

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьевъ, П. Аршанбо (*Франція*), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцевъ, Франка Гавена (*Америка*), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жилля, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (*Америка*), К. Керна (*Англія*), Л. Козловскаго (†), (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (*Баель*), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (*Франція*), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебиной, В. Растворгусевъ, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Иноха (*Россія*), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафонова, К. Сережникова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиблиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (*Германія*), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (іеромонаха Іоанна), архата Августина Якубизілка (*Франція*).

— Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 37-го номера: долл. 0,60.

Подписная шѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 38.

МАЙ 1933

№ 38.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. Н. Бердяевъ. — Человѣкъ и машина (Проблема соціологіи и метафизики техники)	3
2. К. Сережниковъ. — Къ проблематикѣ религіозно-историческаго конфликта	38
3. И. Смоличъ. — Предсоборное присутствіе 1906 года	65
4. В. Растворгусевъ. — О трагическомъ нечувствіи (по поводу статьи Б. Вышеславцева)	76
Б. Вышеславцевъ. — О нечувствіи и непониманіи трагизма (ответъ В. Растворгусеву)	82
5. Д. Ращевъ. — Письмо въ редакцію изъ Румыніи	84
6. Новые книги : Н. Бердяевъ.— Martin Buber; М. Л.-Б. — Св. Г. Флоровскій. Византійскіе отцы V-VIII в. ..	87
Приложение : М. Курдюмовъ. — ЦЕРКОВЬ И НОВАЯ РОССІЯ	

ЧЕЛОВЪКЪ И МАШИНА

(Проблема соціологіи и метафизики техники).

I.

Не будеть преувеличеніемъ сказать, что вопросъ о техникѣ сталъ вопросомъ о судьбѣ человѣка и судьбѣ культуры. Въ вѣкъ маловѣрія, въ вѣкъ ослабленія не только старой религіозной вѣры, но и гуманистической вѣры XIX вѣка единственной сильной вѣрой современаго цивилизованнаго человѣка остается вѣра въ технику, въ ея мощь и ея безконечное развитіе. Техника есть послѣдняя любовь человѣка, и онъ готовъ измѣнить свой образъ подъ вліяніемъ предмета своей любви. И все, что происходитъ съ міромъ, питаетъ эту новую вѣру человѣка. Человѣкъ жаждаль чуда для вѣры, и ему казалось, что чудеса прекратились. И вотъ техника производить настоящія чудеса. Проблема техники очень тревожна для христіанскаго сознанія и она не была еще христіанами осмыслена. Два отношенія существуютъ у христіанъ къ техникѣ и оба недостаточны. Большинство считаетъ технику религіозно нейтральной и безразличной. Техника есть дѣло инженеровъ. Она даетъ усовершенствованія жизни, которыми пользуются и христіа-

не. Техника умножаеть блага жизни. Но эта специальная область, не затрагивающая никакъ сознанія и совѣсти христіанина, не ставить никакой духовной проблемы. Христіанское же меньшинство переживаеть технику апокалиптически, испытываеть ужасъ передъ ея возрастающей мощью надъ человѣческой жизнью, готова видѣть въ ней торжество духа антихриста, звѣря выходящаго изъ бездны. Злоупотребленіе апокалипсисомъ особенно свойственно русскимъ православнымъ. Все, что не нравится, все, что разрушаеть привычное, легко объявляется торжествомъ антихриста и приближеніемъ конца міра. Это есть лѣнивое рѣшеніе вопроса. Въ основаніи его лежитъ аффектъ страха. Впрочемъ первое рѣшеніе въ смыслѣ нейтральности тоже лѣнивое, оно просто не видитъ проблемы.

Технику можно понимать въ болѣе широкомъ и въ болѣе узкомъ смыслѣ. *Тѣхн* значитъ и индустрія и искусство. *Тѣхніка* значитъ фабриковать, создавать съ искусствомъ. Мы говоримъ не только о техникѣ экономической, промышленной, военной, техникѣ связанный съ передвижениемъ и комфортомъ жизни, но и о техникѣ мышленія, стихосложенія, живописи, танца, права, даже о техникѣ духовной жизни, мистического пути. Такъ, напр., Йога есть своеобразная духовная техника. Техника повсюду учить достигать наибольшаго результата при наименьшей тратѣ силъ. И такова особенно техника нашего техническаго, экономического вѣка. Но въ немъ достижения количества замѣняютъ достижения качества, свойственные технику-мастера старыхъ культуръ. Шпенглеръ въ своей новой небольшой книжѣ «Der Mensch und die Technik» опредѣляетъ технику, какъ борьбу, а не орудіе. Но, безспорно, техника всегда есть средство, орудіе, а не цѣль. Не можетъ быть техни-

ческихъ цѣлей жизни, могутъ быть лишь техническія средства, цѣли же жизни всегда лежать въ другой области, въ области духа. Средства жизни очень часто подмѣняютъ цѣли жизни, они могутъ такъ много занимать мѣста въ человѣческой жизни, что цѣли жизни окончательно и даже совсѣмъ исчезаютъ изъ сознанія человѣка. И въ нашу техническую эпоху это происходитъ въ грандіозныхъ размѣрахъ. Конечно, техника для ученаго, дѣлающаго научныя открытия, для инженера, дѣлающаго изобрѣтенія, можетъ стать главнымъ содержаніемъ и цѣлью жизни. Въ этомъ случаѣ техника, какъ познаніе и изобрѣтеніе, получаетъ духовный смыслъ и относится къ жизни духа. Но подмѣна цѣлей жизни техническими средствами можетъ означать уменьшеніе и угашеніе духа, и такъ это и происходитъ. Техническое орудіе по природѣ своей гетерогенно какъ тому, кто имъ пользуется, такъ и тому, для чего имъ пользуются, гетерогенно человѣку, духу и смыслу. Съ этимъ связана роковая роль господства техники въ человѣческой жизни. Одно изъ опредѣленій человѣка, какъ *homo faber* существо, изготавливающее орудіе, которое такъ распространено въ исторіяхъ цивилизаций, уже свидѣтельствуетъ о подмѣнѣ цѣлей жизни средствами жизни. Человѣкъ, безспорно инженеръ, но онъ изобрѣлъ инженерное искусство для цѣлей, лежащихъ за его предѣлами. Тутъ повторяется то же, что съ материалистическимъ пониманіемъ исторіи Маркса. Безспорно, экономика есть необходимое условіе жизни, безъ экономического базиса невозможна умственная и духовная жизнь человѣка, невозможна никакая идеология. Но цѣль и смыслъ человѣческой жизни лежитъ совсѣмъ не въ этомъ необходимомъ базисѣ жизни. То, что является наиболѣе сильнымъ по своей безотлагательности и необходимости,

совсѣмъ не является отъ этого наиболѣе цѣннымъ. То же, что стоитъ выше всего въ іерархіи цѣнностей, совсѣмъ не является наиболѣе сильнымъ. Можно было бы сказать, что наиболѣе сильной въ нашемъ мірѣ является грубая матерія, но она же и наименѣе цѣнна, наименѣе же сильнымъ въ нашемъ грѣшномъ мірѣ представляется Богъ, Онъ былъ распятъ міромъ, но Онъ же является верховной цѣнностью (*). Техника обладаетъ такой силой въ нашемъ мірѣ совсѣмъ не потому, что она является верховной цѣнностью.

Мы стоимъ передъ основнымъ парадоксомъ: безъ техники невозможна культура, съ нею свя-
зано самое возникновеніе культуры, и окончательная побѣда техники въ культурѣ, вступленіе въ техническую эпоху влечетъ культуру къ гибели. Въ культурѣ всегда есть два элемента — элементъ техническій и элементъ природно-органическій. И окончательная побѣда элемента техническаго надъ элементомъ природно-органическимъ означаетъ перерожденіе культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее. Романтизмъ есть реакція природно-органическаго элемента культуры противъ техническаго ея элемента. Посколько романтизмъ возстаетъ противъ классического сознанія, онъ возстаетъ противъ преобладанія технической формы надъ природой. Возвратъ къ природѣ есть вѣчный мотивъ въ исторіи культуры, въ немъ чувствуется страхъ гибели культуры отъ власти техники, гибели цѣлостной человѣческой природы. Стремленіе къ цѣлостности, къ органичности есть также характерная черта романтизма. Жажды возврата къ природѣ есть воспоминаніе объ утраченномъ раѣ, жажды возврата въ него. И всегда доступъ человѣка въ рай оказывается загражденнымъ. Фран-

*) О томъ, что высшія цѣнности являются наименѣе сильными, хорошо говорить Н. Гартманъ въ своей «Ethik».

цузскіе томисты любять дѣлать различіе между agir (*праjтъ*) и faire (*пoиpтъ*) (*). Это старое схоластическое различіе. Agir значитъ свободное упражненіе человѣческихъ силъ, faire же значить созданіе продуктовъ, фабрикованіе. Въ первомъ случаѣ центръ тяжести лежитъ въ человѣкѣ, въ творящемъ, во второмъ же случаѣ въ продуктѣ. Техническая эпоха требуетъ отъ человѣка фабрикаціи продуктовъ и при томъ въ наибольшемъ количествѣ при наименьшей затратѣ силъ. Человѣкъ дѣлается орудіемъ производства продуктовъ. Вещь ставится выше человѣка.

Можно установить три стадіи въ исторіи человѣчества — природно-органическую, культурную въ собственномъ смыслѣ и технически-машинную. Этому соответствуетъ различное отношение духа къ природѣ — погруженность духа въ природу; выдѣленіе духа изъ природы и образованіе особой сферы духовности; активное овладѣніе духомъ природы, господство надъ ней. Стадіи эти, конечно, нельзя понимать исключительно какъ хронологическую послѣдовательность, это прежде всего разные типы. И человѣкъ культуры все еще жилъ въ природномъ мірѣ, который не былъ сотворенъ человѣкомъ, который представлялся сотвореннымъ Богомъ. Онъ былъ связанъ съ землей, съ растеніями и животными. Огромную роль играла теллурическая мистика, мистика земли. Извѣстно, какое большее значение имѣли растительные и животные религіозные культуры. Преображеніе элементы этихъ культовъ вошли и въ христіанство. Согласно христіанскимъ вѣрованіямъ, человѣкъ изъ земли вышелъ и въ землю долженъ вернуться. Культура въ періодѣ своего цвѣтенія была еще окруж-

*) См. напр. книгу Маритена « Art et scolaistique ».

жена природой, любила сады и животныхъ. Цвѣты, тѣнистые парки и газоны, рѣки и озера, породистыя собаки и лошади, птицы входятъ въ культуру. Люди культуры, какъ ни далеко они ушли отъ природной жизни, смотрѣли еще на небо, на звѣзды, на бѣгущія облака. Созерцаніе красотъ природы есть даже по преимуществу продуктъ культуры. Культуру, государство, быть любили понимать органически, по аналогіи съ живыми организмами. Процвѣтаніе культуръ и государствъ представлялось какъ бы растительно-животнымъ процессомъ. Культура полна была символами, въ ней было отображеніе неба въ земныхъ формахъ, даны были знаки иного міра въ этомъ мірѣ. Техника же чужда символики, она реалистична, она ничего не отображаетъ, она создаетъ новую дѣйствительность, въ ней все присутствуетъ тутъ. Она отрывается человѣка и отъ природы и отъ міровъ иныхъ.

Основнымъ для нашей темы является различіе между организмомъ и организацией. Организмъ рождается изъ природной космической жизни и онъ самъ рождаетъ. Признакъ рожденія есть признакъ организма. Организація же совсѣмъ не рождается и рождаетъ. Она создается активностью человѣка, она творится, хотя творчество это и не есть высшая форма творчества. Организмъ не есть агрегатъ, онъ не составляется изъ частей, онъ цѣлостенъ и цѣлостнымъ рождается, въ немъ цѣлое предшествуетъ частямъ и присутствуетъ въ каждой части (*). Организмъ растетъ, развивается. Механизмъ, созданный организаціоннымъ процессомъ, составляется изъ частей, онъ не можетъ расти и развиваться, въ немъ цѣлое не присутствуетъ въ частяхъ и не предшествуетъ частямъ. Въ организмѣ есть цѣ-

^{*)} См. Driesch, «La philosophie de l'organisme».

лесообразность, имманентно ему присущая, она вкладывается въ него Творцомъ или природой, она опредѣляется господствомъ цѣлаго надъ частями. Въ организаціи есть цѣлесообразность совсѣмъ другого рода, она вкладывается въ нее организаторомъ извнѣ. Механизмъ составляется съ подчиненiemъ его опредѣленной цѣли, но онъ не рождается съ присущей ему цѣлью. Часы дѣйствуютъ очень цѣлесообразно, но эта цѣлесообразность не въ нихъ, а въ создавшемъ и заведшемъ ихъ человѣкѣ. Организованный механизмъ въ своей цѣлесообразности зависитъ отъ организатора. Но въ немъ есть инерція, которая можетъ дѣйствовать на организатора и даже порабощать его себѣ. Въ исторіи были организованныя тѣла, подобныя жизни организмовъ. Такъ патріархальный строй, натуральное хозяйство представлялись органическими и даже вѣчными въ этой своей органичности. Органическій строй обычно представлялся созданнымъ не человѣкомъ, а или самой природой или Творцомъ міра. Долгое время была вѣра въ существование вѣчного объективного порядка природы, съ которымъ должна быть согласована и которому должна быть подчинена жизнь человѣка. Природному придавался какъ бы нормативный характеръ. Согласное съ природой представлялось и добрымъ и справедливымъ. Для древняго грека и для средневѣкового человѣка существовалъ неизмѣнныи космосъ, іерархическая система, вѣчный *ordo*. Такой порядокъ существовала и для Аристотеля и для св. Отомы Аквината. Земля и небо составляли неизмѣнную іерархическую систему. Самое пониманіе неизмѣнного порядка природы было связано съ объективнымъ теологическимъ принципомъ. И вотъ техника въ той ея формѣ, которая торжествуетъ съ конца XVIII в., разрушаетъ эту вѣру въ вѣчный порядокъ

природы и разрушаетъ въ гораздо болѣе глубокомъ смыслѣ, чѣмъ это дѣлаетъ эволюціонизмъ. Эволюціонизмъ признаетъ измѣненія, но эти измѣненія происходятъ въ той же ступени природной дѣйствительности. Эволюціонизмъ возникъ главнымъ образомъ изъ наукъ біологическихъ, и потому самое развитіе было понято, какъ процессъ органическій. Но мы не живемъ въ вѣкъ наукъ біологическихъ, мы живемъ въ вѣкъ наукъ физическихъ, въ вѣкъ Эйнштейна, а не въ вѣкъ Дарвина. Науки физическія не такъ благопріятствуютъ органическому пониманію жизни природы, какъ науки біологическія. Біология сама была механистической во второй половинѣ XIX в., но она благопріятствовала органическому пониманію въ другихъ областяхъ, напр. въ соціологіи. Натурализмъ, какъ онъ сложился во второй половинѣ прошлаго вѣка, признавалъ развитіе въ природѣ, но это развитіе происходило въ вѣчномъ порядке природы. Поэтому онъ особенно дорожилъ принципомъ закономѣрности процессовъ природы, которымъ гораздо меньше дорожитъ современная наука. Новая природная дѣйствительность, передъ которой ставить человѣка современная техника, совсѣмъ не есть продуктъ эволюціи, а есть продуктъ изобрѣтательности и творческой активности самого человѣка, не процесса органическаго, а процесса организаціоннаго. Съ этимъ связанъ смыслъ всей технической эпохи. *Господство техники и машины есть прежде всего переходъ отъ органической жизни къ организованной жизни, отъ растительности къ конструктивности.* Съ точки зрењія органической жизни техника означаетъ разноплощіе, разрывъ въ органическихъ тѣлахъ исторіи, разрывъ плоти и духа. Техника раскрываетъ новую ступень дѣйствительности, и эта дѣйствительность есть созданіе человѣка, резуль-

тать прорыва духа въ природу и внѣдреніе разума въ стихійные процессы. Техника разрушаетъ старыя тѣла и создаетъ новыя тѣла, совсѣмъ не похожія на тѣла органическія, создаетъ тѣла организованныя.

И вотъ трагедія въ томъ, что твореніе возстаетъ противъ своего творца, болѣе не повинуетъся ему. Тайна грѣхопаденія—въ возстаніи твари противъ Творца. Она повторяется и во всей исторіи человѣчества. Прометеевскій духъ человѣка не въ силахъ овладѣть созданной имъ техникой, справиться съ раскованными, небывалыми энергіями. Мы это видимъ во всѣхъ процессахъ раціонализациіи въ техническую эпоху, когда человѣкъ замѣняется машиной. Техника замѣняетъ органически - ирраціональное организованно - раціональнымъ. Но она порождаетъ новыя ирраціональныя послѣдствія въ соціальной жизни. Такъ раціонализациія промышленности порождаетъ безработицу, величайшее бѣдствіе нашего времени. Трудъ человѣка замѣняется машиной, это есть положительное завоеваніе, которое должно было бы уничтожить рабство и нищету человѣка. Но машина совсѣмъ не повинуется тому, что требуетъ отъ нея человѣкъ, она диктууетъ свои законы. Человѣкъ сказалъ машинѣ: ты мнѣ нужна для облегченія моей жизни, для увеличенія моей силы, машина же отвѣтила человѣку: а ты мнѣ не нуженъ, я безъ тебя все буду дѣлать, ты-же можешь пропадать. Система Тейлора есть крайняя форма раціонализациіи труда, но она превращаетъ человѣка въ усовершенствованную машину. Машина хочетъ, чтобы человѣкъ принялъ ея образъ и подобіе. Но человѣкъ есть образъ и подобіе Бога и не можетъ стать образомъ и подобіемъ машины, не переставъ существовать. Здѣсь мы сталкиваемся съ предѣлами перехода отъ органически-ирраціонального къ организованно-раціон-

нальному. Організація, связанная съ техникой, предполагаетъ организующій субъектъ, т. е. организмъ, и онъ самъ не можетъ быть превращенъ въ машину. Но організація имѣеть тенденцію и самого организатора превратить изъ организма въ машину. Самый духъ, создавшій технику и машину, не можетъ быть технізированъ и машинизированъ безъ остатка, въ немъ всегда останется ирраціональное начало. Но техника хочетъ овладѣть духомъ и раціонализировать его, превратить въ автомата, поработить его. И это есть титаническая борьба человѣка и технізуемой имъ природы. Сначала человѣкъ зависѣлъ отъ природы и зависимость эта была растительно животной. Но вотъ начинается новая зависимость человѣка отъ природы, отъ новой природы, технически-машинная зависимость. Въ этомъ вся мучительность проблемы. Организмъ человѣка, психо-физический организмъ его сложился въ другомъ мірѣ и приспособленъ былъ къ старой природѣ. Это было приспособленіе растительно-животное. Но человѣкъ совсѣмъ еще не приспособился къ той новой дѣйствительности, которая раскрывается черезъ технику и машину, онъ не знаетъ, въ состояніи ли будетъ дышать въ новой электрической и радиоактивной атмосферѣ, въ новой холодной, металлической дѣйствительности, лишенной животной теплоты. Мы совсѣмъ еще не знаемъ, насколько разрушительна для человѣка та атмосфера, которая создается его собственными техническими открытиями и изобрѣтеніями. Нѣкоторые врачи говорятъ, что эта атмосфера опасна и губительна. И изобрѣтательность человѣка въ орудіяхъ разрушенія очень превышаетъ изобрѣтательность въ техникѣ медицинской, цѣлительной. Легче оказалось изобрѣсти удушливые газы, которыми можно истребить миллионы жизней, чѣмъ способъ леченія рака

или туберкулеза. Организмъ человѣка оказываетъся беззащитнымъ передъ собственными изобрѣтеніями человѣка. Открытія, связанныя съ органической жизнью, гораздо болѣе трудны, чѣмъ открытія, связанныя съ міромъ неорганическимъ, гдѣ мы вступаемъ въ міръ чудесъ.

II.

Господство техники и машины открываетъ новую ступень дѣйствительности, еще не предусмотрѣнную классификацией наукъ, дѣйствительность совсѣмъ не тождественную съ дѣйствительностью механической и физико-химической. Эта новая дѣйствительность видна лишь изъ исторіи, изъ цивилизаций, а не изъ природы. Эта новая дѣйствительность развивается въ космическомъ процессѣ позже всѣхъ ступеней, послѣ сложнаго соціального развитія, на вершинахъ цивилизаций, хотя въ ней дѣйствуютъ механико-физико-химическія силы. Искусство тоже создавало новую дѣйствительность, не бывшую въ природѣ. Можно говорить о томъ, что герои и образы художественного творчества представляютъ собой особаго рода реальность. Донъ-Кихотъ, Гамлетъ, Фаустъ, Монна Лиза Леонардо или симфонія Бетховена — новая реальности, не данная въ природѣ. Онѣ имѣютъ свое существованіе, свою судьбу. Они дѣйствуютъ на жизнь людей, порождая очень сложныя послѣдствія. Люди культуры живутъ среди этихъ реальностей. Но дѣйствительность, раскрывающаяся въ искусствѣ, носитъ характеръ символической, она отображаетъ идеиный міръ. Техника же создаетъ дѣйствительность, лишенную всякой символики, въ ней реальность дана тутъ непосредственно. Это дѣйствуетъ и на искусство, ибо техника пе-

перорождаетъ самое искусство. Объ этомъ свидѣтельствуетъ кинематографъ, вытесняющій все болѣе и болѣе старый театръ. Сила воздействиа кинематографа огромна. Но онъ сталъ возможенъ благодаря техническимъ открытиямъ, главнымъ образомъ изумительнымъ открытиямъ въ области свѣта и звука, которыя на людей прежнихъ эпохъ должны были бы произвести впечатлѣніе настоящихъ чудесъ. Кинематографъ овладѣваетъ пространствами, которыми совершенно безсиленъ былъ овладѣть театръ, океанами, пустынями, горами, такъ же какъ овладѣваетъ и временемъ. Черезъ говорящій кинематографъ и T. S. F. актеръ и пѣвецъ обращаются не къ небольшой аудиторіи старыхъ театровъ, въ которыхъ небольшое количество людей соединялось въ опредѣленномъ мѣстѣ, а къ огромнымъ массамъ всего человѣчества, всѣхъ частей свѣта, всѣхъ странъ и народовъ. Это и есть самое сильное орудіе объединенія человѣчества, хотя имъ могутъ пользоваться для самыхъ дурныхъ и вульгарныхъ цѣлей. Кинематографъ свидѣтельствуетъ о силѣ реализаціи, присущей современной техникѣ. Тутъ пріоткрывается новая дѣйствительность. Но эта дѣйствительность, связанная съ техникой, радикально менящая отношеніе къ пространству и времени, есть созданіе духа, разума человѣка, воли, вносящей свою цѣлесообразность. Это дѣйствительность сверхфизическая, не духовная и не психическая, а именно сверхфизическая. Есть сфера сверхфизического, какъ и сфера сверхпсихического.

Техника имѣетъ космогоническое значеніе, черезъ нее создается новый космосъ. Lafitte въ недавно вышедшей книгѣ «Reflexions sur la science des machines» говоритъ, что на ряду съ неорганическими и органическими тѣлами есть еще тѣла организованныя — царство машинъ, осо-

бое царство. Это есть новая категорія бытія. Машина дѣйствительно не есть ни неорганическое, ни органическое тѣло. Появление этихъ новыхъ тѣль связано съ различiemъ между органическимъ и организованнымъ. Совершенно ошибочно было бы отнести машину къ неорганическому міру на томъ основаніи, что для ея организаціи пользуются элементами неорганическихъ тѣль, взятыхъ изъ механико-физико-химической дѣйствительности. Въ природѣ неорганической машинѣ не существуетъ, онъ существуютъ лишь въ мірѣ соціальномъ. Эти организованныя тѣла появляются не до человѣка, какъ тѣла неорганическія, а послѣ человѣка и черезъ человѣка. Человѣку удалось вызвать къ жизни, реализовать новую дѣйствительность. Это есть показатель страшной мони человѣка. Это указываетъ на его творческое и царственное призваніе въ мірѣ. Но также и показатель его слабости, его склонности къ рабству. Машина имѣеть огромное не только соціологическое, но и космологическое значеніе и она ставить съ необычайной остротой проблему судьбы человѣка въ обществѣ и космосѣ. Это есть проблема отношенія человѣка къ природѣ, личности къ обществу, духа къ матеріи, ираціональнаго къ рациональному. Поразительно, что до сихъ поръ не была создана философія техники и машины, хотя на эту тему написано много книгъ. Для созданія такой философіи уже многое подготовлено, но не сдѣлано самое главное, не осознана машина и техника, какъ проблема духовная, какъ судьба человѣка. Машина рассматривается лишь извнѣ, лишь въ соціальной проекціи. Но изнутри она есть тема философіи человѣческаго существованія (*Existenzphilosophie*). Можетъ ли человѣкъ существовать лишь въ старомъ космосѣ, физическомъ и органическомъ, который представлялся вѣчнымъ порядкомъ, или онъ мо-

жеть существовать и въ новомъ, иномъ, невѣдомомъ еще космосъ? Христіанство, съ которымъ связана судьба человѣка, поставлено передъ новымъ міромъ и оно еще не осмыслило своего нового положенія. Отъ этого зависитъ и построение философіи техники, ибо вопросъ долженъ быть прежде рѣшенъ въ духовномъ опытѣ, чѣмъ онъ рѣщается въ философскомъ познаніи. Такъ всегда бываетъ, хотя бы философское познаніе этого не замѣчало (*).

Что означаетъ техническая эпоха и появление нового космоса въ судьбѣ человѣка, есть ли это материализація и смерть духа и духовности или это можетъ имѣть и иной смыслъ? Разрывъ духа со старой органической жизнью, механизация жизни производить впечатлѣніе конца духовности въ мірѣ. Никогда еще не былъ такъ силенъ материализмъ. Сращенность духа съ историческими тѣлами, которая уничтожается техникой, представлялась вѣчнымъ порядкомъ и для многихъ духъ исчезаетъ послѣ его отдѣленія отъ плоти. И техническая эпоха дѣйствительно многому несетъ съ собою смерть. Особенно жуткое впечатлѣніе производить совѣтское техническое строительство. Но оригинальность его совсѣмъ не въ самой техникѣ, —въ этомъ отношеніи тамъ ничего особенного нѣтъ, все-равно Америка ушла гораздо дальше, и ее съ трудомъ можно нагнать. Оригинально въ совѣтской коммунистической Россіи то духовное явленіе, которое обнаруживается въ отношеніи къ техническому строительству. Тутъ дѣйствительно есть что-то небывалое, явленіе нового духовнаго типа. И это-то и производить жуткое впечатлѣніе своей эсхатологіей, обратной эсхатологии христіанской. Техника и экономика сами по себѣ могутъ быть ней-

^{*)} Опытъ философіи техники представляетъ книга Friedrich Dessaauer «Philosophie der Technik».

тральными, но отношение духа къ технике и экономикѣ неизбѣжно становится вопросомъ духовнымъ. Иногда представляется, что мы живемъ въ эпоху окончательного преобладанія техники надъ мудростью въ древнемъ, благородномъ смыслѣ слова. Технізация духа, технізациѣ разума можетъ легко представиться гибелю духа и разума. Эсхатологія христіанская связываетъ преображеніе міра и земли съ дѣйствіемъ Духа Божія. Эсхатологія техники ждетъ окончательнаго овладѣнія міромъ и землей, окончательнаго господства надъ ними при помощи техническихъ орудій. Поэтому отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ технической эпохи съ христіанской и духовной точки зрѣнія можетъ представиться очень яснымъ и простымъ. Но въ дѣйствительности проблема гораздо сложнѣе. Техника также двойственна по своему значенію, какъ все въ этомъ мірѣ. Техника отрываетъ человѣка отъ земли, она наноситъ ударъ всякой мистикѣ земли, мистикѣ материинскаго начала, которая играла такую роль въ жизни человѣческихъ обществъ. Актуализмъ и титанизмъ техники прямо противоположенья всякому пассивному, животно-растительному пребыванію въ материинскомъ лонѣ, въ лонѣ матери-земли, Magna Mater, онъ истребляетъ уютъ и тепло органической жизни, приникшей къ землѣ. *Смыслъ технической эпохи прежде всего въ томъ, что она заканчиваетъ теллурическій періодъ въ исторіи человѣчества, когда человѣкъ опредѣлялся землей не въ физическомъ только, но и въ метафизическому смыслѣ слова.* Въ этомъ религіозный смыслъ техники. Техника даетъ человѣку чувство планетарности земли, совсѣмъ иное чувство земли, чѣмъ то, которое было свойственно человѣку въ прежнія эпохи. Совсѣмъ иначе чувствуетъ себя человѣкъ, когда онъ чувствуетъ подъ собой глубину

бину, святость, мистичность земли, и тогда, когда онъ чувствуетъ землю, какъ планету, летящую въ безконечное пространство, среди безконечныхъ міровъ, когда самъ онъ въ силахъ отдѣлиться отъ земли, летать по воздуху, перенестись въ стратосферу. Это измѣненіе сознанія теоретически произошло уже въ началѣ новаго времени, когда система Коперника смѣнила систему Птоломея, когда земля перестала быть центромъ космоса, когда раскрылась безконечность міровъ. Отъ этого пока еще теоретического измѣненія испыталъ ужасъ Паскаль, его испугало молчаніе безконечныхъ пространствъ и міровъ. Космосъ, космосъ античности и средневѣковья, космосъ св. Єомы Аквината и Данте исчезъ. Тогда человѣкъ нашелъ компенсацію и точку опоры, перенеся центръ тяжести внутрь человѣка, въ я, въ субъектъ. Идеалистическая философія новаго времени и есть эта компенсація за потерю космоса, въ которомъ человѣкъ занималъ свое іерархическое мѣсто, въ которомъ онъ чувствовалъ себя окруженнымъ высшими силами. Но техника обладаетъ страшной силой реализаціи и она даетъ острое ощущеніе разрушенія древняго космоса съ землей въ центрѣ. Это мѣняетъ, революціонизируетъ весь быть современного человѣка. И результатъ получается противорѣчивый и двойственный въ отношеніи къ человѣку. Человѣкъ испугался, когда раскрылась безконечность пространствъ и міровъ, онъ почувствовалъ себя потеряннымъ и униженнымъ, не центромъ вселенной, а ничтожной, безконечно малой пылинкой. Мощь техники продолжаетъ дѣло раскрытия безконечности пространствъ и міровъ, въ которую брошена земля, но она даетъ человѣку и чувство его собственной моці, возможности овладѣнія безконечнымъ міромъ, въ ней есть титанизмъ человѣка. Человѣкъ впервые дѣлается, наконецъ,

царемъ и господиномъ земли, а, можетъ-быть и міра. Радикально измѣняется отношеніе къ пространству и времени. Прежде человѣкъ принципиаль къ матери-землѣ, чтобы не быть раздавленнымъ пространствомъ и временемъ. Теперь онъ начинаетъ овладѣвать пространствомъ и временемъ, онъ не боится отдѣлиться отъ земли, онъ хочетъ улетать, какъ можно дальше, въ пространство. Это, конечно, признакъ возмужалости человѣка, онъ уже какъ будто не нуждается въ заботахъ и охраненіи матери. Это дѣлаетъ борьбу болѣе сурою, — обратная сторона того, что техника дѣлаетъ жизнь болѣе удобной. Всегда есть эти двѣ стороны въ техникѣ — съ одной стороны, она несетъ съ собой удобства, комфортъ жизни и дѣйствуетъ размягчающе, съ другой стороны, она требуетъ большей сурости и безстрашія.

Старая культуры овладѣвали лишь небольшимъ пространствомъ и небольшими массами. Такова была наиболѣе совершенная культура прошлаго: въ древній Греціи, въ Италіи въ эпоху Возрожденія, во Франціи XVII в., въ Германіи начала XIX в. Это есть аристократический принципъ культуры, принципъ подбора качествъ. Но старая культура безсильна передъ огромными количествами, она не имѣеть соответствующихъ методовъ. Техника овладѣваетъ огромными пространствами и огромными массами. Все дѣлается міровымъ, все распространяется на всю человѣческую массу въ эпоху господства техники. Въ этомъ ея соціологической смыслъ. Принципъ техники демократическій. Техническая эпоха есть эпоха демократіи и соціализаціи, въ ней все становится колективнымъ, въ ней организуются коллективы, которые въ старыхъ культурахъ жили растительный, органической жизнью. Эта растительный жизнь, получившая религіозную санк-

цію, дѣлала ненужной организацію народныхъ массъ въ современномъ смыслѣ слова. Порядокъ и даже очень устойчивый порядокъ могъ держаться безъ организованности въ современномъ смыслѣ слова, онъ держался органиченностью. Техника даетъ человѣку чувство страшнаго могущества и она есть порожденіе воли къ могуществу и къ экспансіи. Эта воля къ экспансіи, породившая европейскій капитализмъ, вызываетъ неизбѣжно къ исторической жизни народныя массы. Тогда старый органическій порядокъ рушится и неизбѣжна новая форма организаціи, которая дается техникой. Безспорно, эта новая форма массовой организаціи жизни, эта технізация жизни разрушаетъ красоту старой культуры, старого быта. Массовая техническая организація жизни уничтожаетъ всякую индивидуализацію, всякое своеобразіе и оригинальность, все дѣлается безлично-массовымъ, лишеннымъ образа. Производство въ эту эпоху массовое и анонимное.. Не только вѣнчаная пластическая сторона жизни лишена индивидуальности, но и внутренняя эмоциональная жизнь лишена индивидуальности. И понятна романтическая реакція противъ техники. Понятно восстаніе Рескина и Льва Толстого, восстаніе и по эстетическимъ и по нравственнымъ мотивамъ. Но такое отрицаніе техники безсильно и не можетъ быть послѣдовательно проведено. Происходитъ лишь защита болѣе примитивныхъ и отсталыхъ формъ техники, а не полное ея отрицаніе. Всѣ примирились съ паровой машиной, съ желѣзными дорогами, но было время, когда онѣ вызывали протестъ и отрицались. Вы можете отрицать передвиженіе на аэропланахъ, но, навѣрно, пользуетесь желѣзными дорогами и автомобилями, вы не любите метро, но охотноѣздите трамваями, вы не хотите мириться съ говорящимъ кинематографомъ, но любите кинемато-

графъ молчаливый. Мы очень склонны идеализировать прежнія культурные эпохи, не знавшія машинъ, и это такъ понятно въ нашей уродливой и удушливой жизни. Но мы забываемъ, что старая, не технизованная жизнь была связана со страшной эксплоатацией людей и животныхъ, съ рабствомъ и закрѣпощеніемъ, и что машина можетъ быть орудіемъ освобожденія оть этой эксплоатации и рабства. Эта двойственность прошлого великолѣпно изображена въ стихотвореніи Пушкина «Деревня». Пушкинъ описываетъ необычайную прелесть русской деревни и помѣщичьей жизни въ ней, но вдругъ вспоминаетъ, что она основана на закрѣпощеніи людей и на страшной неправдѣ. Въ проблемѣ идеализирующего отношения къ прошлому мы встрѣчаемся съ парадоксомъ времени. Прошлаго, которое намъ такъ нравится и которое настъ такъ притягиваетъ, никогда не было. Это прошлое прошло черезъ наше творческое воображеніе, черезъ очищеніе, оно предстоитъ намъ освобожденіемъ оть бывшаго въ немъ зла и уродства. Мы любимъ лишь прошлое, пріобщенное къ вѣчности. Но прошлаго въ прошломъ никогда не было, прошлое есть лишь составная часть нашего настоящаго. Въ самомъ же прошломъ было другое настоящее и въ немъ было зло и уродство. Это и значитъ, что любить можно только вѣчное. Поэтому возврата къ прошлому нѣтъ и его нельзя желать. Мы можемъ хотѣть лишь возврата къ вѣчному прошлому, но это вѣчное выдѣлено нами въ преобразующемъ творческомъ актѣ, освобождено оть своей тьмы. Невозможно мыслить возвратъ къ натуральному хозяйству и къ патріархальному строю, къ исключительному преобладанію сельскаго хозяйства и ремесла въ хозяйственной жизни, какъ хотѣлъ Рескинъ. Эта возможность не дана человѣку, онъ долженъ дальше изживать

свою судьбу. Новые человеческие массы, выдвинутые на арену истории, требуетъ новыхъ формъ организаций, новыхъ орудий. Но то, что мы сей-часъ называемъ «технической эпохой», тоже не вѣчно. Эпоха неслыханной власти техники надъ человеческой душой кончится, но кончится она не отрицаниемъ техники, а подчинениемъ ея духу. Человѣкъ не можетъ остаться прикованнымъ къ землѣ и во всемъ отъ нея зависящимъ, но онъ не можетъ и окончательно отъ нея оторваться и уйти въ пространства. Какая-то связь съ землей останется, останется и сельское хозяйство, безъ котораго человѣкъ не можетъ существовать. Прорваться въ рай, въ райской садъ не дано человѣку до конца и преображенія міра, всего космоса, но всегда останется воспоминаніе о раѣ и тоска по раю, всегда останется намекъ на рай въ жизни природной, въ садахъ и цвѣтахъ, въ искусствѣ. Внутренняя связь человѣка съ душой природы есть другая сторона его отношенія къ природѣ. Окончательное вытѣсненіе ея техническимъ актуализмомъ уродуетъ не только природу, но и человѣка. Будущее человечества нельзя мыслить цѣлостно, оно будетъ сложнымъ. Будутъ реакціи противъ техники и машины, возвраты къ первозданной природѣ, но никогда не будетъ уничтожена техника и машина, пока человѣкъ совершаетъ свой земный путь.

III.

Въ чёмъ главная опасность, которую несетъ съ собою машина для человѣка, опасность уже вполнѣ обнаруживавшаяся? Я не думаю, чтобы это была опасность главнымъ образомъ для духа и духовной жизни. Машина и техника наносятъ страшныя пораженія душевной жизни че-

лов'ка и прежде всего жизни эмоциональной, человеческимъ чувствамъ. Душевно-эмоциональная стихія угасаетъ въ современной цивилизації. Такъ можно сказать, что старая культура была опасна для человеческаго тѣла, она оставляла его въ небреженіи, часто его изнѣживала и разслабляла. Машинная техническая цивилизациіа опасна прежде всего для души. Сердце съ трудомъ выносить прикосновеніе холоднаго металла, оно не можетъ жить въ металлической средѣ. Для нашей эпохи характерны процессы разрушенія сердца, какъ ядра души. У самыхъ большихъ французскихъ писателей нашей эпохи, напр. Пруста и Жида, нельзя уже найти сердца, какъ цѣлостнаго органа душевной жизни человѣка. Все разложилось на элементъ интеллектуальный и на чувственные ощущенія. Кайзерлингъ совершенно правъ, когда онъ говоритъ о разрушении эмоционального порядка въ современной технической цивилизациіи и хочетъ возстановленія этого порядка (*). Техника наносить страшные удары гуманизму, гуманистическому міросозерцаню, гуманистическому идеалу человѣка и культуры. Машина по природѣ своей антигуманистична. Техническое пониманіе науки совершенно противоположно гуманистическому пониманію науки и вступаетъ въ конфликтъ съ гуманистическимъ пониманіемъ полноты человѣчности. Это все тотъ же вопросъ объ отношеніи къ душѣ. Техника менѣе опасна для духа, хотя это на первый взглядъ можетъ удивить. Въ дѣйствительности можно сказать, что мы живемъ въ эпоху техники и духа, не въ эпоху душевности. Религіозный смыслъ современной техники именно въ томъ, что она все ставить подъ знакъ духовнаго вопроса, а потому можетъ привести и къ одухотворенію. Она требуетъ напряженія духовности.

^{*}) См. его «Meditations Sud-Americanaines».

Техника перестает быть нейтральной, она давно уже не нейтральна, не безразлична для духа и вопросовъ духа. Да и ничто въ концѣ концовъ не можетъ быть нейтральнымъ, нейтральнымъ могло что-то казаться лишь до извѣстнаго времени и лишь на поверхностный взглядъ. Техника убийственно дѣйствуетъ на душу, но она вмѣстѣ съ тѣмъ вызываетъ сильную реакцію духа. Если душа, предоставленная себѣ, оказалась слабой и беззащитной передъ возрастающей властью техники, то духъ можетъ оказаться достаточно сильнымъ. Техника дѣлаетъ человѣка космургомъ. По сравненію съ орудіями, которыя современная техника даетъ въ руки человѣка, прежнія его орудія кажутся игрушечными. Это особенно видно на техникѣ войны. Разрушительная сила прежнихъ орудій войны была очень ограничена, все было очень локализовано. Старыми пушками, ружьями и саблями нельзя было истребить большой массы человѣчества, уничтожить большие города, подвергнуть опасности самое существование культуры. Между тѣмъ какъ новая техника даетъ эту возможность. И во всемъ техника даетъ въ руки человѣка страшную силу, которая можетъ стать истребительной. Скоро мирные ученые смогутъ производить потрясенія не только исторического, но и космического характера. Небольшая кучка людей, обладающая секретомъ техническихъ изобрѣтеній, сможетъ тиранически держать въ своей власти все человѣчество. Это вполнѣ можно себѣ представить. Эту возможность предвидѣлъ Ренанъ. Но когда человѣку дается сила, которой онъ можетъ управлять міромъ, и можетъ истребить значительную часть человѣчества и культуры, тогда все дѣлается зависящимъ отъ духовнаго и нравственнаго состоянія человѣка, отъ того, во имя чего онъ будетъ употреблять эту силу, какого онъ духа.

Вопросъ техники неизбѣжно дѣлается духовнымъ вопросомъ, въ концѣ концовъ религіознымъ вопросомъ. Отъ этого зависитъ судьба человѣчества. Чудеса техники, всегда двойственной по своей природѣ, требуютъ небывалаго напряженія духовности, неизмѣримо большаго, чѣмъ прежнія культурныя эпохи. Духовность человѣка не можетъ ужъ быть органически растительной. И мы стоимъ передъ требованіемъ новаго героизма, и внутренняго и внѣшняго. Героизмъ человѣка, связанный въ прошломъ съ войной, кончается, его уже почти не было въ послѣдней войнѣ. Но техника требуетъ отъ человѣка новаго героизма, и мы постоянно читаемъ и слышимъ о его проявленіяхъ. Таковъ героизмъ ученыхъ, которые принуждены выйти изъ своихъ кабинетовъ и лабораторій. Полетъ въ стратосферу или опусканіе на дно океана требуетъ, конечно, настоящаго героизма. Героизма требуютъ всѣ смѣлые полеты аэроплановъ, борьба съ воздушными бурями. Проявленія человѣческаго героизма начинаются связываться со сферами космическими. Но силы духа требуетъ техника прежде всего для того, чтобы человѣкъ не былъ ею порабощенъ и уничтоженъ. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что рѣчь идетъ о жизни и смерти. Иногда представляется такая страшная утопія. Настанетъ время, когда будутъ совершенныя машины, которыми человѣкъ могъ бы управлять міромъ, но человѣка больше не будетъ. Машины сами будутъ дѣйствовать въ совершенствѣ и достигать максимальныхъ результатовъ. Послѣдніе люди сами превратятся въ машины, но затѣмъ и они исчезнутъ за ненадобностью и невозможностью для нихъ органическаго дыханія и кровообращенія. Фабрики будутъ производить товары съ большой быстротой и совершенствомъ. Автомобили и аэропланы будутъ летать. Черезъ Т. С. Ф. по всему

міру будуть звучать музыка и пѣніе, будуть воспроизводиться рѣчи прежнихъ людей. Природа будетъ покорена техникѣ. Новая дѣйствительность, созданная техникой, останется въ космической жизни. Но человѣка не будетъ, не будетъ органической жизни. Этотъ страшный кошмаръ иногда снится. Отъ напряженія силы духа зависитъ, избѣжить ли человѣкъ этой участіи. Исключительная власть технізациі и машинизациі влечетъ именно къ этому предѣлу, къ небытію въ техническомъ совершенствѣ. Невозможно допустить автономію техники, предоставить ей полную свободу дѣйствія, она должна быть подчинена духу и духовнымъ цѣнностямъ жизни, какъ впрочемъ и все. Но духъ человѣческій справится съ грандіозной задачей въ томъ лишь случаѣ, если онъ не будетъ изолированъ и не будетъ опираться лишь на себя, если онъ будетъ соединенъ съ Богомъ. Только тогда сохранится въ человѣкѣ образъ и подобіе Божіе, т. е. сохранится человѣкъ. Въ этомъ обнаруживается различіе эсхатологіи христіанской и эсхатологіи технической.

IV.

Власть техники въ человѣческой жизни влечетъ за собою очень большое измѣненіе въ типѣ религіозности. И нужно прямо сказать, что къ лучшему. Въ техническую, машинную эпоху ослабѣваетъ и дѣлается все болѣе и болѣе затруднительнымъ наслѣдственный, привычный, бытовой, соціально обусловленный типъ религіозности. Религіозный субъектъ мѣняется, онъ чувствуетъ себя менѣе связаннымъ съ традиціонными формами, съ растительно-органическимъ быт旂ъ. Религіозная жизнь въ техническо-машинную эпоху требуетъ болѣе напряженный духовности,

христіанство дѣлается болѣе внутреннимъ и духовнымъ, болѣе свободнымъ отъ соціальныхъ внушеній. Это неизбѣжный процессъ. Очень трудно въ современномъ мірѣ удержать форму религії, опредѣляемую наслѣдственными, національными, семейными, соціально-групповыми вліяніями. Религіозная жизнь дѣлается болѣе личной, болѣе выстраданной, т. е. опредѣляется духовно. Это, конечно, совсѣмъ не означаетъ религіознаго индивидуализма, ибо сама соборность и церковность религіознаго сознанія не соціологическую имѣть природу. Но въ другомъ отношеніи власть техники можетъ имѣть роковыя послѣдствія для духовной и религіозной жизни. Техника овладѣваетъ временемъ и радикально меняетъ отношеніе ко времени. И человѣкъ дѣйствительно способенъ овладѣвать временемъ. Но техническій актуализмъ подчиняетъ человѣка и его внутреннюю жизнь все ускоряющемуся движенію времени. Въ этой бѣшеной скорости современной цивилизациі, въ этомъ бѣгствѣ времени ни одно мгновеніе не остается самоцѣлью и ни на одномъ мгновеніи нельзя остановиться, какъ на выходящемъ изъ времени. Нѣть выхода въ мгновеніе (*Augenblick*) въ томъ смыслѣ, какъ это слово употребляетъ Кирке - гардѣтъ. Каждое мгновеніе должно какъ можно скорѣе смѣниться послѣдующимъ мгновеніемъ, и всѣ мгновенія остаются въ потокѣ времени и потому исчезаютъ. Внутри каждого мгновенія какъ будто нѣть ничего, кромѣ устремленности къ послѣдующему мгновенію, оно въ себѣ самомъ пусто. Но такое овладѣніе временемъ черезъ быстроту и скорость и оказывается порабощеніемъ потокомъ времени. А это значитъ, что техническій актуализмъ въ своемъ отношеніи къ времени разрушаетъ вѣчность и дѣлаетъ для человѣка все болѣе и болѣе труднымъ отношеніе къ вѣчности. Нѣть времени у человѣка для вѣчности.

Отъ него требуютъ скорѣйшаго перехода къ послѣдующему времени. Это совсѣмъ не значитьъ, что мы должны въ прошломъ видѣть только вѣчное, которое разрушается будущимъ. Прошлое нисколько не больше принадлежитъ вѣчности, чѣмъ будущее, и то и другое принадлежитъ времени. Какъ и въ прошломъ, и въ будущемъ, и во всѣ времена возможенъ выходъ въ вѣчность, въ самоцѣнное, наполненное мгновеніе. Время подчиняется машинѣ скорости, но этимъ оно не предолѣвается и не побѣждается. И человѣкъ стоять передъ проблемой: сохранился ли для него возможность мгновеній созерцанія, созерцанія вѣчности, Бога, истины, красоты. Человѣкъ безспорно имѣеть активное призваніе въ мірѣ и въ актуализмѣ есть правда. Но человѣкъ есть также существо способное къ созерцанію, и въ созерцаніи есть элементъ, опредѣляющій его «я». Въ самомъ созерцаніи, т. е. въ отношеніи человѣка къ Богу, есть творчество. Постановка этой проблемы еще болѣе убѣждаетъ нась въ томъ, что всѣ болѣзни современной цивилизаціи порождаются несоответствиемъ между душевной организаціей человѣка, унаслѣдованной отъ другихъ временъ, и новой, технической, механической дѣйствительностью, отъ которой онъ никуда не можетъ уйти. Человѣческая душа не можетъ выдержать той скорости, которой отъ нея требуется современная цивилизація. Это требование имѣеть тенденцію превратить человѣка въ машину. Процессъ этотъ очень болѣзnenный. Современный человѣкъ пытается укрѣпить себя спортомъ и этимъ борется съ антропологическимъ регрессомъ. И нельзя отрицать положительного значенія спорта, который возвращаетъ къ античному, греческому отношенію къ тѣлу. Но самый спортъ можетъ превратиться въ средство разрушенія человѣка, можетъ создавать уродство вмѣ-

сто гармонизації, если не подчинить его цѣлостной, гармонической идеѣ человѣка. Техническая цивилизація по существу своему имперсоналистична, она не знаетъ и не хочетъ знать личности. Она требуетъ активности человѣка, но не хочетъ, чтобы человѣкъ былъ личностью. И личности необыкновенно трудно удержаться въ этой цивилизації. Личность во всемъ противоположна машинѣ. Она прежде всего есть единство въ многообразіи и цѣлостность, она изъ себя полагаетъ свою цѣль, она не согласна быть превращена въ часть, въ средство и орудіе. Но техническая цивилизація, но техницизированное и машинизированное общество хотятъ, чтобы человѣкъ былъ ихъ частью, ихъ средствомъ и орудіемъ, онѣ все дѣлаютъ, чтобы человѣкъ пересталъ быть единствомъ и цѣлостью, т. е. хотятъ, чтобы человѣкъ пересталъ быть личностью. И предстоитъ страшная борьба между личностью и технической цивилизаціей, техницизированнымъ обществомъ, борьба человѣка и машины. Техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему. И жалость къ живому и существующему должна ограничить власть техники въ жизни.

Машинизмъ, торжествующій въ капиталистической цивилизації, прежде всего извращаетъ іерархію цѣнностей, и возстановленіе іерархіи цѣнностей есть ограниченіе власти машинизма. Эта проблема не можетъ быть решена возвратомъ къ старой душевной структурѣ и къ старой природно-органической дѣйствительности (*). И вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ современной технической цивилизаціи и то, что она дѣлаетъ съ человѣкомъ, невыносимо для христіанского сознанія и не только христіанского, но человѣческаго сознанія.

*) Интересная книга Cina Lombroso «La rancçon du machinisme» проникнута слишкомъ большой вѣрой въ возможность возврата къ домашиннымъ типамъ цивилизаціи.

нія, сознанія чловѣческаго достоинства. Мы стоимъ передъ вопросомъ о спасеніи образа чловѣка. Чловѣкъ призванъ продолжать міротвореніе, и дѣло его есть какъ бы восьмой день творенія, онъ призванъ быть царемъ и господиномъ земли. Но дѣло, которое онъ дѣлаетъ и къ которому онъ призванъ, порабощаетъ его и искажаетъ его образъ. Появляется новый чловѣкъ, съ новой душевной структурой, съ новымъ образомъ. Старый чловѣкъ, чловѣкъ прошлаго принималъ себя за вѣчнаго чловѣка. Въ немъ было вѣчное, но онъ не былъ вѣчнымъ чловѣкомъ. Прошлое не есть вѣчное. Новый чловѣкъ долженъ появиться въ мірѣ. И труднымъ является не вопросъ о томъ, въ какомъ онъ стоитъ отношеніи къ старому чловѣку, а о томъ, въ какомъ онъ стоитъ отношеніи къ вѣчному чловѣку, къ вѣчному въ чловѣкѣ. Вѣчнымъ является образъ и подобіе Божіе въ чловѣкѣ, что и дѣлаетъ его личностью. Это нельзя понимать статически. Образъ и подобіе Божіе въ чловѣкѣ, какъ въ природномъ существѣ, раскрывается и утверждается въ динамикѣ. Это и есть неустанная борьба противъ старого, ветхаго чловѣка во имя чловѣка новаго. Но машинизмъ хотѣлъ бы замѣнить въ чловѣкѣ образъ и подобіе Божіе образомъ и подобиемъ машины. Это не есть созданіе новаго чловѣка, это есть истребленіе чловѣка, исчезновеніе чловѣка, замѣна его инымъ существомъ, съ инымъ, не чловѣческимъ уже существованіемъ. Въ этомъ вся мучительность проблемы. Машина создана чловѣкомъ и она можетъ дать ему гордое сознаніе его достоинства и силы. Но эта гордость чловѣка незамѣтно для него самаго переходитъ въ униженіе чловѣка. Можетъ появиться поистинѣ новое существо, но не чловѣческое уже. И совсѣмъ не потому, что чловѣкъ принадлежитъ къ старому міру, и міръ

новий долженъ непремѣнно не измѣнить только человѣка, а подмѣнить его другимъ существомъ. Человѣкъ мѣнялся на протяженіи своей исторической судьбы, онъ бывалъ старымъ и новымъ. Но во всѣ времена, старыя и новыя, человѣкъ прикасался къ вѣчности, и это дѣлало его человѣкомъ. Новый же человѣкъ, который окончательно порвѣть съ вѣчностью, окончательно прикроется къ новому міру, которымъ долженъ овладѣть и подчинить себѣ, перестанетъ быть человѣкомъ, хотя и не сразу это замѣтить. Происходитъ дегуманізация человѣка. Ставится вопросъ: быть или не быть человѣку, не старому человѣку, который долженъ преодолѣваться, а просто человѣку. Со времени возникновенія человѣческаго самосознанія, открывающагося въ Библії и въ древней Греціи, никогда еще съ такой остротой и глубиной не ставилась эта проблема. Европейскій гуманизмъ вѣриль въ вѣчныя основы человѣческой природы. Эту вѣру онъ получилъ отъ греко-римскаго міра. Христіанство вѣрить, что человѣкъ есть твореніе Божіе и несетъ въ себѣ Его образъ и подобіе, что человѣкъ искупленъ Сыномъ Божіимъ. Обѣ вѣры укрѣпляли европейскаго человѣка, который считалъ себя человѣкомъ универсальнымъ. Нынѣ вѣра эта пошатнулась. Міръ не только дехристіанизуется, но и дегуманізируется. Въ этомъ вся острая вопроса, передъ которымъ ставитъ насъ чудовищная власть техники.

Замѣчательная попытка разрѣшить стоящей передъ нами вопросъ принадлежитъ геніальному христіанскому мыслителю Н. Федорову, автору «Философіи общаго дѣла». Для него, какъ для Маркса и Энгельса, философія должна не познавать теоретически міръ, а его передѣлывать, должна быть проактивной. Человѣкъ призванъ активно овладѣть стихійными силами природы,

несущими ему смерть, и регулировать, упорядочивать не только социальную, но и космическую жизнь. Н. Федоровъ былъ православный христіанинъ, и обоснованіе его «общаго дѣла», дѣла побѣды надъ смертью и возвращенія жизни всѣмъ умершимъ было христіанское. Но онъ вѣрилъ также въ науку и технику, необычайно вѣрилъ. У него нѣть обоготворенія науки и техники, ибо онъ вѣрилъ въ Бога и Христа, но наука и техника для него величайшія орудія человѣка въ побѣдѣ надъ стихійными, ирраціональными, смертоносными силами природы. Онъ вѣрилъ въ чудеса техники и призывалъ къ ихъ свершенію. Примѣръ Н. Федорова интересенъ для насъ потому, что вѣру въ мощь техники онъ соединялъ съ духомъ прямо противоположнымъ тому, который господствуетъ въ техническую эпоху. Онъ ненавидѣлъ машинизмъ современной цивилизаціи, ненавидѣлъ капитализмъ, созданный блудными сынами, забывшими отцовъ. У него есть формальное сходство съ Марксомъ и коммунизмомъ, но при полной противоположности духа(*). Н. Федоровъ одинъ изъ немногихъ въ исторіи христіанской мысли, почти единственный, который преодолѣлъ пассивное пониманіе апокалипсиса. Апокалипсисъ есть откровеніе объ историческихъ судьбахъ человѣка и міра и о концѣ, о конечномъ исходѣ. Но откровеніе это нельзя понимать детерминистически и фаталистически. Конецъ, страшный судъ и вѣчная гибель многихъ совсѣмъ не предопределены божественной или природной необходимостью, совсѣмъ не фатальны. Человѣкъ свободенъ и призванъ къ активности, конецъ зависитъ и отъ него. Апокалиптиче-

^{*)} См. интересную книгу Сетницкаго «О конечномъ идеалѣ». Книга Сетницкаго есть федоровское направленіе въ совѣтскій періодъ. Въ ней ослабѣли традиціонно религіозные элементы міровоззрѣнія Н. Федорова.

скія пророчества условны. Если христіанское че-
ловѣчество не соединится для общаго дѣла овла-
дѣнія стихійными смертоносными силами, для по-
бѣды надъ смертью и для возстановленія всеобщей
жизни, для регуляціи міровой жизни, если оно
не создастъ царства христіански одухотворенна-
го труда, если не преодолѣтъ дуализма теорети-
ческаго и практическаго разума, умственнаго и
физическаго труда, не будетъ осуществлять хри-
стіанской правды, христіанского братства и любви
во всей полнотѣ жизни, не будетъ побѣждать
смерть силой христіанской любви и силой науки
и техники, то будетъ царство антихриста, ко-
нецъ міра, страшный судъ и все, что описывается
въ апокалипсисѣ. Но всего этого можетъ и не быть,
если «общее дѣло» начнется. Эсхатологія Н. Федорова отличается и отъ обычной христіанской эсхатологіи, и отъ эсхатологіи современной техники, религії машинизма. Русскій коммунизмъ особенно напоминаетъ намъ о мало оцѣненномъ Н. Федоровѣ. Онъ ставилъ во всей остротѣ религіозный вопросъ объ активности человѣка и о техникѣ. Власть техники и машины связана съ капитализмомъ, она родилась въ нѣдрахъ капиталистического строя, и машина была самымъ могущественнымъ орудіемъ развитія капитализма. Коммунизмъ цѣликомъ принимаетъ отъ капиталистической цивилизациіи этотъ гиперъ-машинизмъ и техницизмъ и создаетъ настоящую религію машины, которой поклоняется, какъ тотему. Безспорно, если техника создала капитализмъ, то она же можетъ способствовать преодолѣнію капитализма и созданію иного, болѣе справедливаго соціального строя. Она можетъ стать могущественнымъ орудіемъ въ решеніи соціального вопроса. Но въ этомъ случаѣ все будетъ зависѣть отъ того, какой духъ побѣдить, какого духа будетъ человѣкъ. Матеріалистичекій комму-

низмъ подчиняетъ проблему человѣка, какъ цѣлостнаго душевно-тѣлеснаго существа, проблемѣ общества. Не человѣкъ долженъ организовывать общество, а общество должно организовывать человѣка. Но въ дѣйствительности правда въ обратномъ — человѣку принадлежитъ приматъ, человѣкъ долженъ организовывать общество и міръ, и организація эта будетъ зависѣть отъ того, каковъ человѣкъ, какого онъ духа. И человѣкъ берется тутъ не только какъ индивидуальное существо, но и какъ соціальное существо, имѣющее соціальное призваніе. Только тогда человѣкъ имѣеть активное и творческое призваніе. Очень часто въ нашу эпоху люди, раненые машинизмомъ, говорятъ, что машина калѣчитъ человѣка, что машина во всемъ виновата. Такое отношеніе унижаетъ человѣка, не соотвѣтствуетъ его достоинству. Отвѣтственна совсѣмъ не машина, которая есть созданіе самого человѣка, машина ни въ чёмъ не виновата, и недостойно переносить отвѣтственность съ самого человѣка на машину. Не машина, а человѣкъ виновенъ въ страшной власти машинизма, не машина обездушила человѣка, а самъ человѣкъ обездушился. Проблема должна быть перенесена извнѣ внутрь. Духовное ограниченіе власти техники и машины надъ человѣческой жизнью есть дѣло духа, дѣло самого человѣка, зависѣть отъ напряженія его духовности. Машина можетъ быть великимъ орудіемъ въ рукахъ человѣка, въ его побѣдѣ надъ властью стихийной природы, но для этого человѣкъ долженъ быть духовнымъ существомъ, свободнымъ духомъ. Въ мірѣ происходитъ процессъ дегуманізаціи, дегуманізаціи во всемъ. Но въ этой дегуманізаціи повиненъ самъ человѣкъ, а не машина. Машинизмъ есть лишь проекція этой дегуманізаціи. Мы, напр., видимъ эту дегуманізацію науки въ современной физикѣ, изумительной своими от-

крытиями. Физика изучает невидимые свѣтовые лучи и неслышимый звукъ, и этимъ выводить за предѣлы привычнаго человѣку міра свѣта и звука. Также Эйнштейнъ выводить изъ привычнаго человѣку пространственнаго міра. Новыя открытия въ физикѣ имѣютъ положительное значеніе и ни въ чемъ не повинны, они свидѣтельствуютъ о силѣ человѣческаго сознанія. Дегуманізациѣ есть состояніе человѣческаго духа, она есть отношеніе духа къ человѣку и міру. Все приводить насъ къ религіозной и философской проблемѣ человѣка.

Человѣкъ можетъ быть поглощенъ все болѣе и болѣе раскрывающейся космической безконечностью. Христіанство освободило человѣка отъ власти космической безконечности, въ которую онъ былъ погруженъ въ древнемъ мірѣ, отъ власти духовъ и демоновъ природы. Оно поставило его на ноги, укрѣпило его, поставило его въ зависимость отъ Бога, а не отъ природы. Но на вершинахъ науки, которыя только и стали достижими при независимости человѣка отъ природы, на вершинахъ цивилизаціи и техники, человѣкъ самъ открываетъ тайны космической жизни, раньше отъ него скрытыя, и обнаруживаетъ дѣйствіе космическихъ энергій, раньше какъ бы дремавшихъ въ глубинахъ природной жизни. Это свидѣтельствуетъ о моцѣ человѣка, но это же ставить его въ новое, опасное положеніе по отношенію къ космической жизни. Проявленная человѣкомъ способность къ организаціи дезорганизуетъ его внутренно. Для христіанскаго сознанія ставится новая проблема. Христіанскій отвѣтъ на новое положеніе человѣка въ мірѣ предполагаетъ измѣненіе христіанскаго сознанія въ пониманіи призванія человѣка въ мірѣ. Въ центрѣ ставится проблема христіанской антрополо-

тій. Насъ не можетъ удовлетворить антропология патристическая и схоластическая или антропология гуманистическая. Со стороны познавательной центральной становится проблема философской антропологии. Человѣкъ и машина, человѣкъ и организмъ, человѣкъ и космосъ — все проблемы философской и религіозной антропологии. Въ своей исторической судьбѣ человѣкъ проходитъ разныя стадіи, и всегда трагична эта судьба. Въ началѣ человѣкъ былъ рабомъ природы, и онъ началъ героическую борьбу за свое охраненіе, независимость и освобожденіе. Онъ создалъ культуру, государства, національные единства, классы. Но онъ сталъ рабомъ государства, національности, классовъ. Нынѣ вступаетъ онъ въ новый періодъ. Онъ хочетъ овладѣть ирраціональными общественными силами. Онъ создаетъ организованное общество и развитую технику, дѣлаетъ человѣка орудіемъ организаціи жизни и окончательного овладѣнія природой. Но онъ становится рабомъ организованного общества и техники, рабомъ машины, въ которую превращено общество и незамѣтно превращается самъ человѣкъ. Но въ новыхъ и новыхъ формахъ ставится проблема освобожденія человѣка, овладѣнія духомъ природы и общества. Эта проблема можетъ быть решена только сознаніемъ, которое поставить человѣка выше природы и общества, поставить душу человѣческую выше всѣхъ природныхъ и общественныхъ силъ, которые должны ему подчиниться. То, что освобождало человѣка, должно быть принято, и отвергнуто то, что его порабощало. Но эта истина о человѣкѣ, о его достоинствѣ и его призваніи заложена въ христіанствѣ, хотя, можетъ-быть, недостаточно въ его истории раскрывалась и часто искажалась. Путь окончательного освобожденія человѣка и окончатель-

наго осуществленія его призванія есть путь къ царству Божію, которое есть не только царство небесное, но и царство преображенной земли, преображенаго космоса.

Николай Бердяев.

КЪ ПРОБЛЕМАТИКЪ РЕЛИГІОЗНО- ІСТОРИЧЕСКАГО КОНФЛІКТА

1.

Проблема историко-критического (*) изучения Св. Писания не является только внутриконфессиональной протестантской проблемой. Еще меньше она является только одной изъ проблемъ, въроисповѣдныя отлічія создающихъ. Она объективно значима для каждого христіанина. Она важна и сама по себѣ и въ силу вытекающихъ изъ того или иного рѣшенія ея слѣдствій для всего историко-церковнаго построенія. Въ ней для каждого христіанина кроется конфліктъ требованій религіознаго сознанія и научнаго мышленія, хотя психологически реально этотъ конфліктъ можетъ возникнуть только при извѣстномъ уровнѣ исторического мышленія съ одной стороны и при достаточной интенсивности религіозной жизни съ другой. Этимъ объясняется, почему сама проблема всегда была такъ далека отъ центра вниманія православной мысли съ ея специфически аисторичной установкой, и почему она же, слег-

*) Въ широкомъ смыслѣ, т. е. включая сюда и литературно-историческое, и формально-филологическое, и сравнительно-религіозное его изученіе.

ка затронутая уже въ послѣтридентскомъ католи чествѣ (Richard Simon), давно со временъ Reimarus'a и Semler'a, Lessing'a и Herder'a — волнуетъ протестантскій міръ. Правда, онъ не далъ до сихъ поръ удовлетворительного ея рѣшенія и, въ тѣхъ случаяхъ, когда высказывается откровенно, принужденъ признать неустранимость на тянутыхъ отношеній между исторической наукой, критически изучающей Библію, и религіознымъ сознаніемъ, принимающимъ слову Божію въ ней. Но это обстоятельство менѣе всего способно оправдать политику старательного отмежеванія отъ вопросовъ, поднятыхъ протестантской и внѣконфес сиональной исторической критикой, какъ отъ дѣла, православному сознанію чуждаго, какъ отъ результата исканій, въ основѣ своей ложныхъ, спутниковъ ущербленности религіознаго сознанія «еретичествующихъ схизматиковъ», либо полнаго отсутствія такового у погрязшихъ въ своемъ «гуманизмѣ» ученыхъ. Методы исторической работы неизбѣжно претендуютъ на общезначимость. А замалчиваніе трудностей не преодолѣніе ихъ.

Если однако самый вопросъ о принципіальной допустимости и о границахъ библейской кри тики, — какъ справедливо было отмѣчено на стра ницахъ «Пути», — въ православіи еще не постав ленъ, если философски-непредвзятый анализъ возникающаго отсюда религіозно-исторического кон фликта и вовсе находился въ поля зреїнія православной мысли, то въ своей практической раб отѣ православные историки Церкви несомнѣнно руководствовались стремлениемъ, не углубляясь въ проблему самого конфликта, создать нѣкото рый *modus vivendi*, а самое наличіе конфликта затушевать. Типичнымъ въ этомъ смыслѣ является то рѣшеніе, которое предлагалъ въ свое врем я извѣстный историкъ Церкви Болотовъ, опи раясь на авторитетъ митрополита Филарета, и

которое сводилось къ «механическому» изъятію апостольского периода изъ общей исторіи Церкви, какъ периода, относящагося не къ церковной, а къ библейской исторіи. Въ пользу такого рѣшенія Болотовъ приводилъ слѣдующія соображенія:

«Церковная исторія и безъ того имѣеть много своего материала. Кромѣ того, библейская исторія имѣеть своимъ источникомъ богодухновенные книги, въ содержаніе которыхъ мы вѣруемъ; вслѣдствіе этого мы лишаемся права ставить критическое изслѣдованіе источниковъ библейской исторіи съ такою же свободою, какъ изслѣдованіе источниковъ позднѣйшей исторіи» (*).

Ясно, что такое расположеніе церковно-исторической линіи какъ бы въ двухъ разныхъ плоскостяхъ совершенно непріемлемо для историка. 1) выдѣленіе изъ единаго исторического процесса тѣхъ или иныхъ продольныхъ (во времени) разрѣзовъ, такъ называемыхъ историческихъ серій, никогда не осуществляется историкомъ на основаніи признака достовѣрности для него содержанія иѣкоторой совокупности источниковъ (въ данномъ случаѣ книгъ Св. Писанія), а всегда на основаніи совершенно иного признака относимости рассматриваемыхъ историческихъ явленій къ той или иной сферѣ культуры (религіи, искусству, праву и т. п.). 2) выдѣленіе апостольского периода исторіи Церкви въ библейскую исторію, а библейской исторіи въ особую историческую серію превращаетъ исторической періодъ въ историческую серію, а слѣдовательно содержать смѣщеніе двухъ разныхъ принциповъ дѣленія исторического цѣлага 3) разсужденіе Болотова построено на двусмыслиности у него понятія вѣ-

*) В. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней Церкви. Помертьное изданіе подъ ред. проф. А. Бриллантова. Вып. I стр. 227-228.

ры. Онъ съ одной стороны ссылается на вѣру въ содержаніе богодухновенныхъ источниковъ, съ другой слѣдствиемъ этой вѣры считаетъ лишенность историка «права» ставить критическое ихъ изслѣдованіе. Между тѣмъ лишиться этого «права» очевидно можно не вслѣдствіе вѣры, какъ увѣренности въ достовѣрности содержанія источниковъ — въ этомъ случаѣ можно лишиться только сознанія необходимости такого изслѣдованія —, а вслѣдствіе «вѣры», какъ принятаго на себя обязательства не обнаруживать сомнѣній въ достовѣрности содержанія источниковъ библейской исторіи даже въ томъ случаѣ, если бы таковыя сомнѣнія историку не были чужды. Но такого обязательства историкъ, подобно всякому мыслителю обязаный быть честнымъ до конца, взять на себя не можетъ.

Подобное же стремленіе «уладить дѣло на скорую руку», исходя изъ примата требованій православнаго религіознаго сознанія, характеризуетъ и ту уступку историко-критическому изученію Св. Писанія, которая какъ будто признаетъ *raison d'être* этого изученія, однако только для того, чтобы немедленно объявить всѣ достигнутые имъ результаты лишь научными гипотезами, которымъ толкованіе Церкви противостоять въ видѣ гипотезы, научно не менѣе равноправной, но религіозно сакціонированной и поэтому предпочтаемой (*). 1) такая уступка едва ли прѣемлема для церковно-религіознаго сознанія: допустить, что толкованіе Церкви съ какой то — и очевидно не только возможной, но и какъ будто высшей — точки зрѣнія заслуживаетъ быть квалифицированнымъ, какъ всего лишь

*.) Эту точку зрѣнія полагаю возможнымъ защищать отъ имени русской delegaciї С. Безобразовъ на второй англо-русской конференціи въ St.-Albans'ѣ. Ср. его статью «Православные принципы толкованія Св. Писанія», «Путь» № 13.

равноправная гипотеза, значить низвести ученіе Церкви до уровня нѣкотораго господствующаго мнѣнія, придерживаться котораго независимая историческая наука «пока что» не имѣетъ достаточныхъ оснований запрещать. 2) допущеніе научнаго равноправія «гипотезъ» само по себѣ невѣрно. Вѣдь вопросъ о степени обоснованности какъ толкованія Церкви, такъ и результатовъ историко-критического изученія Библіи въ этомъ случаѣ очевидно рѣшается все таки съ точки зрѣнія принциповъ, руководящихъ историко-критической работой. Ибо съ какой же иной точки зрѣнія толкованіе Церкви можетъ почитаться всего лишь гипотезой? А если это такъ, то научная цѣнность «равноправныхъ» гипотезъ несомнѣнно окажется неодинаковой. 3) даже допустивъ очевидную фикцію научнаго ихъ равноправія, едва ли будетъ возможно съ точки зрѣнія теоретического знанія оправдать предпочтеніе одной изъ нихъ соображеніями религіознаго порядка. 4) ничѣмъ не подкѣплленное огульное отрицаніе обоснованности результатовъ историко-критического изученія Библіи не можетъ почитаться научно-корректнымъ полемическимъ пріемомъ и само по себѣ никого убѣдить не въ силахъ. 5) даже если мы допустимъ, что вся независимая отъ церковно-догматическихъ предпосылокъ работа по изученію Св. Писанія до сихъ поръ ничего не дала, кромѣ шаткихъ гипотезъ, даже если мы согласимся съ тѣмъ, что и впредь историко-критическое изученіе Библіи едва ли будетъ въ состояніи построить что либо болѣе прочное, мы этимъ не только не докажемъ непримѣнимости его методовъ интерпретаціи и критики источниковъ къ Св. Писанію, но и не возстановимъ въ нашемъ сознаніи — въ сознаніи людей XX вѣка — незыблемой единственности толкованія Церкви, какъ того не можетъ не требовать православ-

но-церковная точка зре́нія. Ибо б) нельзя забывать, что конфликтъ по библейскому вопросу не исчерпывается соперничествомъ тѣхъ или иныхъ результатовъ двоякаго рода толкованій, т. е. въ концѣ концовъ двоякаго рода историческихъ построеній. Центръ тяжести его слѣдуетъ искать въ спорѣ православныхъ принциповъ толкованія Св. Писанія, какъ звена религиозно постулируемой конкретной исторической конструкціи, съ одной стороны и тѣхъ методовъ исторической интерпретаціи и критики источниковъ, которые обусловливаютъ собой какъ проявленіе, такъ и смыну историческихъ конструкцій вообще, но сами не подвержены превратностямъ исканія исторической истины, самую возможность этого исканія обуславливая и входя въ составъ логической структуры исторического знанія, какъ такового, съ другой. Къ разсмотрѣнію этого спора намъ и предстоитъ обратиться.

2.

Смыслъ православныхъ принциповъ толкованія Св. Писанія (ученія объ Откровеніи, о бого-духновенности, о Св. Преданіи и о св. канонѣ) для историка сводится къ утвержденію, что передъ нимъ въ данномъ случаѣ не стоящій въ ряду другихъ памятникъ древней письменности, подлежащей историческому изученію, а Божественное Откровеніе, Слово Божіе, въ которомъ не можетъ быть ошибокъ и заблужденій, свойственныхъ немощи человѣческой, по отношенію къ которому слѣдовательно не только ненужна и неумѣстна какая либо критика, но и интерпретація историка должна быть замѣнена толкованіемъ въ свѣтѣ Св. Преданія и въ духѣ св. канона, т. е. къ утвержденію, что онъ въ данномъ

случаѣ имѣеть дѣло съ особаго рода объектомъ, требующимъ и особыхъ методовъ изученія.

Вполнѣ соглашаясь съ общимъ положеніемъ, что методы изученія не могутъ не опредѣляться и характеромъ изучаемаго объекта, историческая наука тѣмъ не менѣе должна будетъ въ защиту своей точки зрѣнія указать, что совершенно особый характеръ даннаго объекта изученія для нея требуетъ еще доказательства. Дѣло въ томъ, что въ ученіи обѣ Откровеніи и о богодухновенности прежде всего кроется логически порочная неясность. Методъ изученія (недопущеніе критики и особая интерпретація) мотивируется особымъ характеромъ объекта (абсолютной истинностью содержанія), но самъ этотъ особый характеръ объекта какъ будто ничѣмъ, кромѣ предписываемыхъ методовъ изученія (недопущенія критики, особой интерпретаціи) для историка не засвидѣтельствованъ. 2) истинность содержанія Св. Писанія, хотя бы и абсолютная, не есть такой признакъ этого подлежащаго историческому изученію объекта, который требовалъ бы съ логической неизбѣжностью примѣненія иныхъ, необычныхъ для историка методовъ изученія. Наоборотъ, отказъ подвергнуть утвержденіе абсолютной истинности содержанія Св. Писанія той провѣркѣ, вѣкъ которой историческая наука не имѣеть въ своемъ распоряженіи средствъ судить о достовѣрности сообщаемыхъ источникомъ свѣдѣній, свидѣтельствуетъ либо о недовѣріи къ методамъ исторической науки съ точки зрѣнія годности ихъ для достовѣрнаго исторического знанія, либо о неувѣренности въ абсолютной истинности содержанія Св. Писанія, какъ исторического источника, и о боязни таковой провѣрки. Поэтому названный признакъ Св. Писанія не можетъ почитаться историкомъ объективнымъ признакомъ даннаго объекта изученія и совершенно особаго харак-

тера его для исторической науки засвидѣтельствовать не можетъ. Допустивъ обратное, т. е. его объективность, историческая наука оказалась бы передъ необходимостью строить въ данномъ случаѣ свое знаніе на недоказанной предпосылкѣ, которая не мыслится съ той всеобщностью и необходимостью, съ какою мыслятся, напр., основные принципы интерпретаціи историка, — принципъ психологического истолкованія источника (начертанія на камнѣ не *Iusus naturae*, а продуктъ сознательной дѣятельности человѣка) и принципъ единства и законосообразности человѣческаго сознанія, — если не на предпосылкѣ, ею самой уже опровергнутой. Ибо, 3) самое изученіе Библіи далеко не всегда способно подтвердить божественную истинность ея содержанія. Геоцентристическая ограниченность библейскихъ представлений о космосѣ, ожиданіе близкаго конца міра, опровергнутое безъ малаго двухтысячелѣтнимъ существованіемъ рода человѣческаго, обиліе чудесъ и бѣсовъ, стоящій значительно ниже христіанскаго уровень религіозныхъ и моральныхъ идей въ В. Завѣтѣ, кое гдѣ пожалуй мелькающій и въ Новомъ, не говоря уже о недостаткахъ текстуального преданія (дублеты въ Пятикнижіи, иногда взаимно противорѣчивые и т. п.) — все это хорошо знакомые историку человѣческія, слишкомъ человѣческія черты ея. Пусть все это только исторически ограниченная и несовершенная оболочка вѣчнаго слова Божія, — именно такое допущеніе не способно ни засвидѣтельствовать особаго характера данного объекта изученія въ полномъ объемѣ, ни тѣмъ болѣе устранить необходимость исторической критики Библіи, какъ бы ни быть въ такомъ случаѣ сложенъ вопросъ о разграниченіи Божьяго и человѣческаго въ ней. Наконецъ 4) эти черты Библіи не содѣйствуютъ убѣдительности и того послѣдняго основанія, на

которое можетъ опереться защитникъ православныхъ принциповъ толкованія, ссылки на свой религіозный опытъ, т. е. на данность ему въ религіозномъ сопереживаніи божественной истинности этого источника. Трудно допустить, чтобы при такихъ условіяхъ вся Біблія въ цѣломъ и во всѣхъ частностяхъ способна была вызвать въ настоящее время то ни съ чѣмъ не сравнимое чувство цѣнности и укорененности въ бытіи, которое характеризуетъ религіозный актъ. Что же касается религіознаго опыта Церкви, сохраненаго въ ея ученіи, то вѣдь конфліктъ его съ исторической наукой именно и является предметомъ нашего разсмотрѣнія.

Если ученіе объ Откровеніи и богодухновенности для историка пріобрѣтаетъ смыслъ недопущенія критики, то ученіе о Св. Преданіи и о св. канонѣ точнѣе указываетъ особые методы толкованія Св. Писанія. Св. Преданіе съ одной стороны свидѣтельствуетъ объ опредѣленныхъ историческихъ фактахъ, съ другой либо требуетъ, не входя въ частности толкованія, все же опредѣленнаго пониманія тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, которыя при пониманіи иномъ оказались бы въ противорѣчии съ положительнымъ ученіемъ Церкви, (*) либо, наоборотъ, допускаетъ наряду съ толкованіемъ прямымъ въ качествѣ безспорного также и аллегорическое. Между тѣмъ для историка преданіе, какъ свидѣтельство о фактахъ прошлаго, является источникомъ чрезвычайно ненадлежнымъ, по отношенію къ которому онъ всегда настроенъ въ высшей степени подозрительно-критически на основаніи очень богатаго и очень печальнаго опыта. Сдѣлать исключеніе для Св. Пре-

*) Напримѣръ, пониманіе упоминаемыхъ Мк. 3, 31-32 и др. братьевъ и сестеръ І. Христа, какъ сыновей и дочерей Іосифа и Маріи, противорѣчило бы догмату приснодѣвства Божьей Матери.

данія и принять безъ всякой критической проповѣди то, что утверждаетъ оно, напр., объ авторахъ отдельныхъ книгъ Св. Писанія, значило бы для него совершать величайшую неосторожность съ точки зрѣнія всего опыта его науки. Къ тому же онъ располагаетъ немалымъ количествомъ противопоказаній свидѣтельствамъ Св. Преподанія. Такъ, арамейизирующій языкъ Екклезіаста, лексически и синтактически представляющій изъ себя нѣкоторую переходную форму отъ языка Библіі къ языку Мишны, не позволяетъ историку отожествить автора его съ Соломономъ и заставляетъ его отнести книгу Проповѣдника къ позднѣйшей эпохѣ, уже близкой къ началу нашей эры. Съ другой стороны запрещеніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ опредѣленного прямого толкованія и наряду съ этимъ, какъ общее правило, допущеніе толкованія аллегорического съ точки зрѣнія исторической науки едва ли можетъ быть признано удачнымъ методологическимъ наставлениемъ въ дѣлѣ интерпретаціи Св. Писанія. Запреть въ этомъ случаѣ налагается именно тамъ, где для историка изслѣдованіе только начинается, где онъ не имѣетъ права не сохранить за собой свободу сужденія, и где предрѣшеніе вопроса просто закрываетъ историку возможность изслѣдованія или, по крайней мѣрѣ, лишаетъ такового смысла. Къ тому же сама православная апологетика въ данномъ случаѣ не въ силахъ согласовать это правило толкованія Церкви съ принципомъ богоухновенности Св. Писанія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ, напр., слѣдующія строки:

«... утверждая основоположность Четвероевангелія, Церковь вмѣстѣ съ тѣмъ научаетъ насъ не понимать упоминаніе о братьяхъ Иисуса Христа и объ Іосифѣ, какъ отцѣ его, въ буквальномъ смыслѣ слова, хотя бы первые христіане такъ эти слова и понимали, хотя бы даже сами евангели-

сты не знали еще догмата Церкви о приснодѣвствѣ Маріи и ошибались». (*)

Авторъ приведенного разсужденія не только принужденъ здѣсь отрицать значеніе данныхъ опыта историка, которыя во всѣхъ аналогичныхъ случаевъ (**) почитались бы имъ чрезвычайно вѣскимъ доводомъ въ пользу всего того, что изъ нихъ вытекаетъ; онъ кромѣ того подвергаетъ серьезной опасности само ученіе Церкви о богоуспновенности («хотя бы... евангелисты... ошибались»). Что же касается допущенія аллегорического толкованія, то оно открываетъ просторъ безудержной фантастикѣ, которая не имѣть ничего общаго съ интерпретаціей историка. Таково, напр. аллегорическое толкованіе притчи о милосердномъ самарянинѣ, являющемся грубымъ нарушеніемъ правила толкованія текста въ контекстѣ. Вѣдь если человѣкъ, на которого напали разбойники, — Адамъ, Іерусалимъ — рай, Іерихонъ — міръ, священникъ — законъ, левитъ — пророки, самарянинъ — И. Христосъ и т. д., то гдѣ же отвѣтъ на вопросъ: кто мой ближній?

Методологическое правило толкованія текста въ количествѣ не позволяетъ также историку принять безъ существенныхъ оговорокъ ученіе о священномъ канонѣ, поскольку таковое исходить изъ принципа согласованности свидѣтельства всѣхъ каноническихъ книгъ, разрѣшаетъ безграничное комбинированіе разныхъ мѣстъ Св. Писанія при его толкованіи и расширяетъ такимъ образомъ понятіе контекста до предѣловъ всей Библіи. Такое расширение для историка приемлемо и даже обязательно, если онъ изучаетъ не самую Библію, какъ исторический источникъ, а Библію, какъ фактъ.

(*) Карсавинъ. Апологетический этюдъ. «Путь» № 3 стр. 35.

(**) Свидѣтельство источника ближайшаго по времени къ событию и несомнѣнно въ высшей степени надежны; свидѣтельство, прямая интерпретація котораго, какъ таковая, у автора сомнѣній какъ будто не вызываетъ.

торъ религіозной жизни позднѣйшаго христіанства. Въ этомъ случаѣ онъ, разумѣется, обязанъ исходить изъ пониманія и толкованія ея, свойственаго данной, изучаемой имъ эпохѣ. Но поскольку онъ изучаетъ Св. Писаніе, какъ таковое, онъ долженъ прежде всего считаться съ разнообразiemъ его состава и твердо помнить, что понятіе контекста въ точномъ смыслѣ слова для историка не распространяется за предѣлы изучаемаго имъ источника, т. е. въ данномъ случаѣ изучаемой книги Св. Писанія. Совокупность написанныхъ въ разное время и разными писателями книгъ не можетъ подойти подъ это понятіе, каково бы ни было значеніе именно этой совокупности для религіозной жизни позднѣйшихъ поколѣній. Наряду съ этимъ историкъ не, сможетъ согласиться и съ принципомъ абсолютной достаточности свидѣтельства Св. Писанія по любому вопросу. Можно не сомнѣваться въ томъ, что онъ предпочтель бы имѣть болѣе точныя или болѣе подробныя свѣдѣнія по отношенію къ многимъ, если не ко всѣмъ фактамъ, о которыхъ Св. Писаніе свидѣтельствуетъ.

Таковы тѣ основанія, которыя заставляютъ историка кореннымъ образомъ расходиться съ православными принципами толкованія Св. Писанія.

3.

Независимое отъ церковно-догматическихъ предпосылокъ изученіе Св. Писанія наряду съ другими источниками древности не могло не привести къ сравнительно-религіозному изученію христіанства. А это послѣднее, въ особенности изученіе той религіозной атмосферы древняго міра, въ которую христіанство вступало, поколебало представлениe о его абсолютномъ смыслѣ, какъ

религії par excellence, поставивъ церковно-вѣ-
рующее сознаніе передъ тяжелымъ испытаниемъ.
Съ этой точки зрењія христіанство оказывается
всего лишь одной изъ религій, покорявшихъ въ
тѣ времена Западъ въ отвѣтъ на политическое по-
кореніе Западомъ Востока, по времени не по-
слѣдней и не стоявшей въ положеніи блестящей
изолированности ни по отношенію къ этимъ со-
перничавшимъ съ нимъ религіямъ, ни по отноше-
нію къ религіямъ болѣе древнимъ (*). Каковы бы
ни были убѣдительныя для исторической науки
поправки апологетического контрь-изслѣдова-
нія въ частностяхъ, по отношенію къ основному
положенію сравнительно-религіознаго изученія на-
шай религії, констатированію синкретического ха-
рактера христіанства, притомъ даже въ самыхъ
его истокахъ, т. е. ученія самого I. Христа, не
только оказываются явно несостоительнымъ «ме-
ханическое» изъятіе библейской исторіи, — гра-
ницы между библейской и небиблейской исторіей
стерты, надо полагать, окончательно; — этого
основного положенія исторически опровергнуть
повидимому уже не удастся. Естественно поэтому,
что православные апологетические опыты въ этомъ
направлениі носятъ преимущественно характеръ
религіозно-философскій и ведутъ борьбу съ исто-
ризмомъ, какъ таковыимъ, вовлекающимъ въ свою
орбиту «мѣсто святое» въ исторической дѣйстви-
тельности. Попытки этого рода сводятся къ тремъ
въ извѣстномъ смыслѣ противоположнымъ типамъ
рѣщенія вопроса.

А.) Полагая, что въ безоговорочномъ допуще-
ніи — хотя бы частичной — зависимости ученія
Христа отъ болѣе раннихъ языческихъ религій

*) Напримѣръ, по отношенію къ религії Зороастра, къ кото-
рой восходитъ христіанская идея Страшнаго Суда. Ср. Ed. Meyer.
Ursprung und Anfange des Christentums, особенно т. II, Die Ent-
wicklung des Judentums und Jesus von Nazareth, стр. 58 и сл.

содержится уменьшение Его Божества и абсолютного религиозного смысла Его учения, апологетическая мысль стремится усмотреть во всей этой нарисованной историками картине только феноменологическую сторону центрального факта христианства, которой противостоять доступная только религиозному опыту сторона подлинного первичного бытия. Въ порядке этого первичного бытия, т. е. онтологически, зависимость между явлением И. Христа и явлениями религиозной жизни, на него «влияния» оказавшими и его собою «обусловившими», какъ разъ обратная. Самая онтологическая зависимость въ этомъ случаѣ понимается только въ времени (и въ пространства). Такимъ образомъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ попыткой религиозно-онтологического изъятія «мѣста святого» изъ сферы компетенціи исторической науки: конфликтъ между православнымъ сознаниемъ и исторической наукой какъ будто улаживается цѣнной полнаго увода всего въ явлениѣ И. Христа религиозно значимаго на абсолютно недоступныя исторической наукѣ въвременные высоты: проблемами бытия въ времени историческая наука, какъ известно, не занимается. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи такое рѣшеніе едва ли премлемо для самого православнаго сознанія: предоставляемъ все во времени и въ пространствѣ данное явленіе И. Христа полностью въ распоряженіе исторической наукѣ, констатирующей зависимость его отъ иѣкоторыхъ предшествующихъ ему во времени явленій, оно тѣмъ самымъ въ явлениѣ Его во времени (и въ пространствѣ) какъ будто допускаетъ уменьшение Божескаго Его естества, ибо: 1) все таки обходить вопросъ о двуединствѣ исторически данного явленія И. Христа, и не освобождаетъ — и во времени въ Немъ нераздѣльно и неразлучно съ человѣческимъ естествомъ соединеннаго — естества Божескаго отъ

констатируемыхъ историкомъ вліяній и зависимостей: вѣдь религіозно-исторической конфликтъ въ данномъ случаѣ въ томъ и заключается, что человѣческое (— языческое) религіозное ученіе исторически обусловливаютъ собой нѣкоторые моменты ученія Божескаго; 2) оно неизбѣжно влечетъ за собой постановку вопроса, каково же въ такомъ случаѣ онтологическое (внѣвременное) соотношеніе любого другого исторического явленія и явленій, которыхъ его, по мнѣнію историковъ, до извѣстной степени обусловили. Вѣдь одно изъ двухъ: или это соотношеніе ничѣмъ не отличается отъ онтологического соотношенія между явленіемъ I. Христа и предшествующими ему явленіями религіозной жизни, таковое, по мнѣнію историковъ, частично обусловившими, или, наоборотъ, оно не таково и хоть въ чёмъ нибудь отъ этого соотношенія отличается.

Въ первомъ случаѣ мы должны будемъ констатировать и въ планѣ подлиннаго внѣвременнаго бытія уменьшеніе Божества I. Христа, нѣкоторое поглощеніе Его Божеской природы природой человѣческой, ибо въ этомъ случаѣ явленіе I. Христа онтологически въ этомъ отношеніи ничѣмъ не будетъ отличаться отъ иныхъ историческихъ (т. е. человѣческихъ) явленій. Въ бытіи внѣвременному мы встрѣтимся *mutantis mutandis* съ тѣми же затрудненіями, отъ которыхъ мы стремились уйти, покидая историческую дѣйствительность и временный порядокъ бытія, почему самое понятіе подлинно-бытійной внѣвременной зависимости съ точки зрењія данной задачи апологета теряетъ всякий смыслъ.

Bo второмъ случаѣ теоретически мыслимъ цѣлый рядъ возможностей. Но намъ нѣть надобности ихъ перечислять и разматривать. Достаточно указать, что въ этомъ случаѣ (или во всѣхъ этихъ случаяхъ), т. е. если явленіе I. Христа

онтологически отъ прочихъ историческихъ явленій въ разматриваемомъ отношеніи чѣмъ либо отличается, оно отличается отъ нихъ только вслѣдствіе нѣкоторой поглощенности человѣческой природы Его природой Божеской. Въ этомъ случаѣ нельзя будетъ говорить объ онтологическомъ совершенствѣ человѣческой природы I. Христа и о неслитномъ и неизмѣнномъ пребываніи ея въ нераздѣльномъ и неразлучномъ двуединствѣ съ природой Божеской. Если же человѣческому естеству Его, онтологически несовершенному, Божескимъ естествомъ въ какомъ либо отношеніи (кромѣ грѣха) поглощенному, въ исторической дѣйствительности соотвѣтствуетъ человѣческое естество совершенное, то совершенство послѣдняго есть только видимость. Разматриваемая возможность для православнаго сознанія такимъ образомъ отпадаетъ: она ведетъ къ докетизму.

Итакъ, попытки устранить данный конфликтъ путемъ религіозно-онтологического изъятія «мѣста святого» изъ сферы историческаго знанія обречены на неудачу. Помимо чисто философскихъ препятствій, которыхъ мы не можемъ здѣсь касаться, но которыя виѣ всякаго сомнѣнія должны будуть возникнуть въ связи съ критикой самого понятія онтологической зависимости — мыслимой въ порядкѣ, обратномъ временному, или, точнѣе, безотносительно къ слѣдованию во времени, т. е. не какъ зависимость причинная, и тѣмъ не менѣе какъ будто не отожествляемой съ зависимостью или связью логической — критикой, грозящей быть очень серьезной, если не уничтожающей, — сильнѣйшимъ препятствіемъ къ устраненію даннаго религіозно-исторического конфликта этимъ путемъ является догматъ православной Церкви въ томъ видѣ, въ какомъ онъ формулированъ Халкидонскимъ соборомъ 451 г., и

въ какомъ онъ и до сихъ поръ сохраняетъ религіозную значимость для православнаго сознанія.

Б.) Ясно, что перенесеніе въ исторической процессъ представлениі о подлинно-бытійномъ, онтологическомъ соотношениі разсматриваемыхъ нами историческихъ явленій есть только болѣе послѣдовательное проведеніе принципа онтологического первенства исторического явленія I. Христа, т. е. принципа зависимости отъ него всѣхъ историческихъ явленій, хотя бы они ему во времени и предшествовали съ одной стороны, и независимости его самого отъ таковыхъ съ другой: вѣдь ограничивать это онтологическое первенство сферой вида временнаго первичнаго бытія и допускать въ бытіи «вторичномъ» соотношеніе историческихъ явленій — при извѣстныхъ условіяхъ — даже обратное, значитъ либо считать въ историческомъ бытіи находимыя отношенія видимостью-иллюзіей, либо полагать, что бытіе первичное безсильно опредѣлить собой во всѣхъ отношеніяхъ бытіе вторичное, вслѣдствіе чего оно до извѣстной степени лишается своего признака первичности. Естественно поэтому, что стремленіе обнаружить это онтологическое первенство и въ бытіи вторичномъ (временномъ, историческомъ) не можетъ не владѣть апологетической мыслью. Религіозно-онтологическое изъятіе превращается въ религіозно-онтологическое выѣдреніе въ историческую дѣйствительность, въ конкретную историческую конструкцію, а послѣдняя неизбѣжно влечеть за собой пересмотръ «ложныхъ» предпосылокъ исторической науки, т. е. тѣхъ, которыя препятствуютъ усматривать въ историческомъ явленіи I. Христа «Богочеловѣческій источникъ истории», «реальный центръ исторической динамики и онтологическое средоточіе всего исторического бытія». Вѣдь всякая попытка оспаривать не вообще и принципіально историческую обусловлен-

ность историческихъ явленийъ, а историческую обусловленность только явленія И. Христа (или «мѣста святаго» — какъ бы широко ни проводились границы комплекса историческихъ явленийъ, подлежащихъ изъятію въ качествѣ такового, —), всякая попытка въ исторической дѣйствительности вообще допускать, напр., вліянія, а по отношенію къ «мѣсту святому» усматривать не вліянія, а «смутныя чаянія и угадыванія», «частичная предвосхищенія» и т. п. истины христіанства, всякая такая попытка 1) по существу ничѣмъ не будетъ отличаться отъ «механическаго» изъятія того или иного комплекса историческихъ явленийъ, 2) не въ состояніи будетъ устранить трудностей христологической проблемы. Поэтому остается только одно: опираясь на извѣстную спонтанность психического и соціально-психического бытія и на неизбѣжное отсутствіе во всякомъ историческомъ построеніи полноты причинныхъ комплексовъ, настаивать на невыводимости историческихъ явлений вообще. Посмотримъ, насколько попытки этого рода успѣшны.

«Во всякомъ развитіи, во всякомъ продолженіи (если только оно не мыслится, какъ механическое передвиженіе тѣла въ пространствѣ) появляется нѣчто новое, ранѣе не бывшее. Этого нового никакъ не вывести изъ старого, ни изъ простой перестановки элементовъ старого: тогда бы оно не было новымъ». (*)

Не будемъ углубляться въ вопросъ по существу, допустимъ, что все новое въ историческомъ развитіи никакъ не выводимо изъ старого и спросимъ: I.) будетъ ли изъ этого допущенія слѣдователь совсѣмъ особая, свойственная только ему невыводимость исторического явленія И. Христа (или христіанства вообще, Церкви, ея ученія) изъ ста-

*) Л. Карсавинъ. Апологетический этюдъ. «Путь» № 3 стр. 33.

раго? Способно ли это допущение подтвердить принципъ онтологического первенства названныхъ явлений въ исторической дѣйствительности? Слишкомъ очевидно, что отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только отрицательный. Если всѣ явленія исторической дѣйствительности невыводимы изъ стараго, въ чёмъ же специфическая невыводимость названныхъ явлений? 2) должно ли сдѣланное нами допущение необходимо привести историка къ отрицанію всякой обусловленности процесса становленія «новаго» въ историческомъ развитіи вліяніями, исходящими отъ «стараго»? Полагаемъ, что и на этотъ вопросъ можно отвѣтить только отрицательно. Совокупность констатируемыхъ историкомъ вліяній, конечно, никогда не дастъ «выводимости», т. е. полнаго причиннаго комплекса, достаточнаго для появленія «новаго», но столь же несомнѣнно, что вѣкъ какой бы то ни было причинной обусловленности историкъ не можетъ мыслить появленія новаго въ исторической дѣйствительности. Можно сколько угодно высмѣивать попытки «вывести новую культуру изъ старыхъ», напр. христіанскую культуру изъ «скрещенія іудейской и эллинской»*), можно страстно отрицать «способность твари творить что либо изъ ничего»: съ неменьшимъ основаніемъ историку придется констатировать невозможность усмотрѣть въ исторической дѣйствительности акта творенія Богомъ чего либо изъ ничего, т. е. вѣкъ обусловленности сотворенного новаго исторически данными, т. е. старыми, съ неменьшимъ основаніемъ историкъ никогда уже не сможетъ вернуться къ представленію, столь распространенному въ древней Церкви, объ И. Христѣ, какъ о Новомъ Адамѣ. И сужденію: «Новое всегда появляется изъ небытія — иначе оно не было бы но-

*) Л. Карсавинъ. Философія исторіи, стр. 180.

вымъ» (*) съ полнымъ правомъ онъ можетъ противопоставить иное: новое въ исторической дѣйствительности никогда не появляется изъ небытія, тѣмъ не менѣе не переставая быть новымъ. Слѣдовательно ссылка на невыводимость новаго изъ старого въ историческомъ развитіи не только неспособна подтвердить принципъ онтологическаго первенства исторического явленія I. Христа (и христіанства), но и не въ состояніи сама по себѣ измѣнить представление историка объ исторической обусловленности всякаго исторического явленія.

Къ сожалѣнію нельзя усмотрѣть большей апологетической успѣшности и въ ссылкѣ на тожество истины и въ низкой оцѣнкѣ роли вліяній при воспріятіи истины.

«Одна и та же истина могла равно, хотя и по разному восприниматься и язычествомъ, и еврействомъ; не потому, чтобы Моисей заимствовалъ ее у Платона или наоборотъ, какъ часто утверждали апологеты, а потому, что это одна и та же истина. Могло конечно существовать и существовало взаимовліяніе. Но оно нимало не устраниетъ указываемаго основнаго факта; напротивъ — его уже предполагаетъ. Тотъ, кто «вліяетъ», является, по мѣткому выражению Сократа, только повивальной бабкой. Но совершенно противоестественно предполагать, будто повивальная бабка можетъ быть отцомъ ребенка» (**).

Первое очевидно совершенно не касается вопроса о существѣ и значеніи вліяній въ исторической дѣйствительности. Само собой понятно, что тожество воспринятой и высказанной разными лицами (и въ разное время) истины не есть еще достаточное основаніе для констатированія вліянія со стороны болѣе ранняго усмотрѣнія этой истины

*) Ibid. стр. 237.

**) Л. Карсавинъ. Апологетический этюдъ, стр. 34.

на болѣе позднее. Само собой понятно, что историкъ, утверждающій при такихъ условіяхъ наличіе вліянія, обязанъ представить еще дополнительныя доказательства въ пользу такового. Эти доказательства могутъ ему, конечно, и не удастся, но тогда и наличіе вліянія не считается доказаннымъ, — если не имъ самимъ, то его читателями и критиками. Впрочемъ моментъ истинности обоихъ тожественныхъ высказываній вовсе не играетъ при этомъ той рѣшающей роли, которая ему въ приведенномъ отрывкѣ какъ будто приписывается. Самыя заблужденія и ошибки въ актѣ человѣческаго познанія тоже закономѣрны, и при извѣстныхъ условіяхъ могутъ оказаться тожественными, такъ что тожество ошибочныхъ высказываній само по себѣ не можетъ заставить историка признать наличіе вліянія.

Что же касается оцѣнки роли вліяній, то, не входя въ разсмотрѣніе вопроса о существѣ таковыхъ, слѣдуетъ замѣтить, что 1) оцѣнка эта не можетъ быть однообразной для всего разнообразія констатируемыхъ историкомъ въ исторической дѣйствительности вліяній, что 2) все же въ огромномъ большинствѣ случаевъ историкъ едва ли окажется на ложномъ пути, позволяя себѣ не соглашаться съ Сократомъ и не поддаваться соблазну пріуменьшить роль вліяній; въ частности — поскольку рѣчь идетъ только о вліяніяхъ въ области познавательныхъ функцій (*) — онъ не окажется на ложномъ пути, не слишкомъ довѣряя всеобщей способности находить одну и ту же истину независимо отъ нашедшихъ и высказавшихъ ее ранѣе (**), въ особенности,

*) Историки нерѣдко говорять и о вліяніяхъ въ области стиляй, быта, моды и т. п., къ которымъ критерій истинности вообще не примѣнимъ.

**) Вопреки «мѣткому выраженню Сократа» эта способность встрѣчается далеко не такъ часто, какъ способность производить на свѣтъ дѣтей безъ помощи повивальной бабки.

если послѣдняя въ средѣ изучаемаго явленія успѣла стать общепризнанной, и если истина эта есть религіозная идея.

Впрочемъ, какъ бы апологетическая мысль ни пыталась реформировать самое понятіе вліяній въ исторической наукѣ, ей все таки не удастся избѣжать вопроса: имѣеть ли право историкъ исходить при изученіи исторического явленія I. Христа (или всего, почитаемаго имъ «мѣстомъ святымъ» въ исторической дѣйствительности) изъ представлениія о специфической, только этому явленію (или этимъ явленіямъ) свойственной необусловленности ихъ извнѣ исходящими вліяніями? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, очевидно, будетъ равносителенъ «механическому» изъятію большаго или меньшаго комплекса историческихъ явленій, каковое не только не будетъ обнаруживаніемъ онтологического первенства этихъ явленій въ бытіи историческому, вторичномъ, но само должно будетъ на принципъ онтологического первенства этихъ явленій опираться. Но и здѣсь не въ этомъ главная бѣда апологета: какъ утвердительный, такъ и отрицательный отвѣтъ не въ состояніи дать выходъ изъ христологической апоріи.

В. Намъ остается поэтому разсмотрѣть еще одну попытку религіозно-философскаго характера устраниТЬ данный религіозно-исторический конфликтъ. Она исходитъ изъ допущенія всѣхъ констатируемыхъ историкомъ обусловленностей и вліяній по отношенію къ историческому явленію I. Христа, но въ этой обусловленности она не усматриваетъ еще уменія Его Божества. Принявъ во вниманіе, что фактъ крестныхъ мукъ и смерти Спасителя былъ Божественнымъ актомъ добровольнымъ и необходимымъ (для спасенія людей), вполнѣ послѣдовательно отсюда заключить, что и самый фактъ Боговоплощенія въ опредѣленный

моментъ исторического бытія, въ географически опредѣленномъ пространствѣ, въ опредѣленной сре дѣ и культурѣ не могъ быть недобровольнымъ. I. Христосъ не только принялъ крестныя муки и смерть, не только подвергался культурнымъ вліяніямъ своей среды (усвоивъ, напримѣръ, ея языкъ, — палестинскій говоръ арамейскаго языка), но и воспринялъ религіозныя идеи, этой средѣ свойственныя, — добровольно и поэтому нисколько не умаляя Своего Божества. Но религіозныя идеи Онъ воспринялъ, конечно, только истинныя, притомъ такъ, что именно Онъ и только Онъ выразилъ ихъ съ единственнымъ и неповторимымъ совершенствомъ. Поэтому допущеніе всѣхъ находимыхъ историкомъ вліяній не умаляетъ Истины Его ученія, не лишаетъ его абсолютнаго религіознаго смысла.

До тѣхъ порь, пока историкъ будетъ интересоваться только процессомъ становленія исторического факта и ученія I. Христа, прослѣживая преемственность религіозныхъ идеи древняго міра, констатируя, напримѣръ, что идея суда надъ міромъ, свойственная уже религії Зороастра, въ томъ видѣ, въ какомъ она была усвоена позднимъ іудействомъ, (*) явилась также предпосылкой религіознаго мышленія I. Христа, — до этихъ порь явленіе I. Христа будетъ представляться ему явленіемъ, исторически обусловленнымъ наряду со всѣми другими историческими явленіями. Но какъ только онъ перейдетъ отъ процесса становленія факта къ религіозной оцѣнкѣ и осмысленію какъ самого факта, такъ и всего ему предшествовавшаго исторического развитія, ему придется констатировать абсолютную религіозную цѣнность перваго (абсолютную истинность ученія I. Христа),

^{*}) Дуализмъ, ограниченный монотеизмомъ, «Сынъ человѣческій» въ качествѣ спасителя, судь надъ міромъ и вѣра въ бессмѣтие. Ср. Ed. Meyug, op. cit.

а поэтому и весь смыслъ развитія древняго міра усмотрѣть въ подготовкѣ Его пришествія и Его ученія.

Такое рѣшеніе съ первого взгляда подкупаєтъ своимъ казалось бы безболѣзненнымъ улаживаніемъ конфликта. Однако и оно непріемлемо для историка въ силу вѣскихъ соображеній:

1) Смыслъ какого либо предмета (дѣйствія, событія) можетъ находиться только виѣ этого предмета. Слѣдовательно смысла историческаго развитія древняго міра нельзя искать внутри самого историческаго развитія такового (кстати, до какой хронологической даты онъ — древній?), нельзя его искать и въ отдельномъ его эпизодѣ. Если тѣмъ не менѣе смыслъ всего его развитія усматривается въ подготовкѣ такового эпизода, то это возможно только потому, что эпизодъ этотъ — историческое явленіе І. Христа — въ представлениі историка подвергается нѣкоторому незамѣтному религіозно-цѣнностному изъятію изъ всего процесса развитія древняго міра. Какъ только историкъ усмотрѣлъ смыслъ развитія древняго міра въ подготовкѣ явленія І. Христа, онъ въ этомъ явленіи уже пересталъ видѣть одно изъ звеньевъ такового развитія, а усмотрѣлъ въ немъ нѣчто виѣ такового находящесяся. Слѣдовательно такое осмысленіе все же содержитъ скрытое отрицаніе исторической реальности явленія І. Христа. 2) Если историкъ будетъ усматривать *весь* смыслъ развитія древняго міра въ подготовкѣ явленія І. Христа (или христіанства вообще), онъ принужденъ будетъ подвергать *всѣ* явленія этого развитія окончательной оцѣнкѣ именно съ точки зрењія этого абсолютнаго смысла всего развитія и этой абсолютной цѣнности. При этомъ онъ однако несомнѣнно погрѣшилъ противъ основного требованія объективности оцѣнки (*Wertschatzung*) въ исторической наукѣ, не допускающей оцѣнки истори-

ческихъ явленій съ точки зрењія цѣнностей, въ эпоху изучаемаго явленія непризнанныхъ и даже неизвѣстныхъ (къ каковымъ для дохристіанскаго міра нельзѧ будеть не отнести грядущее явленіе І. Христа). 3) Даже согласившись съ необходимостью допускать въ исторической нау-
кѣ оцѣнку, производимую историкомъ съ точки зрењія признаваемыхъ имъ абсолютныхъ цѣнностей (независимо отъ признанности ихъ въ изучаемую эпоху), придется все же констатировать, что абсолютныя цѣнности, признаваемыя современными историкомъ не исчерпываются учениемъ І. Христа и христіанствомъ засвидѣтельствованными, но что наоборотъ нѣкоторыя абсолютныя цѣнности, признаваемыя какъ современнымъ историкомъ, такъ и дохристіанскимъ міромъ, христіанствомъ, какъ таковыми, были восприняты и усвоены съ опозданіемъ, частично и неполно, и что высшія достижени¤ по отношенію къ нимъ не всегда оказываются внутри христіанства. Таковы, напримѣръ, эстетическая цѣнность древняго міра... Такова прежде всего цѣнность чистаго, теоретического знанія, не только осуществленіе, но и самое признаніе которой немыслимо безъ «гуманизма» въ смыслѣ «вѣры въ человѣка, какъ бы представленааго самому себѣ и взятаго... въ противопоставленіи всему остальному» (*). Правда, именно противъ такого фактическаго положенія дѣла апологетъ можетъ попытаться поднять знамя возстанія, усматривая въ признаніи современнымъ историкомъ названныхъ абсолютныхъ цѣнностей, недопризнаваемыхъ Церковью, отрывъ современной культуры отъ Церкви, и стремясь искоренить эту «гуманизмъ». Но въ этомъ случаѣ историкъ не преминеть замѣтить, что такое выступленіе

*) Приведенные въ ковычкахъ слова заимствованы изъ статьи С. Л. Франка «Достоевский и кризисъ гуманизма», «Путь» № 27 стр. 72.

зnamенуетъ собою общій походъ противъ науки, какъ свободнаго исканія истины, но отнюдь не попытку примиренія, улаженія рассматриваемаго нами частнаго религіозно-научнаго конфликта. Наконецъ, 4) само по себѣ абсолютированіе определеннаго, исторически даннаго, а стало быть и все же исторически ограниченаго и относительнаго явленія — какъ бы ни было велико значеніе этого явленія для всего послѣдующаго историческаго развитія — не содержитъ необходимымъ образомъ въ принципахъ исторического построенія, а вносится въ таковыя религіознымъ момен томъ, религіознымъ сознаніемъ историка.

Какъ бы то ни было, и религіозно-цѣнностное изъятіе «мѣста святого» неспособно удовлетворить историка. Едва ли оно впрочемъ приемлемо и для строгой церковной апологетической мысли, пребывающей чаще всего въ стадіи «механическаго» изъятія и отчасти религіозно-онтологического внѣдренія: болѣе, чѣмъ вѣроятно, что допущеніе въ процессѣ становленія явленія I. Христа, какъ историческаго факта, всѣхъ находимыхъ историками вліяній религіозныхъ идей языческаго міра окажется для нея несогласуемымъ съ церковными представлениами объ этомъ событии.

4.

Изъ всей столь тревожной для православнаго сознанія проблематики религіозно-историческаго конфликта мы имѣли возможность остановиться только на двухъ ея моментахъ: на проблемѣ библейской критики и на христологической проблемѣ. Мы полагаемъ однако, что намъ удалось показать правильность нашей формулировки сущности этого конфликта, ибо и въ томъ, и въ

другомъ случаѣ методы исторического изученія и построенія, обусловливающіе всякую историческую конструкцію, требуютъ признанія ложности православной исторической конструкціи и смѣны ея; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ православное религіозное сознаніе объявляетъ эти методы некомпетентными контролировать истинность православной исторической конструкціи; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ нельзя себѣ представить рѣшеніе, которое могло бы удовлетворить обѣ стороны, ведущія тяжбу; наконецъ, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ конфліктъ въ конечномъ счетѣ, по нашему глубокому убѣжденію, сводится къ столкновенію двухъ независимыхъ другъ отъ друга категорій абсолютныхъ цѣнностей, религіозной и теоретической, каковое не можетъ стать предметомъ нашего въ рамкахъ теоріи исторического знанія намѣченного разсмотрѣнія.

K. С е р е ж н и к о въ .

ПРЕДСОВОРНОЕ ПРИСУТСТВИЕ 1906 ГОДА

(Къ 25-лѣтію попытки церковной реформы въ Россіи).

Петровская церковная реформа 25 января 1721 года — составление Духовного Регламента и учреждение Духовной Коллегии, преобразованной въ Св. Синодъ, — измѣнила строй Русской Церкви кореннымъ образомъ. Регламентъ установилъ новая отношенія между Церковью и Верховной властью, признавъ какъ нормальное положеніе правительственную опеку надъ церковными дѣлами и право на вмѣшательство въ нихъ. Конечно, и при московскихъ царяхъ, свѣтская власть нерѣдко вторгалась въ дѣла церковныя, но эти вторженія не считались какъ постоянное нормальное явленіе; болѣе того это разсматривалось какъ защита церкви, (правда не всегда такъ было), а психологія отношеній къ Русской Церкви до Петра и послѣ него у верховной власти была не только различна, но прямо противоположна. Сама же Церковь изъ почетнаго положенія въ Московской Руси была Петромъ низведена къ положенію другихъ государственныхъ институтовъ. Уже при жизни самого Петра эта ненормальность была сознана многими и вызвала протесты, но суровая рука императора ихъ подавляла, хотя не могла погасить ихъ совершенно. На всемъ протяженіи синодального періода существовало отрицательное отношеніе къ реформѣ, какъ среди части іерархіи, такъ и среди церковнаго общества, не имѣя силы повлиять на измѣненіе синодального строя или создать хотя бы благопріятную почву для этого (*), необходимость же въ реформѣ въ на-

*) Къ сожалѣнію мы не можемъ здѣсь подробно остановиться на разсмотрѣніи этой критики на протяженіи синодального періода въ исторіи Русской Церкви. По данному вопросу см. книгу Верховскаго, Учреждение Духовной Коллегіи и Духовный Регламентъ Р-Д, 1916, 2 тт.

чалѣ 900-хъ годовъ была столь явственна, что инициативу въ этомъ дѣлѣ, какъ ни странно, взяла сама свѣтская власть.

Общественное движение начала 900-хъ годовъ явилось здѣсь отчасти побудителемъ. Высочайший указъ отъ 12 декабря 1904 года «о предначертаніяхъ къ усовершенствованію государственного порядка» явился первымъ завѣреніемъ правительства о возможномъ измѣненіи политическихъ и общественныхъ отношеній въ Россіи. Слѣдствиемъ этого указа было образованіе Особого Совѣщенія подъ предсѣдательствомъ С. Ю. Витте, предсѣдателя Комитета Министровъ. Совѣщеніе, приступивъ къ разсмотрѣнію существовавшаго правопорядка, не могло, конечно, не затронуть и вопроса о положеніи Русской Церкви, тѣмъ болѣе, что въ области вѣроисповѣдныхъ отношеній намѣчались нѣкоторыя измѣненія. Слѣдствиемъ чего позже явился извѣстный указъ отъ 17 апрѣля 1905 года «о вѣротерпимости». Указъ предоставлялъ льготы и свободы старообрядчеству, инославнымъ и иновѣрнымъ вѣроисповѣданіямъ, что не могло не отозваться и на положеніи господствующей православной Церкви.

Еще до указа «о вѣротерпимости», вскорости по образованіи Особого Совѣщенія, Витте, предвидя могущія быть реформы, минуя К. П. Побѣдоносцева, могущественнаго оберъ-прокурора Св. Синода, вошелъ въ сношенія съ митрополитомъ Петербургскимъ Антоніемъ по вопросу о томъ, какія преобразованія въ церковномъ строѣ могли бы быть необходимы или желательны. Уже въ февралѣ 1905 года митр. Антоній поручилъ профессорамъ Петербургской Духовной Академіи составить перечень «вопросовъ» «о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насъ церковнаго строя». Въ этихъ вопросахъ, поданныхъ отъ лица митр. Антонія, высказывалось очень осторожно, «не слѣдуетъ ли предоставить православной Церкви большие свободы въ управлении ее внутренними дѣлами» и освободить ее «отъ прямой государственно-политической миссіи.» Далѣе въ «Вопросахъ» спрашивалось, не необходимо ли приступить къ «пересмотру церковнаго строя» и «созвать совѣщеніе изъ іерарховъ, духовенства, свѣдущихъ лицъ и мірянъ». При внимательномъ чтеніи «вопросовъ» митр. Антонія нельзѧ не замѣтить косвенного осужденія существовавшаго синодального строя, тѣмъ болѣе, что дѣлалось даже глухое упоминаніе о патріаршествѣ.

Витте нашелъ, однако, что «вопросы» не освѣщаются достаточно положеніе Русской Церкви и представилъ отъ своего имени въ февралѣ же мѣсяцѣ въ Совѣщеніе записку «О современному положенію Православной Церкви». Въ этой запискѣ, составленной видно лицомъ свѣдущимъ, на первый планъ

выдвигался «неканонический характеръ церковной реформы Петра». Одновременно указывалось на «соборное начало, какъ отличительную особенность древняго православія» и на желательность «соборнаго управлениі» съ патріархомъ во главѣ. Авторъ записки отмѣчалъ, что современное церковное управление имѣть «замкнутый канцелярскій характеръ» и «постоянной преградой между Церковью и народомъ, Церковью и Государемъ стоитъ свѣтскій бюрократический элементъ». Въ запискѣ не мало стрѣль пускалось въ сторону «свѣтскаго» управлениія т. е. оберь-прокурора. Послѣдній, К. П. Побѣдоносцевъ, представилъ 12 марта отвѣтъ на записку Витте — «Соображенія по вопросамъ о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насъ Православной Церкви». Отвѣтъ Побѣдоносцева не вносилъ ничего нового и въ общихъ тонахъ полемизировалъ съ запиской Витте. Болѣе энергично Побѣдоносцевъ отрицалъ необходимость возстановленія патріаршества. Въ періодъ послѣдняго, по мнѣнію Побѣдоносцева, въ строѣ Русской Церкви были только «отрицательныя стороны» и все было проникнуто «мертвенностью обрядового формализма». Само патріаршество было утверждено только по соображеніямъ политическимъ. Петровская же реформа замѣнила его постояннымъ «соборнымъ» управлениемъ, каковымъ Побѣдоносцевъ считалъ синодальный строй. Оберь-прокуроръ подчеркивалъ далѣе, что въ его прокурорство не разъ были соборы «помѣстной Церкви въ Казани, Иркутскѣ и Киевѣ», разумѣя здѣсь епархиальные съѣзды расширенного характера. Что касается 19-го вѣка вообще, то Побѣдоносцевъ находилъ, что трудно говорить «о стѣсненіяхъ высшаго церковнаго управлениія и дѣятельности духовенства со стороны Государственной власти». Таковы были взгляды этого вліятельнаго чиновника россійской церкви, твердо вѣрившаго въ свою систему «управлениія» дѣлами церкви.

Витте не замедлилъ представить въ отвѣтъ контрѣ-записку и въ нѣдрахъ самаго Совѣщанія, казалось, должна была возгорѣться полемика. Однако, Побѣдоносцевъ поспѣшилъ использовать еще не прекратившееся вліяніе и уже 12-го марта, въ день подачи имъ записки, воспользовало высочайшее повѣлѣніе «изъять вопросъ изъ Совѣщанія и передать на разсмотрѣніе въ Св. Синодъ». Побѣдоносцевъ видно лелѣялъ надежду, что Синодъ, гдѣ виталъ его властный образъ, положить все дѣло подъ сукно. Но надежды его не оправдались, ибо Синодъ послѣ трехъ засѣданій, 15, 18 и 22 марта, представилъ всеподданѣйшій докладъ, въ которомъ говорилось о необходимости «пересмотрѣть Государственное положеніе православной Церкви». Какъ предложенія въ докладѣ выдвигали-

лось: 1) кромѣ постоянныхъ членовъ Синода вызывать въ послѣдній и другихъ іерарховъ Русской Церкви поочередно и возглавить Синодъ «чести ради Россійскаго Государства» патріархомъ «со всѣми каноническими полномочіями областнаго митрополита»; 2) созвать Помѣстный соборъ изъ «всѣхъ епархиальныхъ епископовъ православной Россійской Церкви». Сей соборъ долженъ бытъ занятъся всѣми неотложными дѣлами церковными и выбрать патріарха.

Къ означеному докладу Синодъ добавилъ адресъ на имя Государя, гдѣ указывалось, что въ возстановленіи «соборнаго начала, теперь не дѣйствующаго, заключается насущная нужда Россійской Церкви». Докладъ и адресъ съ присовокупленіемъ иконы были вручены императору Николаю II делегаціей въ лицѣ митрополита Антонія Петербургскаго, Владимира Московскаго и Флавіана Кіевскаго. Синодскій докладъ понималъ довольно своеобразно «соборное» начало, если считалъ, что на помѣстномъ соборѣ должны принимать участіе только епархиальные епископы; вопросъ же о возстановленіи патріаршества понимался не какъ органическая реформа, а скорѣѣ какъ помпезное завершеніе синодального бюрократического механизма, который бы, конечно, дѣйствовалъ по старому. Необходимо отмѣтить, что докладъ совершенно не касался важнаго вопроса объ оберъ-прокуратурѣ и ея отношеніи къ Помѣстному Собору и патріарху.

31 марта 1905 года послѣдовала высочайшая резолюція, которая, соглашаясь принципіально съ положеніями доклада, признавала, однако, необходимымъ отложить созваніе Помѣстного Собора ввиду переживаемаго «тревожнаго времени».

Казалось, что столь важный вопросъ погребенъ, если не навсегда, то во всякомъ случаѣ на довольно продолжительное время. Но, необходимо отмѣтить, что въ самомъ Синодѣ «соборнага» настроенія не заглохли, такъ какъ 27 іюня т. г. былъ разосланъ всѣмъ епархиальнымъ архіереямъ запросъ о ихъ мнѣніи о желательныхъ преобразованіяхъ. Запросъ этотъ всколыхнулъ церковную жизнь на мѣстахъ, проникнувъ и въ среду духовенства и церковнаго общества, но всетрѣтиль онъ различное отношеніе. Архіерейскіе отзывы, составившіе три обширныхъ тома, даютъ интересный материалъ о взглядахъ русскаго епископата. Надо отмѣтить, что епископать съ большимъ вниманіемъ отнесся къ запросу и его отвѣтъ былъ единодушенъ въ признаніи необходимости церковной реформы въ Россіи. Нѣкоторые архіереи созвали даже особыя совѣщанія изъ мѣстнаго духовенства, какъ напр. въ Ярославлѣ, Ригѣ, и подробно обсуждали возбужденные синодомъ вопросы; были и такие, какъ епископъ омскій, запретив-

шій обсуждать запросы, а непокорныхъ, подвергавшій преслѣдованію. Только епископъ туркестанскій отнесся отрицательно къ возстановленію патріаршества, остальные же призывали сіе необходимымъ въ интересахъ Русской Церкви.

Особенно заинтересовалось реформой московское духовенство, не встрѣчая правда, большой поддержки со стороны мѣстного митрополита. Въ «Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія», прозявавшаго въ бездѣліи, началось оживленное обсужденіе предполагаемыхъ реформъ; дѣлались доклады для выясненія волнующихъ вопросовъ въ историческомъ и каноническихъ отношеніяхъ. Осенью 1905 года, когда образовалась партія «17 октября», при послѣдней создалась даже «Комиссія по церковнымъ и вѣроисповѣднымъ вопросамъ»; собранія послѣдней не носили партійнаго характера и скоро стали центромъ обсужденія церковной реформы. Въ 1905-06 годахъ наши церковно-исторические журналы заполнились многими статьями по волнующимъ вопросамъ, давая читателю богатый матеріаль и освѣщаю спорные вопросы церковной истории и канонического права. Появился цѣлый рядъ брошюръ и одна изъ нихъ, «О Соборѣ» Льва Тихомирова, была представлена въ Царское Село. Быть можетъ она и обратила вниманіе и 17 декабря въ Царское Село были вызваны митрополиты Антоній, Владимиръ и Флавіанъ «для непосредственнаго имъ преподанія царственныхъ указаний къ предстоящему созванію Помѣстнаго Собора Всероссійской Церкви», какъ гласило въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ», а 27 декабря митрополитъ Антоній получилъ высочайшій рескриптъ, предлагавшій тремъ высшимъ іерархамъ опредѣлить время для созыва совѣщенія по обсужденію желательныхъ реформъ. 14 января 1906 года Св. Синодъ постановилъ учредить особое присутствіе подъ предсѣдательствомъ митр. Антонія. Синодальное постановленіе получило 16 января высочайшее утвержденіе и такъ возникло «Высочайше утвержденное Предсоборное Присутствіе 1906 года», начавшее свою работу 8 марта и закончившееся 15 декабря 1906 года, и оставившее намъ въ наслѣдіе четыре тома «Журналовъ и протоколовъ» (СПБ. 1906-07).

* * *

Въ Предсоборномъ Присутствіи, согласно высочайше утвержденного опредѣленія Св. Синода, приняли участіе: предсѣдатель — митр. Антоній; члены: митр. Владимиръ Московскій, митр. Флавіанъ Киевскій, архіепископы: Дмитрій Херсонскій, Никаноръ Литовскій, Іаковъ Ярославскій, Сергій Финляндскій; епископы: Антоній Волынскій (въ томъ же году возве-

денный въ санъ архієпископа), Арсеній Псковський, Стефанъ Могилевскій; Оберъ-прокурору и его Товаришу было предо-ставлено также участіе въ Присутствіі. Далѣе въ составъ его были приглашены цѣлый рядъ лицъ — профессора, историки и канонисты, — нѣкоторые изъ нихъ изъ бѣлага духовенства. Кромѣ того по докладу митрополита Антонія въ Присутствіе были приглашены — ген. А. Кирѣевъ, князь Е. Н. Трубецкой, Д. Самаринъ, Д. Хомяковъ, Н. Аксаковъ, А. Папковъ, извѣстные по своей «приверженности къ православной Церкви» и мо-гущіе принести «существенную пользу», далѣе Левъ Тихо-мировъ, прис. повѣр. Н. Кузнецовъ, игравшій потомъ большую роль въ Предсоборномъ Присутствіі, какъ противникъ патріар-щества, и нѣсколько еще профессоровъ и лицъ бѣлага духовен-ства изъ провинціи, — близко знакомыхъ съ нуждами церков-но-приходской жизни.

Дѣятельность Предсоборнаго Присутствія была раздѣ-лена на семь отдѣловъ. Первый — пред. арх. Дмитрій — о составѣ помѣстнаго собора, порядкѣ разсмотрѣнія и рѣшенія дѣлъ на соборѣ, о преобразованіи центральнаго церковнаго управлениія; второй — предс. арх. Никаноръ — о раздѣленіи Россіи на митрополичи округа и о преобразованіи мѣстнаго церковнаго управлениія; третій — предс. арх. Іаковъ — объ орга-низациіи церковнаго суда и пересмотрѣ законовъ о бракахъ; четвертый — предс. еп. Стефанъ — о благоустроеніи приход-ской жизни, и о церковной школѣ и общественной дѣятельно-сти священнослужителей; пятый — предс. еп. Арсеній — о духовно-учебныхъ заведеніяхъ и ихъ преобразованіі; шестой — предс. арх. Антоній — по дѣламъ вѣры: о единоўїї, старообрядчествѣ и др.; седьмой — предс. арх. Сергій — о мѣ-рахъ къ огражденію православной вѣры и христіанского бла-гочестія отъ неправыхъ ученій и толкованій въ виду укрѣпле-нія началъ вѣротерпимости въ Россіи. Вопросы изъ отдѣловъ должны были поступать на окончательное обсужденіе общаго присутствія. Однако, указомъ Св. Синода отъ 25 октября 1906 года было предписано вопросы по отдѣламъ первому, пято-му и шестому передать прямо на обсужденіе Св. Синода, чѣмъ плодотворность работы была сильно пріуменьшена.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію работы Предсобор-наго Присутствія, необходимо отмѣтить, что, продѣлавъ боль-шую работу по церковной реформѣ, Присутствіе не смогло ее довести до благого конца. Дѣятельность его была остановле-на на поль пути, и верховной властью было признано прежде-временнымъ созвать Помѣстный Соборъ и произвести церков-ную реформу. Основанія находили въ напряженномъ обществен-номъ настроеніи и революціонномъ движеніи тѣхъ годовъ.

Созывъ Государственной Думы и, вообще, события государственно-политического характера захватили общественное внимание, а церковные интересы отошли на второй планъ. Стой Русской Церкви остался неизменнымъ, пока въ 1917 году предъ лицомъ іерархіи, духовенства и церковнаго общества снова не всталъ вопросъ о церковной реформѣ.

Въ настоящей статьѣ мы останавливаемъ наше вниманіе на работѣ первого отдѣла Предсоборного Присутствія, занятаго разрѣшеніемъ главнѣйшихъ вопросовъ предполагаемой реформы: о созывѣ Помѣстнаго Собора и возстановленіи патриаршества.

Когда первый отдѣлъ Предсоборного Присутствія приступилъ къ занятіямъ, то подготовляя основныя положенія церковной реформы, онъ долженъ быть сразу натолкнуться на очень существенный вопросъ о церковныхъ канонахъ, т. е., объ «обязательности» ихъ въ отношеніи вопросовъ не догматического порядка. Намѣтилось для пониманія понятія «обязательности»: одно, такъ сказать, считающее каноны безусловными и другое небезусловными. Представителями второй точки зрењія, главнымъ образомъ свѣтскими канонистами и церковными историками указывалось, что церковно-историческая обстановка времени принятія каноновъ и современности сильно разнится; кроме того каноны устанавливались отчасти казуально и многое, съ чѣмъ теперь приходится имѣть дѣло Церкви, тогда, во время ихъ установленія, нельзя было предусмотрѣть. Безусловность каноновъ, основываясь на 2 правилѣ VI Вселенского Собора, отстаивалъ въ своемъ «Отзыvѣ» о реформѣ арх. Антоній Волынскій и его точка зрењія находила также сторонниковъ въ средѣ Присутствія. Не высказываясь решительно по данному вопросу Предсоборное Присутствіе въ своемъ большинствѣ стояло на точкѣ зрењія неизменности каноновъ, что въ общемъ и сказалось на проектѣ церковной реформы. Это настроеніе было особенно важно для вопроса о составѣ Помѣстнаго Собора. Предстояло решить, кто долженъ и имѣть право быть членомъ его кроме епископата. Извѣстная намъ точка зрењія Св. Синода, высказанная имъ въ докладѣ поданномъ имп. Николаю II, где предлагалось созвать Помѣстный Соборъ только изъ епархиальныхъ архіереевъ, конечно, не выдерживала никакой критики, такъ какъ все епископы, въ силу каноновъ Православной Церкви, признаются членами Помѣстнаго Собора. Такимъ образомъ Предсоборное Присутствіе не имѣло желанія становиться на синодскую точку зрењія. Для Предсоборного Присутствія участіе всего епископата, (на одинаковыхъ правахъ), однако, тожеказалось не совсѣмъ приемлемымъ. Былъ поднятъ вопросъ

должны ли быть на соборѣ равноправны епископы правящіе (епархіальныє) и неправящіе. Въ концѣ концовъ Присутствіе постановило, что на Соборѣ присутствуютъ съ правомъ голоса епископы правящіе, или ихъ замѣстители, остальные же принимаютъ участіе съ правомъ голоса только по особому приглашенію Св. Синода. Интересно отмѣтить, что сюю точку зрењія особенно отстаивали сами епархіальные архіереи, не желающіе, видно, упускать изъ рукъ право «вязать и разрѣшать».

Вопросъ объ участії клира и мірянъ вызвалъ очень горячие споры въ Присутствіи. Само духовенство и церковное общество очень интересовались имъ. Выше упомянутыя засѣданія «Комиссіи 17 октября» удѣляли ему свое вниманіе. Среди епископата, участвовавшаго въ Предсоборномъ Присутствіи, было очень сильное теченіе къ недопущенію, полному или частичному, клириковъ и мірянъ къ работѣ Помѣстнаго Собора. Намѣтилось три точки зрењія. Одна — категорическая, требовавшая вообще недопущенія клира и мірянъ въ составъ Собора; ее представляли арх. Антоній Волынскій и еп. Лаврентій Тульскій (послѣдній въ отзывѣ на «Запросъ» Св. Синода). Другая точка зрењія, отстаиваемая арх. Сергиемъ Финляндскимъ въ его статьяхъ и «отзывѣ», считала возможнымъ предоставить клирикамъ и мірянамъ только совѣщательный голосъ, что въ конечномъ итогѣ, оставляя послѣднее рѣшеніе за епископатомъ, практически мало отличалось отъ предыдущей. Обѣ эти точки зрењія опирались на букву каноновъ и свидѣтельство церковныхъ историковъ, гдѣ говорится о рѣшающемъ значеніи голоса епископата. Третья точка зрењія, руководствуясь практикой церковной во II и III столѣтіяхъ, а также и авторитетомъ Апостольского Собора, указывала на необходимость привлечь и клиръ и мірянъ къ работѣ въ Помѣстномъ Соборѣ съ правомъ рѣшающаго голоса. Сторонниками ея было бѣлое духовенство и представители церковнаго общества. Особенно отстаивалъ эту точку зрењія Н. Д. Кузнецovъ въ своихъ многочисленныхъ рѣчахъ и особыхъ мнѣніяхъ. Большинство канонистовъ и профессуры поддерживали эту же точку зрењія. Сочувственно относился къ ней и еп. Германъ Саратовскій, бывшій сторонникъ также и допущенія клира и мірянъ въ Св. Синодѣ. Совершенно ясно, что третья группа при обсужденіи вопроса объ организаціи реформированного синода считала обязательнымъ ввести въ его составъ и представителей отъ клира и мірянъ. Первый отдѣль большинствомъ голосовъ призналъ за клириками и мірянами только право совѣщательного голоса, съ чѣмъ согласилось и общее Присутствіе и утвердило его. Не менѣе горячіе споры возникли и по

вопросу о порядке представительства и выбора на мѣстахъ членовъ Помѣстного Собора отъ клира и мирянъ. Предсоборное Присутствіе признало порядокъ одностепенныхъ выборовъ, оставляя за епархиальнымъ архіереемъ право утвержденія, но при высочайшемъ утвержденіи положенія о составѣ Помѣстного Собора они были замѣнены двухстепенными для клира (причёмъ могутъ быть избираемы только священники), а для мірянъ трехстепенные.

Здѣсь мы останавливаемъ свое вниманіе только на вопросахъ принципіального характера, не входя въ разсмотрѣніе отдѣльныхъ чисто техническихъ сторонъ внутренняго распорядка Помѣстного Собора.

Существеннымъ было также и вопросъ о томъ быть ли засѣданіямъ Собора открытыми или закрытыми. Руководствуясь практикой вселенскихъ соборовъ, было признано считать засѣданія открытыми и общедоступными. Предсѣдательство на Соборѣ было признано за первоприсутствующимъ членомъ Св. Синода, а мѣстомъ Собора избрана древняя столица Россіи — Москва.

Теперь мы должны обратиться къ разсмотрѣнію второго важнаго и принципіального вопроса о преобразованіи высшаго церковнаго управлениія. Согласно апостольскимъ правиламъ и постановленіямъ вселенскихъ и мѣстныхъ соборовъ древней церкви, высшая власть въ помѣстной церкви принадлежитъ Помѣстному Собору, созываемому не менѣе одного раза въ годъ. По чисто географическимъ и общественнымъ причинамъ, примѣнить это каноническое положеніе къ Россіи было крайне затруднительно. Присутствіе признало, что Помѣстный Соборъ Всероссійской Церкви долженъ созываться не рѣже, чѣмъ одинъ разъ въ десять лѣтъ. Сей Помѣстный Соборъ является высшей властью и обладаетъ полнотой судебной, административной и законодательной власти въ Русской Церкви. Въ промежутокъ между созывами Соборовъ его дѣйствующимъ и полномочнымъ органомъ является Св. Синодъ. Присутствіе признало, что Синодъ долженъ состоять только изъ епископовъ, числомъ 12 и предсѣдателя; послѣдній постоянный, а епископы на одну треть постоянные, остальные же смѣняющіеся.

Кому же быть предстоятелемъ Русской Церкви въ ее повседневной жизни? Таковыемъ долженъ быть патріархъ. Во-просъ о патріаршествѣ встрѣчалъ сочувственное отношеніе русскаго епископата. Просматривая отзывы епархиальныхъ архіереевъ, мы видимъ только одинъ отрицательный по этому вопросу отвѣтъ, принадлежавшій еп. туркестанскому. Главнымъ сторонникомъ возстановленія патріаршества былъ

арх. Антоній Волинський, доказуючи необхідність цього даже до созыва Помѣстного Собора. Менѣе сочувственное отношеніе находимъ мы у свѣтскихъ богослововъ, канонистовъ и представителей клира. Не надо забывать, что это было время слишкомъ великої популярности среди общества ідей представительного строя. Государственное единовластіе встрѣчало отрицательное отношение. Возстановленіе единоличной власти патріарха, хотя бы и контролируемаго періодическими помѣстными соборами, пугало многихъ. Приводились даже, правда необоснованные, доводы, что патріаршество противорѣчить ідеї соборности. Та же интеллигенція, которая возмущалась порядками синодального періода, теперь стремилась къ «соборности» управлениія, подходя съ свѣтской, политианствующей точки зрењія. Главнымъ представителемъ антипатріаршай стороны былъ Н. Д. Кузнецовъ, присяжный повѣренный Московской Судебной Палаты, игравшій большую роль въ Предсоборномъ Присутствії.

Необходимо отмѣтить, что среди сторонниковъ возстановленія патріаршества послѣднее понималось различно. Такъ арх. Антоній стоялъ на точкѣ зрењія болѣе неограниченной власти патріарха, тогда, какъ другіе (напр. проф. Заозерскій, проф. Остроумовъ и др.), признавали полную его подчиненность періодически созываемымъ помѣстнымъ соборамъ, отъ лица котораго патріархъ управляетъ и представляеть церковь. Предсоборное Присутствіе склонилось ко второй точкѣ зрењія. Такоже сложнымъ являлся вопросъ объ отношеніяхъ предстоятеля Русской Церкви и Верховной власти. При самодержавномъ строѣ отношенія эти были болѣе ясными и понимались, какъ непосредственные. Между тѣмъ въ 1906 года Верховная власть должна была дѣйствовать при помощи Государственного Совѣта и Государственной Думы. Сноситься черезъ послѣднихъ съ Верховной Властью для Патріарха едва ли было удобно и практически и съ точки зрењія достоинства Православной Церкви. Предсоборное Присутствіе послѣ обсужденія формулировало эти отношенія слѣдующимъ образомъ: «Православная Церковь въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ управляетъ свободно своими учрежденіями». Для основныхъ законовъ Россійской Имперіи предлагалась слѣдующая редакція 65 статьи: «Въ отношеніи Православной Церкви Самодержавная Власть дѣйствуетъ въ согласіи съ признаннымъ єю Всероссійскимъ Церковнымъ Соборомъ, постояннмъ Св. Синодомъ и Предстоятелемъ Православной Россійской Церкви — Патріархомъ». Необходимо отмѣтить, что эти важные вопросы не были детально выяснены на Предсоборномъ Присутствії и Помѣстному Собору предстояло продѣлать трудную, от-

вѣтственную работу по выясненію важнаго вопроса объ отношеніи Церкви и Государства въ Россіи. Неясенъ быль и вопросъ о функцияхъ Св. Синода: ихъ тоже долженъ быль опредѣлить Помѣстный Соборъ.

Работа Предсоборного Присутствія была въ полномъ разгарѣ, когда указомъ Св. Синода ему было предложено закончить таковую 15 декабря 1906 года и предоставить дальнѣйшую разработку материаловъ для Собора самому Св. Синоду. Послѣдній въ началѣ 1907 года представилъ предложенія Предсоборного Присутствія на Высочайшее утвержденіе, которое, утвердивъ 25 апрѣля «дѣянія» Присутствія, правда съ нѣкоторыми измѣненіями, признало созывъ Помѣстнаго Собора несвоевременнымъ изъ-за «тревожнаго времени».

Прошло десять лѣтъ, посвященныхъ и правительствомъ и обществомъ разрѣшенію другихъ государственныхъ и общественныхъ задачъ, — о церковной реформѣ говорили рѣдко и глуко, пока въ еще болѣе тревожное время, въ 1917 году, Русская Церковь сама не приступила къ леченію своего строя. Всероссійскій Соборъ 1917 года принужденъ быль, однако, произвести, въ силу измѣнившихся обстоятельствъ, всю подготовительную работу заново, но исторически онъ безусловно тѣсно связанъ съ исторіей Предсоборного Присутствія (*).

И. Смоличъ.

Берлинъ.
Декабрь 1931 года.

*) Материалы: Журналы и Протоколы Предсоборного Присутствія. 4 тт. СПБ, 1906-07. А. Р. Историческая переписка о судьбахъ Православной Церкви. Москва 1912. Н. Д. Кузнецовъ, По вопросамъ Церковныхъ преобразованій. Москва 1906. Труды Московской Комиссіи по церковнымъ вопросамъ. Т. I. Москва 1906.

Литература: Верховскій, Учрежденіе Духовной Коллегии и Духовный Регламентъ. Рн. Д 1916. Т. I-II. Огневъ, Церковный Соборъ, Москва 1905. Суетовъ. О Высочайше утвержденномъ при Св. Синодѣ особомъ Присутствіи для разработки вопросовъ подлежащихъ разсмотрѣнию Всероссійскаго Собора. Юрьевъ 1912. Кроме того много данныхъ для освѣщенія необходимости реформы даютъ статьи различныхъ авторовъ въ Богословскомъ Вѣстникѣ и другихъ церковно-историч. журналахъ за 1905-1906 годы.

О ТРАГИЧЕСКОМЪ НЕЧУВСТВИИ

(по поводу статьи Б. Вышеславцева « Трагизмъ возвышенного и спекуляция на понижение»).

Мнѣ хотѣлось бы сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу той части статьи, въ которой авторъ пытается опредѣлить духовную сущность коммунизма.

Статья эта очень характерна для того, что обыкновенно пишется и говорится въ современномъ христіанствѣ о коммунизмѣ. Этихъ характерныхъ чертъ двѣ: во первыхъ, непоколебимая увѣренность въ своей правотѣ и во-вторыхъ, упорное нежеланіе видѣть въ коммунизмѣ что-либо, кроме разгула низшихъ страстей. Мы, христіане, люди возвышенного, тонкой духовной оцѣнки; наше призваніе — подвигъ и жертвы. А тѣ — то профаны, говорящіе на своемъ хамскомъ нарѣчіи, люди духовно помраченные, про которыхъ сказано, что чрево — ихъ богъ. Мы не должны смущаться тѣмъ, что сейчасть успѣхъ на ихъ сторонѣ. Богъ видитъ правду и, когда придетъ время, Онъ ее скажетъ...

Таковъ общиій тонъ статьи, такова точка зреінія большинства христіанъ. Есть, правда, христіане, которые совсѣмъ не такъ спокойны за свою судьбу и которые видятъ въ современныхъ потрясеніяхъ прежде всего справедливое наказаніе за наши грѣхи. Но при этомъ коммунизмъ обычно воспринимается лишь какъ орудіе Божіей кары. Взятый уже самъ по себѣ, онъ представляется такимъ же безсмысленнымъ и жестокимъ явленіемъ какъ какое нибудь землетрясеніе или повальная болѣзнь. И почти совсѣмъ не ставится вопросъ о смыслѣ коммунизма, именно какъ явленія общественного, какъ вызовъ христіанству, какъ попытки осуществить то, что давнымъ давно должны были сдѣлать христіане, — и не сдѣлали.

Если даже обликъ коммунизма, какъ онъ данъ въ статьѣ,

соответствует действительности, то и въ этомъ случаѣ, развѣ не наша вина, что мы, знающіе высшую правду, не сумѣли передать ея другимъ? Что Россія стала ареной войны противъ Бога? Развѣ каждый ударъ по церкви не есть результатъ прямого попустительства съ нашей стороны? А что если въ коммунизмѣ есть нечто большее чѣмъ только борьба за сытое чрево? Въ статьѣ много говорится о тонкомъ умѣніи христіанъ давать нравственную оцѣнку. Но не проявляется ли современное христіанство исключительной духовной слѣпоты въ вопросахъ соціальныхъ? Не работаетъ ли оно передъ господствующимъ общественнымъ строемъ? Можно ли на самомъ дѣлѣ сказать, что въ основѣ всякаго большевизанства лежитъ преклоненіе передъ техническими достиженіями коммунистовъ? Вѣдь англійскую или американскую молодежь никакими Днѣпростроями не удивишь. Не правильнѣе ли предположить, что они инстинктивно чувствуютъ въ коммунизмѣ какую то правду, какой то тревожный упрекъ?

Много вопросовъ возникаетъ при чтеніи статьи и, прежде всего, одинъ основной вопросъ. Да чѣмъ же, въ концѣ концовъ, объясняется господство коммунистовъ въ Россії? Какимъ образомъ удалось имъ свергнуть Временное Правительство, выдержать ожесточенную гражданскую войну, разрушить вѣками сложившійся бытъ, повернуть жизнь страны по новому руслу и черезъ 15 лѣтъ все еще стоять у власти? Чѣмъ удалось имъ привлечь на свою сторону миллионы обыкновенныхъ русскихъ юношей и дѣвушекъ? Неужели спекуляціей на пониженіе, обѣщаніемъ сытой и довольной жизни? Но давать такое объясненіе — это значитъ быть plus royaliste que le roi, это значитъ утверждать что экономической факторъ играетъ въ жизни общества рѣшающую роль при чѣмъ утверждать это въ такой рѣзкой формѣ, на которую не согласится ни одинъ марксистъ. Если мы въ противоположность материалистическому пониманію исторіи придаемъ большое значеніе развитію и борбѣ идей (чего впрочемъ не отрицаютъ и марксисты), то казалось бы, намъ слѣдовало въ первую очередь постараться найти ту идею, благодаря которой коммунисты одержали верхъ надъ своими противниками.

Меня вообще удивляетъ та легкость, съ которой эмиграція расточаетъ проклятія по адресу большевиковъ, какъ если бы каждое ругательство, брошенное въ нихъ рикошетомъ не поражало и насъ самихъ. Недавно мнѣ пришлось слышать, какъ одинъ видный русскій общественный дѣятель далъ такое опредѣленіе коммунистамъ (да еще передъ иностранной аудиторіей):

«Русские коммунисты, это обезьяны, умѣюЩія стрѣлять».

Очень хотѣлось мнѣ спросить этого дѣятеля: Кто же, въ такомъ случаѣ, мы, русскіе бѣженцы? Обезьяны, которая не умѣютъ стрѣлять?

Теорія марксизма полна противорѣчій. Въ основу бытія кладется бездушная матерія — и эта же матерія надѣляется способностью къ діалектическому развитію. Отрицается свобода воли, — и весь марксизмъ есть сплошной призывъ къ дѣйствію, къ борьбѣ. Отрицается абсолютная мораль, — весь марксизмъ насквозь моралистиченъ. Въ виду этихъ противорѣчій, марксизмъ нельзя подводить подъ простыя, однозначные опредѣленія. Марксизмъ вовсе не материалистиченъ и не безрелигіозненъ, и не амораленъ. Такъ, напримѣръ, марксистъ дѣйствительно согласится, что при извѣстныхъ экономическихъ условіяхъ раздѣленіе общества на классы и эксплоатація одного класса другимъ совершаются по такому же необходимому закону, какъ и тотъ, по которому «большія рыбы поглощаютъ малыхъ». Болѣе того. Марксистъ не станетъ даже утверждать, что эксплоатація есть зло въ принципѣ. Онъ скажетъ только, что эксплоатація есть зло съ точки зре-нія эксплоатируемаго. И въ то же время жажды соціальной справедливости въ марксизмѣ несравненно сильнѣе, чѣмъ напримѣръ, у современныхъ христіанъ, у которыхъ какъ разъ наоборотъ: въ теоріи они должны были бы болѣзненно переживать наличіе всякаго гнета, на практикѣ же равнодушно проходятъ мимо самыхъ темныхъ сторонъ нашей жизни.

При этихъ противорѣчіяхъ въ марксистскомъ міровоззрѣніи тѣмъ болѣе недопустимы тѣ упрощенія, которыми изобилуетъ статья Б. Вышеславцева. Такъ, напримѣръ, на протяженіи нѣсколькихъ страницъ въ статьѣ объясняется, какъ одинъ изъ доводовъ противъ марксизма, принципъ несводимости высшей ступени бытія на низшую. При этомъ совершенно упускается изъ виду, что то же самое съ удовольствиемъ повторить каждый марксистъ, излагая одинъ изъ основныхъ законовъ діалектики, законъ перехода количества въ качество. Врядъ ли есть хоть одинъ учебникъ по діалектическому материализму, даже изъ самыхъ элементарныхъ, въ которомъ не было бы особаго отдѣла, посвященнаго критикѣ теоріи сведенія. Между прочимъ въ видѣ примѣра грубаго нарушенія принципа несводимости, часто дѣлаются указанія на опыты проф. Павлова, въ виду тенденціи сводить психическую жизнь организма на физіологические рефлексы. Что марксизмъ произвольно останавливается на полѣ-дорогѣ и за высшую ступень діалектического развитія принимаетъ общественного человѣка — это вѣрно. Но изъ этого не слѣдуетъ, что можно приписывать своему противнику то, чего онъ никогда не говоритъ.

«Марксъ обличаетъ буржуазію не за то, что она цѣнить экономической фундаментъ и крѣпко вѣрить въ него — онъ самъ вѣрить только въ это — а за то, что она лицемѣрить и проповѣдувать духъ и духовность для успокоенія души... Важно, чтобы экономической фундаментъ не былъ исключительно занятъ капиталистами, важно, чтобы на немъ устроился пролетаріатъ». На это коммунисты вѣроятно отвѣтилъ бы, что вкусы и вѣрованія буржуазіи вообще ихъ мало интересуютъ. Коммунисты противъ существующаго общественнаго строя не изъ за лицемѣрія буржуазіи, а потому что строй этотъ основанъ на безжалостной эксплоатации, на низведеніи человѣка до уровня рабочей скотины, на борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ, приводящей къ кровавымъ и безсмысличнымъ войнамъ. Завоеваніе же экономического фундамента для пролетаріата вовсе не конечная цѣль, какъ думаетъ буржуазія, разматривающая все съ точки зрењія экономического интереса. Для пролетаріата это только первый шагъ къ построенію безклассового общества, когда невозможны будутъ никакой гнетъ, никакая эксплоатация; не будетъ поводовъ для войны; когда постепенно будутъ отмирать аппараты принужденія, въ томъ числѣ и государство; когда человѣкъ впервые освободится отъ тяжелой, изнуряющей борьбы за существованіе и «свободное развитіе каждого станеть условіемъ свободного развитія всѣхъ».

Такъ, или примѣрно такъ, отвѣтилъ бы коммунистъ. Обычныя указанія на Совѣтскую Россію онъ отвелъ бы въ сторону на томъ основаніи, что Совѣтской Россіи еще далеко до коммунизма, а что въ настоящее время тамъ развертывается ожесточенная классовая борьба — диктатура пролетаріата. Марксисты всегда прекрасно сознавали, что диктатура пролетаріата, какъ временная фаза, будетъ во многихъ отношеніяхъ прямо противоположной коммунистическому обществу. Можно оспаривать правильность и цѣлесообразность диктатуры пролетаріата, но это будетъ уже споромъ о методѣ, а не конечной цѣли.

Нѣсколько словъ объ этическихъ принципахъ марксизма. Можно, конечно, говорить, что этика марксизма сводится къ положенію — пролетаріатъ можетъ всѣхъ угнетать и убивать, а его никто. Говорить можно, что угодно, но если статья была написана съ цѣлью помочь разобраться въ марксизме, то такое изложеніе марксистской морали врядъ ли можно назвать удачнымъ. Особенно если тутъ же приводится и другой принципъ, который ужъ совсѣмъ безъ всякаго труда будетъ опровергнутъ любымъ комсомольцемъ. Это какое то парламентское заявленіе коммунистовъ, изъ котораго яко-

бы вытекает принципъ, осуждающій индивидуальныя убийства, но оправдывающій убийство массовое. Примѣръ этотъ неудаченъ тѣмъ, что по немъ легко возстановить истинный смыслъ того, что было сказано коммунистами. Чтобы доказать свою непричастность къ отдѣльнымъ уличнымъ убийствамъ, имъ совсѣмъ не надо было дѣлать ссылокъ на пролетарскую мораль. Имъ достаточно было напомнить о томъ общеизвѣстномъ фактѣ, что въ 905-мъ году русскіе большевики не принимали участія въ террористическихъ актахъ, а все свое вниманіе удѣляли на работу въ массахъ, на подготовку вооруженнаго восстанія. Большевики были противъ террористическихъ актовъ, не потому что считали индивидуальныя убийства недопустимыми, а потому что видѣли въ нихъ вредную и не нужную трату силъ, ослабляющую партію, какъ разъ въ моментъ наибольшаго напряженія революціонной борьбы. Вѣроятно на этой же точкѣ зрѣнія стоять и современные коммунисты. Этическій моментъ сюда совсѣмъ не входитъ. Это вопросъ *не этики, а тактики*. Этическая оцѣнка была дана раньше, когда было признано въ принципѣ, что рабочій классъ можетъ и долженъ бороться за свои права съ оружиемъ въ рукахъ. Интереснѣй всего, что такое противопоставленіе массового убийства индивидуальному, именно въ плоскости этической оцѣнки, что по словамъ Б. Вышеславцева является признакомъ предѣльного духовнаго помраченія, на самомъ дѣлѣ примѣняется не у коммунистовъ, а во взаимоотношеніяхъ современныхъ культурныхъ государствъ. Ни одно правительство (будемъ надѣяться) не пошлетъ наемныхъ убийцъ въ другое государство, потому что это безнравственно, и то же правительство, въ другой моментъ, не задумываясь обрушится на своего сосѣда со всей мощью своей арміи, съ танками, аэропланами и удушильными газами.

Въ мою задачу не входитъ ни подробный разборъ статьи Б. Вышеславцева, ни, тѣмъ болѣе, защита коммунизма. Мнѣ хотѣлось только отмѣтить, что коммунизмъ есть явленіе несравненно болѣе глубокое и, главное, несравненно болѣе тревожное для нашей совѣсти, чѣмъ это многимъ кажется. Мнѣ хотѣлось также напомнить о старой истинѣ, что никогда не слѣдуетъ преуменьшать силу противника. Пренебрежительно отмахиваясь отъ коммунизма, не желая видѣть въ немъ никакой идеи, никакой правды, мы тѣмъ самымъ безъ борьбы отходимъ въ сторону и только способствуемъ его дальнѣйшему развитію.

Бѣда въ томъ, что одной теоретической критикой марксизма вообще не подорвать. Лучшее опредѣленіе марксизма дано самими марксистами: марксизмъ — не догма, а руковод-

ство къ дѣйствію. Съ измѣненіемъ исторической обстановки измѣнится и марксизмъ. Вотъ что говорятъ сами марксисты (Р. Люксембургъ): «Это ученіе, подобно прежнимъ теоріямъ классической политической экономіи, прежде всего является духовнымъ отраженіемъ спредѣленного періода хозяйствен-наго и политического развитія, а именно эпохи перехода изъ капиталистической фазы исторіи въ соціалистическую... Насквозь проникнутое историческимъ духомъ, оно претендуетъ лишь на временную истинность. Насквозь діалектическое, оно въ себѣ самомъ носить зародышъ своей смерти... Тѣмъ самымъ ученіе Маркса будетъ рано или поздно, навѣрное, «ниспровергнуто» въ своей самой опасной для современ-наго общественного строя части, но только вмѣсть съ сущес-твующимъ общественнымъ строемъ».

Вотъ этой злободневностью, а также порывомъ къ дѣйствію, и объясняется въ значительной степени устойчивость марксизма. Никакими теоретическими спорами, указаніями на недостаточность марксистской теоріи знанія и т.д., марксиста не поколеблешь. Единственная критика могла бы стать убийственной критикой марксизма — это противопоставленіе коммунизму активности христіанъ. Если бы мы могли сказать коммунистамъ: посмотрите, какимъ невѣроятнымъ страданіямъ и лишеніямъ вы подвергаете русскій народъ, и посмотрите, какъ благоденствуютъ и процвѣтаютъ христіанскія общества, какъ всѣ объединены въ дружномъ и братскомъ трудѣ, какъ создаются условія все болѣе благопріятныя для всесторон-наго развитія личности, какъ уменьшается возможность новой войны... Если бы мы могли сказать нѣчто подобное или, по крайней мѣрѣ, четко и ясно намѣтить *свой* путь, но путь основанный на анализѣ объективныхъ условій, — многіе изъ марксистовъ перешли бы къ намъ.

Къ сожалѣнію христіанство отъ такой дѣйственной кри-тики безконечно далеко. Христіанство въ массѣ еще даже не чувствуетъ, въ чёмъ острота переживаемаго нами кризиса. Статья Б. Вышеславцева не есть исключение въ этомъ отно-шении.

B. Расторгуевъ.

Январь 1933 г.

Лондонъ.

О НЕЧУВСТВІИ И НЕПОНІМАНІІ ТРАГІЗМА

Отвѣтъ г. Расторгуеву.

Въ своей статьѣ «Трагизмъ возвышенного и спекуляція на пониженіе» я хотѣлъ показать, что христіанство чувствуетъ трагизмъ и побѣждаетъ трагизмъ, а марксизмъ трагизма не чувствуетъ, не понимаетъ и потому не побѣждаетъ. Марксизмъ не чувствуетъ комизма своихъ противорѣчій (намѣченныхъ моимъ оппонентомъ) и трагизма своей философской нищеты. Коммунисты — это люди безъ улыбки и безъ слезъ, они не знаютъ юмора, не чувствуютъ трагизма *въ принятіи преступленія*. Вотъ почему въ ихъ рукахъ все превращается въ трагическій фарсъ: судъ, хозяйство, раскрѣпощеніе. Развѣ не комично, что «матеріалисты» прежде всего лишаютъ народъ «матеріальныхъ» благъ? Развѣ не комично, что «эконо-мисты», утверждающіе, что «хлѣбомъ единымъ будетъ живъ человѣкъ», прежде всего оставляютъ народъ безъ хлѣба? Развѣ не траги-комично, что тѣ, которые пишутъ въ своихъ азбукахъ «мы не рабы, рабы не мы», возстановливаютъ крѣпостное право и рабскій трудъ въ грандіозныхъ размѣрахъ? Развѣ не траги-комично, что противники капитализма возстановливаютъ капитализмъ въ грандіозныхъ размѣрахъ, самый страшный, эксплоататорскій и тиранническій капитализмъ: *государственный капитализмъ?* Коммунизмъ вовсе не есть отрицаніе капитализма, а напротивъ, доведеніе капитализма до послѣдняго предѣла, до абсурда: весь капиталъ страны вручается небольшому тресту «аппаратчиковъ», но сверхъ того имъ вручается еще самодержавная власть, которой прежніе капиталисты не имѣли, собственность на души и тѣла «трудящихся», о которой прежніе капиталисты не мечтали. Капитало-Коммунизмъ представляеть собою такой строй, въ которомъ

права самодержавного треста безконечно увеличились, а права трудящихся сведены къ нулю: трудящиеся «лишены всѣхъ правъ состоянія!» Тутъ есть своя діалектика, весьма неожиданная для марксизма, и понятная только еврейскимъ пророкамъ и христіанамъ; она выражается въ словахъ: «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ!» Современный христіанскій философъ одинаково не приемлетъ рѣшенія капитализма и рѣшенія коммунизма. Марксистскій коммунизмъ необходимо признать ухудшеніемъ капитализма. Объ этомъ я достаточно писалъ и въ «Пути» и въ «Новомъ Градѣ». Ни мнѣ, ни этимъ органамъ никто не можетъ бросить обвиненія въ «нечувствіи» соціальной проблемы и зла капитализма. Но я считаю себя въ правѣ указать на то непониманіе и нечувство трагизма (и комизма), на то «окаменѣніе сердца», которое характерно для современной цивилизациіи и для современной молодежи.

Мой оппонентъ какъ будто отрицаетъ мою характеристику сущности марксизма, какъ «редукціи къ экономическому фундаменту». Ни одинъ серьезный марксистъ никогда ее отрицать не пытался и всегда примѣнялъ и будетъ примѣнять, какъ основной методъ; иначе марксизмъ перестанетъ быть «экономическимъ материализмомъ» и монизмомъ. Мой оппонентъ указываетъ на сплошногъ противорѣчіе марксизма, на его морализмъ, на паѳосъ революціонной свободы и творчества. Это вполнѣ вѣрно. Но марксизмъ этого противорѣчія *не видить*. Въ силу этого онъ философски несостоителенъ и негодень и инфантilenъ для современной мысли. Философія есть умніе видѣть и разрѣшать противорѣчія (антиномії). Въ этомъ сущность діалектики. Сознательно ввести въ марксизмъ идею цѣнности и моральной оцѣнки, идею свободы личности и творчества — значитъ уничтожить марксизмъ, превратить его въ нѣмецкій идеализмъ, въ Гегеля и Фихте. Кто стрицає редукцію къ экономическому базису и признаетъ несводимую самостоятельность ступеней и категорій бытія — тотъ не марксистъ, ибо онъ принужденъ будетъ признать, что духъ несводимъ къ матеріи, что свобода несводима къ природной необходимости.

Философія есть діалектика и настоящая діалектика убиваетъ марксизмъ. Кто знаетъ діалектику Платона, Плотина, Прокла, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля — тому «діалектика» марксистовъ смѣшна. Въ коммунизмѣ діалектика невозможна, ибо *диалогъ* невозможенъ: тотъ, кто говорить «нѣть», — подлежитъ истребленію. *Діалектика запрещена и уничтожена*, ибо запрещено вскрывать противорѣчія марксизма.

B. Въшела въ вѣ.

ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ ИЗЪ РУМЫНІИ

Живя у самой границы старой, больной Европы и пребывающего еще въ горячечномъ бреду нового міра, мы особенно чутко прислушиваемся ко всякой живой мысли и новому слову раздающемуся извнѣ. Насъ особенно радуетъ въ этомъ отношеніи тотъ цѣнныій вкладъ, который дѣлаетъ журналъ «Путь» въ сокровищницу религіозно-нравственной литературы, пополняя въ сознаніи читателей пробѣлы духовной и религіозной устойчивости, вызванной разочарованіями, сомнѣніями и уныніемъ.

Хотя къ намъ не легко заглядываютъ хорошія книжки и жизнь складывается такъ бѣдно, что и выписать ихъ намъ не подъ силу (мнѣ удалось прочитать 2 сборника 1926 и одинъ 1930 годовъ), тѣмъ не менѣе да будетъ мнѣ позволено подѣлиться какъ читателю нѣкоторыми мыслями и соображеніями, которые явились нашему духовному взору и которые не лишены большого значенія для той среды, въ которой я живу и работаю, а могутъ имѣть и вообще большое общее значеніе. Оговариваюсь: я не знакомъ къ сожалѣнію съ общей программой и задачами журнала и потому сужу лишь по прочитанному.

Передо мной богатый литературный матеріалъ русской религіозной мысли, богатая эрудиція сотрудниковъ среди коихъ многіе кориѣи литературы этого рода. Блестящія изслѣдованія въ области догматики, философіи, богатая критика литературно-научныхъ трудовъ данной области, отчеты, библиографія.

Мнѣ ясно, что матеріалъ предназначенъ для образованнаго и не общеобразованнаго, а спеціально образованнаго читателя и что простообразованному читателю пониманіе этой литературы будетъ затруднительно. Но не только это. Кромѣ спеціальной образованности необходима для усвesenія и одухотворенность, подготовленность развитого духа къ воспріятію.

тію. И вотъ тутъ то возникаетъ вопросъ: кому призвана служить эта литература — читателямъ первой, или второй категоріи?

Принимая во вниманіе, что для читателя первой категоріи основная мысль, цѣль и заданіе — пропаганда духовно-нравственного восхожденія останется недостижима безъ наличія въ немъ одухотворенности, тогда какъ для второй категоріи пониманіе, благодаря недостатку специальныхъ знаній не можетъ не быть затруднительнымъ, что кругъ читателей, удовлетворяющей обоимъ условіямъ чрезвычайно ограниченъ, журналъ къ сожалѣнію не сможетъ широко выполнить свою миссионерскую задачу.

Можетъ быть мнѣ отвѣтятъ, что я самъ навязываю такую задачу журналу, что сборникъ пред назначенъ именно для читателя либо первой категоріи, можетъ быть въ надеждѣ его обратить (не задаваясь никакой миссионерской задачей), либо той категоріи, которая соединяетъ въ себѣ оба элемента (знаніе и одухотворенность). Въ такомъ случаѣ я извиняюсь, мнѣ значитъ померещилось, но померещилось хорошо, красиво и цѣнно для меня. Я услышалъ въ строкахъ нѣкоторыхъ проникновенныхъ статей слово проповѣди и мнѣ хотѣлось бы чтобы это не было галлюцинація. Мнѣ ясно насколько нужна вода живая человѣчеству въ дни отчаянія и унынія и мнѣ бы не хотѣлось чтобы этой живой воды лишили малыхъ сихъ тѣ, которые познали ея источники.

Если же я не ошибся, если талантливые, проникновенные люди задаются этими высокими задачами, если имъ хочется протянуть руку помощи больному брату и помочь ему разобраться, найти себя на жизненномъ пути въ порывахъ вѣры и христіанской любви, мнѣ кажется, что расширение рамокъ задачій издательства было бы чрезвычайно цѣнно.

Можетъ быть болѣе популярное изложеніе матеріала въ параллельномъ изданіи могло бы удовлетворить издательство, можетъ быть специальный отдѣлъ сборниковъ могъ бы дать читателю этотъ болѣе популярный матеріалъ. Но повторяю, что никогда еще не было столь большого количества среди людей алчущихъ и жаждущихъ правды, никогда человѣчество такъ не нуждалось въ своихъ исканіяхъ въ крѣпкой вѣрѣ и религіи, могущей при правильномъ толкованіи примирить его съ кажущимися непримиримыми противорѣчіями жизни, дать ему силу выйти изъ лабиринта сомнѣній на арену полной божественной силы — въ любви и вѣрѣ — жизни.

Сейчасъ человѣчество, въ отчаяніи, ждетъ, не сознавая, пророка, и онъ долженъ прийти, такъ какъ время ему приходитъ. Человѣчество въ своей жизни подошло къ тупику — это

историческое время для прихода пророка. Но подготавлять человечество къ его приходу роль проповѣдника. Проповѣдь нужна для закалы силы духа въ вѣрѣ. Мы давно не слышимъ проповѣди въ православныхъ храмахъ, живой, не казенной, давно умолкъ гласъ пастыря облеченнаго высокимъ духовнымъ авторитетомъ и намъ тягостно и мы живемъ одинокими. Вѣримъ, молимся, но нѣтъ подъема, нѣтъ религіознаго пажеса, нѣтъ молитвенного единенія соборне, отсутствуетъ динамика вѣры, которая способна пробудить живое слово устно излагаемое, а за отсутствиемъ устнаго хотя бы и письменное, простое и понятное для всѣхъ.

Если бы эта задача могла бы хоть отчасти быть выполнена издательствомъ создавъ живой флюидъ среди вѣрующаго, молящагося человечества, много утѣшеннія влилось бы въ больныя души людей.

Тогда и религіозные съезды не объединяли бы столь незначительное число религіозно-настроенныхъ людей (съездъ молодежи въ Болгаріи и Австріи объединившіе 40-70 человѣкъ), а превратились бы въ мощные соборы вѣрующихъ, на которыхъ большое человечество нашло бы средство заживить свиси раны, соединивъ въ одно звено религію, науку и политику.

Д. Рашеевъ.

НОВЫЯ КНИГИ:

Martin Buber. Die Chassidischen Buecher; Ich und Du; Zwiespreche; Koenigtum Gottes. I.

Мартинъ Буберъ — замѣчательный еврейскій религіозный мыслитель. Но значеніе его шире еврейской религіозной темы. Прежде всего поражаетъ его религіозная серіозность, его подлинность, онъ внушиаетъ большое довѣріе. М. Буберъ перевѣль Библію вмѣстѣ съ умершимъ уже Розенцвейгомъ, тоже очень замѣчательнымъ еврейскимъ религіознымъ мыслителемъ. У М. Бубера — библейские истоки. Онъ не хочетъ быть отвлеченнымъ метафизикомъ и теологомъ. Онъ хочетъ обосновать свое религіозное мышленіе на миѳѣ. Поэтому онъ обращается къ хассидскимъ легендамъ. Омертвѣніе талмудической религії закона вызвало въ глубинахъ еврейства реакцію мистического и миѳотворческаго движенія хассидизма въ концѣ XVIII в. М. Буберъ не переводить хассидскіе легенды, а пересказываетъ ихъ, сознательно ихъ модернизируя. Въ этомъ его обвиняютъ. Но онъ хочетъ возродить еврѣйскій религіозный миѳъ въ томъ, что есть въ немъ вѣчнаго, способнаго дать духовную пищу и современной душѣ. Еврѣйскій модернизмъ Мартина Бубера во всемъ противоположенъ еврѣйскому модернизму Германа Когена, который хотѣлъ очистить религію отъ миѳа и подчинить откровеніе Кантовскому идеализму, т. е. въ концѣ концовъ проповѣдуетъ «религію въ предѣлахъ разума». «Die Chassidischen Buecher» — основная книга Бубера, въ ней хассидскія легенды сопровождены его введеніемъ и комментаріями. Въ этихъ комментаріяхъ раскрываются основныя религіозныя и религіозно-философскія идеи Бубера. Хассидизмъ есть побѣда подземнаго, мистического юдаизма надъ официальнымъ, законническимъ. Хассидскія легенды очаровываютъ этимъ проникновеніемъ

религіозного начала во всю повседневную жизнь, этимъ характернымъ для вѣрующихъ евреевъ стояніемъ лицомъ къ лицу передъ Богомъ. Хассидизмъ есть радость въ Богѣ. Въ хасидской жизни даже пища становится сакраментальнымъ служеніемъ. Буберъ видѣтъ сущность хассидской религіозной жизни въ преодолѣніи различія жизни въ Богѣ и жизни въ мірѣ. Религіозная жизнь совсѣмъ не есть уходъ изъ міра. Цѣль спасеніе, искупленіе. Въ этомъ сходство съ христіанствомъ и, вѣроятно вліяніе христіанства, какъ религіи искупленія. Но по мнѣнію Бубера различие между юдаизмомъ и христіанствомъ въ томъ, что для юдаизма искупленіе всегда здѣсь и тутъ, въ каждомъ актѣ жизни, для христіанства же, по невѣрному представлѣнію Бубера, оно въ особой, выдѣленной изъ жизни мистеріи. Цадикъ не монахъ и не священникъ, повторяющій свой сакраментальный актъ, а человѣкъ. Богъ можетъ быть виденъ во всѣхъ вешахъ и можетъ быть достигнутъ въ каждомъ чистомъ дѣяніи. Богу нужно служить во всей жизни. Спасеніе человѣка не въ аскетическомъ удаленіи отъ жизни міра, а въ томъ, чтобы всему давать божественный смыслъ. Религія есть переживаемое все, она — въ самой будничной жизни. Юдаизмъ и хассидизмъ въ частности — оптимистичны, они говорять «да» міру, имъ чуждъ пессимистический элементъ свойственный христіанству. Изначально еврейское оказывается изначально человѣческимъ, это обычная для еврейского мессіанизма универсализація. Розенцвейгъ въ своей книжѣ «Der Stern der Erlösung» говоритъ, что преимущество еврея передъ христіаниномъ въ томъ, что еврей для осуществленія религіозного совершенства не долженъ отказываться отъ себя и своего міра, который есть міръ сотворенный его Богомъ, христіанинъ же долженъ отказаться и отъ себя и отъ своего міра, который есть падшій языческій міръ, долженъ стать совершенно новымъ существомъ. Съ этимъ связанъ большій оптимизмъ и болѣе легкая реализуемость юдаизма, чѣмъ христіанства. Это связано съ инымъ пониманіемъ грѣха и паденія, свободы и благодати. Все таки главное, что приходится сказать Буберу, который не производить впечатлѣнія человѣка исключительно замкнутаго въ еврейскомъ мірѣ, это, что юдаизмъ есть религія для евреевъ, а не для всякаго человѣка и не для всего человѣчества, какъ христіанство. Универсалізмъ христіанства есть его абсолютное преимущество. Для юдаистического сознанія, даже модернизированнаго, есть непреодолимое различие между эллиномъ и іудеемъ. Тоже самое утверждаетъ и антисемитизмъ, который всегда есть и антихристіанство. Универсалістическое притязаніе еврейского мессіанизма, отождествляющаго религіозное и національ-

ное, не разрешает вопроса. Христианство существует и для Бубера, онъ можетъ стать христианскимъ. Но юдаизмъ, но хасидизмъ не существуетъ и для меня, по настоящему и глубоко я не могу стать адептомъ еврейской религии. Для меня несомнѣнно, что и въ хасидизмѣ и у М. Бубера есть безсознательное христианские элементы, есть уже христианская бого-человѣчность, преодолѣніе абсолютной трансцендентности Божества. При чтеніи книгъ Бубера меня поразило, что его истолкованіе юдаизма въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ очень близко къ моему истолкованію христианства. Для Бубера Богъ нуждается въ человѣкѣ. Это центрально для его религиозной философіи. Богъ нуждается въ человѣкѣ для своего дѣла. Въ нашемъ мірѣ осуществляется свобода Бога. Миръ не Божья игра, а Божья судьба. Еще въ Кабаллѣ есть ученіе, что Богъ ограничилъ себя въ мірѣ, чтобы быть любимымъ, быть познаннымъ. Богъ хотѣлъ свободы. Эта мысль очень дорога и мнѣ. Она возникаетъ на христианской почвѣ, такъ какъ христианство есть религія Бого-человѣка и Бого-человѣчества, религія богочеловѣческая, безконечного сближенія божескаго и человѣческаго. Это есть драма любви и свободы между Богомъ и его другомъ. Я не представляю себѣ, какъ это можно утверждать на почвѣ чистаго монотеизма. У Бубера я вижу уже преодолѣніе такого чистаго монотеизма. Для Бубера религиозный первофеноменъ есть діалогъ.

Израиль говорилъ съ Богомъ лицомъ къ лицу. Происходитъ встрѣча человѣка (я) съ Богомъ (ты). Поэтому Буберъ говоритъ, что первоначально «отношеніе». У Бубера есть родство съ діалектической теологіей. Но теология Бубера болѣе послѣдовательно діалогична, чѣмъ въ бартіанствѣ, ибо человѣкъ не только слушаетъ, но и отвѣчаетъ. И Богъ нуждается въ отвѣтѣ человѣка. Вся религиозная жизнь діалогична. Діалогично отношеніе «я» и «ты», что и есть основа религіи, первичное въ ней. Самая замѣчательная книга Бубера называется «Ich und Du». Это небольшая, но очень насыщенная и концентрированная книга, въ ней дана основа религиозной философіи Бубера. Есть Ich (человѣкъ), есть Du (Богъ) и есть Es (оно, безличное, міръ вещей). Ich и Du не вещи, а отношенія. Легенда для Бубера и есть ничто иное какъ миѳ о «я» и «Ты», о призывающемъ и призываляемомъ. Нѣть «я» самого по себѣ, а лишь въ отношеніи къ «Ты» и «оно». «Ты» для «я» не есть вещь среди вещей. «Ты» для «я» не опытъ, а именно отношеніе. Слова «я—ты» говорятся всѣмъ существомъ. Между «я» и «Ты» нѣть посредника въ понятіи или въ фантазіи, это отношеніе первичное. Но «ты» можетъ превратиться въ «оно» (Es). Богъ можетъ стать не «ты» для меня, а «оно», объектомъ.

И это происходит съ религіознымъ первофеноменомъ въ исто-
рии. Объектъ есть всегда «оно», а не «ты», отношение сознанія къ предмету. «Я» о «оно» (Es) есть раздѣленіе, между ними нѣть первичнаго отношенія. Первично лишь отношеніе къ «ты», а не воспріятіе вещи. «Ты» не знаетъ координаціи, знаетъ лишь «оно». Для Бубера есть Duwelt и Eswelt. Только Duwelt есть міръ откровенія и религіозной жизни. Eswelt есть объективація. Но «ты» никогда не есть объективація. Буберъ опредѣляетъ духъ, какъ отвѣтъ человѣка «ты». «Я» въ отношеній къ «ты» — личность, въ отношеніи къ «оно» — субъектъ. Отношеніе «я» и «оно» есть координація субъекта и объекта. Богъ не открывается въ отношеніи субъекта, Богъ открывается, какъ «ты», а не какъ объектъ. Эти центральныя для Бубера мысли имѣютъ не только религіозную, но и большую философскую цѣнность. Философія Бубера можетъ быть сближена съ такъ называемой экзистенціальной философіей. Экзистенціальной міръ не есть міръ объективированный, не есть Duwelt, въ немъ даны «я» и «ты» и ихъ первичное отношеніе. Но въ отличіи отъ экзистенціальной философіи Гайдеггера и Ясперса экзистенціальная философія Бубера носить религіозный характеръ. Въ этихъ мысляхъ Бубера нѣть обязательной связи съ юдаизмомъ, онѣ вполнѣ приемлемы для христіанского сознанія и можетъ быть даже болѣе приемлемы. Религіозное мышленіе Бубера стоитъ выше официальнаго, школьного богословствованія, для котораго между «я» и «ты» стоитъ понятие и Богъ превращень въ Eswelt. Но мысль Бубера нуждается въ дополненіи. Кроме «я» и «ты» есть еще «мы», есть непосредственное, первоначальное отношеніе «мы» и «ты». Это «мы» раскрывается въ экзистенціальности церкви. Продолженіемъ книги «Ich und Du» является небольшая книга «Zwiesprache». Очень замѣчательно опредѣленіе Бубера, какъ Слово Божье доходитъ до человѣка. Слово Божье не падаетъ такъ, что я знаю, каково оно, но падаетъ, какъ метеоръ, свѣтъ его входить въ мои глаза, но самого метеора я не вижу. Въ этой книгѣ Буберъ возвращаетъ насъ къ основной темѣ о «я» и «ты». Когда два говорятъ другъ другу «это ты», происходитъ между ними вхожденіе въ бытіе. Это есть для Бубера путь къ подлинному бытію, которое въ Eswelt закрывается. Буберъ ставить также очень важную и мало еще разработанную проблему колективности и общенія. Коллективность для него есть не связь, а связанность. Это и есть принудительный соціальный міръ. Связь есть общеніе. Общеніе предполагаетъ, что люди не другъ около друга, а другъ у друга. Но эти мысли у Бубера недостаточно развиты. Это вѣдь и есть проблема «мы». Можно было бы сказать, что колективность

есть порядокъ природный, общеніе же есть порядокъ благо-
датный. Соціальная проекція религіозной философіи Бу-
бера недостаточно ясна. О его книгѣ «Koenigtum Gottes» го-
ворить еще преждевременно, такъ какъ вышелъ лишь первый
выпускъ. Его хассидскія легенды есть художественная обра-
ботка въ конкретной формѣ темы о «я» и «ты». Въ одномъ мѣ-
стѣ Буберъ говорить объ опасности сакраментально-культовой
религіи для отношенія человѣка къ Богу въ мірѣ и жизни.
Можно было бы сказать, что въ сакраментально-культовой
сторонѣ религіи легокъ переходъ къ объективації, т. е. къ
Eswelt. Этому противостоитъ пророческая сторона религіи.
Но объ этомъ специально Буберъ не говоритъ. Онъ говорить
также о борьбѣ религіи съ міоемъ. Со стороны недостаточно
ясно отношеніе Бубера къ официальному юдаизму, къ преоб-
ладающему направлению еврейской религіи. Пропитанный ми-
стическими традиціями Кабаллы и хассидизма онъ несомнѣн-
но выходитъ за предѣлы конфесіональности, онъ входитъ
въ общее русло мистическихъ и духовныхъ теченій человѣ-
чества. Но основнымъ остается вопросъ объ отношеніи юдаиз-
ма и христіанства. Что думаетъ Буберъ о Христѣ? Не произошла ли окончательная и основоположная для судебъ мі-
ра встреча «я» и «ты» въ Бого-человѣкѣ Христѣ? Буберъ при-
даетъ огромное значеніе свободѣ, онъ связываетъ судьбу со
свободой. Но для встречи «я» и «ты», для дѣйствительного
отвѣта человѣка Богу въ человѣкѣ долженъ быть элементъ
не сотворенной, не отъ Бога полученной, примордіальной сво-
боды. Эта проблема мнѣ представляется основной проблемой
религіозной философіи. Съ этимъ связана и дѣйствительная
діалогичность отношенія между «я» и «ты». Книги Бубера
во всякомъ случаѣ должны быть признаны выдающимся яв-
леніемъ въ религіозной мысли Европы.

Николай Бердяевъ

Византійскіе Отцы V-VIII. Свящ. Г. В. Флоров-
скій. Парижъ, 1933.

Нельзя не привѣтствовать выхода въ свѣтъ книги от-
ца Георгія Флоровскаго, восполняющей крупный пробѣлъ
въ русской исторіи византійской духовности. Она является
продолженіемъ и завершеніемъ первого, не менѣе солиднаго,
труда того же автора: *Восточные Отцы IV вѣка* (Парижъ,
1931).

Золотой вѣкъ творческой христіанской мысли несравнен-

но лучше знакомъ мало-мальски образованному читателю нашихъ дней, чѣмъ болѣе поздній періодъ ея развитія, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь. Въ центрѣ его стоитъ классическая эпоха древняго монашества. О. Флоровскій прекрасно характеризуетъ послѣднее какъ «Церковь явленную въ ея соціальномъ ино-бытии, какъ новое жительство не отъ міра сего». Для насъ это прежде всего раскрытие своеобразныхъ путей восточной мистики не только «бездумной», (въ смыслѣ дискурсивнаго мышленія) но и безъ образной, на фонѣ аскетической дисциплины — подвижничества — неизмѣнно направленной къ идеалу чистаго созерцанія или «умнаго вѣдѣнія». Ибо *праꙗц* — подвигъ — есть лишь подготовительная ступень къ *б҃ешріа*, т. е. къ непосредственному богопознанію.

Работа автора-профессора отнюдь не компиляція, а вполнѣ самостоятельное изслѣдованіе, гдѣ можно найти не мало нового. Чрезвычайно цѣнна вся глава о *Духовныхъ Бесѣдахъ*, извѣстныхъ подъ именемъ Макарія Великаго, основателя скитскаго отшельничества. Въ настоящее время католические ученые (Stiglmayz, Wilmart) не только отрицаютъ подлинность этихъ гомилій, но приписываютъ ихъ неизвѣстному манихействующему еретику: на основаніи трагического дуализма коимъ онъ проникнуты (со-обитаніе въ душѣ Духа Св. и Сатаны). Повидимому о. Флоровскій также сомнѣвается въ принадлежности Бесѣдъ перу преп. Макарія, но скорѣе по формальнымъ причинамъ. Близость этого глубиннаго религіознаго опыта къ нѣкоторымъ мессаліанскимъ мотивамъ и для него очевидны; только она возможна по его мнѣнію, и у православнаго, «не догматиста, а психолога», съ чѣмъ мы совершенно согласны.

Тоже самое въ значительной степени примѣнено и къ дошедшемъ до насъ сочиненіямъ Евагрія Понтійскаго, которому нашъ авторъ посвящаетъ нѣсколько, быть можетъ слишкомъ краткихъ страницъ (163-5). Осужденный на V-мъ Вселенскому Соборѣ за оригенизмъ, этотъ замѣчательный духовный писатель въ дѣйствительности главное звено соединяющее александрийскій гностісъ съ византійской спекулятивной традиціей. Зависимость Максима Исповѣдника, давшаго наиболѣе полное, гармоничное ученіе о *θεόσις*, отъ египетскаго отшельника конца IV-го в. теперь точно установлена на Западѣ. Православные консерваторы донынѣ ее замалчивали несмотря на то что нѣкоторые отрывки Евагрія находятся въ нашемъ *добротолюбіи*. Тѣмъ важнѣе нарушение этого несправедливаго молчанія у о. Флоровскаго, который открыто признаетъ «вліяніе Евагрія на всѣхъ позднѣйшихъ аскетическихъ писателей, особенно на Максима Исповѣдника.

При богатой насыщенности и сжатости превосходно написанной книги талантливаго богослова, объективность въ изложении понятна сама собой; однако безпристрастіе никогда не переходитъ у него въ безстрастіе. Единственно о чёмъ можно пожалѣть, это — вмѣстѣ съ отсутствіемъ критического аппарата примѣчаній, столь необходимаго для специалиста, — нѣкоторый недостатокъ внутренней композиціи, а именно: отдѣльныя части — системы не слиты, какъ хотѣлось бы, въ одно стройное цѣлое. Поэтому нѣтъ «Заключенія», которое помогло бы закрѣпить въ умахъ синтетические результаты этихъ строго продуманныхъ «Чтений въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ».

М. Л-Б.

Imp. de Navarre; 5, rue des Gobelins, Paris

