

— потащила четырехлѣтняго ребенка къ полу и окрестила . . . Начались семейныя дразги“ (17. VIII).

„Ц.К.Ком. Парт. Туркменистана и комиссія по чисткѣ-гласить другое сообщеніе — отмѣчаютъ, что парт. организациі не только ослабили а/р. пропаганду, но и проявляютъ недопустимо-либеральное отношеніе къ анти-партійнымъ поступкамъ коммунистовъ, нарушающихъ программу партіи, совершающихъ религіозные обряды. Совершеніе разнаго рода религіозныхъ обрядовъ значительно участилось не только со стороны рядовыхъ членовъ партіи, но и со стороны активистовъ“ (29. XI).

Косвеннымъ образомъ о той тревогѣ, какая охватила партійные верхи въ связи съ результатами чистки, говорить и то обстоятельство, что вслѣдъ за чисткой наркоматы и крупные парторганы съ особенной настойчивостью и требовательностью заговорили о необходимости усиленія а/р. работы, подкрѣпляя свои указанія угрозой „привлеченія всѣхъ виновныхъ въ нарушеніи этихъ требованій къ строжайшей партійной отвѣтственности“.

* * *

Несмотря на семнадцатилѣтнее принужденіе безбожіе не стало „массовымъ добровольнымъ движеніемъ“. Замыселъ СВБ, какъ „добровольной организациі сов. общественности“, явно не удался. Неудача безбожія особенно ярко выступаетъ на фонѣ растущей силы „религіозниковъ“. Характеристикѣ положенія дѣла вѣры посвятимъ очеркъ въ слѣд. № „Вѣстника“.

И. Лаговскій.

СЪѢЗДЪ ЛИГИ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ.

20—21 января въ Парижѣ состоялся очередной съездъ Лиги Православной Культуры.

Основной темой съезда былъ вопросъ объ отношеніи христіанства къ исторіи, къ историческому дѣланію.

Тема, затронутая съездомъ, касается самаго существа христіанскаго пониманія смысла исторіи и мѣста человека въ историческомъ процессѣ.

Приводимъ доклады, предложенные на съездѣ, въ конспективной записи одной изъ участницъ съезда.

„Вѣчность и время“.

(Н. А. Бердяевъ.)

Проблема исторіи, которой интересуется это собраніе, въ отношеніи къ христіанству, есть въ своей философской глубинѣ проблема времени.

Проблема времени есть не только основная проблема философии истории, но и главная тема современной философии. Бергсонъ и Гейдегеръ въ построении своей философии имѣютъ въ виду, какъ направляющій моментъ проблему времени.

Проблема времени можетъ разсматриваться съ двухъ точекъ зрѣнія: съ одной стороны такъ, какъ она трактуется въ математической философии, гдѣ время исчисляется математически, какъ объективированная количественная величина; съ другой стороны, время можетъ разсматриваться такъ, какъ оно существуетъ для экзистенциальной философии, *) для которой время есть не количественная величина; а нѣчто не объективированное, и не подлежащее категоріи числа. Въ этомъ случаѣ проблема времени должна разсматриваться уже какъ проблема человеческой судьбы.

Здѣсь возникаетъ вопросъ объ отношеніи между вре-

*) Для читателей, не имѣющихъ возможности слѣдить за современной философией, Редакція „Вѣстника“ считаетъ необходимымъ сдѣлать слѣдующее поясненіе. Есть два пути философствованія, какъ осмысленія первыхъ началъ и конечныхъ цѣлей всего существующаго, какъ выработки мироощущенія и миропониманія. Можно пытаться постичь тайну бытія чрезъ „объекты“ — чрезъ выявленные и закрѣпленные въ „цѣнностяхъ“ (религіозныхъ, культурныхъ, эстетическихъ и иныхъ) результаты постиженій и откровеній человѣческаго духа. Бытіе тогда „противостоитъ“ намъ, какъ система „охлажденных“, „выкристаллизовавшихся“, „объективированных“ истинъ. Но возможенъ и другой путь постиженія бытія, другой путь и опытъ философствованія — путь внутренняго погруженія въ тайну бытія въ его наличномъ т. е. „существующемъ существованіи“. Этимъ путемъ идетъ такъ называемая „экзистенциальная философия“. „Существованіе“ (экзистенція) здѣсь берется не въ смыслѣ простого „наличествованія“ (какъ напримѣръ въ выраженіи — „существуетъ аптека“), а въ смыслѣ „находиться въ наличной непосредственности самаго акта бытія“, „быть въ бытійствующемъ бытіи“, „погрузиться во внутреннюю тайну этой „жительствоющей жизни“ и чрезъ это погруженіе — постичь (описать) тайну бытія.“

Это путь с а м о п о з н а н і я, но самопознанія — не въ узкомъ моралистическомъ или какомъ либо иномъ ограничительномъ смыслѣ, а самопознанія, какъ обращенія къ себѣ, какъ „жительствоющему“, „бытійствующему“ бытію, къ себѣ, какъ „экзистенциальности“. Въ человѣческомъ н а л и ч н о м ъ существованіи бытіе не „объективировано“, не противостоитъ мнѣ, какъ в н ѣ ш н і й объектъ, оно — моя жизнь, дано мнѣ какъ сама непосредственность бытійствовованія, какъ бытіе въ „состояннн акта“. Поэтому — лишь въ человѣческомъ существованіи бытіе, въ сущности, и познаваемо. Философія, исходящая изъ этихъ предпосылокъ усвоила себѣ наименованіе „экзистенциальной философіи“. Представителями (и основоположниками) „экзистенциальной“ философіи являются Гейдегеръ (краткую свѣдку идей Гейдегера можно найти въ „Вѣстникѣ“ за 1931 годъ № 8—9), Ясперъ; изъ русскихъ философовъ идей экзистенциальной философіи придерживается Н. А. Бердяевъ.

менемъ и измѣненіемъ: измѣненіе ли происходитъ отъ времени, или время существуетъ потому, что происходятъ измѣненія. Наивно думать, что время есть какая то внѣшняя форма, въ которой находится существованіе. Наоборотъ время есть состояніе реальностей. Извѣстнаго рода отношенія этихъ реальностей „овременяетъ“ міръ, создаетъ условія времени. Наше „историческое время“, время въ нашемъ опытѣ и жизни есть болѣзнь, вѣчность, распавшаяся на настоящее, прошедшее и будущее. Время дѣлаетъ возможнымъ творчество „новаго“. Творческіе процессы въ нашемъ мірѣ осуществляются потому, что есть время.

Въ нашемъ сознаніи время связано съ чувствами „заботы“ (Гейдегеръ) и „страха“. Наше отношеніе къ будущему опредѣляется страхомъ и надеждой. Надеждой на новое, творческое и лучшее и страхомъ и ужасомъ передъ смертоноснымъ потокомъ времени. Измѣненія, которыя происходятъ въ мірѣ, есть сторона мучительная для человѣка, такъ какъ одновременно съ измѣненіемъ происходитъ и „измѣна“. Потому что въ основѣ нашего существованія лежитъ двойственность — невозможность измѣненія безъ измѣны уже существующему, невозможность новаго творчества безъ измѣны старому. Какъ добиться, чтобы творить измѣненія, не совершая измѣны? Время постоянно понуждаетъ насъ къ измѣнѣ, къ отрицанію связи между будущимъ и прошедшимъ.

Существуетъ огромная разница между индусской и христіанской философій въ ихъ отношеніи ко времени. Въ индусской философій время призрачно и двусмысленно, и потому исторія лишена смысла. Христіанство же утверждаетъ смыслъ существованія времени и исторіи. Все же отношеніе христіанства къ времени двояко и парадоксально. Съ одной стороны признается боговоплощеніе въ исторіи, а съ другой — исторія есть смертоносный потокъ времени, въ которомъ невозможно никакое подлинное осуществленіе, невозможна никакая реализація. Поэтому время есть болѣзнь и парадоксъ. Болѣзненность человѣческаго существованія связана съ трагедіей времени, — будущее грозитъ человѣку умираніемъ, отъ прошлаго онъ отрѣзанъ; настоящее для него неуловимо. Бл. Августинъ въ своей „Исповѣди“ раскрываетъ эту призрачность времени: „Прошлаго уже нѣтъ, будущаго еще нѣтъ, а настоящее неуловимо,“ говоритъ онъ. Время постоянно распадается на ушедшее прошлое и призрачное будущее. Наша жизнь находится во власти неуловимаго

времени. Раздробленное настоящее реально не существуетъ. Бл. Августинъ говоритъ о трехъ настоящихъ: настоящее „настоящее“, настоящее прошедшее и настоящее будущее. Эта неуловимость времени связана съ процессомъ объективаци, когда „настоящее“ есть только неуловимый мигъ „становленія“ еще не существующаго „будущаго“ въ уже несуществующее „прошлое“; въ процессѣ объективаци неуловима внутренняя реальность существованія.

Парадоксальность времени обнаруживается въ отношеніи между настоящимъ и прошедшимъ. Сужденіе настоящаго о прошломъ есть сужденіе подвергнутое постоянной иллюзіи, такъ какъ прошлое, о которомъ мы говоримъ въ настоящемъ, есть прошлое въ настоящемъ; оно входитъ въ настоящее какъ его составная часть, но въ измѣненномъ, даже искаженномъ и преображенномъ видѣ. Между тѣмъ прошлымъ, которое было когда то настоящимъ, и настоящимъ существуетъ преображающій актъ памяти. Память есть чудо въ человѣческомъ существованіи, это есть преображающій актъ измѣненія прошлаго. Сознаніе невольно устраняетъ изъ прошлаго все злое и стремится наоборотъ сохранить доброе и положительное. Въ прошломъ никогда не было того, что мы въ настоящемъ утверждаемъ о прошломъ. Творческій актъ памяти одновременно пріобщаетъ насъ къ прошлому и удаляетъ насъ отъ него.

Время, какъ „будущее“ смертоносно — всякій моментъ времени пожирается будущимъ. Но въ отношеніи къ будущему время есть также и творческій актъ, внѣ всякаго детерминизма. Творческое отношеніе къ будущему пророческое. Сущность пророчества не въ предвидѣніи, на основаніи предопредѣленности будущаго, какъ необходимаго слѣдствія изъ данныхъ причинъ (детерминизмъ); это есть прозрѣніе будущаго внѣ потока времени. Пророчество есть въ этомъ смыслѣ выходъ изъ времени.

Ужасъ будущаго, страхъ смерти, сознаніе, что время покоряетъ все, порождаютъ печаль и меланхолію о безвозвратно ушедшемъ прошломъ. Времени присуща печаль. Печаль, порождаемая отношеніемъ бытія къ смертоносному будущему и къ безвозвратно ушедшему прошлому. Печаль и меланхолія представляются непобѣдимыми во времени. Они побѣдимы только творческимъ актомъ, гдѣ отсутствуетъ пассивность существованія. Печаль возникаетъ, когда человѣкъ впадаетъ въ пассивное состояніе въ отношеніи времени, а творческій актъ есть активное

сопротивленіе времени. Результаты *временнаго* творческаго акта находятся во времени, но самъ онъ внѣ времени. Это то, что Кирхегардъ называетъ „Аугенбликъ“ — „мгновеніе“, въ которомъ власть времени прекращается. „Мгновеніе“ выходитъ изъ математическаго ряда исчисляемаго времени, здѣсь достигается полнота и радость вѣчнаго настоящаго . . . ибо есть вѣчное настоящее, выходящее изъ ряда прошедшаго-настоящаго-будущаго. Смыслъ и цѣнность переживаемаго мгновенія заключается въ немъ самомъ. Такъ и священное всегда дано во мгновеніи, находящемся внѣ временнаго ряда.

Исторія связана съ проблемой времени и проблема эта ставится: 1) Исторія можетъ быть рассматриваема какъ обьективированный міръ, находящійся во власти времени, существующій въ прошломъ, настоящемъ и будущемъ и 2) Исторія м. б. рассматриваема какъ внутренняя судьба человѣчества. Мое существованіе связано съ исторіей: исторія есть какъ бы пра-исторія моего духа. Смыслъ преданія заключается для меня въ томъ, что оно пріобщаетъ меня къ исторіи, не какъ къ извнѣ данной реальности, но какъ къ моему собственному существованію.

Какъ возможны два пониманія времени, такъ возможны и два пониманія безконечности. Есть безконечность математическая, какъ количество и какъ сумма безконечнаго числа количествъ, и есть безконечность, какъ качество цѣлостное и недробимое. При первомъ пониманіи безконечности не можетъ быть достигнута вѣчность, ибо вѣчность не измѣряется числомъ, а есть достиженіе единаго качества.

Послѣдняя проблема времени — проблема Апокалипсиса. Апокалипсисъ есть парадоксъ времени. Въ Апокалипсисѣ ставится проблема отношенія между будущимъ и вѣчнымъ. Закрытость для насъ этой книги состоитъ въ томъ, что человѣкъ не можетъ справиться съ понятіемъ послѣдняго, предѣльнаго взаимоотношенія времени и будущаго къ вѣчному . . . „вѣчное будетъ будущимъ“, „время не будетъ“, „время кончится“ . . . все это невмѣстимо для человѣческаго сознанія. Апокалипсисъ есть парадоксальное сочетаніе посюсторонняго и потусторонняго, происходящаго за предѣлами нашей исторіи. Конецъ міра, который будетъ въ мірѣ и съ міромъ, есть событіе которое означаетъ выходъ изъ времени, побѣду вѣчности надъ временемъ. Это невыразимо для всякаго рациональнаго мышленія, поэтому въ Апокалипсисѣ это и выражено въ символахъ, за которыми скрыта истина о необьективиро-

ванномъ „вѣчно настоящемъ“ времени. Для каждаго чело-
вѣка есть личный Апокалипсисъ. Человѣкъ испытываетъ
ужасъ не только отъ того, что время несетъ смерть, но
и отъ того, что оно несетъ адъ. Адъ есть необходимость
оставаться въ больномъ времени, невозможность выхода
изъ этого времени.

Измѣреніе времени относительно. Оно измѣняется
въ зависимости отъ силы и напряженности чело-
вѣческаго переживанія. Такъ часто физическія муки кажутся намъ
вѣчными, а счастье переживается какъ мгновеніе.
„Счастливые, дѣйствительно, часовъ не наблюдаютъ.“

Опредѣляющая сила нашей эпохи — техника. Тех-
низация чело-
вѣка связана со стремленіемъ ускорить время,
съ усиленно-напряженнымъ ожиданіемъ наступленія слѣ-
дующей минуты. Мгновеніе само по себѣ тутъ уже не
самоцѣнно, господствующее значеніе пріобрѣтаетъ са-
мое устремленіе къ слѣдующему мгновенію, и потому
созерцательная жизнь въ чело-
вѣкѣ умалется подъ влія-
ніемъ развитія техники.

Христіанство признаетъ смыслъ исторіи, ибо черезъ
то, что иной міръ, божественный входитъ въ исторію,
исторія пріобрѣтаетъ смыслъ. Съ другой стороны, истина
христіанства невмѣстима въ исторію и требуетъ конца
исторіи и суда надъ ней. Происходитъ судъ христіанства
надъ исторіей, но съ другой стороны совершается судъ
исторіи надъ христіанствомъ; исторія можетъ судить
христіанство потому, что она въ извѣстномъ смыслѣ по-
бѣждаетъ христіанство во времени, т. к. божественное не
вмѣщается еще до конца въ исторію. Если бы божествен-
ное было до конца вмѣстимо въ исторію, то не было бы
и конца. Но оно только входитъ въ исторію. Секуляри-
зация какъ „омірщеніе“, какъ утрата чувства религіознаго
смысла и значенія (десакрализация) творчества въ исторіи—
процессъ имѣющій положительный религіозный смыслъ.
Это процессъ трагическій, но не только неизбежный, но
и положительно необходимый, т. к. секуляризация — захва-
тывающая часть историческихъ осуществленій „омірще-
ніемъ“, есть процессъ отдаванія временнаго времени, про-
цессъ тоже пришедшій отъ Бога. Въ исторіи процессъ
сакрализации (стремленіе приписать священное значеніе
всему существующему) часто былъ процессомъ секуляриза-
ціи; съ этимъ связано историческое искаженіе христіанства,
когда за божественное выдавалось слишкомъ чело-
вѣческое.

Въ дѣйствительности отношеніе между природнымъ и божественнымъ есть отношеніе прорывовъ, порождающихъ рядъ мучительныхъ противорѣчій. Поэтому исторія не есть процессъ прогресса.

Только творческій актъ человѣка побѣждаетъ и выводитъ изъ-подъ власти времени человѣческое существованіе. Тайна религіозной жизни заключается въ побѣдѣ надъ властью времени, не въ пассивномъ претерпѣваніи внѣшнихъ фактовъ исторіи, а въ активномъ преодолѣніи времени.

„Эсхатологія и прогрессъ“.

(Проф. протоіерей С. Булгаковъ).

„Въ дни нашей молодости не было болѣе жгучаго вопроса, какъ проблема прогресса. Въ то время мы были убѣждены, что въ исторіи царитъ благая закономерность, которая ведетъ человѣчество къ счастью на землѣ и всеобщему блаженству.

Что такое теорія или идея прогресса?

Прогрессъ съ точки зрѣнія безрелигіозныхъ міровоззрѣній есть въ сущности своего рода грандіозное кровавое жертвоприношеніе, гдѣ люди должны играть роль „жертвенныхъ животныхъ“ гдѣ жившіе и живущіе сейчасъ поколѣнія обрекаются на смерть и безслѣдное исчезновеніе во имя „свѣтлаго будущаго“. При такомъ пониманіи „прогресса“ живущіе приносятся въ жертву для невѣдомыхъ, еще не родившихся поколѣній. Прогрессъ — въ такомъ пониманіи — является пошлостью и жестокостью. Надъ этой пошлостью раціоналистическаго безрелигіознаго пониманія „прогресса“ зло и мѣтко смѣялся въ свое время А. И. Герценъ. Злая жестокость пошлости такого пониманія идеи прогресса сейчасъ трагически изживается въ СССР, гдѣ милліоны живущихъ обречены на страданія и уничтоженіе во имя „блага“ грядущихъ поколѣній.

Теорія прогресса въ ея обычномъ, господствующемъ пониманіи страдаетъ явной ограниченностью, особенно ясно выступающей въ свѣтѣ религіознаго пониманія судьбы человѣка и міра, такъ какъ она исключаетъ изъ прогресса дѣятельность и соучастіе силъ, находящихся за гранями этой жизни; она страдаетъ нечувствіемъ грѣха и трагедіи жизни, связанной съ наличиемъ въ мірѣ грѣха.