

ДВА ПОНИМАНІЯ ХРИСТІАНСТВА

(Къ спорамъ о старомъ и новомъ въ христіанствѣ).

I.

Два пониманія христіанства, которыя условно можно назвать консервативнымъ и творческимъ, различаются между собой прежде всего тѣмъ, что одно признаетъ религіозный субъектъ неизмѣннымъ, другое же признаетъ его измѣняющимся, для одного религіозный субъектъ пассивенъ, для другого же онъ активенъ (*). Съ этимъ связана основная проблема философіи религіи. Ссылка консерваторовъ на абсолютность и неизмѣнность откровенія, т. е. того, что исходитъ отъ религіознаго объекта, неубѣдительна потому, что откровеніе двучленно и предполагаетъ не только религіозный объектъ, который открывается, но и религіозный субъектъ, которому открывается. Откровеніе есть также событіе внутри человѣка, духовный опытъ. И вотъ религіозный субъектъ можетъ имѣть разный опытъ, разный объемъ соз-

*) Выраженія «религіозный субъектъ» и «религіозный объектъ» я употребляю въ относительномъ и условномъ смыслѣ. На бѣльшей глубинѣ Богъ не есть объектъ и не принадлежитъ къ объективированному міру.

нанія, разную зависимость отъ времени, отъ соціальныхъ вліяній, отъ коллективныхъ представлений, разную очищенность и одухотворенность. Откровеніе не можетъ автоматически и механически дѣйствовать на человѣка, независимо отъ того, каковъ онъ. Откровеніе измѣняетъ человѣка, но оно и измѣняется человѣкомъ. Человѣкъ активенъ въ воспріятіи откровенія. Христіанство исключительно консервативное, сознающее себя единственно ортодоксальнымъ, принуждено отрицать измѣняемость и активность религіознаго субъекта, ограниченность и часто замутненность откровенія субъектомъ его воспринимающимъ. Религіозный субъектъ со средне-нормальной структурой своего сознанія признается неизмѣннымъ. Особенно настаиваетъ на этомъ томизмъ со своей філософіей здраваго смысла. Ученіе о неизмѣняемости религіознаго субъекта, о существованіи вѣчнаго естественнаго порядка взято тутъ у Аристотеля. То, что называютъ неопредѣленнымъ и двусмысленнымъ словомъ «модернизмъ», есть ничто иное, какъ признаніе измѣняемости религіознаго субъекта. При этомъ измѣняемость эту совсѣмъ не нужно непременно понимать, какъ эволюцію. Но этимъ раскрывается путь для исторической критики, для соціологическаго или психоаналитическаго объясненія многаго, чему раньше придавалось абсолютное религіозное значеніе. Существованіе идеальной «ортодоксіи», вполне объективной и независимой отъ субъекта, есть иллюзія, — она основана на вѣрѣ въ неизмѣнность человѣческой природы, воспринимающей откровеніе, на вѣрѣ въ то, что религія, основанная на откровеніи, не бываетъ искажаема и ущемляема вліяніями и воздѣйствіями, исходящими не отъ религіознаго объекта, не отъ Бога, а отъ общества, отъ соціальной обыденности. Въ дѣйствительности религіозный субъектъ нуждается въ постоянномъ очищеніи, не лич-

нымъ только, но и соціальною, въ углубленіи, одухотвореніи, освобожденіи отъ соціальныхъ внушеній, искажающихъ и ограничивающихъ откровеніе, отъ подсознательныхъ влеченій сексуальныхъ и особенно влеченій къ власти. Консервативная ортодоксія совсѣль не отдаетъ себѣ отчета въ соціологически выясненной роли коллективныхъ представленій въ религіозной жизни. Когда я читалъ послѣднюю книгу Бергсона «*Les deux sources de la morale et de la religion*», то былъ пораженъ сходствомъ того, что онъ говоритъ о двухъ источникахъ морали и религіи съ тѣмъ, что я говорилъ въ своей книгѣ «О назначеніи человѣка». И это не смотря на коренное различіе нашихъ міросозерцаній. Безспорно религія имѣетъ два источника — соціальный или, какъ я говорилъ въ своей книгѣ, соціальную обыденность и откровеніе, оригинальную интуицію, въ которой происходитъ прикосновеніе къ тайнѣ бытія. Въ религіозной жизни человѣческихъ обществъ отражается соціологическая зависимость религіознаго субъекта. Въ религіозномъ сознаніи отпечатлѣваются соціальныя отношенія людей, отношенія господства и подчиненія, инстинкты тиранства, по немъ можно изучать пережитую религіознымъ субъектомъ зависимость, рабство, страхъ, аффектъ мести, играющій такую роль съ первобытныхъ временъ. Тутъ есть частичная правда у Маркса, у Дюркгейма, у Леви-Брюля и соціологической школы, а также у Фрейда и Юнга и школы психоаналитической. Соціологія права, указывая на соціальную зависимость и соціальную обусловленность религіозныхъ вѣрованій и учреждений. Признаніе этой истины можетъ имѣть очищающее и освобождающее для христіанства значеніе. Такъ освобождается сознаніе отъ абсолютизаціи относительнаго, отъ искаженія религіознаго объекта религіознымъ субъектомъ. Такое освобождающее и очищающее значеніе для христіанства

имѣть и историческая критика, критика Библии. Но социологи и историки обыкновенно не видятъ и не хотятъ знать другихъ источниковъ вѣры и религіозной жизни, не видятъ самаго главнаго. Безчеловѣчность религіознаго субъекта, съ его древними подсознательными инстинктами, т. е. нераскрытость въ немъ болѣе частой стихіи человѣчности, замутненность социальнымъ рабствомъ, аффектомъ страха и мести, отражается въ безчеловѣчномъ пониманіи религіознаго объекта, въ низменномъ антропоморфизмѣ понятій о Богѣ. Такъ только и можно понять смыслъ многихъ соблазнительныхъ и оскорбительныхъ представлений о Богѣ въ Библии. Непониманіе этого породило ложное ученіе Маркіона и гностиковъ, за которыми скрыто было справедливое негодованіе. Очеловѣченіе же религіознаго субъекта ведетъ и къ очеловѣченію религіознаго объекта. Это основной религіозный процессъ въ мірѣ. Религіозный смыслъ этого процесса не въ томъ, конечно, что Богъ дѣлается болѣе человѣчнымъ и одухотвореннымъ вслѣдствіи того, что человѣкъ сталъ болѣе человѣчнымъ и одухотвореннымъ, а въ томъ, что незримое дѣйствіе Бога на человѣка дѣлаетъ его болѣе человѣчнымъ и одухотвореннымъ и это дѣлаетъ возможнымъ и и иное понятіе о Богѣ, менѣе зависящее отъ дурныхъ, примордіальныхъ аффектовъ и эмоцій падшаго человѣка, отъ рабскихъ социальныхъ отношеній, въ которыя погружена человѣческая жизнь.

Консервативная ортодоксія отрицаетъ эту зависимость религіозной жизни отъ социальной обыденности, отъ земныхъ социальныхъ отношеній господства и подчиненія, отъ коллективнаго подсознательнаго, отъ родовыхъ инстинктовъ. Ей представляется священнымъ то, что имѣетъ чисто социальное, а не религіозное происхожденіе, коренится въ коллективномъ бессознательномъ. Она готова видѣть теофанію тамъ, гдѣ въ дѣйствитель-

ности дѣйствуютъ инстинкты властолюбія и экономическіе интересы. Церковь есть не только мистическое тѣло Христово, церковь есть также социальный институтъ, она принуждена жить и дѣйствовать въ социальной обыденности. И въ этой своей социальной сторонѣ церковь подвергается коллективнымъ социальнымъ воздѣйствіямъ, приспособляется къ социальной средѣ. Религіозный субъектъ, живущій въ церкви, есть также социальный человѣкъ, руководимый классовыми, національными и пр. инстинктами и интересами. Поэтому религіозный субъектъ, какъ человѣкъ социальный, дѣлаетъ церковь орудіемъ своихъ вождѣній, своего сословія, класса, націи, расы. Церковь была постоянно примѣшана къ политической и національной борьбѣ. Религіозный субъектъ можетъ быть объятъ обскурантизмомъ, можетъ находиться на очень низкомъ уровнѣ просвѣтленія сознанія. Личная аскеза, личное духовное очищеніе не помогаетъ, когда рѣчь идетъ о социальномъ и интеллектуальномъ обскурантизмѣ, о коллективномъ подсознательномъ. Еп. Теофанъ Затворникъ былъ аскетомъ, стремился къ святости, шелъ личнымъ путемъ духовнаго очищенія, но это не помѣшало ему быть обскурантомъ въ социальной морали, принадлежать къ очень невысокому типу интеллектуальной культуры. Совершенно невозможно понять соблазнительность и мучительность церковной исторіи, если не дать себѣ яснаго отчета въ томъ, что церковь, какъ институтъ и какъ бытъ, есть социологическій феноменъ и несетъ по себѣ печать ограниченности и относительности всѣхъ социологическихъ феноменовъ. Духъ прорывается въ социологическую эмпирію церкви, но всегда бываетъ ущемленъ и умаленъ. Но гораздо важнѣе еще социологическое давленіе на самое догматическое сознаніе. Социальная символика въ религіозной жизни и религіозной мысли совершенно явственна

и въ ней сильнѣе отражается социальная дѣйствительность, чѣмъ дѣйствительностьъ духовная. Самыя понятія о Богѣ, объ отношеніи Бога и человѣка, объ искупленіи несутъ по себѣ печать родовой социальной жизни, родовыхъ социальныхъ отношеній, вплоть до родовыхъ понятій о мести, отразившихся на ученіи объ искупленіи. Также полны религиозное мышленіе и религиозная жизнь сексуальной символики. Воинствующій атеизмъ въ своей антирелигиозной пропагандѣ чрезвычайно использовалъ эти стороны религиознаго мышленія. И всякая попытка консервативной религиозной ортодоксіи отразить эту социальную обусловленность и социальную относительность всякой исторической религіи укрѣпляетъ позицію антирелигиозную и атеистическую. Пророческая сторона религіи освобождаетъ отъ этой социологической обусловленности и зависимости и въ этомъ вѣчное очистительное значеніе пророчества. Пророчество возстаётъ противъ власти социального коллектива, выражающагося по преимуществу въ жречествѣ и сакраментализмѣ, во имя духа. Смыслъ пророчества въ томъ, что оно означаетъ разрывъ родовой сращенности и скрѣпленности откровенія и прорыва изъ міра духовнаго съ социологическими вліяніями и социологической зависимостью религиознаго субъекта. Пророкъ есть человѣкъ одержимый духомъ, а не внушеніями социальной среды. Пророкъ возвышается надъ коллективными представленіями. Потому только онъ и можетъ призывать къ социальной правдѣ. Тутъ основной конфликтъ религиозной жизни человѣчества. Оригинальная религиозная совѣсть, оригинальная интуиція, оригинальный духовный опытъ есть прорывъ къ первоисточнику, есть стояніе передъ Богомъ, передъ тайной бытія безъ социального опосредствованія. Подъ оригинальностью тутъ нужно понимать не то, что не походитъ ни на что у другихъ, а то,

что близко къ первоисточнику, къ изначальному происхожденію, что примордіально (*). Невозможно отрицать, что религіозная жизнь огромной массы человѣчества въ значительной степени опредѣляется соціальными внушеніями, наслѣдственностью, воспитаніемъ, привычкой, національными, сословно-классовыми и семейными впечатлѣніями, т. е. коренятся въ коллективномъ безсознательномъ. Человѣкъ бываетъ магометаниномъ или буддистомъ, православнымъ или католикомъ, лютераниномъ или кальвинистомъ въ зависимости отъ того, въ какой странѣ, національности или семьѣ онъ родился. Это нисколько не рѣшаетъ и даже не ставитъ вопроса объ истинѣ вѣроисповѣданія, но это обнаруживаетъ соціологическую зависимость религіознаго субъекта. Его вѣра слишкомъ часто объясняется соціологической зависимостью, она не оказывается чистымъ стояніемъ религіознаго субъекта передъ религіознымъ объектомъ. Также зависитъ онъ отъ времени, отъ эпохи.

Откровеніе религіознаго объекта религіозный субъектъ постигаетъ и выражаетъ лишь символическимъ языкомъ и символику онъ беретъ изъ этого міра, обычно изъ родовой соціальной жизни. Въ христіанствѣ есть два преобладающихъ типа символики — символика юридическая, уже прямо взятая изъ соціальныхъ отношеній, и символика біологическая, взятая изъ жизни растительной. Когда мыслятъ отношенія между Богомъ и человѣкомъ, какъ господство и подчиненіе, какъ запретъ и нарушеніе запрета, какъ наказаніе и прощеніе, какъ выкупъ за совершенное преступленіе и пр., то прибѣгаютъ къ юридической символикѣ. Къ юридической символикѣ прибѣгаютъ, когда мыслятъ жизнь церкви, какъ учрежденіе, регулируемое закономъ, когда уподобляютъ ее монархиче-

*) См. мою книгу «О назначеніи человѣка».

ской государственности и іерархію уподобляють государственными чинами. Когда же мыслять Бога, какъ источникъ жизни, подателя жизни въ преизбытокѣ, когда говорятъ о новомъ рожденіи, о ветхомъ и новомъ Адамѣ, когда жизнь во Христѣ уподобляется виноградной лозѣ, когда церковь именуется мистическимъ тѣломъ Христовымъ и сравнивается съ ростомъ дерева, то прибѣгаютъ къ біологической символики. Болѣе глубока, болѣе первична, конечно, біологическая символика, а не юридическая символика, взятая изъ наиболѣе грѣховной стороны человѣческаго существованія. У Ап. Павла можно найти и біологическую и юридическую символику. И юридическій языкъ Ап. Павла далъ поводъ къ построению юридической теории искупленія. Въ самомъ Евангеліи безспорно преобладаетъ біологическая символика, символика жизни, нового рожденія, сѣмени, закваски, виноградной лозы ит. п., хотя можно найти и языкъ отражающій социальныя отношенія людей. Символическій языкъ евангелій, къ которому прибѣгаетъ самъ Христосъ, означаетъ очеловѣченіе откровенія, нисхожденіе его до человѣческаго уровня. Откровеніе есть всегда и прикровеніе, прикровеніе откровенія человѣческимъ языкомъ. Очеловѣченіе божественнаго Слова имѣетъ не только искажающее, ограничивающее, умаляющее значеніе, но и положительное значеніе, ибо Богъ сталъ человекомъ. Боговочеловѣченіе и есть тайна христіанства. И боговочеловѣченіе означаетъ вхожденіе божественнаго Слова въ человѣческую социальную среду. Универсальность христіанства связана съ тѣмъ, что въ Евангеліи религіозный субъектъ, поставленный передъ откровеніемъ религіознаго объекта, взять, какъ самая элементарная и простая, средняя человѣческая природа. Простыми и средними людьми были апостолы, не людьми высшей и утонченной культуры, а обыкновенными рыбака-

ми. Самъ Сынъ Божій въ своей человѣческой природѣ былъ простымъ работникомъ, плотникомъ. Петръ, признавшій въ Христѣ Сына Божьяго, былъ самый средній человѣкъ со всѣми человѣческими слабостями и недостатками. Именно средняя, обыкновенная, простая человѣческая природа должна была услышать божественное Слово, увидѣть откровеніе божественнаго свѣта. Такая социальная элементаризація религіознаго субъекта имѣла огромное и всеобщее значеніе, она означаетъ, что путь спасенія раскрывается для всѣхъ людей, а не для посвященныхъ только, что преодолевается аристократизмъ античныхъ мистерій. Такимъ путемъ социальныя и цивилизаторскія внушенія въ зарожденіи христіанства доведены до минимума. Символическій языкъ въ истинахъ христіанства элементаренъ и простъ, въ этомъ его вѣчное значеніе. Этотъ элементарный и простой символическій языкъ означаетъ очеловѣченіе Слова Бога. Но Слово Бога введенное въ социальную среду человѣчества должно будетъ существовать въ этой коллективной средѣ, подвергаться постояннымъ ея воздѣйствіямъ, ея внушеніямъ, отражать ея ограниченность и тьму. Религіозный субъектъ будетъ постоянно дѣлать мучительныя усилія вернуться къ простотѣ и элементарности Слова Божьяго, прорваться къ первоначальному откровенію черезъ поработавшую его социальную и цивилизаторскую среду. И это будетъ удаваться ему лишь частично. Религія будетъ не только духовнымъ, но и социальнымъ феноменомъ. Воплощеніе будетъ не только проникновеніемъ божественнаго и духовнаго въ природное и человѣческое, но и ограниченіемъ и искаженіемъ божественнаго и духовнаго этимъ природнымъ и человѣческимъ. Слабости и недостатки простой природы Петра станутъ слабостями и недостатками социально усложненной природы Петра въ церковной исторіи. И на религіозномъ

мышленіи, на религиозной жизни будетъ отражаться подавленность, угнетеніе, рабство человѣка, какъ обратная сторона явленія подавляющихъ, угнетающихъ и порабащающихъ. Религиозный свѣтъ, преломленный въ тьмѣ религиознаго субъекта, породить обскурантизмъ, любовь къ мраку, какъ къ повелѣнію ортодоксіи. Съ этимъ связанъ глубокій трагизмъ христіанской жизни.

Ошибочно было бы думать, что религиозный субъектъ вноситъ только плохое и темное. Отъ него идетъ и положительное творчество въ религіи. Религиозный субъектъ претерпѣваетъ измѣненія въ исторіи христіанства. Не всегда будетъ христіанское откровеніе восприниматься человѣческой природой Петра. Уже Павелъ былъ иной человѣческой природой, онъ не былъ простецомъ, онъ былъ геніальнымъ человѣкомъ, такъ много привнесшимъ въ судьбу христіанства, что ставился даже вопросъ, не онъ ли основатель христіанства. Христіанское откровеніе дальше должно было быть воспринято людьми эллинскаго духа и эллинской мудрости — Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ. Тутъ совершенно очевидно религиозный субъектъ былъ иной, чѣмъ во времена евангельски-апостольскія. При этомъ совершенно неумѣстенъ вопросъ, лучше ли онъ, но онъ иной. Сама же истина христіанства одна и та же и продолжаетъ существовать для всѣхъ людей, самыхъ простыхъ, какъ и самыхъ сложныхъ по своей культурѣ, для всякой человѣческой души. Въ этомъ отличіе религіи отъ философіи, которая существуетъ сравнительно для немногихъ, но которая и не спасаетъ. На протяженіи всей исторіи христіанства религиозный субъектъ измѣняется, усложняется, обогащается новымъ опытомъ, испытываетъ судьбу блуднаго сына, ставитъ новыя проблемы и отъ этого не можетъ не зависѣть воспріятіе и пониманіе христіанской истины. Религиозная теорія познанія не можетъ

оставаться на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма. Человѣкъ остается человѣкомъ, въ немъ есть вѣчная основа, онъ и Божье твореніе, несущее въ себѣ образъ и подобіе Божье, и существо грѣховное и падшее, онъ есть существо раздвоенное, высокое и низкое, въ немъ свѣтъ и тьма, онъ точка пересѣченія двухъ міровъ. Судьба Іова остается и до сихъ поръ судьбой человѣка. Но человѣкъ переживаетъ все новый и новый опытъ, въ немъ рождается все новыя и новыя проблемы. Человѣкъ долженъ принять истину откровенія, свѣтъ исходящій отъ религіознаго объекта всей полнотой своего существа, принять не только простотой своего сердца, но и всей сложностью своего ума, своего разумѣнія. Это и дѣлалось въ исторической судьбѣ христіанства. Различіе эзотерическаго и экзотерическаго вѣчно. И вотъ мы видимъ, что природа религіознаго субъекта, природа человѣка подвергалась большимъ измѣненіямъ въ періодъ исторіи связанной съ гуманизмомъ. Человѣкъ пережилъ новый и большой опытъ, не только изощрился умъ его, но и развернулась душа его, особенно измѣнилась и обогатилась его эмоціональная жизнь. Гуманизмомъ я называю тутъ не міровоззрѣніе, господствовавшее съ эпохи Возрожденія, которое сейчасъ разлагается и окончательно изживаетъ себя, а раскрытіе, усложненіе и утонченіе человѣческой природы, обнаруживаніе всѣхъ творческихъ силъ человѣка. Гуманизмъ не есть только міровоззрѣніе, идеологія, вѣра и при томъ ложная вѣра, онъ есть также раскрытіе человѣка, испытаніе всѣхъ человѣческихъ возможностей. И вотъ въ опытѣ раскрытія человѣка, разворачиванія заложенныхъ въ немъ энергій происходитъ существенное измѣненіе религіознаго субъекта. Пережитый опытъ могъ вести къ отпаденію отъ христіанской вѣры. Но вернуться къ христіанской вѣрѣ можно только съ результатами пережитаго опыта, ко-

торыхъ никакими силами зачеркнуть нельзя. Къ этимъ результатамъ принадлежитъ положительное раскрытіе человѣчности. Автономія разума эпохи просвѣщенія, не только болѣе поверхностнаго французскаго, но и болѣе глубокаго нѣмецкаго, просвѣщенія нѣмецкаго идеализма, можетъ и должна быть преодолѣна высшей стадіей. Но невозможно вернуться къ стадіи предшествующей эпохи автономіи разума, къ старой авторитарности. Этотъ процессъ нужно мыслить діалектически. Совершенно невозможно отказаться отъ того сознанія справедливости, отъ того чувства сострадательности, отъ той человѣчности, которыя завоеваны гуманистичекимъ процессомъ въ человѣкѣ. Бога долженъ принять человѣкъ и своимъ разумомъ, раскрывающимся въ развитіи философіи и науки, и своимъ исканіемъ соціальной справедливости и своей любовью къ свободѣ и своимъ созерцаніемъ красоты. А это значить, что для христіанскаго сознанія имѣетъ сейчасъ первостепенное значеніе антропологія, ученіе о человѣкѣ, о религіозномъ субъектѣ. Святоотеческая и схоластическая антропологія не можетъ насъ удовлетворить, она была даже не столько христіанская, сколько юдаистически-эллинская и она не знаетъ происшедшихъ въ человѣкѣ измѣненій, не знаетъ новаго опыта. Возвратъ въ антропологіи къ томизму или къ патристикѣ идетъ мимо запросовъ современной души, не отвѣчаетъ на ея муку. Антропологія эта слишкомъ раціоналистична. Только теперь по настоящему дѣлается возможной психологія. Въ человѣкѣ происходилъ двойной процессъ, и процессъ очищенія отъ старыхъ соціальныхъ внушеній, отъ рабства у старыхъ соціальныхъ отношеній, отъ раціоналистическаго извращенія откровенія, и процессъ новаго засоренія, засоренія новыми формами соціальной идолатріи и новымъ раціонализмомъ. Поэтому такое значеніе имѣетъ

познаніе коллективнаго подсознательнаго, соціальныхъ внушеній и соціальной обусловленности въ религіозномъ сознаніи и религіозной жизни. Это познаніе можетъ имѣть освобождающее значеніе. И мы должны вѣрить, что всѣ существенныя измѣненія въ человѣческой природѣ, всякая ея подлинная гуманизація происходила подъ незримымъ воздѣйствіемъ Духа Божьяго.

Въ антропоморфныхъ представленіяхъ о Богѣ есть вѣчная истина, ибо человѣкъ есть образъ и подобіе Божье, и Богъ вочеловѣчивается, Логосъ воплощается. Но въ религіозной мысли и религіозной жизни примѣшивался дурной антропоморфизмъ, образы котораго взяты изъ государственной жизни, основанной на господствѣ и подчиненіи, изъ уголовного права, изъ ложныхъ понятій о чести, объ оскорбленіи и возстановленіи поруганной чести кровью, изъ родовой жизни пола. Антропоморфизмъ попадалъ во власть раціональныхъ человѣческихъ понятій. Саме понятіе о божественной справедливости заключало въ себѣ дурной антропоморфизмъ, ибо въ образованіи человѣческаго понятія о справедливости немалую роль игралъ трансформированный и сублимированный подсознательный аффектъ мести. Антропоморфизмъ въ богопознаніи былъ также соціоморфизмомъ. Образы взятые изъ соціальной жизни людей переносились на Бога, соціальную символику принимали за послѣднюю онтологическую реальность. Категоріи соціальной родовой жизни переносились на жизнь Бога и на его отношенія къ міру и къ человѣку. Такимъ образомъ конечное и грѣховно ограниченное вносилось въ безконечность божественной жизни. Самое отношеніе къ Богу, какъ къ Господину и повелителю, карающему за нарушеніе своей воли, взято изъ соціальныхъ отношеній людей и изъ дурныхъ, подлежащихъ преодолѣнію отношеній.

Аффе́ктъ страха, перенесенный на отноше́ніе къ Богу, есть аффе́ктъ порожденной природой и соціальной необезпеченностью чело́вѣка, его постояннымъ пребываніемъ подъ угрозой, его соціальной озабоченностью, его истерзанностью древними инстинктами тиранства. Это́тъ страхъ смѣшался съ мистическимъ ужасомъ передъ трансцендентной бездной, передъ тайной бытія, *Mysterium tremendum*, который дѣйствительно есть первичный религіозный феноменъ. Съ соціоморфизмомъ въ религіозной мысли и жизни, подлежащимъ соціологическому истолкованію, связано отноше́ніе между катаэатическимъ и апоэатическимъ богопозна́ніемъ. Катаэатическое богопозна́ніе всегда оказы́вается проникнутымъ соціоморфическими элементами, апоэатическое же богопозна́ніе надъ ними возвышается. Поэтому соціоморфически — каэатическое богопозна́ніе должно быть признано эзотерическимъ, оно всегда имѣетъ дѣло съ конечнымъ въ Богѣ, а не съ безконечностью божественной жизни. Очище́ніе религіознаго субъекта отъ соціоморфизма, отъ соціальныхъ внуше́ній, отъ соціальныхъ категорій господства и подчиненія, отъ древнихъ аффе́ктовъ страха, рабства, подавленности, мести, коренящихся въ коллективномъ подсознательномъ, есть путь апоэатическаго богопозна́нія. Но это́тъ духовный путь совсѣмъ не есть отрица́ніе откровенія и боговочеловѣченіе, т. е. возможной близости Бога и чело́вѣка, чело́вѣчности Бога и богоподобія чело́вѣка, это есть путь очище́нія и освобожденія отъ рабьяго соціоморфизма. Очище́ніе и освобожденіе религіознаго субъекта отъ подавленности соціальными наслоеніями означаетъ не отмѣну христіанскаго откровенія, а духовное углубленіе въ его постиженіи. Духовность въ религіи, спиритуальность въ богопозна́ніи совсѣмъ не есть отрица́ніе воплощенія, отверженіе тѣлесности, не есть отвлеченный спиритуа-

лизмъ, подобный индусскому, а есть прежде всего возвышеніе надъ соціальными источниками религіи и соціальными ограниченіями откровенія. Эти соціальныя внушенія, этотъ дурной антропоморфизмъ оставляють христіанство еще схожимъ съ тотемистическими культами первобытныхъ клановъ. Но есть вѣчный антропоморфизмъ, который не только не можетъ быть преодоленъ и упраздненъ, но долженъ быть окончательно раскрытъ и углубленъ. Онъ означаетъ вѣчную христіанскую, богочеловѣческую истину о человѣчности Бога и богоподобіи человѣка. Самая возможность откровенія, возможность внутренняго отношенія между религиознымъ субъектомъ и религиознымъ объектомъ связана съ этой истиной антропоморфизма. Есть также относительный и переходящій антропоморфизмъ, связанный не съ вѣчной и чистой человѣчностью, а съ временной и преходящей человѣчностью, человѣчностью опредѣляемой соціальной обыденностью, соціальной зависимостью, коллективнымъ подсознательнымъ. И вотъ этотъ антропоморфизмъ нужно побѣдить во имя чистой человѣчности. Этотъ относительный, соціально обусловленный антропоморфизмъ остается даже въ жизни святыхъ, достигающихъ высшихъ ступеней духовности. Когда христіанство понимаютъ, какъ требованіе подавленія и подчиненія человѣка, то это, конечно, есть дурной соціоморфизмъ, отраженіе соціальныхъ отношеній людей, перенесенныхъ на отношенія Бога и человѣка. Требованіе же очищенія, освобожденія, творческаго восхожденія, преображенія и богоуподобленія человѣка свободно отъ этого дурного соціоморфизма. Грѣхопаденіе было истолковано соціоморфически въ образахъ старой подавленности, подчиненности, рабства человѣка. У Маркса было много вѣрнаго объ этой соціоморфической сторонѣ религіи и этого совсѣмъ не нужно бояться. Чистая же человѣчность и

духовность есть другая сторона покорности волѣ Божьей.

Религіозный субъектъ легко выдаетъ прошлое, принадлежащее времени, за вѣчное. Исключительно консервативное, традиціоналистическое христіанство думаетъ, что прошлое, древнее есть уже самая вѣчность, не видитъ размѣровъ временнаго, преходящаго, тлѣннаго въ прошломъ, въ будущемъ же склонно видѣть или сохраненіе прошлаго или разрушеніе вѣчнаго. Но это есть ложное отношеніе къ времени, ложное пониманіе отношенія между временемъ и вѣчностью. Время завоевываетъ вѣчность и потому только оно не окончательно погибаетъ, вѣчность входитъ во время. Но прошлое есть лишь часть разорваннаго времени и не имѣетъ преимуществъ съ точки зрѣнія вѣчности передъ будущимъ. Въ прошлое входила вѣчность и вѣчность будетъ входить въ будущее или иначе можно сказать, что и прошлое и будущее имѣютъ выходы къ вѣчности. Но и прошлое и будущее все же принадлежатъ къ разорванному времени. Тотъ фактъ, что что-нибудь есть преданіе дѣдовъ и унаслѣдовано отъ сѣдой старины, самъ по себѣ не есть гарантія истины, хотя это преданіе можетъ, конечно, быть и истиной. Новизна будущаго также не есть гарантія истины, какъ и старина прошлаго, въ ней можетъ быть страшная ложь. Но въ новизнѣ будущаго можетъ также раскрываться и твориться истина и правда, приобщающія къ вѣчности. Христіанскій консерватизмъ, идеализирующій исключительно прошлое, основанъ на томъ, что всякое измѣненіе есть нарушеніе вѣчнаго порядка, измѣненіе къ худшему, а не къ лучшему. Все тутъ основано на предположеніи, что существуетъ вѣчный міровой порядокъ, установленный самимъ Богомъ, объективный порядокъ, исходящій отъ религіознаго объекта. Религіозный же субъектъ дол-

женъ подчиняться этому объективному и вѣчному порядку. Если же онъ хочетъ измѣнять его, то онъ попадаетъ во власть зла. Но вѣра въ существованіе такого объективнаго и вѣчнаго космическаго и соціального порядка, который не долженъ измѣняться, есть лишь состояніе религіознаго субъекта, зависящее отъ извѣстной соціальной среды и соціальныхъ отношеній, находящихся во власти времени, а не вѣчности. Существуютъ вѣчныя духовныя основы жизни, опредѣляемыя религіознымъ объектомъ, т. е. Богомъ, но не существуетъ вѣчнаго естественнаго и соціального порядка, онъ измѣняется и творится. Творчество новизны, измѣненіе есть основной признакъ жизни. Жизнь есть творчество. Человѣкъ, религіозный субъектъ вкорененъ въ вѣчности, въ духовномъ мірѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ все время созидается, творится, обогащаетъ себя, реализуетъ полноту жизни. Поэтому религіозный субъектъ, человѣкъ есть живой парадоксъ, противорѣчивое сочетаніе вѣчности и времени. Отрицать будущее во имя прошлаго такъ же ошибочно, какъ и отрицать прошлое во имя будущаго. Нельзя ни прошлое, ни будущее принимать за вѣчность. Нельзя отрицать традиціи. То, что въ ней отъ вѣчности, подлежатъ сохраненію. Но въ традиціи есть многое отъ окостенѣвшаго, остановившагося времени, а не отъ вѣчности. Слишкомъ многое въ традиціи имѣетъ соціальный, а не религіозный источникъ, опредѣляется безсознательными соціальными влїянїями и наслоенїями религіознаго субъекта. Поэтому традиція постоянно нуждается въ очищенїи, въ одухотворенїи, въ освобожденїи отъ соціальной обыденности прошлаго. Ложное пониманіе соборности и есть пониманіе ея, какъ соціального коллектива, какъ религіознаго мышленїя средняго человѣка соціальной обыденности. Но возможно, конечно, пониманіе соборности, какъ качества духа, какъ вну-

тренней универсальности духа. Общество подчинено закону большого числа и потому оно давит индивидуальное, не может его даже замѣтить. Религіозная же жизнь имѣетъ прежде всего дѣло съ индивидуальнымъ.

То, что можно назвать ложнымъ объективизмомъ въ религіи, связано съ объективацией и абсолютизаціей соціальныхъ внушеній религіознаго субъекта. Этотъ объективизмъ, давящій духовную жизнь человѣческой личности, и есть какъ разъ субъективизмъ, коллективный субъективизмъ, онъ не отъ религіознаго объекта, не отъ Бога, а отъ самаго религіознаго субъекта, отъ общества съ его приказами и запретами. Тотемизмъ тоже былъ объективизмомъ, но это былъ объективизмъ соціальный, онъ происходилъ отъ соціальныхъ внушеній религіозныхъ субъектовъ живущихъ въ первобытныхъ кланахъ. Освобожденіе отъ давящаго ложнаго объективизма въ религіи и есть именно освобожденіе отъ ложнаго субъективизма, отъ объективизаціи соціальной зависимости религіознаго субъекта. Такой ложный объективизмъ утвердился въ богословской мысли. Онъ нашелъ свою классическую форму въ томизмѣ. Въ интеллектѣ пытались найти объективное. Но объективный и общеобязательный характеръ интеллектуальнаго состава религіознаго субъекта имѣетъ соціальныи источникъ. Логика въ значительной степени соціальна, она предполагаетъ сообщеніе, она аргументируетъ для другихъ. Логизація и раціонализація религіозной истины есть также ея соціализація, ея обработка для религіознаго коллектива. Но именно потому интеллектуальный объективизмъ въ религіи отражаетъ субъективизмъ соціального коллектива. Поэтому томизмъ такъ дорожитъ Аристотелемъ и философіей здраваго смысла. Еще гораздо болѣе существенны для религіозной жизни соціальныя внушенія въ теоріи авторитета. Теорія

авторитетна желаєть возвысится надъ произволомъ и субъективизмомъ челоуѣка, хочеть услышать голосъ самого Бога, религіознаго объекта. Но она цѣликомъ находится во власти челоуѣческаго, во власти религіознаго субъекта и его безсознательныхъ соціальныхъ внушеній. Исканіе критерія истины въ церковномъ авторитетѣ отличается отъ исканія критерія истины въ качественности совѣсти и духа совсѣмъ не тѣмъ, что въ одномъ случаѣ критерія ищутъ въ надъ-челоуѣческомъ и не челоуѣческомъ, а въ другомъ ищутъ въ челоуѣкѣ, а въ томъ, что критерій видятъ также въ челоуѣкѣ, но въ другомъ челоуѣкѣ, не во мнѣ, что авторитетомъ признають чужой опытъ, чужую мысль, чужое созерцаніе, не мое. Но это и значить, что авторитетъ имѣетъ соціальный характеръ, предполагаетъ другихъ, какъ источникъ истины, онъ опредѣляется коллективными соціальными внушеніями. Безспорно для моей религіозной жизни имѣетъ огромное значеніе чужой опытъ, чужая мысль, чужое созерцаніе, религіозный субъектъ. не можетъ оставаться замкнутымъ и черпать лишь изъ себя. Истина познается лишь въ опытѣ общенія и общности. Но чужое имѣетъ для меня значеніе лишь когда оно дѣлается моимъ, роднымъ, моимъ опытомъ, моей мыслью, моимъ созерцаніемъ. Парадоксъ жизни личности въ томъ, что она можетъ раскрывать свое содержаніе, лишь вмѣщая въ себя сверхличное. Но при этомъ сверхличное становится и глубоко личнымъ. Религіозная совѣсть всегда глубоко личная, чужая совѣсть не можетъ замѣнить моей совѣсти и не можетъ быть мнѣ навязана, но въ личную совѣсть имманентно входитъ и совѣсть сверхличная. Тутъ нѣтъ авторитарно-внѣшнихъ отношеній. Теорія авторитета цѣликомъ находится во власти челоуѣческаго, она идетъ отъ религіознаго субъекта и объективизируетъ его соціальную жизнь во времени, она есть

миотворчество коллективного религиозного субъекта, какъ напр. въ папизмѣ. То, что представляется авторитетомъ, какъ исходящее не отъ меня, а отъ другихъ, отъ отцовъ, отъ древнихъ, отъ іерархіи, отъ папы, то есть человѣческое, но на извѣстной стадіи соціальной объективизаціи. Мое мнѣніе, мое изъявленіе совѣсти еще не достигаетъ этой ступени соціальной объективизаціи, оно можетъ позже ея достигнуть и тогда стать древнимъ, традиціоннымъ. Сверхчеловѣческое, исходящее отъ религиозного объекта, можетъ раскрываться и въ моей совѣсти и въ совѣсти древнихъ. Богъ дѣйствуетъ въ глубинѣ свободной совѣсти чловѣка, въ глубинѣ духа. И дѣйствіе Бога на человѣческія сообщества, на соціальные организмы людей происходитъ черезъ имманентное качество соціальности, общности въ личной совѣсти, въ цѣлостности личнаго разума, а не черезъ дѣйствіе на соціальную обыденность, на временный объективированный соціальныи порядокъ, который искажаетъ религиозное откровеніе дурнымъ соціоморфизмомъ.

Именно потому, что религиозный субъектъ подвергается соціальнымъ вліяніямъ и мѣняется, христіанство въ исторіи должно было пройти черезъ очистительную критику, черезъ видимое возстаніе противъ него. Извилистыми и кривыми путями очищается религиозный субъектъ отъ сращенія вѣчной истины откровенія съ временнымъ, преходящимъ, относительнымъ, отъ внушеній соціальной обыденности, принятыхъ за теофаніи. Религиозный субъектъ одухотворяется, очеловѣчивается черезъ кризисы и катастрофы, которыя видимо могутъ производить впечатлѣніе смерти самаго христіанства. Можно въ концѣ концовъ признать, что и Спиноза со своей борьбой съ антропоморфизмомъ, и злыя издѣвательства Вольтера, и критика Канта, и діалектика Гегеля, и антропо-

логизмъ Фейербаха, и обличенія классовой лжи Марксомъ, и библейская критика, и миѳологическая теорія, и возстаніе противъ христіанства Ницше, и провокаціи Розанова были обогащающимъ опытомъ, были очистительнымъ огнемъ. Революціи, какъ бы онѣ ни были ужасны, какъ бы онѣ ни принимали богоборческій характеръ, имѣють очистительный характеръ, повышаютъ качество религіозной жизни. Христіанская антропология, до сихъ поръ еще недостаточно раскрытая и развитая, должна поставить вопросъ о творческой активности религіознаго субъекта, который не можетъ оставаться пассивнымъ. Эта активность религіознаго субъекта означаетъ не только его отрицательную соціальную зависимость, въ силу которой онѣ искажаетъ христіанство въ угоду своимъ расовымъ, національнымъ, семейнымъ, сословнымъ, классовымъ инстинктамъ и интересамъ, но и его положительное творческое призваніе, его положительное соціальное дѣло. Жизнь христіанскаго міра есть богочеловѣческій процессъ и въ немъ человѣкъ всегда вноситъ свою активность и творчество. Христіанская истина открылась для всякой человѣческой природы, самой простой и элементарной, но также и природы усложненной и интеллектуально изощренной. И неизбѣжно ставится вопросъ о христіанскомъ оправданіи творческаго акта философа, ученаго, художника, моралиста и соціальнаго реформатора, техника-строителя. Этотъ творческій актъ не получилъ еще оправданія въ принятіи христіанства природой Петра. Оправданіе творческаго акта человѣка въ разныхъ сферахъ культуры и соціальной жизни дѣлалось черезъ подчиненіе его религіи, религіозному авторитету, религіозному акту, какъ главному, первенствующему и господствующему надъ жизнью. При этомъ творческій актъ познавательный, художественный, моральный, соціальный, техническій представлялся

второстепеннымъ и второсортнымъ по своему значенію, подчиненнымъ и подсобнымъ. При рѣзкомъ раздѣленіи «сакральнаго» и «профаннаго» «профанное» или остается совсѣмъ неоправданнымъ или имѣетъ второстепенное значеніе. Это привело къ тому, что творческій актъ человѣка во всѣхъ сферахъ возсталъ противъ религіи, какъ противъ тираніи, и автономно пытался утвердить свои достоинство и значеніе. Никогда творецъ и строитель въ области познавательной, художественной или соціальной не примирится съ тѣмъ, что его творческое дѣло второстепенное, подчиненное, лишь дозволенное, лишено высшаго достоинства. Религія не можетъ извнѣ подчинить себѣ творческую жизнь человѣка, какъ высшая іерархическая власть. Очевидно оправданіе всей творческой жизни человѣка возможно лишь чрезъ свободное раскрытіе имманентной религіозности самаго творческаго акта, котораго ждетъ отъ человѣка Богъ. Человѣкъ долженъ какъ бы свободно догадаться, чего онъ него ждетъ Богъ. Богъ дѣйствуетъ въ мірѣ *incognito*, употребляя любимое выраженіе Кирхегардта. Такъ при внѣшнемъ подчиненіи искусства религіи оно не можетъ уже изображать трагедіи человѣческаго существованія, ему предписывается изображать благополучный религіозный выходъ. Жизнь самаго художника представляетъ трагическій конфликтъ, но онъ отказывается изображать трагедію жизни въ своемъ творествѣ. Такой трагическій конфликтъ мы видимъ въ жизни Расина, онъ былъ порожденъ столкновеніемъ его янсенистскаго сознанія съ его творческимъ духомъ. Онъ призналъ за лучшее перестать писать трагедіи и перейти отъ второстепеннаго и сомнительнаго художественнаго акта къ первостепенному и несомнѣнному религіозному акту. Тоже мы видимъ въ жизни Гоголя. Ученіемъ о грѣхопадении и ложной аскетической метафизикой необычайно злоупотребляли для уни-

женія челоуѣка, для отрицанія его творческаго призванія. И въ этомъ играли, конечно, огромную роль коллективныя соціальныя внушенія, отразавшія рабства челоуѣка, инстинкты порабощенія и инстинкты порабощенности. И все, что освобождаетъ челоуѣка отъ рабства, благопріятно для очищенія, одухотворенія и очелоуѣченія христіанства, освобождаетъ отъ ложнаго антропоморфизма и утверждаетъ истинный антропоморфизмъ, раскрываетъ богоподобное достоинство челоуѣка. Основное заблужденіе исключительно консервативнаго христіанства было связано съ идеей законченности творенія, идеей вѣчнаго и неизмѣннаго объективнаго порядка, природнаго и соціальнаго. При этомъ у челоуѣка оставалось одна лишь задача — покорность и послушаніе этому порядку, творческихъ задачъ у него не было. Этой ложной идеѣ противостоятъ не идея эволюціи, находящейся во власти натуралистическаго детерминизма, а идея творчества, творческой свободы челоуѣка, призванной продолжать и завершать міротвореніе. «Философія общаго дѣла» Н. Федорова есть примѣръ активнаго христіанства, проэктивнаго и побѣднаго. По сознанію Н. Федорова челоуѣкъ призванъ не покориться объективному порядку вещей, а побѣдить и покорить его во имя всеобщаго воскресенія.

Европейскій гуманизмъ переживаетъ кризисъ и повидимому кончается. Гуманистическая идеология не увлекаетъ болѣе молодыя теченія. Гуманисты производятъ впечатлѣніе людей прощлаго, отошедшаго вѣка. Я самъ много объ этомъ писалъ. Но въ чемъ ложъ гуманизма, почему онъ безсиленъ, почему онъ переживаетъ кризисъ и кончается? Ложъ и безсиліе гуманизма совсѣмъ не въ томъ, что онъ утверждалъ достоинство челоуѣка и его творческое призваніе, а въ томъ, что онъ недостаточно это дѣлалъ, отвергъ источникъ до-

стоинства и творческаго призванія челоуѣка и привелъ къ униженію и отрицанію челоуѣка. Гуманизмъ перенесъ смыслъ и цѣнность жизни исключительно въ этотъ видимый міръ. Онъ не до неба, не до Бога утверждалъ достоинство и призваніе челоуѣка, онъ началъ отрицать Бога и потому кончилъ и отрицаніемъ челоуѣка. Преодолѣть гуманизмъ нужно во имя челоуѣка, во имя его высшаго достоинства, а не противъ челоуѣка и не для его униженія. Между тѣмъ какъ антигуманистическія теченія нашей эпохи часто означаютъ униженіе и отрицаніе челоуѣка, дегуманизацию мысли и жизни. Въ этомъ отношеніи интересна и симптоматична діалектическая теологія. Въ теченіи связанномъ съ К. Бартомъ смѣшаны реакціонные и революціонные элементы. Бартіанство есть рѣзкая и острая реакція противъ гуманизма внутри христіанства. Но это теченіе идетъ дальше и возстаетъ противъ всякой связи и соединенія Творца и творенія, противъ всякой попытки заполнить трансцендентную бездну между Богомъ и міромъ, Богомъ и челоуѣкомъ. Этотъ мотивъ есть возвратъ къ истокамъ реформации. Онъ опредѣлялся въ ней реакціей противъ эллинскихъ и гуманистическихъ элементовъ въ католичествѣ. Сейчасъ же онъ опредѣляется реакціей противъ эллинскаго духа и гуманизма въ протестантизмѣ XIX вѣка. Но бартіанство приходитъ къ униженію и уничтоженію челоуѣка, челоуѣческаго элемента въ христіанствѣ. Для этого теченія не существуетъ тайны богочелоуѣчества, тайны сближенія божественной и челоуѣческой природы, которое произошло въ Христѣ и должно произойти въ христіанскомъ челоуѣчествѣ. У бартіанцевъ силенъ ветхозавѣтный библейскій духъ, они исповѣдуютъ реюдоизированное христіанство. Въ этомъ реакціонная сторона бартіанства. Челоуѣкъ есть лишь грѣхъ, онъ не свободный духъ, въ немъ истребленъ образъ и подобіе Божье и

онъ не способенъ къ положительному творчеству. Религіозный субъектъ остается неизмѣннымъ, онъ всегда есть лишь выявленіе грѣха. Но въ бартіанствѣ есть и революціонная сторона. Это есть очищающій кризисъ христіанскаго сознанія. Подобно Киркегарду бартіанство революціонно отрицаетъ всѣ ложныя теофаніи въ мірѣ, признаетъ грѣховность всѣхъ земныхъ воплощеній, грѣховность самой жизни церкви. Съ этимъ связана эсхатологичность бартіанства. И это въ немъ скорѣе революціонный, чѣмъ реакціонный мотивъ. Христіанство должно быть очищено отъ ложныхъ священныхъ воплощеній, отъ обоготворенія натурального, земного, соціальнаго по своимъ источникамъ, что какъ разъ и было причиной церковнаго консерватизма. Есть два источника реакціонно-консервативнаго христіанства — униженіе и отрицаніе человѣка, его свободы, его самостоятельности и творчества, и признаніе священнымъ и божественнымъ того, что есть въ прошломъ относительное и преходящее дѣло человѣка, что имѣетъ соціальный источникъ. Бартіанство реакціонно въ первомъ отношеніи и революціонно во второмъ. Но нужно признать высшее достоинство, богоподобіе и творческое призваніе человѣка, его соучастіе въ дѣлѣ Божьемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ увидѣть относительный и преходящій характеръ человѣческихъ дѣяній, связанныхъ съ соціальной дѣйствительностью, т. е. никогда не обоготворять догматизирующаго разума, рода, класса, государства, формъ соціальнаго быта, не отождествлять съ послѣдними реальностями символики человѣческаго языка, проникнутой природными и соціальными внушеніями. Въ этомъ вся трудность.

Тайна религіозной жизни въ ея двучленности, въ ея бого-человѣчности, во встрѣчѣ и соединеніи двухъ. Эта тайна находитъ себѣ совершенное выраженіе въ христіанствѣ, какъ религіи Бого-чело-

вѣка и Бого-человѣчества. Но эта двучленность, двухприродность религиозной жизни предполагаетъ динамичность, актуальность и измѣняемость религиознаго субъекта. Религиозную жизнь и особенно христіанскую жизнь невозможно себѣ представить, какъ стояніе неизмѣняющагося религиознаго субъекта передъ неизмѣняющимся религиознымъ объектомъ. Религиозный процессъ, который можетъ быть названъ первичнымъ религиознымъ феноменомъ, есть двойной процессъ — процессъ рожденія Бога въ человѣкѣ и рожденія человѣка въ Богѣ, откровенія Бога человѣку и откровенія человѣка Богу. Это и есть выраженная въ догматической символикѣ тайна двуединства, соединеніе двухъ природъ безъ ихъ смѣшенія. Этотъ двойной характеръ религиознаго процесса, эта двучленность самаго феномена откровенія и порождаетъ трагизмъ религиозной жизни. Трагизмъ этотъ вкорененъ въ свободѣ. Динамика религиозной жизни не можетъ не быть ея трагикой. Религиозный субъектъ находится въ динамикѣ, послѣ всего пережитаго и передуманнаго за рядъ столѣтій онъ во многомъ измѣнился и, обращаясь къ вѣчной истинѣ христіанства, онъ ее по новому воспринимаетъ. Ошибочно было бы сказать, что религиозный субъектъ непременно улучшился, иногда онъ ухудшился, потерялъ цѣльность и силу вѣры. Но въ лучшія, свѣтлыя минуты своей жизни онъ жаждетъ свободной встрѣчи съ Богомъ, онъ хочетъ увидѣть христіанское откровеніе очищеннымъ и освобожденнымъ отъ искажающихъ соціальныхъ наводненій, расовыхъ и національныхъ, семейныхъ, сословныхъ, классовыхъ, освобожденнымъ отъ абсолютизаціи условной и преходящей символики человѣческаго языка и разума, отъ ложной его стабилизаци. Религиозный субъектъ проходитъ черезъ очищающіе кризисы и революціи. Онъ не только очищается и освобож-

дается, но и творить. И вот парадоксъ, къ которому мы приходимъ. Христіанство будетъ осуществлять соціальную правду только тогда, когда оно будетъ свободно отъ порабащующихъ соціальныхъ внушеній и навожденій. Христіанство будетъ осуществлять соціальную правду, будетъ творить лучшую жизнь, когда оно перестанетъ быть безсознательно соціальной религіей, религіей родовой, государственной, національной, классовой, раціонализированной и юридизированной, когда христіане будутъ слушать голосъ Бога, а не голосъ общества, голосъ безконечнаго, а не голосъ конечнаго. Признаніе измѣняемости религіознаго субъекта не только не есть отрицаніе вѣчнаго въ человѣкѣ, но какъ разъ и есть обращеніе отъ переходящихъ формъ общества къ внутреннему, вѣчному человѣку, раскрытія котораго и есть величайшая задача.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ