закономерность», согласно Аскольдову, представляют «два понятия, друг другу совершенно чуждые и сопутствующие друг другу лишь на низших ступенях действительности»⁴³. Будучи иррегулярным событием, чудо должно мыслиться как «действие, имеющее своего творца или виновника»⁴⁴.

В предложенной Аскольдовым спиритуалистической и персоналистской трактовке чудесного имплицитно предполагается, что событие чуда не только не отменяет законов природы (необходимых, регулярных взаимосвязей), но косвенным образом *подчёркивает их необходимость и объективный характер*⁴⁵.

⁴⁰ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание). Кн. 71.

⁴¹ Там же.

⁴² Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения // Трагедия свободы: избранные произведения / С. А. Левицкий. М.: Астрель, 2008. С. 21–258.

⁴³ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание). Кн. 71. С. 41.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Объективность законов природы при такой трактовке косвенным образом доказывается тем, что действие преодоления предполагает наличие того, *что* преодо-

«В чуде мыслится лишь преодоление естественных сил и законов в конкретных случаях, а вовсе не упразднение их в целом мире»⁴⁶. Так, например, способность без помощи мускулов поднимать предметы не отменяет закона тяготения (поскольку сила тяготения *продолжает действовать* на них). Действие, которое может быть квалифицировано как «чудо», состоит не в отмене того или иного закона природы, но в создании новой силы, противоположной силе данного закона и *свободно преодолевающей её*.

Чудо есть «необычная для человеческого опыта форма причинной связи»⁴⁷. Таков общий ответ на вопрос о природе чудесного. Однако, как подчеркивает Аскольдов, конкретный механизм этого преодоления для человека навсегда останется тайной: «то, что представляется нам чудесным, есть всегда уже конечный результат высшего вмешательства — и та цепь причинных связей, которая приводит к этому результату, остаётся для созерцателей чуда всегда скрытой»⁴⁸.

Рассматривая мировоззренческие и метафизические основания идеи чуда, Аскольдов показывает, что понятие чуда может быть осмыслено лишь в контексте теистического миропонимания, причём речь идёт о теизме, переосмысленном в *персоналистском* ключе. С пантеизмом (во всех его философских и религиозно-философских вариациях) идея чуда категорически несовместима. Коль скоро законы природы мыслятся как предвечные божественные установления (а именно такое их понимание санкционируется пантеизмом), «нарушение их со стороны Бога представляется актом, указывающим на внутреннее противоречие, несовместимое с Божественным совершенством и мудростью»⁴⁹. Пантеистическое миропонимание, согласно Аскольдову, несет на себе опечаток механицизма и материализма. Пантеисты отрицают возможность чуда в силу «чрезмерного почтения к закономерности элементарных сил, предполагая, что в этой закономерности и заключается сущность Божественного миропорядка»⁵⁰.

Показывая глубокую укорененность идеи чуда в персоналистско-теистическом миропонимании, Аскольдов в то же время предостерегает от некритического отношения ко всему тому, что выдается или может выдаваться за чудесное. Философско-теоретическое оправдание чуда не исключает критического отношения к конкретным фактам, свидетельствам и обстоятельствам его проявления. Однако критическая установка в отношении к чудесам не

левается, то есть низших сил природы. Много позднее Клайв Стейплз Льюис выскажет ту же мысль: «Если какая-нибудь часть природы беззаконна и неупорядочена, слово “чудо” становится там бессмысленным»; «Необходимость, неизбежность законов не опровергает возможности чудес, но подтверждает, что они возможны при вмешательстве некоей дополнительной силы» (Льюис К. С. Чудо / пер. с англ. Н. Трауберг. М.: Дом Надежды, 2008. С. 83).

⁴⁶ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание). Кн. 71. С. 47.

⁴⁷ Там же. С. 45.

⁴⁸ Там же. С. 44.

⁴⁹ Там же. С. 46.

⁵⁰ Там же. С. 48.

может быть связана с наукой, поскольку «понятие чуда прямо противоречит возможности его преднамеренной и научной проверке»⁵¹, и поскольку «настоящее чудо никогда не может быть удостоверено научным опытом»⁵².

Отказав науке в возможности критической проверки фактов чуда, Аскольдов оставляет вопрос об основаниях различения подлинных чудес и мнимых (вне контекста религиозного откровения) открытым. Точнее, та формулировка ответа, которая предлагается русским философом, отличается размытостью и неопределённостью. Критическое отношение к фактам, выдаваемым за проявления чудесного, согласно Аскольдову, должно основываться «на определении того смысла и значения, которое имеют предполагаемые чудеса, на возможности ввести их в выработанное мирозерцание как осмысленное и вполне соответствующее звено»⁵³. Фактически здесь постулируется, что критерием «подлинности» чуда является *отсутствие противоречий между фактом чудесного и нашим мирозерцанием*. Однако при такой трактовке собственно *философская* (а не только религиозно-догматическая) апология чуда терпит неудачу, поскольку выясняется, что чудом должно признаваться всё то, что может быть помыслено *как чудо* в контексте *данного* мирозерцания. Критическая установка в отношении фактов чуда, предполагающая возможность отделения подлинных чудес от мнимых, остаётся принципиально неразрешимой.

Подведём итоги. Аскольдов рассматривает проблему чуда в широком историко-философском контексте и помещает её в центр философских дискуссий своего времени. Та трактовка чуда, к которой приходит русский философ (чудо как преодоление низших природных закономерностей действием высших сил; вмешательство творческого начала в закономерное течение процессов, которое не отменяет законов природы, но преодолевает их) близка к ортодоксальному определению этого понятия в христианском богословии или, по крайней мере, не противоречит ему⁵⁴. Однако *способ обоснования* такого понимания чуда в концепции Аскольдова иной, нежели в догматическом богословии и христианской апологетике. Русский философ приходит к нему в ходе различения двух типов и уровней причинной связи и обоснования тезиса о реальном единстве человеческого сознания, что потребовало осуществить всестороннюю критику феноменализма (в обеих основных его версиях — кантианской и позитивистской).

Наиболее оригинальной и новаторской в концепции Аскольдова следует признать мысль о том, малая степень способности чудотворения, приписываемой Богу и «высшим существам», присуща самой человеческой воле. Выдвинутая Аскольдовым спиритуалистическая гипотеза, органически включающая понятие чуда в контекст персоналистского и панпсихического миропонимания, не предполагает резких границ между пластами (уровнями) бытия и характерными для них типами причинности.

⁵¹ Аскольдов С. [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание). Кн. 71. С. 50.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С. 51.

⁵⁴ Вопрос о том, насколько персоналистический спиритуализм Аскольдова соответствует христианскому пониманию мира, человека и Бога, мы оставляем открытым.

Признавая новаторский характер философской теории чуда Аскольдова, нельзя не отметить некоторую её ограниченность, наличие в ней «слепых пятен». Во-первых, стремясь примирить идею чуда с научным постижением мира, доказывая отсутствие противоречий между фактами чудесного и законами природы, Аскольдов оставляет нерешённым принципиальный вопрос о критериях различения подлинных и мнимых чудес. Могут ли эти критерии быть найдены вне контекста религиозного откровения? Этот вопрос в рассматриваемой концепции не только не решен, но даже и не поставлен. Во-вторых, Аскольдов подробно разбирает гносеологические, онтологические и этические аспекты идеи чудесного, оставляя без внимания символический смысл чуда. Впрочем, рассмотрение символического аспекта чуда предполагает иной дисциплинарный контекст — контекст философии истории и культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аскольдов С.* [Алексеев С. А.] В защиту чудесного (окончание) // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 71. С. 1-61.
2. *Аскольдов С.* [Алексеев С. А.] В защиту чудесного // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70. С. 431–474.
3. *Аскольдов С.* [Алексеев С. А.] Основные проблемы теории познания и онтологии. Санкт-Петербург : Типография И. Н. Скороходова, 1900. 250 с.
4. *Гартман Н.* К основоположению онтологии / пер. с нем. Ю. В. Медведева. Санкт-Петербург : Наука, 2003. 639 с.
5. *Козлов А. А.* Философия как наука. Киев, 1877. 144 с.
6. *Левицкий С. А.* Основы органического мировоззрения // Трагедия свободы: избранные произведения / С. А. Левицкий. Москва : Астрель, 2008. С. 21–258.
7. *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. I: Область умозрительных вопросов. Москва, 1886. 462 с.
8. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Москва : Мысль, 2001. 558 с.
9. *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. Санкт-Петербург : Типография М. М. Стасюлевича, 1906. 380 с.
10. *Льюис К. С.* Чудо / пер. с англ. Н. Трауберг. Москва : Дом Надежды, 2008. 288 с.
11. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Том 10: Во дворе язычников / под общ. ред. А. Н. Николукина. Москва : Республика, 1999. 463 с.
12. *Феофан (Туляков), еп.* Чудо: Христианская вера в него и ее оправдание. Пг.: Синодальная Типография, 1915. 552 с.
13. *Флоренский П. А.* О суеверии и чуде // Сочинения в 4 т. Том 1 / П. А. Флоренский. Москва : Мысль, 1994. С. 44–69.
14. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. Санкт-Петербург : Наука, 1995. 656 с.
15. *Шохин В. К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). Москва : Альфа-М, 2010. 784 с.