

всѣ церковные напѣвы въ соотвѣтствующую имъ русскую гармонію, освободивъ ее отъ всѣхъ иностранныхъ элементовъ. Для начала Глинка положилъ на три голоса ектенію, Литургію и «Да исправится», но вскорѣ увидѣлъ, что его знанія недостаточны и въ 1856 г. поѣхалъ учиться... въ Берлинъ. Глинка и Одоевскій послѣ долгихъ споровъ пришли къ заключенію, что русскіе церковные напѣвы допускаютъ только контрапунктическую обработку и именно — контрапунктъ строгаго стиля. Такъ какъ единственнаго знатока этого стиля Глинка зналъ только въ Берлинѣ (Это былъ его бывший учитель Дэнъ), то Глинка отправился къ нему. Вернуться въ Россію Глинка не было суждено. Послѣ девяти мѣсяцевъ занятій съ Деномъ онъ умеръ въ Берлинѣ въ 1857 году. Однако, мысль объ обработкѣ русскихъ церковныхъ напѣвовъ съ помощью контрапункта строгаго стиля держалась довольно долго.

Многіе русскіе композиторы и ученые музыканты, какъ Н. М. Потуловъ, Ю. Арнольдъ и др., терпѣливо и усердно старались воскресить русское пѣніе именно съ помощью контрапункта строгаго стиля, пока не убѣдились, что это вещь невозможная, что контрапунктъ строгаго стиля несомнѣстимъ съ русскими напѣвами, даже болѣе — противорѣчить ихъ характеру. Между тѣмъ, на ряду съ болѣе или менѣе успѣшными попытками обновленія стариннаго русскаго церковнаго пѣнія (переложенія Н. М. Потулова, Г. Ф. Львовскаго), на практикѣ господствовали сочиненія Львова и его коллегъ изъ Капеллы. Послѣдней не коснулся даже мощный подъемъ русской національной музыки (свѣтской): она продолжала стоять, какъ уединенная твердыня, со всѣми ея привилегіями.

(Продолженіе слѣдуетъ).

С. П. Орловъ.

О религіозной наукѣ и о религіозной философіи.

(Отвѣтъ проф. Зѣньковскому).

1.

Въ статьѣ моей «Философія или апологетика», напечатанной въ мартовскомъ номерѣ «Вѣстника» за этотъ годъ, я пытался изобразить — насколько удачно, это другой вопросъ — въ самыхъ общихъ чертахъ и возможно проще, тѣ столкновения между вѣрой и знаніемъ, религіей и наукой, которыя сводятся къ нѣкоторой первичной трагедіи человѣческаго сознанія, въ глубинѣ своей независимой отъ историческихъ условій и отличительныхъ чертъ эпохи, способныхъ только качнуть этотъ вѣчно колеблющійся между двумя крайними точками маятникъ либо въ одну, либо въ другую

сторону, но не имѣющихъ силъ остановить его на какой либо точкѣ его движенія.

На статью мою послѣдоваль отвѣтъ проф. Зѣньковскаго, помѣщенный въ томъ же номерѣ «Вѣстника», изъ котораго мнѣ стало ясно, сколько недоразумѣній способна вызвать моя статья, можетъ быть, въ значительной мѣрѣ и по моей винѣ, по винѣ моего изложенія. На эти недоразумѣнія я не могу не обратить вниманія.

Мнѣ не хотѣлось бы останавливаться на предварительномъ замѣчаніи проф. Зѣньковскаго о томъ, что ни Движеніе, ни наша современность вообще вопросомъ, поставленнымъ мной, не болѣютъ.

что этот вопрос давно потерял свою остроту. Ведь, если то, что происходит в России, по мнению Движения, не есть «болезнь», самым лучшим образом связанная именно с этим вопросом, если «Вѣстникъ» считает нужным только регистрировать факты насилия над церковью в России и выражать по поводу них свое возмущение, но не считает нужным всеми доступными нам средствами искать объяснения самого факта преследования религии, то об этом, действительно, спорить бесполезно.

2.

Возражая мне, проф. Зѣньковскій говорит о вѣрующих и невѣрующих людях, называя первых поименно («гиганты науки типа Паскаля, Ньютона, Пастера») и не называя вторых, но все время имея в виду конкретный психологический тип тех и других. Должен поэтому прежде всего завѣрить проф. Зѣньковского, что слово «субъектъ» у меня не имеет ничего общего не только с житейским значением этого слова («приходил какой то субъектъ»), но и с понятием психологического типа. «Религиозно постигающий субъектъ» в моей статьѣ не есть вѣрующій человекъ (например, Вл. Соловьевъ), и «философски - научно мыслящій» не есть невѣрующій (например, академикъ Марковъ, подававшій на имя Святейшаго Синода прошение об отлучении его от церкви, но не приложившій къ прошению гербовых марокъ). И то, и другое есть абстракция. И тѣмъ и другимъ я обозначаю некоторую функциональное единство человеческого духа. И весь смысл моей статьи сводился къ утверждению, что эти двѣ функции, вплоть до послѣднихъ доступныхъ нашему познанию глубинъ, непримиримы, и что третьей, стоящей надъ ними и примиряющей ихъ — нѣтъ. В частности я утвер-

ждалъ, что «религиозная философія», какъ некоторая цѣльная дисциплина, съ одной стороны, въ качествѣ «религиозной», долженствующая исходить изъ догматовъ вѣры*), какъ изъ незыблемой и абсолютной истины, съ другой, въ качествѣ «философической» долженствующая быть насквозь критичной (не въ смыслѣ только: кантовской), невозможна.

Можно составить болѣе или менѣе ловкую компиляцію изъ богословскихъ и философскихъ лоскутьевъ, но мало-мальски опытный читатель безъ труда обнаружитъ поддѣлку. Можно основывать религиозно-философскія академіи, но необходимо имѣть въ виду, что и онѣ религиозной философіи въ указанномъ смыслѣ никогда не создадутъ. Можно, наконецъ, возвращаться къ эпохѣ самого догматическаго церковнаго творчества и указывать на его непревзойденное совершенство. Но при этомъ необходимо помнить, что, какъ бы ни было оно тонко и глубоко, движущимъ его началомъ было не чистое исканіе истины, а исканіе ея, связанное съ устремленіями практическаго порядка, и прежде всего съ вопросомъ нашего спасенія. Ведь, совершенно очевидно, что, если я буду искать ту истину, которая можетъ мне дать жизнь вѣчную, а другой — истину, независимую отъ того, что она намъ сулитъ, вѣчную жизнь, вѣчную гибель или только небытіе, то совершенно очевидно, что результаты, къ которымъ мы придемъ (при всѣхъ прочихъ равныхъ условіяхъ), могутъ и не совпасть.

Проф. Зѣньковскій облегчилъ себѣ задачу опроверженія моихъ положеній — и въ этомъ заключается второе недоразумѣніе — тѣмъ, что подмѣнилъ мое понятіе «религиозной философіи», т. е. фи-

*) Напримеръ, изъ техъ, которые мы все исповѣдуемъ, произнося Никео-Константинопольскій Символъ вѣры.

лософії, исходящей изъ догматовъ (множественное число) нашей вѣры, понятіемъ религіозной науки, т. е. науки, исходящей, согласно его опредѣленію, изъ факта бытія Бога, т. е. изъ одного только догмата. Не будемъ къ этому придираяться и послѣдуемъ за нимъ въ область его религіозной науки.

Проф. Зѣньковскій утверждаетъ: «Наука всегда исходитъ изъ того, что ей дано», и изъ этого дѣлаетъ выводъ: «Логически(!) возможны двѣ формы науки — безрелигіозная и религіозная. Религіозная наука исходитъ изъ того, что Богъ есть, безрелигіозная исходитъ изъ фактовъ чувственного порядка». Допустимость исходной точки первой проф. Зѣньковскій мотивируетъ тѣмъ, что бытіе Бога огромному большинству людей дано въ опытѣ, какъ непосредственная и первичная реальность, и что, стало быть, по крайней мѣрѣ большинство людей имѣетъ «право» исходить изъ этого опыта, построивъ свою науку.

При этомъ однако проф. Зѣньковскій упускаетъ изъ виду, что наука, дѣйствительно, всегда исходя изъ того, что ей дано, **никогда** не исходитъ изъ **всего** того, что ей дано. А отсюда слѣдуетъ, что во все не всякое обогащеніе опыта влечетъ за собой обогащеніе содержанія любой данной науки. Если я изучаю спектръ, то, увидѣвъ семь цвѣтовъ вмѣсто видимыхъ мнѣ прежде пяти, я обогатилъ свой опытъ, и это неминуемо отразится на моихъ выводахъ. Но, если я изучаю сравнительное языкознаніе, исторію музыки или психологію эмоціональнаго мышленія, то глубоко безразлично, страдаю ли я дальтонизмомъ или обладаю нормальнымъ зрѣніемъ. Весь вопросъ, слѣдовательно, заключается въ томъ, исходитъ ли наука, которую проф. Зѣньковскій называетъ религіозной, дѣйствительно изъ даннаго ей въ опытѣ бытія Бога, или этотъ опытъ, будучи, быть можетъ, мощнымъ двигателемъ субъективнаго акта творчества уче-

ныхъ, на объективномъ содержаніи ихъ научныхъ построений не отражается во все? Обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Если бы открытія Ньютона или Пастера были связаны не только субъективно - психологически съ живымъ ощущеніемъ ими присутствія Бога, но и объективно - логически изъ факта бытія Бога вытекали, то они были бы приемлемы и обязательны только для людей, бытіе Бога признающихъ (только для вѣрующихъ). Между тѣмъ, къ нашему счастью, къ счастью всего человѣчества, это, очевидно, не такъ. Можно себѣ представить, какой хаосъ получился бы въ нашемъ мірѣ, если бы вѣрующіе люди признавали, на примѣръ, одни законы механики твердыхъ тѣлъ, а невѣрующіе совсѣмъ или нѣсколько другіе.

Съ этой точки зрѣнія, меня чрезвычайно заинтересовалъ вопросъ проф. Зѣньковскаго, почему люди интенсивно переживающіе «первичность и фундаментальность бытія Божія въ системѣ нашего опыта, лишены права строить науку на фактѣ бытія Божія?». Я бы спросилъ проф. Зѣньковскаго, какъ онъ собственно себѣ представляетъ курсъ химіи или исторіи римскаго права, построенный на фактѣ бытія Бога? И чѣмъ такой курсъ будетъ отличаться отъ курса любого ученаго, въ изложеніи своей науки о своемъ религіозномъ опытѣ благоразумно умалчивающаго?

Но оставимъ область спеціальныхъ наукъ. Вѣдь, совершенно очевидно, что, пока рѣчь идетъ о нихъ, ученый, въ своемъ опытѣ переживающій бытіе Бога, **вовсе не будучи лишенъ «права»** строить свою науку на этомъ фактѣ, тѣмъ не менѣе этимъ «правомъ» воспользоваться не можетъ, потому что изъ факта бытія Бога для его науки ровно ничего не вытекаетъ.

Равнымъ образомъ, очевидно, невѣрно и утвержденіе проф. Зѣньковскаго, что «безрелигіозная наука исходитъ изъ фактовъ чувственного порядка», а тѣмъ бо-

лѣе, что она исходитъ «лишь (!) изъ фактовъ чувственнаго порядка» (стр. 25). Эмпирическая наука исходитъ, конечно, изъ нихъ, но **всегда** исходитъ **еще** и изъ нѣкоторыхъ общихъ апріорныхъ синтетическихъ сужденій, изъ **опыта невыводимыхъ**, а математика, быть можетъ, и вообще то изъ фактовъ чувственнаго опыта не исходитъ (отнюдь не становясь поэтому «религіозной!»).

Итакъ, есть наука, творимая религіозными и безрелигіозными людьми, но нѣтъ науки религіозной или безрелигіозной. И съ этой точки зрѣнія, **логически** возможна только **одна** форма науки (а не двѣ, какъ полагаетъ проф. Зѣньковскій), по отношенію къ религіи нейтральная.

Вернемся теперь къ философіи. По мнѣнію проф. Зѣньковского, у меня — «нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній утверждать, что философія должна начать съ сомнѣнія во всемъ». Можно, полагаетъ онъ, «критически проработавъ разныя системы, построенныя на сомнѣніи, вернуться въ построеніи системы своей ко всей той реальности, которая мнѣ дана». Проф. Зѣньковскій спрашиваетъ, «почему я» въ этомъ случаѣ «перестану быть философомъ?».

Вотъ почему. Для спеціальной науки данность въ опытѣ есть послѣднее основаніе (хотя отнюдь не единственное), на которое она опирается, и на которомъ она строитъ. Иначе обстоитъ дѣло въ философіи. Для философіи данность есть проблема и объектъ изслѣдованія. Прежде, чѣмъ ссылаться на «всю ту реальность, которая мнѣ дана» въ опытѣ, какъ на послѣднюю достовѣрность, философъ долженъ рѣшить вопросъ, чѣмъ обусловлена сама возможность опыта, одинакова ли и на чемъ основана **познавательная цѣнность** различныхъ видовъ его (чувственнаго опыта,

опыта своей душевной жизни, опыта эстетическаго, опыта религіознаго), и т. д. Не поставивъ этихъ вопросовъ (и цѣлаго ряда другихъ, съ ними связанныхъ), нельзя начать строить свою философію, потому что постановка ихъ есть первый и важнѣйшій отличительный признакъ философіи. А поставить ихъ значитъ «начать съ сомнѣнія во всемъ, въ томъ числѣ и въ истинахъ вѣры», несмотря на то, что мое сомнѣніе, въ отличіе отъ подлиннаго (психологическаго) сомнѣнія, будетъ называться въ данномъ случаѣ гносеологическимъ.

И вотъ я утверждалъ въ своей статьѣ, что этотъ изначальный методологическій скептицизмъ философіи непримиримъ съ религіозной вѣрой, и что онъ ей неизбежно долженъ представляться чѣмъ то въ родѣ рецепціи первороднаго грѣха.

А что философія не обходится безъ гносеологіи, въ этомъ легко убѣдиться, обратившись къ конкретнымъ примѣрамъ. Я не буду вызывать здѣсь призрѣка немилыхъ всему православному міру твердынь кантіанства (во всѣхъ его видахъ), быть можетъ, уже обойденныхъ, но еще никѣмъ не взятыхъ и не разрушенныхъ. Я позволю себѣ только спросить, съ чего начинаютъ свою философію современные вѣрующіе русскіе философы (Н. О. Лосскій, С. Л. Франкъ); съ констатированія «всей той реальности, которая имъ дана», въ частности — реальности бытія Бога, или со сложнаго и труднаго дѣла построенія своихъ гносеологическихъ системъ? Полагаю, что двухъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ быть не можетъ... Тутъ ничего не подѣлаешь. Если я орекаюсь отъ гносеологическаго обоснованія, я перестаю быть философомъ.

4.

Особенно трудна, тонка и разнорѣчива въ философіи проблема достовѣрности

религіознаго опыта. Не мѣшаетъ поэтому на ней остановиться подробнѣй, тѣмъ болѣе, что на религіозный опытъ у насъ, въ Движеніи, ссылаются очень часто. Это вполне естественно. Для вѣрующаго человека (для религіознаго субъекта) данность въ религіозномъ опытѣ — послѣдняя очевидность.

При этомъ однако обычно упускаютъ изъ вида троякаго рода проблематику, неизбѣжную для философа:

1) Ссылаясь на религіозный опытъ, никогда не даютъ себѣ труда описать, что именно и какъ именно въ этомъ опытѣ дано. Между тѣмъ такое описаніе очень желательно уже для того, чтобы дать отпоръ тѣмъ скептикамъ, которые считаютъ религіозный опытъ сводимымъ къ эмоціональному подъему, къ нѣкоторому «лирическому fortissimo», которые полагаютъ, что на религіозный опытъ ссылаются люди съ недостаточно изошреннымъ самонаблюденіемъ, вслѣдствіе чего они смѣшиваютъ свои субъективныя переживанія съ данной (или, точнѣе, вовсе имъ не данной) объективной реальностью.

Съ другой стороны, каждый, ссылающийся на свой религіозный опытъ, долженъ бы былъ выяснить, какіе именно догматы вѣры ему въ опытѣ даны, и какіе не даны, и одинакова ли для него достоверность данныхъ и не данныхъ ему въ опытѣ догматовъ вѣры, которые онъ исповѣдуетъ. Вѣдь, если она одинакова, то ссылка на свой религіозный опытъ перестаетъ имѣть рѣшающее значеніе, какое ей придаютъ. А если она неодинакова, то же находится ли такая, быть можетъ, субъективная расцѣнка достоверности догматовъ въ противорѣчій съ ученіемъ церкви?

2) Если нѣчто мнѣ дано въ опытѣ, какъ первичная и непобѣдимая реальность, то можно ли называть увѣренность въ бытіи

его вѣрой (которая есть «уповаемыхъ извѣщеніе»)? Вѣдь, если я вѣрю въ будущее освобожденіе Россіи отъ большевиковъ, то я потому и называю свое убѣжденіе вѣрой, что освобожденіе это мнѣ въ опытѣ не дано, и что доказать его неизбѣжность я не могу.

3) Наконецъ, не слѣдуетъ упускать изъ виду одной любопытной аналогіи. — Свобода воли тоже дана **каждому изъ насъ** (а не только большинству) въ качествѣ непобѣдимой и первичной реальности. И тѣмъ не менѣе споръ о свободѣ воли длится болѣе двухъ тысячъ лѣтъ. Слѣдовательно, данная во внутреннемъ опытѣ непобѣдимая и первичная реальность даже для того, **кому она дана**, во все не всегда достаточна, чтобы окончательно убѣдить его въ объективной реальности того, что ему въ этомъ опытѣ дано. Да и сами индетерминисты никогда не ограничиваются ссылкой на непобѣдимую данность свободы воли, а всегда ведутъ болѣе или менѣе сложную полемику со своими противниками. А отсюда слѣдуетъ съ не менѣе «непобѣдимой» силой, что вопросъ о познавательной цѣнности религіознаго опыта философъ поставить все-таки обязанъ.

5.

Мнѣ остается упомянуть о ссылкѣ проф. Зѣньковскаго на тварность «самодержавно мыслящаго» субъекта, которая, по его мнѣнію, и является тѣмъ переходнымъ понятіемъ, которое способно объединить и примирить философствующаго и религіознаго субъекта. Правда, сознаніе того, что «самодержавно-мыслящій» субъектъ «реальности не созидаетъ, а лишь въ нее проникаетъ» (хотя, вѣдь, рѣшеніе и этого вопроса до извѣстной степени зависитъ отъ гносеологической установки), логически неизбѣжно не ведетъ еще къ сознанію своей тварности. Оно только

психологически подготавливаетъ къ этому акту чисто религіознаго порядка. Но все же за это указаніе я не могу не принести проф. Зѣньковскому своей благо-

дарности, и надѣюсь къ нему еще вернуться.

К. Серезниковъ.

Берлинъ, май. 1930.

Идея религіозной науки

(Мой отвѣтъ г-ну Серезникову).

Печатаемая въ настоящемъ номерѣ вторая статья г. Серезникова является отвѣтомъ на мои замѣчанія, вызванныя первой его статьей (см. «Вѣстникъ», номеръ 3). Не отказываясь продолжать нашу полемику на страницахъ «Вѣстника», я не могу не отмѣтить, что недостатокъ мѣста лишаетъ меня возможности отвѣтить съ должной обстоятельностью на основныя замѣчанія г. Серезникова. Мнѣ не хочется полемизировать и состязаться съ г. Серезниковымъ въ остротѣ, а порой и безапелляціонности его утвержденій, и я предпочитаю высказаться по существу затронутыхъ имъ темъ. Этихъ темъ у него три въ послѣдней статьѣ: объ идеѣ религіозной науки, о возможности религіозной философіи и о «достоверности» религіознаго опыта. Въ настоящей статьѣ я могу высказаться лишь по первому вопросу, оставляя за собой право позже коснуться остальныхъ двухъ темъ.

Но прежде чѣмъ перейти къ дѣлу, не могу не сказать нѣсколько словъ по поводу одного общаго замѣчанія г. Серезникова. Въ отвѣтъ на мою мысль, что та постановка вопроса о взаимоотношеніи вѣры и знанія, какую даетъ г. Серезниковъ, нѣсколько потеряла свою остроту, мы читаемъ неожиданное связываніе этого вопроса съ «тѣмъ, что происходитъ въ Россіи». Г. Серезниковъ усматриваетъ «тѣснѣйшую связь» между «трагиче-

скимъ расхожденіемъ» вѣры и знанія вообще — и религіозными преслѣдованіями въ Россіи и приглашаетъ «Вѣстникъ» не только регистрировать факты религіозныхъ преслѣдованій, но и «всѣми доступными намъ средствами искать объясненія самого факта преслѣдованія религіи». На это болѣе чѣмъ странное замѣчаніе должно сказать, что между религіозными преслѣдованіями въ Россіи и проблемой отношенія вѣры и знанія не только нѣтъ «тѣснѣйшей связи» — но и вообще никакой связи нѣтъ. Какъ въ свое время преслѣдованіе инквизиціей свободной мысли не имѣло **никакой** опоры въ христіанствѣ, такъ и изъ природы свободной мысли, отошедшей отъ вѣры, **никакъ** нельзя вывести религіозныхъ преслѣдованій. И ничего «загадочнаго» въ религіозныхъ преслѣдованіяхъ въ Россіи нѣтъ, такъ что вовсе не нужно «всѣми доступными средствами искать объясненія» ихъ: они продиктованы не «первичной трагедіей человѣческаго сознанія», о которой пишетъ г. Серезниковъ въ своей статьѣ (у кого нашелъ онъ эту трагедію — у Ярославскаго или когонибудь другого? Тамъ создаютъ трагедіи, а не переживаютъ ихъ), — а ненавистью къ Церкви, къ Христу, боязнью силы Церкви. Въ ненависти къ Церкви — та же суть, что и въ ненависти совѣтскихъ дѣятелей къ свободной и независимой мы-