

только областью вѣры. Другое, не менѣе глубокое и не менѣе существенное различіе заключается въ томъ, что одинъ міръ есть міръ ненависти и разрушенія, а другой міръ есть міръ любви и созиданія. Таково, по крайней мѣрѣ, исповѣда-

ніе того и другого міра. Но это различіе настолько значительно и настолько существенно, что о немъ нельзя говорить кратко, и ему необходимо посвятить особую статью.

С. Ч.

## Философія или апологетика.

Тотъ подходъ къ проблемѣ соотношенія религіи и науки, который не только господствуетъ въ нашемъ Берлинскомъ религіозно-философскомъ кружкѣ, но и является какъ бы официальной движенческой доктриной, характеризуется двумя чертами. Первою изъ этихъ можно назвать апологетической предустановленностью этого подхода. Вторая состоитъ въ томъ, что соотношеніе это мы стремимся мыслить въ идиллическихъ краскахъ **внутренняго** благополучія всей проблемы, благополучія нарушаемаго только извнѣ враждебными христіанству силами, какими-то не то злонамѣренными, не то научно и религіозно невѣжественными людьми, предпринявшими походъ противъ религіи, вооружившись средствами науки, для этого дѣла непригодными.

Совершенно ясно, что первая черта въ значительной степени опредѣляетъ собой вторую, которая является лишь послѣдовательнымъ, логичнымъ завершеніемъ апологетической устремленности нашей движенческой мысли. Ставъ на точку зрѣнія абсолютной истинности религіи, — нашего православнаго христіанства, — на точку зрѣнія неизбежную для вѣрующаго человѣка, — ибо всякая вѣра, всякое религіозное переживание отличается абсолютностью своихъ запросовъ, — можно только либо отвергать науку, поскольку ея положенія противорѣчатъ исти-

намъ вѣры, либо утверждать, что противорѣчій этихъ нѣтъ, что они всего лишь основанная на недоразумѣніи видимость.

Ясно также, почему Движеніе весьма опредѣленно избрало вторую возможность. Это произошло и происходитъ не столько даже вслѣдствіе присущей Движенію тенденціи замалчивать острые вопросы (черта, на которую не безъ основанія указывалъ Н. А. Бердяевъ въ июльскомъ номерѣ «Вѣстника»), сколько потому, что избраніе первой возможности лишило бы Движеніе всякой «*raison d'être*». Вѣдь, признать, что противорѣчія между религіей и наукой есть, а выхода изъ нихъ нѣтъ, потому что мы все же не можемъ отвергать науку во имя религіи, значило бы никуда не двигаться и никуда не вести ту самую молодежь, для которой Движеніе создано и существуетъ.

Но разъ избравъ этотъ второй путь, Движеніе не склонно углублять проблему, провозгласивъ возможности дружескаго симбіоза религіи и науки; оно скорѣй готово почитать на лаврахъ этого официальнаго движенческаго благополучія, чѣмъ сомнѣваться и искать.

Въ этомъ отношеніи очень характерна судьба замѣчательной попытки проф. С. Л. Франка\*) указать выходъ изъ тупика.

\*) «Религія и наука въ современномъ сознаніи». «Путь» за 1926 г.

которая, по крайней мѣрѣ у насъ, въ Берлинѣ, стоитъ въ центрѣ движенческаго рѣшенія вопроса. Можно быть разнаго мнѣнія о нѣкоторыхъ частностяхъ его построения. Если историкъ едва ли, на примѣръ, согласится принять безъ существенныхъ оговорокъ ту историческую схему, которая невольно чувствуется у С. Л., то средній русскій интеллигентъ, міросозерцаніе котораго никогда не отличалось культомъ историзма, и всегда склонно было представлять себѣ прошлую дѣйствительность въ апріорныхъ, построенныхъ философами, а не историками, схемахъ этого прошлаго, менѣе всего станетъ критически углубляться въ эту сторону проблемы. Можно вообще не соглашаться съ гносеологическимъ оптимизмомъ С. Л., въ силу котораго конфликтъ между знаніемъ и вѣрой, наукой и религіей разсматривается имъ не столько, какъ исконная и неизмѣнная трагедія человѣческаго сознанія, сколько всего лишь, какъ результатъ неблагоприятной исторической эпохи, нынѣ изживаемой культурнымъ человѣчествомъ, той «длительной эпохи господства невѣрія», «огромнаго духовнаго наслѣдія», которой мы не въ силахъ сразу преодолѣть. Можно, наконецъ, оспаривать и основныя положенія С. Л., гласящія, что религія и наука «имѣютъ два разныхъ предмета, два разныхъ пути познанія и два разныхъ критерія достовѣрности». Вѣдь, если бы это было такъ, то религіи и наукъ **не о чемъ и нечѣмъ** было бы спорить, католическая церковь не могла бы отвергать положеній астрономіи, антирелигіозная пропаганда средствами науки была бы не болѣе убѣдительна, чѣмъ, на примѣръ, антимузикальная пропаганда средствами живописи или скульптуры, и апологетика была бы не нужна.

Но мы ничего не оспаривали. Рѣшеніе

вопроса С. Л. явилось для Движенія — по крайней мѣрѣ у насъ, въ Берлинѣ, и поскольку у насъ здѣсь вообще еще продолжаютъ религіозно мыслить, а не уходятъ всецѣло въ бойскаутизмъ — той исходной точкой, которая при рѣшеніи цѣлаго ряда вопросовъ была опорой и основой въ посильной работѣ религіозной мысли, но сама уже не подвергалась ни критикѣ ни пересмотру. Мы рады, что философъ, по своему рѣшившій вопросъ, рѣшилъ его и за насъ, и что съ насъ, по крайней мѣрѣ, снята эта нелегкая задача.

При всемъ томъ остается однако обоюднымъ одинъ основной вопросъ первостепенной важности. Если религія и наука столь различны, кто же рѣшаетъ вопросъ о ихъ общемъ принципіальномъ соотношеніи, религіозно постигающій или научно мыслящій субъектъ, и опираясь на какіе критеріи достовѣрности, научные или религіозные? Или здѣсь выступаетъ на сцену нѣкій третій, верховный судья, именно религіозная философія? Но въ такомъ случаѣ возникаетъ новый вопросъ, вопросъ о существѣ и компетенціи послѣдней.

Что же такое «религіозная философія»?

Самый терминъ кроетъ въ себѣ нѣкоторую двусмысленность. Что онъ такое? Не особенно удачный переводъ нѣмецкаго «Religions-philosophie»? Въ такомъ случаѣ онъ обозначаетъ — въ самомъ широкомъ смыслѣ — ту область философіи, которая есть приложение нѣкоторой (любой) общей философской теоріи къ дѣлу пониманія, осмысленія и оцѣнки религіи, и которая является такимъ образомъ, даже въ наиболѣе благоприятномъ для религіи случаѣ, т. е. въ случаѣ самой высокой положительной оцѣнки послѣдней, всего лишь попыткой философски, т.



е. научно, оправдать и обосновать религію. Такая постановка вопроса нами обычно отвергается.

Или наш терминъ обозначаетъ нѣкую философскую систему, въ цѣломъ объемѣ опредѣляемую формулированными въ видѣ теоретическихъ положеній истинами вѣры, которыя она принимаетъ догматически, изъ которыхъ она исходитъ или которыя она стремится подтвердить во что бы то ни стало?

Въ первомъ случаѣ, ее удобнѣй называть философіей религіи, во второмъ случаѣ — апологетикой, богословіемъ, какъ угодно, но только не философіей. Ибо въ этомъ случаѣ терминъ «религіозная философія» заключалъ бы въ себѣ явную «*contradictio in adjecto*».

Вѣдь, если мнѣ, когда я вѣрю, вообще не нужна никакая философія, потому что непосредственная убѣдительность уже содержится въ самомъ актѣ вѣры, потому что въ немъ не нужна даже никакая формулировка ея въ видѣ сужденій, то когда я философствую, я не могу исходить изъ положеній вѣры, какъ изъ первичной и незыблемой истины, я долженъ принципиально начать съ сомнѣнія во всемъ, въ томъ числѣ и въ нихъ, иначе я никогда никакой философіи не построю. Философія, какъ таковая, не можетъ быть ни религіозной, ни антирелигіозной. Она — сама по себѣ. Обращая свою вполне автономно построенную теорію на религію, она можетъ приходиться къ религіознымъ или къ антирелигіознымъ выводамъ, но отъ этого она сама въ своихъ исходныхъ пунктахъ, гносеологическихъ методахъ и построеніяхъ еще не станетъ ни тѣмъ, ни другимъ, подобно тому, какъ философія, рассматривающая, на примѣръ, съ своей точки зрѣнія, новѣйшія завоеванія техники и подвергающая ихъ своей оцѣнкѣ, не становится отъ этого ни технической, ни антитехнической. Если же она съ

самаго начала подчиняется догматамъ вѣры и ставитъ все свое построеніе въ зависимость отъ теоретическихъ положеній религіи, она отказывается тѣмъ самымъ отъ своего конститутивнаго признака и перестаетъ быть философіей. Съ чисто же религіозной точки зрѣнія она не то что антирелигіозна, а грѣховна въ своихъ истокахъ, — по крайней мѣрѣ, поскольку она полагается только на свое мышленіе и, желая познать все — и добро, и зло — своими силами, не считаясь со словомъ Божиимъ, до извѣстной степени повторяетъ первородный грѣхъ.

Итакъ, суперарбитражъ «религіозной философіи», этого все еще чарующаго русскій умъ, но чисто фиктивнаго словосочетанія, неосуществимъ за отсутствіемъ самого суперарбитра. При ближайшемъ разсмотрѣніи «религіозная философія» оказывается либо на сторонѣ науки, либо на сторонѣ религіи, и размежеваться этимъ двумъ сосѣдямъ приходится, самостоятельно, безъ посредниковъ. При данной организациі нашихъ познавательныхъ способностей, въ человѣческомъ сознаніи нѣтъ компетентной инстанціи, способной стать *au-dessus de la mêlée* и дать рѣшеніе спора между религіей и наукой, объективно-значимое для обѣихъ сторонъ. Ибо рѣшать-то его неизбежно будетъ либо философски-научно и вполне самодержавно мыслящій субъектъ, либо въ свободномъ исканіи своемъ урѣзанный безропотно принятыми отъ вѣры и отъ религіи теоретическими положеніями и обязательствомъ защищать ихъ во что бы то ни стало. Религіозный субъектъ съ негодованіемъ отвергаетъ не только «научный атеизмъ», но и научно оправданную религію, объявляя ее «безсмысленнымъ сочетаніемъ понятій, чѣмъ-то въ родѣ «деревяннаго желѣза». Научно мыслящій, наоборотъ, стремится ввести и религію въ кругъ своихъ изслѣдо-

ваній и либо научно обосновать ее, либо вовсе отвергнуть, но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ сохраняя за собой право бросить на свои вѣсы все, въ томъ числѣ и истины вѣры. Религіозный, но въ то же время и научно мыслящій человекъ принужденъ постоянно колебаться между тѣмъ и другимъ и каждый вопросъ, внутри котораго наличествуетъ религіозно-научный конфликтъ, въ каждый данный моментъ своей жизни, рѣшать либо съ той, либо съ другой стороны. Въ каждый данный моментъ нашей мысли либо религіозное постиженіе будетъ подчиняться научному познанію, либо наоборотъ.

Пояснимъ это конкретнымъ примѣромъ, случаемъ, имѣвшимъ мѣсто въ нашемъ Берлинскомъ религіозно-философскомъ кружкѣ.

Въ тотъ вечеръ у насъ зашла рѣчь о церкви. Согласно нашимъ религіознымъ представленіямъ церковь — святая. Это одно изъ основныхъ положеній нашего вѣроученія, включенное въ Символь Вѣры. Между тѣмъ наука — историческая наука — достаточно выяснила, что вся историческая жизнь церкви полна не только компромиссами, но и просто грѣхами. Какъ мы вышли изъ этого положенія? Одинъ изъ присутствующихъ сказалъ приблизительно слѣдующее: Конечно, эмпирическая церковь грѣшна, какъ все земное. Безгрѣшна и свята только невидимая церковь святыхъ, церковь внѣ времени, въ иномъ планѣ бытія, понимаемая онтологически. — На это разъясненіе не послѣдовало ни одного возраженія. Религіозное чувство присутствовавшихъ было удовлетворено, и разговоръ перешелъ на другія темы. Никому не пришло въ голову подвергнуть критикѣ такое отступленіе на заранѣе подготовленная метафизическій позиціи, для науки, конечно, совершенно неприступныя. Религіозное

чувство взяло верхъ въ этотъ моментъ и удовлетворилось тѣмъ, что эти-то позиціи, по крайней мѣрѣ, дѣйствительно, неприступны.

Такова вѣра, таковъ самый актъ вѣры. При всѣхъ ея высокихъ достоинствахъ — и теоретическихъ, поскольку мы въ ней постигаемъ навѣки непознаваемое научно, и практическихъ, поскольку именно вѣра побуждаетъ насъ къ добру и къ подвигу — она имѣетъ одинъ неустранимый недостатокъ: она легковѣрна и не критична, она неразборчива въ доводахъ въ пользу своихъ положеній, потому что она готова «вѣрить» самымъ слабымъ изъ нихъ, она неразборчива и въ доводахъ противъ таковыхъ, потому что всегда готова безъ достаточныхъ основаній съ ними не считаться. Она легко забываетъ, что апологетика во что бы то ни стало, какими угодно средствами и какой угодно цѣной (напримѣръ, цѣной явныхъ логическихъ ошибокъ), вредна и недопустима въ интересахъ самой религіи.

Въ тотъ вечеръ мы не подумали о томъ, что все это разсужденіе построено прежде всего на элементарной ошибкѣ, которая въ учебникахъ логики называется *mutatio enclichi* (по схемѣ:  $\theta$ ома, конечно, грѣшенъ, но зато Ерема безгрѣшенъ и святъ). А если намъ на это возражать, что въ обоихъ случаяхъ рѣчь идетъ объ одной и той же церкви, только въ двухъ такъ сказать, аспектахъ или въ двухъ планахъ бытія, то мы вправѣ отвѣтить, что, устраняя указанную логическую ошибку, оно впадаетъ въ другую, которая называется *petitio principii*. Вѣдь одно и то же неизбѣжно должно характеризоваться одними и тѣми же признаками. Иначе мы нарушимъ логическій законъ тождества. Между тѣмъ въ одномъ случаѣ церковь пребываетъ внѣ времени, невидима и свята, въ другомъ она во времени, видима и грѣшна. И что и та и



другая суть въ сущности одна и та же церковь, это требуетъ по законамъ логики еще особаго доказательства. А пока доказательства этого не дано, конфликтъ, между религіей и наукой по этому вопросу не устраненъ, и надъ нимъ витаетъ призракъ «Тертулліанова»\*) *credo quia absurdum*.

Или другой примѣръ. У насъ въ кружкѣ не разъ приходилось слышать въ затруднительныхъ случаяхъ фразу: «Видите ли, вообще критеріевъ истины нѣтъ». При этомъ однако, никогда не дѣлалось оговорки, по отношенію къ чему ихъ нѣтъ. Этотъ апологетическій приемъ, который — *cum grano salis* — можно было бы назвать привлеченіемъ эмпирическаго міра къ содѣйствію предрелигіозному скептицизму, заслуживаетъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія. Вѣдь, критеріи истины несомнѣнно есть для всего, что подчиняется логическимъ законамъ мышленія. Доказать это можно очень просто.

Допустимъ, что критеріевъ истины нѣтъ. Тогда ихъ нѣтъ и для того, чтобы убѣдиться въ истинности положенія: «критеріевъ истины нѣтъ». Если въ истинности этого положенія нельзя

убѣдиться, то оно м. б., ложно. Если оно, м. б., ложно, то критеріи истины, м. б., есть. Слѣдовательно, если критеріевъ истины нѣтъ, то они, м. б. есть. Положеніе: «критеріевъ истины нѣтъ» стало быть внутренне противорѣчиво. Внутренне противорѣчивое сужденіе не можетъ быть истиннымъ. Сужденія: «критеріи истины есть» и «критеріевъ истины нѣтъ» суть сужденія, взаимно противорѣчащія. Если изъ двухъ взаимно противорѣчащихъ сужденій одно оказывается внутренне противорѣчивымъ и стало быть ложнымъ, то на основаніи закона исключеннаго третьяго, истинно другое. Слѣдовательно, критеріи истины есть, что и требовалось доказать.

Но, конечно, стоитъ усумниться въ самихъ законахъ логики или стоитъ допустить, что они не распространяются на предметъ религіи, и наше доказательство, въ свою очередь, построенное съ помощью этихъ законовъ, падаетъ само собой — либо вообще, либо въ примѣненіи къ предмету религіи. Поэтому весь вопросъ сводится къ тому, распространяются ли законы логики на религіозно постигаемое. По этому вопросу нашъ апологетическій «Drang» обнаруживаетъ поразительное философское легкомысліе. Не отвѣчая ни да, ни нѣтъ, даже не ставя этого вопроса, мы на практикѣ то распространяемъ законы логики на истинѣ нашей вѣры, то рекомендуемъ отъ этого воздерживаться, руководствуясь при этомъ исключительно соображеніями апологетической цѣлесообразности. т. е. распространяя ихъ, если это подтверждаетъ истину вѣры, и отказываясь это дѣлать, если замѣчаемъ, что это ее колеблетъ. Кому изъ насъ не приходилось слышать или говорить фразы въ родѣ слѣдующей: этого нельзя допустить, потому что это противорѣчило бы

\*) На самомъ дѣлѣ у Тертулліана не встрѣчающагося. Формулировку «*credo quia absurdum*» удается прослѣдить только до XVII вѣка. Предполагаютъ, что ее стали приписывать Тертулліану по сходству съ знаменитыми антитезами («*de carne Christi*» 5), впервые остро формулировавшими ту истину, что вѣра неуничтожима непредставимостью и антиномичностью ея положеній для нашего ума. Привожу ихъ въ моемъ несовершенномъ переводѣ: «Сынъ Божій распятъ; это не позоръ, потому что это позоръ. Сынъ Божій умеръ; это тѣмъ болѣе вѣроятно, что это нелѣпно (*propterea credibile, quia ineptum est*). Онъ погребенъ и воскресъ; это достойно, потому что это невозможно».

милосердію (или всевѣдѣнію) Божію? И кто изъ насъ черезъ нѣсколько минутъ не сослался на то, что «здѣсь противорѣчіе только для нашего, человѣческаго ума, для Бога его нѣтъ», честно забывъ, что онъ нѣсколько минутъ тому назадъ призывалъ въ качествѣ поручителя истинности положенія вѣры, отнюдь не Божественный, а нашъ, земной, человѣческій законъ противорѣчія?

Впрочемъ, ограничимся пожеланіемъ

нашей движенческой апологетикѣ большей осмотрительности и не будемъ дальше углубляться въ эти вопросы.

Самые примѣры, вѣдь, намъ нужны были только для того, чтобы показать, что окончательно столкновение вѣры и знанія, подобныя приведеннымъ, вообще неустраняемы.

К. Г. СЕРЕЖНИКОВЪ.

Берлинъ, ноябрь 1929.

## Нѣсколько словъ въ отвѣтъ г-ну СЕРЕЖНИКОВУ

Мнѣ хочется откликнуться на статью г. СЕРЕЖНИКОВА, помѣщенную выше въ этомъ же номерѣ. Она посвящена вопросу, давно уже утратившему свою остроту, но сама статья написана остро и сильно и это привлекаетъ къ ней вниманіе. Мнѣ хотѣлось бы коснуться лишь существа статьи и совершенно оставить въ сторонѣ ироническія замѣчанія автора относительно Движенія и его легкомысленнаго благодушія. Объ этомъ просто не стоитъ спорить, — ибо, если авторъ не замѣчаетъ, что не только Движеніе, но вся вообще наша эпоха вовсе не болѣетъ вопросомъ, которымъ такъ горячо живетъ авторъ, то едва ли нужно его въ этомъ поправлять. Острота постановки его основного вопроса не смягчается, вѣдь, тѣмъ, что «благодушіе» Движенія раздѣляется нашей эпохой: для него, а равно и для тѣхъ, кто раздѣляетъ его точку зрѣнія, вопросъ остается важнымъ и существеннымъ.

Основная тема статьи г. СЕРЕЖНИКОВА касается вопроса о взаимоотношеніи христіанства и философіи, христіанства и научнаго пониманія міра. Это взаимоотношеніе рисуется г. СЕРЕЖНИКОВУ такъ, что

они исключаютъ другъ друга. «Если я вѣрю, пишетъ онъ, то мнѣ не нужна никакая философія». Съ другой стороны «философія принципиально должна начать съ сомнѣнія во всемъ». Въ этихъ положеніяхъ г. СЕРЕЖНИКОВЫМЪ данъ ключъ ко всѣмъ его выводамъ и утвержденіямъ: для него вѣра и знаніе, религія и наука взаимно не нуждаются другъ въ другѣ\*).

Г. СЕРЕЖНИКОВЪ остро и горячо протестуетъ именно противъ такого раздѣленія науки и вѣры — онъ гораздо цѣлостнѣе понимаетъ ихъ компетенцію и, какъ мы видѣли, считаетъ, что для вѣры совсѣмъ не нужно научное постиженіе міра, а для научнаго подхода къ міру недопустимо внесеніе началъ вѣры. Совпаденіе въ результатахъ научнаго и религіознаго постиженія міра для него является факторомъ случайнымъ, не имѣющимъ внутренняго основанія: исходное взаимное исключеніе вѣры и знанія остается

\*) Боюсь, что въ статьѣ г. СЕРЕЖНИКОВА есть реакція противъ той точки зрѣнія, что религія и наука лежатъ въ разныхъ плоскостяхъ, что поэтому невозможно ихъ столкновеніе, но возможенъ ихъ синтезъ.