



Новое богословіе.

(Вступительная лекція, прочитанная въ Сентябрѣ 1916 г.).

Существуетъ у васъ обычай—на первую въ каждомъ году лекцію собираться въ количествѣ несравненно большемъ числа посѣщающихъ лекціи въ теченіе года. Она привлекаетъ не только студентовъ „своего“ курса, но и съ другихъ курсовъ. Отъ первой лекціи ждуть чего-то особеннаго: она не должна быть только одною изъ многихъ лекцій, которая отсылаетъ къ ряду другихъ чтеній,—она должна представить собою нѣчто цѣлое, замѣняющее весь рядъ чтеній, нѣчто изрядное, выставочное, показное. Мнѣ не нравится этотъ обычай, и я никогда не шелъ ему навстрѣчу. Вступительная лекція должна *вводить* слушателей въ курсъ чтеній; она обращается только къ тѣмъ, которые будутъ слушать *послѣдующія* чтенія; ей не приличенъ ненормально-повышенный тонъ; она не можетъ не приносить разочарованія любителямъ эффектовъ. По моему взгляду, не нормально, чтобы первая лекція была интереснѣе послѣдующихъ; напротивъ, въ порядкѣ вещей, чтобы интересъ съ теченіемъ курса возрасталъ—для постоянныхъ слушателей, чтобы скороспѣлый эффектъ уступалъ мѣсто постепенно раскрывающемуся содержанію. Поэтому обиліе слушателей на вступительныхъ лекціяхъ меня всегда смущало.

Но настоящій разъ я хочу воспользоваться вашимъ единокрatнымъ стеченіемъ и предложить вамъ тему, которая, не теряя характера вступительной лекціи, имѣла бы значеніе и для случайныхъ слушателей. Я хочу кратко, въ тѣсныхъ рамкахъ одной лекціи, описать вамъ основныя черты своего

богословствованія, указать вамъ основное направленіе своей религіозной мысли, ознакомить васъ съ типомъ своей системы, съ ея методомъ, исходнымъ началомъ, послѣдними заданіями, предѣльными чаяніями.

Официальное названіе нашей каведры— „нравственное богословіе“. Но нравственнаго богословія, какъ оно начертывается въ традиціонной семинарской программѣ и какъ оно представлено въ семинарскихъ учебникахъ и отчасти— въ академическихъ курсахъ, я не признаю. О жалкомъ *состояніи* этой науки говорено уже много разъ, я считаю *самую* эту науку, въ ея идеаль, фикціей, мертворожденнымъ измышленіемъ схоластики, какимъ-то жалкимъ недоразумѣніемъ. Однако мѣсто, которое занимается нравственнымъ богословіемъ, есть святое мѣсто, эта наука закрываетъ собою глупой запросъ, безпредѣльную перспективу.

Что же я ставлю *на мѣсто* нравственнаго богословія? Двѣ дисциплины: одна занимаетъ мѣсто нравственнаго богословія, какъ дисциплина высшая, и другая—какъ дисциплина учебная.

Высшая, творческая дисциплина, которая должна, по моему плану, замѣнить собою традиціонное нравственное богословіе, можетъ быть построена или въ узкихъ, специальныхъ рамкахъ науки, или на полномъ просторѣ философской системы. Въ узко-спеціальномъ смыслѣ, какъ особая богословская наука, эта высшая дисциплина есть *нравственное ученіе* о христіанствѣ. Оно должно стать рядомъ съ догматикой, т. е. съ догматическимъ ученіемъ о христіанствѣ, а по объему быть соразмѣрнымъ съ послѣднимъ. Все *положительное* богословіе должно дѣлиться на двѣ части, вся его область должна быть подѣлена между двумя науками: догматическое ученіе о христіанствѣ и нравственное ученіе о христіанствѣ. Отличіе предлагаемаго мною дѣленія положительнаго богословія отъ традиціоннаго дѣленія въ томъ, что донынѣ дѣленіе богословія на богословіе догматическое и богословіе нравственное было дѣленіемъ на части самаго предмета богословской науки, такъ что одна часть христіанской религіи, одна ея область— скажемъ, теоретическая—удѣлялась для богословія догматическаго, а другая часть— скажемъ, практическая—удѣлялась для богословія нравствен-

наго. Для стараго богослова каждый предметный вопрос богословія носилъ на себѣ печать принадлежности къ той или другой области, къ той или другой наукѣ. Вопросъ, или ученіе, о Христѣ есть вопросъ догматическій, относится къ области догматическаго богословія, вопросы о вѣрѣ, надеждѣ и любви, о постахъ—практическіе вопросы, относятся къ нравственному богословію. И въ этомъ предметномъ смыслѣ дѣленіе положительнаго богословія не исчерпывается богословіемъ догматическимъ и богословіемъ нравственнымъ, но рядомъ съ ними стоятъ другія богословскія науки—литургика, каноника и т. д. При этомъ считалось вполнѣ возможнымъ судить о *важности* частей христіанской религіи подѣляемыхъ между разными богословскими науками, въ частности, между богословіемъ догматическимъ и богословіемъ нравственнымъ,—именно, всегда предметъ догматическаго богословія ставился выше предмета нравственнаго богословія, а по важности предмета и догматическое богословіе считалось выше, важнѣе богословія нравственнаго. Тамъ излагается ученіе о самомъ Богѣ, а здѣсь только о человѣкѣ, тамъ о спасеніи объективномъ, а здѣсь лишь о субъективномъ его усвоеніи, тамъ о самой христіанской *Истинѣ*, а здѣсь не болѣе, какъ о ея практическомъ приложеніи. Такъ дѣлилось старое богословіе, я разумѣю подѣленіемъ богословія на догматическое ученіе о христіанствѣ и нравственное ученіе о христіанствѣ нѣчто совершенно другое.

Когда я говорю о раздѣленіи положительнаго богословія на догматическое ученіе о христіанствѣ и нравственное ученіе о христіанствѣ, то я разумѣю не части христіанской религіи, не разныя части предмета богословской науки, а методъ—разные методы изслѣдованія единой христіанской религіи: догматическое ученіе о христіанствѣ есть ученіе о христіанствѣ по догматическому, т. е. объективному методу, а нравственное ученіе о христіанствѣ есть ученіе о немъ по методу нравственному, т. е. нравственно-субъективному, или просто—субъективному. Нужно особенно подчеркнуть самобытность нравственно-субъективнаго метода, такъ какъ догматическое ученіе о христіанствѣ такъ и остается старою догматикой, тогда какъ нравственное ученіе о христіанствѣ, т. е. ученіе о христіанствѣ по нравственно-субъективному

методу, есть нѣчто совершенно новое, не-слыханное въ богословіи и, во всякомъ случаѣ, отличное *toto genere* отъ стараго нравственнаго богословія, не имѣющее съ нимъ ничего общаго. Старое богословіе знало, со стороны предметной, только одну догматику. Было время, когда среди богословскихъ наукъ совсѣмъ не было нравственнаго богословія, когда въ духовной школѣ преподавалась только догматика: говоря словами Филарета, „богословія преподавалась только догматическая, по методѣ слишкомъ школьной; отсюда знаніе сухое и холодное“. Богословіе интересовалось только догматическими, абстрактными вопросами. Старое богословіе не только по предмету было исключительно *догматическимъ* богословіемъ, и по методу оно было исключительно *объективнымъ* богословіемъ. Оно интересовалось одними догматическими вопросами, и оно безсознательно усвоило исключительно объективный методъ отношенія къ религіозной истинѣ. Оно ставило только догматическіе вопросы, которымъ соотвѣтствуетъ объективный методъ, и оно не знало, не представляло возможнымъ для себя иного метода, кромѣ объективнаго. Съ теченіемъ времени въ учебной программѣ духовной школы появилась и „богословія практическая“ или „дѣятельная“, позднѣйшее нравственное богословіе. Для характеристики стараго богословія очень важно, что нравственное богословіе въ немъ, даже до вчерашняго дня, находилось въ крайнемъ пренебреженіи, въ полномъ забросѣ. Еще важнѣе то, что и нравственное богословіе разрабатывалось тѣмъ же объективнымъ методомъ, что и догматика,—единственнымъ объективнымъ методомъ стараго богословія. Въ нравственномъ богословіи былъ силенъ элементъ правоучительный, назидательный, проповѣдническій, и наличностью этого элемента надѣялись придать нравственному богословію специфическій видъ, отличить его отъ богословія догматическаго. Но назиданіе науки не составляетъ, и какъ оно ни сильно было въ нравственномъ богословіи, по нему нельзя судить о методѣ нравственнаго богословія. А что было въ нравственномъ богословіи научнаго, вообще нравственная проблема въ старомъ богословіи рѣшалась только объективнымъ методомъ, обсуждалась только съ объективной стороны, и ученіе о нравственности ни въ малѣйшей степени не было нравственно-субъективнымъ ученіемъ о христіанствѣ. Поэтому для догмати-

ческаго ученія о христіанствѣ оказывается возможнымъ оставить знакомый, привычный объективный методъ, иначе сказать, возможно сохранить его въ видѣ прежней догматики, тогда какъ для нравственнаго ученія о христіанствѣ приходится постулировать новый, нравственно-субъективный методъ. Значительная реформа требуется и для догматическаго богословія. Старое богословіе примѣняло объективный методъ, — единственный, который оно знало, — *схоластически*, полнѣе сказать, раціоналистически и схоластически, такъ какъ схоластика есть дурной видъ раціонализма. Богословская схоластика все содержаніе извлекала изъ разума и руководилась при этомъ самымъ дурнымъ вкусомъ, вульгарно и грубо забавлялась абстрактными, безжизненными операціями. И такъ какъ время схоластики было временемъ исключительнаго культивированія догматики, то схоластическія привычки сжились съ догматикой, и она до нашего времени остается питомникомъ бактерій схоластики. Стоитъ большихъ усилій реформировать догматическое богословіе, очистить его отъ схоластическаго наслѣдства, обратить его въ подлинную науку, именно въ историческое ученіе о догматахъ, параллельно чему нравственное богословіе должно стать — въ строгомъ, специально-научномъ смыслѣ—ученіемъ о христіанской жизни, о христіанскомъ опытѣ. При всемъ томъ догматы есть не что иное, какъ объективная истина, догматическое міровоззрѣніе есть не что иное, какъ объективное ученіе о христіанствѣ, — и очищеніе догматики отъ схоластической традиціи ни мало не затрагиваетъ объективнаго метода догматическаго богословія: для догматики сохраняется извѣстный, привычный объективный методъ. И хотя его особенности вполнѣ уясняются при сопоставленіи съ новымъ нравственно-субъективнымъ методомъ, хотя лишь различіе методовъ дѣлаетъ возможной самую постановку вопроса о методѣ, о методахъ богословскаго мышленія, *новою* является рѣчь о нравственно-субъективномъ методѣ, и самый вопросъ о методахъ, о методѣ богословскаго мышленія сводится къ вопросу о нравственно-субъективномъ методѣ, ставится по поводу нравственнаго ученія о христіанствѣ. Богословская задача нашего времени—выяснить, что нравственное ученіе о христіанствѣ есть ученіе о христіанствѣ по нравственно-субъективному методу, рассмотрѣніе его съ нравственно-

субъективной стороны,—что нравственно-субъективный методъ есть особый, самобытный методъ богословствованія. Нравственному ученію о христіанствѣ, или ученію о христіанской жизни, по прежнему сказать—нравственному богословію, полное право на самостоятельное существованіе дается тѣмъ обстоятельствомъ, что эта дисциплина прилагаетъ къ разсмотрѣнію христіанства, къ изслѣдованію Христіанской Истины свой особый, специфическій методъ, нравственно-субъективный. Она не можетъ быть частью единого богословія, догматическаго богословія: она исполняетъ задачу, которой догматическое богословіе ни въ какомъ случаѣ выполнить не можетъ. Она не то же, что, имѣющее второстепенное значеніе, практическое приложеніе Христіанской Истины, такъ какъ она имѣетъ своей задачей познаніе этой Истины, какъ и догматика, по другимъ, отличнымъ отъ объективно-догматическаго, методомъ. Поэтому она занимаетъ мѣсто рядомъ съ догматикой совершенно въ особомъ смыслѣ, чѣмъ другія богословскія науки—литургика, каноника: она образуетъ вмѣстѣ съ догматикой особую, привилегированную, аристократическую пару, такъ какъ возможны лишь два метода въ изслѣдованіи Христіанской Истины, объективный и субъективный, которые и примѣняются богословіями догматическимъ и нравственнымъ. Лишь эти два богословія изъ всѣхъ богословскихъ наукъ имѣютъ задачей познаніе, *положительное* положеніе самой Христіанской Истины, а ихъ должно быть не больше, но и не меньше, какъ два—соответственно двумъ методамъ познанія Истины¹⁾.

Между собою догматическое богословіе и нравственное ученіе о христіанствѣ различаются по методу, а не по предмету. Предметъ у той и другой богословской науки одинъ

¹⁾ Говоримъ такъ, игнорируя художественное познаніе, какъ потому, что послѣднему нѣтъ ничего соответствующаго среди богословскихъ наукъ, такъ и потому, что художественное творчество совершенно по особому отличается отъ объективнаго и нравственно-субъективнаго познанія, такъ что возможна объективная „философія“ и духовная философія, но не бываетъ *художественной философіи* (эстетизмъ есть направленіе или теоретической или практической философіи). Иначе такъ сказать: говоря о двухъ путяхъ познанія, мы сначала разумѣемъ подъ субъективнымъ познаемъ и нравственно-духовное и эстетическое, но потомъ, по указанію соображенію, подыотдѣляемъ эстетическое и оставляемъ подъ именемъ субъективнаго познанія только нравственно-субъективное.

и тотъ же: все христіанство, вся Христіанская Истина. Нравственное ученіе о христіанствѣ имѣетъ дѣло съ тѣмъ же матеріаломъ, что и догматика, но подходитъ къ нему съ иной, съ нравственно-субъективной стороны. Христось, Духъ Святой могутъ быть объектами, какъ догматическаго богословія, такъ и нравственнаго ученія: догматическое богословіе учитъ о Христѣ и Святомъ Духѣ отрѣшенно отъ человѣческаго опыта, независимо отъ человѣческаго угла зрѣнія—подобно тому, какъ физика, физиологія, патологія отрѣшаются въ описаніи подлежащихъ явленій отъ субъективныхъ состояній человѣка—отъ ощущеній тепла, холода, сытости, боли,—оно разсматриваетъ Христа и Святаго Духа, какъ они существуютъ сами въ себѣ, премірно и невидимо, и что они совершили для міра и человѣка объективно. Напротивъ, Христось и Святой Духъ, какъ историко-психологическіе факты, какъ содержаніе человѣческаго опыта, какъ конкретная историко-психологическая дѣйствительность, какъ цѣнность для человѣка—составляютъ предметъ нравственно-субъективнаго ученія о христіанствѣ: оно изучаетъ ихъ въ самой атмосферѣ исторической и психологической реальности, въ теплѣ и сочности человѣческихъ переживаній, въ неразрывномъ окруженіи видѣній, встрѣчъ, ощущеній и состояній вѣрующей души. Такъ и все христіанство можно обозрѣть издали, со стороны, холоднымъ умомъ, *more geometrico*, изложить его въ абстрактныхъ формулахъ—и это будетъ догматическимъ ученіемъ о христіанствѣ, и можно все христіанство, ничего не опуская, исчерпывающимъ образомъ, обозрѣть изнутри человѣческой души, взглянуть на него интимнымъ зрѣніемъ, подойти къ нему со стороны духовныхъ ощущеній, духовнаго вкуса, понять его сердцемъ, постигнуть его непосредственной вѣрой, оцѣнить его опытно—и это будетъ нравственно-субъективнымъ ученіемъ о христіанствѣ. Тамъ излагается ученіе о томъ, какъ Богъ создалъ человѣка и искупилъ его; здѣсь,—какъ человѣкъ пришелъ къ Богу и обрѣлъ свое спасеніе, свое благо. Тамъ все христіанство представляется, какъ мысль о человѣкѣ, какъ идея; здѣсь также все христіанство представляется, какъ переживаніе человѣка, какъ опытъ его. И старое богословіе знало эти термины—объективный и субъективный. Такъ оно учило о спасеніи объективномъ, въ понятіе кото-

раго входило удовлетвореніе Христомъ божественнаго правосудія, и о спасеніи субъективномъ, какъ усвоеніи лично человѣкомъ того, что уже совершено для него Христомъ. Но это употребленіе терминовъ совсѣмъ не то, о чемъ мы говоримъ. Въ ученіи стараго богословія о спасеніи термины объективный и субъективный прилагались къ частямъ спасенія, раздѣленнымъ между собою временно, какъ отдѣляется приготовленіе кушаній въ кухнѣ отъ потребленія ихъ гостями въ столовой. Методологическое употребленіе этихъ терминовъ имѣетъ иной смыслъ: методологически, объективное и субъективное разсмотрѣнія не раздѣляются между собою по времени и пространственному существованію предмета, но относятся совершенно къ одному и тому же предмету, который безъ остатка исчерпывается тѣмъ и другимъ. Каждый моментъ въ жизни Христа, каждый актъ въ Его дѣлѣ, каждое явленіе Св. Духа, каждый пунктъ христіанскаго ученія можетъ быть, въ своей нераздѣльности, обнять и выражень и объективно, въ понятіи, и субъективно, въ своемъ конкретномъ содержаніи, въ своей душевной цѣнности.

Возможны два метода въ познаніи Духовной Истины: объективно-догматическій и нравственно-субъективный, и имъ соотвѣтствуютъ двѣ положительныхъ богословскихъ науки: догматика и нравственное ученіе о христіанствѣ. Можно ли сказать, что одна изъ этихъ наукъ выше другой? Нѣтъ. Это не двѣ стадіи одного и того же познанія, низшая и высшая; это два равноправныхъ пріема познанія, изъ которыхъ каждый пригоденъ для своей цѣли: объективное понятіе о христіанствѣ даетъ догматика, его субъективную, душевную, жизненную, опятную оцѣнку, раскрываетъ нравственное ученіе. Смотри по тому, что требуется, объективное, абстрактное познаніе, или внутреннее постиженіе, нужно примѣнять къ изслѣдованію тотъ или другой методъ, нужно обращаться къ той или другой наукѣ. И ни одна изъ нихъ не можетъ дать того, что даетъ другая, не можетъ замѣнить другой. Какъ науки, догматическое богословіе и нравственное ученіе о христіанствѣ исполняютъ каждое свою роль въ дѣлѣ познанія Христіанской Истины, которая оканчивается двухсторонней. Какъ науки, оба эти богословія равноправны, равноцѣнны и взаимно независимы.

Идея двухъ методовъ въ построеніи науки—метода объективно-абстрактнаго и нравственно-субъективнаго—уже высказана въ философской методологіи наукъ. Я назову наиболѣе извѣстныя имена. Это Дильтей (*Einleitung in die Geisteswissenschaften—Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, —Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* въ *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften. —Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* въ *Abhandlungen der k. pr. Ak. d. W.*), Вундтъ (*Логика и Система философіи*) и Мюнстербергъ ¹⁾ (*Grundzüge der Psychologie* B. I и *Philosophie der Werte*), которые раздѣляютъ весь объемъ научнаго познанія по содержанию на двѣ группы наукъ—науки о природѣ (*Naturwissenschaften*) и науки о духѣ (*Geisteswissenschaften*), Виндельбандъ (*Geschichte und Naturwissenschaft, —Präludien*, рус. пер. *Прелюдии*), Риккертъ (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, р. II. *Границы естественно-научнаго образования понятій, —Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, р. II. *Науки о природѣ и науки о культурѣ*), которые различаютъ двѣ группы наукъ по методу—науки о природѣ и науки о культурѣ, наши социологи Лавровъ, Михайловскій, проф. Карѣевъ—такъ называемая русская субъективная социологія. Всѣ эти авторы противопоставляютъ наукамъ о природѣ, социальныя науки и исторію, какъ науки о конкретной дѣятельности и вносятъ въ социально-историческія науки принципъ нравственно-субъективной оцѣнки. Ознакомленіе съ ихъ теоріями очень полезно и для богослова, особенно для моралиста. Однако въ этихъ теоріяхъ идетъ рѣчь, въ отличіе отъ наукъ о природѣ, собственно о методѣ исторической науки, а не о методѣ духовной науки. Нравственность, примѣняемая въ нихъ къ построенію социально-исторической науки—этика, какъ логика наукъ о духѣ, по выраженію Когена—есть условная социальная нравственность. Болѣе удачною пужно признать не терминологію Мюнстерберга, различающаго объективирующій и субъективирующій приемы научнаго познанія, а терминологію Риккерта, который усваиваетъ естествознанію методъ генерализирующій (ge-

¹⁾ И другіе сторонники марбургской школы: Когенъ, Натеръ и особенно Штаммлеръ.

neralisierende Auffassung), а исторіи — методъ индивидуализирующій (individualisierende Auffassung). Равнымъ образомъ, состоятельнаѣе Риккертова теорія историческаго знанія въ томъ отношеніи, что онъ находитъ возможнымъ примѣнить къ историческому развитію не нравственную оцѣнку (Wertung), а лишь отнесеніе къ исторически-признаннымъ цѣностямъ (Wertbeziehung). Въ полномъ смыслѣ нравственно-субъективный методъ познанія можетъ быть методомъ *духовной науки*, можетъ быть прилагаемъ къ познанію *духовной истины*.

Со времени О. Копта, который раздѣлилъ соціологію на статику и динамику, вошло въ широкое употребленіе различать въ наукѣ о человѣкѣ статическую и динамическую точки зрѣнія. Въ частности, упрочилось различеніе этихъ порядковъ систематизаціи матеріала въ философіи права. Здѣсь признаются два порядка правовой оцѣнки: статико-догматическая и динамо-телеологическая. (См. напр., А. І. Байковъ *Правовое значеніе оговорки „rebus sic stantibus“ въ междувластныхъ отношеніяхъ*, 1916). Отсюда философія права распадается на двѣ части: статику и динамику юридическихъ отношеній. Проф. І. В. Михайловскій въ кн. *Очерки философіи права*, т. I (1914) отдѣлъ *Динамика юридическихъ отношеній* начинается слѣдующими словами: „До сихъ поръ мы изучали юридическія отношенія въ состояніи покоя, ихъ статику. Но вѣдь конкретныя юридическія отношенія находятся въ непрерывномъ движеніи, *отражая въ себѣ движеніе жизни*. Они возникаютъ, измѣняются, прекращаются, различныя права такъ или иначе нарушаются, защищаются. Намъ остается рассмотреть причины, условія и формы движенія юридическихъ отношеній, ихъ динамику“ (стр. 572). Примѣняя эту методологію къ богословію, мы уяснимъ себѣ взаимное отношеніе между догматическимъ богословіемъ и нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ: догматика это богословіе статическое, нравственное ученіе — богословіе динамическое. Указанные нами методы богословія, догматико-объективный и нравственно-субъективный, могутъ быть также названы: догматико-статическій и нравственно-динамическій, субъективно-динамическій. Догматика имѣетъ дѣло съ абстрактной формулой христіанства, а нравственно-субъективное ученіе познаетъ христіанство въ его жизненной подвижности, въ его живомъ ритмѣ, въ его конкретной діалектикѣ.

Какъ науки, догматическое богословіе и нравственное ученіе о христіанствѣ равноправны, равноцѣнны и равномѣрны. Но нравственное ученіе о христіанствѣ, являясь въ видѣ спеціальной науки, какъ ученіе о христіанской жизни, почти незамѣтно переходитъ въ *христіанскую философію*, иначе сказать, нравственное ученіе о христіанствѣ, какъ наука о христіанской жизни, отдѣляется отъ христіанской философіи неуловимою гранью: христіанская философія есть высшая форма нравственнаго ученія о христіанствѣ. Я совмѣстно хочу сказать и то, что наука о христіанской жизни лишь на просторѣ христіанской философіи достигаетъ своего полнаго завершенія, она имѣетъ неотвратимую тенденцію превращаться въ систему христіанской философіи, она есть единственная изъ богословскихъ наукъ, для которой необходима философская постановка, система и творчество,—и то, что христіанская философія, какъ система религиозной мысли, можетъ укрѣпляться своими корнями только въ наукѣ о христіанской жизни, можетъ построиться только нравственно-субъективнымъ методомъ, можетъ быть лишь творчески-субъективной системой¹⁾. На просторѣ же христіанской философіи нравственное ученіе о христіанствѣ имѣетъ явныя преимущества передъ догматическимъ богословіемъ.

И догматическое богословіе, являясь наукой, какъ историческое ученіе о догматахъ, можетъ принимать видъ философіи. И собственно „философія“ христіанская, не какъ *христіанскія* (по содержанію) философія, а какъ „философія“ въ христіанствѣ—это и есть догматическое богословіе. Какъ христіанскіе догматы представляютъ собою выраженіе христіанской истины въ терминахъ языческой философіи, такъ и догматическая философія оперируетъ всецѣло философскими понятіями—гносеологіи, онтологіи и преимущественно

¹⁾ Строго сказать, нравственное ученіе о христіанствѣ, какъ наука, можетъ существовать не отдѣльно, а какъ отправная точка христіанской философіи, исходный ея пунктъ, ея опора, ея научная форма, отличающая (научную) христіанскую философію отъ ненаучнаго, невѣжественнаго—хотя, можетъ быть, глубоко-сердечнаго и поэтическаго—христіанскаго міросозерцанія. Въ этомъ видѣ наука о христіанской жизни существуетъ не отдѣльно, а какъ примѣненіе другихъ богословскихъ наукъ, преимущественно библейскаго богословія.

метафизики. И если нравственное учение о христіанствѣ должно построиться въ формѣ христіанской философіи, то догматическое богословіе имѣетъ естественно-психологическій уклонъ къ „философіи“, къ умозрѣнію. Къ этому слѣдуетъ добавить, что старое богословіе вообще не знало догматики, какъ науки—науки о догматахъ; для него догматика была догматической системой, и оно отождествляло богословскую систему съ догматической системой. Даже съ введеніемъ въ кругъ богословскихъ наукъ „дѣятельной богословіи“, богословской наукой продолжали считать только догматику, лишь ее считали богословскимъ знаніемъ, нравственное богословіе рядомъ съ ней не было богословской наукой, а было лишь прикладной дисциплиной. Отъ христіанина требуется знаніе и вѣра, съ одной стороны, и добрая жизнь—съ другой. Богословское знаніе предлагается въ догматикѣ, а нравственное богословіе научаетъ доброй жизни, наставляетъ, назидаетъ, поучаетъ. Богословская наука есть догматика, богословская система есть догматическая система—таковъ былъ принципъ стараго богословія.

Старое богословіе представляло собою наихудшій видъ христіанской „философіи“. Если оно не знало догматической науки, какъ историческаго ученія о догматахъ, то оно не знало и „философіи“. Оно не различало ни науки, ни „философіи“, а было единой, нераздѣльной схоластикой. Въ немъ не было богословской науки, но не было и религіозно-философскаго творчества.

Отождествляя богословскую систему, богословскую науку съ догматикой, старое богословіе задачей догматики ставило вхожденіе догматиста въ русло догматическаго опредѣленія вѣры, постиженіе догмата разумомъ, усвоеніе догматической мысли, сліяніе съ нею изслѣдующаго, испытующаго ума. Вотъ какъ богословъ смотрѣлъ на свое дѣло: „Всякое православное сочиненіе о догматахъ вѣры и вообще объ истинахъ положительныхъ неизбѣжно должно заимствовать свой матеріалъ изъ свящ. писанія и изъ писаній отеческихъ или общіе—изъ преданія церкви. Все достоинство сочинителя заключается здѣсь въ томъ, если онъ сумѣетъ воспользоваться, какъ слѣдуетъ, этимъ богатымъ матеріаломъ, сумѣетъ извлечь изъ данныхъ источниковъ надлежащія свидѣтельства, усвоить ихъ себѣ и распорядиться ими, какъ

бы своею собственностію, сочетать и расположить по известной идеѣ, объединить, оживить, восполнить собственными соображеніями и изъясненіями и представить въ своемъ произведеніи, какъ одно стройное цѣлое. Такъ пишутся православныя богословскія системы и частныя богословскія изслѣдованія, и никто не называетъ ихъ неоригинальными за то одно, что главное, основное содержаніе ихъ составляютъ тексты библии и свидѣтельства отцовъ церкви“ (Макарій *Истор. ц.* VII, 226—227). Мысль догматической формулы здѣсь давала все основное содержаніе богословскому построенію, богословъ не дѣлалъ ни малѣйшей попытки объективнаго изслѣдованія этой мысли, равно и ничего новаго, творческаго онъ не вносилъ въ ея содержаніе, онъ не имѣлъ никакой собственной опоры для ея воспроизведенія; для него была открыта лишь возможность ея логическаго усвоенія и раскрытія, т. е. систематическаго (стройно-логическаго) изложенія ея, доказательствъ, разъясненій, апологіи и т. п. Основной предпосылкой такого богословствованія было въ той или иной степени положительное рѣшеніе вопроса объ отношеніи разума къ откровенію,—и вмѣстѣ съ тѣмъ проблема участія и компетентности разума въ богословствованіи была наитруднѣйшей, почти не разрѣшимой. Участіе разума въ богословствованіи, безъ чего не было бы мѣста и для самой богословской науки, было не чѣмъ инымъ, какъ его участіемъ въ догматическомъ ученіи, которому принадлежалъ авторитетъ богооткровенности, а участіе разума въ богооткровенномъ ученіи можетъ быть утверждаемо лишь съ крайнею осторожностію. Безъ примѣненія разума невозможно богословская наука, разумъ необходимъ для усвоенія богооткровенной истины, однако богооткровенная истина всецѣло дана для разума, и она превышаетъ его силы. „Каково должно быть отношеніе разума къ богооткровенному умозрительному ученію, и въ чемъ состоитъ его прогрессъ въ отношеніи къ послѣднему? Говорятъ, что откровенныя истины не могутъ быть предметомъ научныхъ доказательствъ, такъ какъ онѣ должны быть усвоены вѣрою и суть предметы вѣры, а область вѣры, утверждають, совершенно отлична отъ области научнаго знанія: вѣра исключаетъ всякое участіе разсудочной дѣятельности и принадлежитъ одному только чувству, а не уму, которому принадлежитъ знаніе. Съ другою

стороны, откровенныя теоретическія истины, составляющія содержаніе богословской науки, суть вѣчныя, неизмѣнныя, нецѣпимыя истины, слѣдовательно, здѣсь не можетъ быть мѣста для научной и свободной дѣятельности разума и, слѣдовательно, возражаютъ, невозможно и богословіе какъ наука. Послѣдняя съ каждымъ годомъ обогащается новыми открытіями и пріобрѣтеніями, между тѣмъ какъ христіанскія истины остаются однѣми и тѣми же, только лишь повторяются на разные лады. Что сказать на всѣ такія сужденія?“ (Е. Успенскаго *Христіанское умозрѣніе и человѣчскій разумъ. Раціональное оправданіе сущности христіанскаго вѣроученія противъ раціоналистическихъ воззрѣній на него*). Въ самыхъ этихъ вопросахъ, которые ставило себѣ старое схоластическое богословіе, все характерно; уже въ нихъ предопредѣляется вся раціоналистическая постановка богословія. И что отвѣчалъ на эти вопросы богословъ? Онъ соглашается съ тѣмъ, что богословіе не можетъ быть ни наукой, ни философійей. „Между тѣмъ какъ всякая наука, касательно метода, начинается съ анализа и восходитъ къ синтетическимъ истинамъ, какъ некому результату, найденному аналитическимъ путемъ, богословіе слѣдуетъ совершенно обратнымъ путемъ: оно принимаетъ и должно принимать исходнымъ пунктомъ истины уже готовыя, данныя въ откровеніи, содержаніе которыхъ оно должно уже потомъ раскрывать путемъ анализа. Далѣе, между тѣмъ какъ въ наукѣ возможно прогрессивное открытіе новыхъ неизвѣстныхъ истинъ при посредствѣ истинъ извѣстныхъ, въ богословіи это совершенно невозможно, такъ какъ содержаніе его неизмѣнно и дано разъ навсегда: въ немъ не было и нѣтъ новыхъ открытій, въ немъ невозможно изобрѣтеніе новыхъ истинъ, неизвѣстныхъ человѣчеству. Богословіе не можетъ быть и научною философскою системою, потому что эта послѣдняя еще ищетъ для себя истины и при своихъ изслѣдованіяхъ руководится шаткими соображеніями ума и не знаетъ предѣловъ своей пытливости“. Роль богословія много скромнѣе въ сравненіи съ наукой и философійей, его задача своеобразна. „При всемъ томъ и въ богословіи возможенъ прогрессъ, или развитіе, но только развитіе своеобразное, не похожее на развитіе всѣхъ другихъ наукъ... Правда, откровенныя истины, составляющія предметъ богословской науки, по своему содержанію неизмѣнны

и, повидимому, исключаютъ всякую дѣятельность разума по отношенію къ нимъ, потому что онѣ не суть произведенія и мысли ума человѣческаго, а открыты Самимъ Богомъ и суть, такъ сказать, мысли ума Божія, съ которыми человѣку нельзя обращаться по своему личному произволу и усмотрѣнію; тѣмъ не менѣе въ нихъ нельзя не призвать и другой стороны, подлежащей дѣятельности нашего разума. Будучи неизмѣняемы и неусовершеняемы по своему содержанію, откровенныя истины могутъ и должны имѣть нѣкотораго рода развитіе и усовершеняемость; эта усовершеняемость состоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія откровенныхъ истинъ, не въ изобрѣтеніи новаго ученія взамѣнъ послѣднихъ, но въ разъясненіи смысла, въ раскрытіи и пониманіи ихъ нашимъ разумомъ. Иначе сказать, сами въ себѣ истины христіанства неизмѣнны, но со стороны отношенія человѣческаго сознанія онѣ измѣняются и усовершеняются, или, точнѣе сказать, измѣняются не самыя истины христіанства, а наше усвоеніе и пониманіе ихъ. И въ богословіи возможенъ прогрессъ, хотя и своеобразный, прогрессъ не по отношенію къ содержанію его предмета (новаго какого-либо догмата разумъ открыть не можетъ), а по отношенію къ тому или другому раскрытію и усвоенію этого предмета умомъ человѣка. На этомъ и основывается возможность богословской науки; послѣдняя не можетъ ограничиваться однимъ лишь повтореніемъ христіанскаго церковнаго ученія, долженствующаго служить для нея только матеріаломъ, а должна заниматься анализомъ и разработкою его, тою или другою его постановкою по извѣстнымъ научнымъ приѣмамъ и методамъ. И въ этомъ отношеніи разуму приходится показать свое широкое участіе: во-первыхъ, силою своей самодѣятельности онъ долженъ не поверхностно, а по возможности глубже, раскрывать и уяснять смыслъ догматовъ, поставляя ихъ въ гармоническое отношеніе къ научнымъ понятіямъ и воззрѣніямъ; кромѣ того, дѣятельность разума можетъ и должна также выражаться и проявляться въ опроверженіи разныхъ возраженій противъ христіанскихъ догматовъ. Далѣе, во-вторыхъ, разумъ долженъ облекать христіанскія умозрительныя истины въ извѣстную форму, выражая ихъ, по возможности, болѣе понятнымъ и яснымъ языкомъ, а также долженъ показать величайшее значеніе и внутреннюю связь ихъ, и

необыкновенную логическую послѣдовательность всей системы откровеннаго ученія“.

Таково умозрительное богословіе—эта догматическая философія. Оно жалко и бесплодно, у него нѣтъ ни глубокихъ корней, ни широкихъ перспективъ. Оно есть дѣло исключительно ума, у котораго подрѣзаны крылья. Богословіе подходит къ догматамъ только силою ума, но они непостижимы для ума. На долю богословія остается второстепенная работа: оно есть привратникъ, для котораго недоступно святилище Истины. Это и есть то богословіе, на которомъ тяготѣетъ заслуженное презрѣніе со стороны представителей науки и философіи.

Въ новомъ богословіи все дѣло ставится по иному, оно ставится на совершенно новый путь, окончательно преодолевая старую схоластику. Въ немъ строго различаются наука и философія. въ немъ преслѣдуются двѣ разныя задачи—научная и философская.

Богословіе есть прежде всего *наука*, въ строгомъ смыслѣ этого слова. Уже давно, въ широкой области богословія, получили вполне научный характеръ фундаментальныя, или элементарныя богословскія отрасли—ученіе о писаніи (библіологія) и ученіе о предавіи (церковная исторія). Въ самыя послѣдніе дни научный методъ вносится и въ область систематическаго, лучше сказать, положительнаго богословія. По новому взгляду, догматика есть не что иное, какъ наука о догматахъ. Здѣсь фактомъ, подлежащимъ научно-богословскому изслѣдованію, является догматическая формула. Догматика и должна быть наукой о догматической формулѣ, историко-филологическимъ изслѣдованіемъ ея. „Задача научно-критической догматики 1) въ томъ, чтобы съ наибольшаю точностью опредѣлить границы догматическаго, т. е. церковно-обязательнаго въ вѣроученіи, именно а) перечислить все церковно-обязательное (въ вѣроученіи) и б) отмѣтить грань, до которой простирается каждый догматъ и вся догматическая область.—и 2) въ томъ, чтобы наибольшаю ясно установить смыслъ догматическихъ формулъ. Конкретнѣе, научная догматика должна опредѣлить источники церковныхъ догматовъ и возстановить историко-филологическій генезисъ догматическихъ терминовъ. Воздержаніе отъ всякаго истолкованія догматовъ, отъ внесенія въ систему всего

субъективнаго (личнаго мнѣнія) и спорнаго, всего разсчитаннаго на удовлетвореніе любознательности, гностическаго зуда—подразумѣвается въ качествѣ достоинства такой догматической системы“. Можно видѣть, что при такихъ задачахъ догматика имѣетъ возможность быть вполне научной и что, даже, такія задачи могутъ быть рѣшены только научными средствами. Вопросъ о взаимномъ отношеніи откровенія и разума, объ участіи разума въ догматическомъ творествѣ, о компетентности разума въ дѣлѣ богопознанія—не имѣетъ къ научной работѣ догматиста ни малѣйшаго отношенія. Онъ никакъ не входитъ въ русло догматическаго творчества,—для него наличная догматическая формула есть всецѣлый фактъ, который онъ и изслѣдуетъ со стороны научной, историко-философской и филологической. Нужно строго различать между Богословіемъ существеннымъ и богословіемъ техническимъ. Существенное Богословіе есть слово или ученіе о Богѣ, и такое слово о Богѣ можетъ быть только словомъ самого Бога: Божіе слово о Богѣ. Научное богословіе никакъ не совпадаетъ съ этимъ—существеннымъ Богословіемъ, не носитъ ни одной черты этого Богословія: оно есть лишь наука о Богословіи. Равнымъ образомъ, „догматическое богословіе“ есть то богословіе, которое содержится въ догматахъ: символъ вѣры—вотъ собственно догматическое богословіе, а догматика не есть догматическое богословіе, она есть лишь наука о догматическомъ богословіи. А наукой о догматическомъ богословіи догматика является въ самомъ полномъ смыслѣ. Богословіе есть наука, въ которой для разума не полагается никакихъ границъ болѣе тѣхъ, какія существуютъ для разума, для познанія, во всякой наукѣ. Онъ здѣсь вполне компетентенъ; онъ самъ ставитъ здѣсь вопросы, и вопросы эти могутъ быть рѣшены только его средствами. Какъ учить по такому-то пункту церковь, и какъ учить тотъ или другой отецъ церкви? Когда былъ формулированъ тотъ или другой догматъ, изъ какой философіи заимствованы его термины, что они тамъ обозначали, въ какомъ смыслѣ они вышли въ догматическую формулу? Все это вопросы чисто научные; изъ ихъ круга научная догматика не должна выступать, но въ ихъ границахъ она вполне компетентна. Итакъ богословская наука есть прежде всего догматика, т. е. ученіе о

догматахъ, наука о догматическомъ богословіи. Мы уже видѣли, что научное богословіе не исчерпывается догматикой: оно есть сверхъ того наука о христіанской жизни, что называется нравственнымъ богословіемъ. Нравственное богословіе и должно быть наукой о христіанской жизни—личной (духовной) и церковной. Не чѣмъ инымъ, какъ наукой. Не ея дѣло—научать христіанской нравственности, проповѣдывать, воспитывать въ христіанской жизни: ея задача—дать ученіе о христіанской жизни, и только. Положительная богословская наука есть ученіе о догматахъ и ученіе о христіанской жизни. Но наиболѣе типично изъ этихъ ученій для богословской науки есть догматика, чему вполне соответствуетъ то обстоятельство, что догматика въ дѣйствительности наиболѣе разработана, тогда какъ нравственное богословіе есть наука не установившаяся. Рѣшительно можно сказать, что положительная богословская наука есть собственно догматика, т. е. наука о догматахъ.

Понятіе о богословіи, какъ наукѣ, о богословской наукѣ, постулируетъ новую сферу богословской мысли—*христіанскую философію*. Богословская наука не только въ видѣ ученія о писаніи и ученія о преданіи (церковная исторія), но и въ видѣ положительнаго богословія, какъ наука о догматахъ (и наука о христіанской жизни), не имѣетъ природы конструктивной, созидательной, еще не даетъ христіанскаго міровоззрѣнія, христіанскаго жизнеспониманія,—она по своей природѣ всецѣло объективна. Рискавая быть неправильно понятымъ, мы можемъ сказать: науку о христіанскихъ догматахъ можетъ излагать, какъ и быть церковнымъ историкомъ, даже невѣрующій ученый. Константинъ Великій разсуждалъ съ отцами Никейскаго собора о единосущіи, не будучи даже оглашеннымъ. Или, по крайней мѣрѣ, скажемъ такъ: въ богословской наукѣ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, вѣра не должна проявлять своей созидательной силы, въ ней не должно быть мѣста ничему субъективному, въ ней не можетъ раскрыться вся творческая потенція личной вѣры, и не могутъ найти удовлетворенія все запросы вѣрующаго сердца. Для всего этого мѣсто не въ богословской наукѣ, а въ христіанской философіи, которая должна быть отмежевана отъ науки и построиться своимъ собственнымъ методомъ. Христіанская философія, система религіозной мысли,

должна быть разумомъ христіанскаго опыта, діалектикой христіанскаго духа, и она строится единственно методомъ субъективнымъ, представляетъ изъ себя явно личную религіозную мысль. Христіанская философія есть уже всецѣло плодъ *върющаго* ума, оцѣнивающаго сердца, а не дѣло логики, дискурсивнаго мышленія; поэтому она имѣетъ ближайшее сродство съ нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ, какъ съ наукой о христіанскомъ опытѣ, о христіанской жизни. Въ отличіе отъ стараго раціоналистическаго богословія, христіанская философія менѣе всего идетъ навстрѣчу гностицистическимъ исканіямъ и ни мало не связана ограниченностью человѣческаго знанія. Какъ въ научной области новаго богословія преодолевается старая схоластика, такъ преодолеваются раціонализмъ и гностицизмъ и въ философской части новаго богословія, въ христіанской философіи. Утверждаясь на богословской наукѣ и будучи въ этомъ смыслѣ научной, христіанская философія уже не есть богословская *наука*: она имѣетъ дѣло съ христіанскимъ опытомъ, который обрабатываетъ и систематизируетъ особымъ, субъективнымъ, методомъ. Въ результатѣ христіанской философіи получается не общеобязательная раціональная истина, логическое построеніе, а субъективное жизнепониманіе, которое отвѣчаетъ запросамъ собственнаго сердца и дѣйствуетъ на умы питимо, шлетъ созвучныхъ сердецъ, объединяетъ родственныя души. Въ отличіе отъ стараго раціонализма, христіанская философія, научная по своей основѣ и субъективная по методу, имѣетъ дѣло не съ умозрительной боготкровенной истиной, которая требуетъ вѣры и доступна разуму лишь съ формальной стороны, а съ *содержаніемъ* догмата, съ наполняющимъ его формулу мистическимъ опытомъ. Въ отношеніи къ собственному опыту, въ дѣлѣ его систематизаціи, христіанскій философъ является неограниченнымъ господиномъ. Онъ отвѣтвляется отъ исторически *даннаго* ствола, онъ вкушаетъ *единого* для всѣхъ Христа, но воспринимаетъ Его *лично*, идетъ къ Нему *своимъ* путемъ. Объективно, догматически Христосъ понимается всѣми членами церкви единомысленно, но опытно Онъ постигается неисчислимыми путями. Христіанскій философъ и укореняется въ глубинѣ собственнаго опыта. Онъ не только не связанъ необходимостью повторять старое, не только можетъ разнооб-

разить общеобязательныя формулы добавленіемъ личныхъ мнѣній; нѣтъ, онъ можетъ, опираясь на личный неповторяющійся опытъ, сказать *новое слово*, освѣтить христіанство съ совершенно новой стороны,—и не только можетъ, но и долженъ, ибо въ новизнѣ опыта, въ оригинальности религіозной мысли, единственное основаніе для появленія системы христіанской философіи. И нѣтъ предѣла оригинальному творчеству въ этой области, ибо нѣтъ предѣла разнообразію личныхъ опытовъ.

Достаточно сравнить схоластическую систему догматической философіи съ идеей новаго богословія въ двухъ его частяхъ: богословская наука и христіанская философія, чтобы видѣть все убожество схоластической системы, все превосходство христіанской философіи предъ старой догматической (умозрительной) философіей. Но если мы представимъ себѣ догматическую, или умозрительную философію въ возможной чистотѣ отъ старыхъ схоластическихъ пріемовъ мысли, все-же она не можетъ быть христіанской философіей. Христіанская философія, какъ дисциплина, отличная отъ спеціальныхъ богословскихъ наукъ, должна быть единою для всѣхъ частей христіанской мысли, всеобъемлющею. Между тѣмъ догматическая, умозрительная система не можетъ имѣть такого всеобъемлющаго значенія. Именно: она не вмѣщаетъ въ себѣ нравственно-духовнаго опыта.

Богословская система, ставящая своимъ центромъ догматику, имѣющая догматическую оріентировку, признаетъ нравственное богословіе въ качествѣ практически-прикладной дисциплины. Но какъ практически-прикладная дисциплина, нравственное богословіе не заслуживаетъ и названія науки. Отсюда презрѣніе къ нему у богослововъ старой школы. Даже въ 1900 году проф. П. И. Горскій-Платоновъ писалъ (*Голосъ стараго профессора* стр. 16): „Богословіе нравственное, богословіе пастырское, только по преданію, идущему отъ среднихъ вѣковъ (?), принято называть науками, хотя *научнаго* содержанія эти якобы науки не имѣютъ никакого. Онѣ даже не сумѣли выработать для себя удовлетворительнаго названія. Въ самомъ дѣлѣ *theologia moralis*, *theologia pastoralis*—что это такое? Конечно, не *нравственное ученіе о Богѣ*, не *пастырское ученіе о Богѣ*, а скорѣе: *Божіе ученіе о нравственности*. *Божіе ученіе о пастырствѣ*. Гдѣ же

туть, или къ чему тутъ пристроиться понятію о науцѣ? Читай десять заповѣдей, читай нагорную бесѣду Спасителя, или: читай пастырскія посланія апостола Павла, читай Златоуста. А дальше что? Дальше пускайся, по мѣрѣ дарованія и охоты, въ краснорѣчіе, въ риторику, въ пустословіе“. П. И. Горскій и подобные ему богословы не догадывались, что они сами виноваты въ низкомъ уровнѣ нравственнаго богословія, что на нихъ исполнялась въ данномъ случаѣ пословица: „по Сенькѣ шанка“: они могли принимать только въ такомъ жалкомъ видѣ нравственное богословіе потому, что они и не подозрѣвали возможности иного, сверхъ теоретическаго,—духовно-опытнаго познанія Христіанской Истины, которое осуществляется въ независимой отъ догматики дисциплинѣ—наукѣ и философій. Въ богословской системѣ, построенной подъ догматически-объективнымъ угломъ зрѣнія, подъ господствомъ догматики, строго говоря и не можетъ быть мѣста для нравственнаго богословія, какъ для науки о христіанскомъ опытѣ и даже какъ для практически-прикладной дисциплины. Догматъ есть церковно-общеобязательное вѣрованіе; въ практикѣ ему соотвѣтствуютъ церковно-обязательныя правила дѣятельности, которыми опредѣляется литургическая и каноническая церковная практика. Въ догматической системѣ практически-прикладными дисциплинами являются собственно каноника и литургика: гдѣ же тутъ мѣсто для нравственнаго ученія, для науки о христіанскомъ опытѣ? И естественно, что въ старомъ богословіи нравственное богословіе оказалось мертворожденнымъ дѣтищемъ. Проф. С. С. Глаголевъ въ ст. о *Богословіи*, напечатанной первоначально въ *Прав. Богосл. Энцикл.* (изд. Лоцухина) т. II (1901) и потомъ перепечатанной въ книгѣ *Пособіе къ изученію основнаго богословія* (1912), имѣлъ смѣлость признать такое положеніе дѣла. Проф. С. С. Глаголевъ принадлежитъ всецѣло къ старому богословію, но его статья выгодно выдѣляется изъ литературы этой школы послѣдовательностью мысли. Онъ раздѣляетъ богословіе на теоретическое и практическое. Теоретическое богословіе есть догматика. Къ догматикѣ относится и раскрытіе религіозно-нравственныхъ истинъ, такъ что нравственне богословіе есть вѣтвь богословія догматическаго, разросшаяся до размѣровъ самостоятельной науки. Нравственное богословіе есть часть единаго теоретическаго

богословія, но оно не есть „богословіе практическое, учащее о томъ, какъ жить по вѣрѣ и другихъ приводить къ вѣрѣ“. Это задачи прикладныхъ богословскихъ наукъ, среди которыхъ нѣтъ нравственнаго богословія. „О религіозно-нравственныхъ заповѣдяхъ говорить богословіе теоретическое, но тому, какъ осуществлять ихъ, учить богословіе практическое. Первое даетъ общія формулы, второе показываетъ способы примѣненія ихъ къ частнымъ случаямъ. Заповѣдь „люби ближняго, какъ самого себя“ есть формула, но совокупность правилъ, какъ наставлять русскаго крестьянина истинамъ вѣры и нравственности, т. е. какъ выражать свою любовь къ нему наилучшимъ образомъ, есть практическое руководство. Любовь къ ближнему выражается въ молитвѣ, въ религіозномъ обществѣ должна выражаться въ общественной молитвѣ. Правила о томъ, какъ устроить молитвенныя или богослужебныя собранія, составившіяся подъ вліяніемъ историческихъ обстоятельствъ, и суть правила практическія. Прикладныхъ практическихъ наукъ можетъ быть очень много. Между важнѣйшими изъ нихъ являются литургика и церковное право. Къ наукамъ практическаго богословія относится пастырское богословіе, катехетика, гомилетика, аскетика. Все практическія науки свои исходныя начала находятъ въ богословіи теоретическомъ“. Итакъ, кругъ богословскихъ наукъ распадается на два отдѣла: богословіе теоретическое—догматика, которая можетъ и не удѣлять части своей богословію нравственному, можетъ одна справиться съ своей задачей, и прикладныя практическія науки, среди которыхъ нѣтъ нравственнаго богословія.

Въ догматической системѣ нѣтъ мѣста нравственному ученію. Это значитъ, что догматическая философія, воздвигаемая по объективному методу, не имѣетъ доступа къ духовной жизни, къ христіанскому опыту, который остается для нея неуловимымъ. Въ ней нѣтъ мѣста тому, что въ христіанствѣ есть самаго драгоценнаго, наиболѣе глубокаго, что составляетъ самую жизнь христіанскую, образуетъ христіанскую личность, что есть духъ и смыслъ христіанства, по чемъ томится человѣческое сердце, чѣмъ христіанская религія животворитъ и питаетъ душу человѣческую. Меня всегда изумлялъ официальный составъ богословскихъ наукъ: все предусмотрено, все подраздѣлено между отдѣльными

преподавателями, изъ которыхъ каждый знаетъ свою конуру и ни одинъ не вмѣшается въ сферу другого, но забыто и никакой дисциплинѣ, никакому преподавателю не удѣлено самое главное, единое и нераздѣльное, забыто само христіанство, какъ драгоценная жемчужина, какъ высшая въ мірѣ цѣпность, забыто его собственное „сокровенное“ содержаніе, его душа. Пусть въ духовную школу войдетъ вѣрующій христіанинъ, уже наставленный и воспитанный опытными пастырями и духовными старцами, и желающій свою вѣру, свою духовную жизнь освѣтить свѣтомъ науки, осмыслить богословскимъ разумомъ. Куда же, къ какой изъ богословскихъ наукъ ему обратиться?

— Миѣ бы узнать о томъ, что происходитъ между Христомъ и душой, о настоящей, подлинной Христіанской Истинѣ, о ея сладости, о ея разумѣ и смыслѣ.

Догматистъ не отзовется на его запросъ. Его задача формулировать христіанство въ терминахъ философіи: *ousia*, *physis*, *θέλησις*. Онъ учитъ о томъ, что было, когда ничего не было, что происходитъ на небѣ и что будетъ за гробомъ, а о томъ, что происходитъ въ христіанской душѣ, здѣсь на землѣ, теперь, у него и терминовъ нѣтъ, словъ нѣтъ. Языкъ его къ такимъ темамъ совершенно не приспособленъ. Не угодно ли поспорить о *transsubstantiatio*, о *duo physis*?

— Я этимъ не интересуюсь.

Нравственное богословіе учитъ объ обязанностяхъ, добродѣтеляхъ и порокахъ. „Обязанности христіанина въ отношеніи къ Богу. Грѣхи, противные вѣрѣ: суевѣріе, холодность и равнодушіе къ вѣрѣ, сомнѣніе и скептицизмъ, богоотступничество, невѣріе. Обязанности христіанина по отношенію къ себѣ самому“... Все это слишкомъ поверхностно, мелко, механично. Ни слова о свободѣ и духѣ, о христіанскомъ смыслѣ жизни, о собственномъ содержаніи христіанской идеи.

Литургика, каноника...

Науки о христіанствѣ нѣтъ среди множества наукъ, на которыхъ распадается богословіе. Такою наукою можетъ быть только нравственно-субъективное ученіе о христіанствѣ, христіанская философія.

Въ то время, какъ догматическая система богословія не обнимаетъ содержанія христіанской философіи, того, что

есть въ христіанствѣ наибаважнѣйшаго, христіанская философія, напротивъ, не исключаетъ догматическаго богословія, отводитъ ему свое мѣсто.

Христіанская философія составляется по субъективному методу; она имѣетъ дѣло съ интимной стороной христіанскихъ фактовъ, съ ихъ внутренней цѣнностью и смысломъ. Но это не значитъ, что ея выводы не могутъ быть выражены объективно. Отношеніе между субъективнымъ и объективнымъ познаніемъ подобно отношенію между рядами причиннымъ и телеологическимъ, которые взаимно обратимы. Всякій тезисъ субъективнаго постиженія можетъ быть переведенъ на языкъ объективнаго познанія. Это возможно. Это и психологически естественно, подобно тому, какъ мы видимъ солнце двигающимся по небосклону и послѣ того, какъ узнаемъ, что вращается земля. Объективное выраженіе духовно-опытнаго познанія, мистическаго постиженія, во многихъ отношеніяхъ и цѣлесообразно. Духовный опытъ можно сдѣлать общепонятнымъ лишь придавая ему теоретическую, абстрактную формулу. Поэтому общественное преподаваніе и оглашеніе не можетъ обойтись безъ объективной системы. Догматика это специфически школьное богословіе. Она даетъ просторъ доказательствамъ. Къ ней примыкаютъ апологетическое и полемическое богословіе. Такъ субъективно-мистическое познаніе облекается въ раціональныя понятія. Наставая на самобытности субъективно-мистическаго познанія, мы не отрицаемъ ни необходимости ни полезности раціональныхъ приемовъ мысли. Однако мы въ правѣ желать, чтобы раціональное облаченіе религіозной мысли примѣнялось сознательно—съ яснымъ сознашемъ его границъ и цѣлей. Объективно-раціональныя понятія въ религіозной системѣ мысли допустимы лишь въ той мѣрѣ, въ какой они покрываютъ религіозный опытъ, обнимаютъ мистическое содержаніе, поскольку они не отрываются отъ духовной дѣйствительности, пока они не начинаютъ жить мнимой самобытной жизнью. Субъективно-мистическая ориентировка христіанской философіи не исключаетъ примѣненія объективно-раціональныхъ понятій,—она не мирится съ раціонализмомъ, съ объективизмомъ. Она не допускаетъ лишь того, чтобы разумъ считался источникомъ религіознаго познанія независимо отъ духовно-мистическаго опыта, чтобы, говоря иначе, религіоз-

ная система удовлетворяла человеческой любознательности. Вкусивший сладости духовного познания уже не может иметь вкуса къ гностическимъ спекуляціямъ. Лабораторія, разлагая воду на составные элементы, оставляет не прикосновеннымъ житейское употребленіе воды; она довольствуется своими научными цѣлями. Духовная философія не посягаетъ на социальное примѣшеніе объективно-раціональныхъ понятій; въ своемъ исключительномъ вѣдѣніи она оставляетъ сокровенныя глубины религіознаго познания, внутреннее *содержаніе* раціональныхъ понятій религіи. Различіе между раціонально-объективной системой христіанской философіи и ея субъективно-мистической оріентировкой устанавливается не на поверхности практическихъ достиженій церковнаго общества, а въ глубинѣ безкорыстныхъ запросовъ собственнаго сердца. Христіанская философія не нужна для ближайшихъ цѣлей церковнаго оглашенія и школьнаго преподаванія; она необходима тогда, когда поднимается вопросъ о пересмотрѣ установившихся понятій и нормъ, о реформѣ современнаго религіознаго сознанія, обновленіи застывшихъ порядковъ, фундаментальной перестройкѣ духовнаго зданія. Она необходима тогда, когда нужно спуститься въ сокровенную лабораторію духа, гдѣ впервые опредѣляются духовныя цѣнности, въ ту подземную глубину, гдѣ зарождаются самые корни духовнаго древа. Въ эту глубину и ведетъ безкорыстный, но живой запросъ вѣрующаго сердца, въ этой лабораторіи владыкой и создателемъ, безапелляціоннымъ законодателемъ и судьей является свободный духъ христіанина. Кому удалось спуститься въ эту глубину, побывать въ этой лабораторіи духовныхъ цѣнностей, тотъ и можетъ примѣнять раціонально-объективныя формулы съ полнымъ сознаніемъ ихъ служебнаго значенія. Напротивъ, объективизмъ, какъ система религіозной мысли, не удерживается на утилитарной роли объективныхъ религіозныхъ понятій, безсознательно онъ перескакиваетъ за служебную границу ихъ, онъ удовлетворяетъ гностической жаждѣ, раздраженной любознательности. Вотъ пунктъ, гдѣ долженъ совершиться выборъ между объективной системой религіозной мысли и нравственно-субъективной (мистически-субъективной) системой христіанской философіи. Это есть выборъ между безплоднымъ, хотя и корыстнымъ гностицизмомъ,

этой философией дурного вкуса, и многоплодной въ истинномъ постиженіи, богатой внутреннимъ содержаніемъ и чреватой результатами, хотя и безкорыстной по мотивамъ, духовной философией. Средній же членъ, рационально-объективное облаченіе духовнаго опыта, и психологически неизбежное и цѣлесообразное въ дѣлѣ церковнаго оглашенія и школьнаго преподаванія, сохраняется неприкосновеннымъ.

Еще болѣе того можно сказать о взаимномъ отношеніи между догматическимъ богословіемъ и христіанской философией. Что такое догматы? Это вѣрованія, фиксированныя и возведенныя на ступень общеобязательности церковью. А вѣрованія естественно возникаютъ на почвѣ духовнаго опыта. Духовный опытъ есть переживаніе и вѣрующее признаніе религіозныхъ, абсолютныхъ цѣнностей. Духовная цѣнность, сама въ себѣ несомнѣнная для вѣрующаго сердца, ставитъ цѣлый рядъ вопросовъ христіанскому уму, составляющихъ въ совокупности религіозную метафизику. Это вопросы: каково премірное происхожденіе этихъ цѣнностей, какова ихъ запредѣльная судьба? Кто вѣруетъ въ абсолютную цѣнность духовнаго блага, признаетъ Христа Богомъ, тотъ не можетъ не вѣровать и не надѣяться, что Божіе всевѣдѣніе и всемогущество ручаются за сохранность духовнаго блага среди конфликта міровыхъ силъ и за его трансцендентное значеніе. Христіанскій опытъ, организованный вѣрою, служитъ источникомъ, изъ котораго возникаетъ цѣнный рой вѣрованій-гипотезъ, индивидуально разнообразныхъ. Церковь нѣкоторыя изъ этихъ вѣрованій возводитъ въ достоинство общеобязательныхъ догматовъ. Вѣрованія-догматы имѣютъ широкое практическое значеніе: они порождаютъ мотивы вѣрности христіанина духовному благу. Объясненіе человѣческой исторіи грѣхопаденіемъ и искупленіемъ, упованіе на благодать Божію, ожиданіе загробнаго воздаянія праведникамъ и грѣшникамъ, чаяніе новаго неба и новой земли, въ которыхъ обитаетъ правда Божія, — все это укрѣпляетъ вѣрность христіанина своему званію. Въ этомъ нравственное значеніе догматовъ, или догматическое обоснованіе христіанской нравственности. Какъ ли важно оно въ практическомъ отношеніи, какъ ли многоплодна развернувшаяся въ церковной исторіи около догматовъ линия христіанъ, ярко проявившаяся и въ церковномъ искусствѣ, въ припи-

ципальномъ отношеніи нравственное значеніе догматовъ не высоко. Но разъясненію святыхъ отцовъ и новѣйшихъ авторитетныхъ богослововъ, мотивы въ жизни христіанства не должны играть значительной роли, они полезны на первыхъ ступеняхъ духовнаго возрастанія, усовершенствовавшійся христіанинъ долженъ творить добро по безкорыстной любви къ Богу. Много важнѣе соприкосновеніе вѣрованій-догматовъ съ духовнымъ опытомъ по другой сторонѣ,—возникновеніе самихъ вѣрованій-догматовъ изъ нѣдръ духовнаго опыта, что можно назвать нравственнымъ или мистическимъ обоснова-ніемъ догматовъ. Сами вѣрованія-догматы вырастаютъ на почвѣ духовной дѣятельности, ею постулируются. Они опредѣляются содержаніемъ духовной реальности. Каковъ человѣкъ, какова его вѣра, таковы и его вѣрованія и чаянія, таковы его религіозныя представленія. Это вѣтвь, появляющаяся на стволѣ христіанской жизни. Обратное воздѣйствіе вѣрованій-догматовъ на жизнь не препятствуетъ тому, что они имѣютъ своимъ корнемъ духовный опытъ, и это наиболѣе существенно въ отношеніи вѣрованій къ жизни. Вѣрованія нужны для духовной жизни, какъ для государства нужна армія, они укрѣпляютъ и охраняютъ вѣру; но какъ армія не должна управлять государствомъ, такъ и вѣрованія должны соответствовать духовному благу, стоять на его высотѣ, быть полезными для духовнаго роста, питаться соками духовной реальности, не отрываться отъ нея, вѣчно обновляться ея содержаніемъ. Христіанская философія, какъ діалектика духовнаго опыта, не можетъ не цѣнить вѣрованій-догматовъ, даетъ имъ наиболѣе глубокое оправданіе, но сама она независима отъ догматики, ибо вырастаетъ на томъ, что первоначально вѣрованій. Она роетъ глубже того слоя, къ которому принадлежатъ вѣрованія. Въ то время, какъ догматы создаютъ мотивы доброй жизни, имѣющіе второстепенное значеніе, христіанская философія завѣдуетъ корнями самого догматическаго богословія, истоками вѣрованій.

Высшая ступень нравственнаго ученія о христіанствѣ есть христіанская философія, и эта именно *христіанская* философія, вырастающая изъ нравственнаго ученія о христіанствѣ, организующая духовно-мистическій опытъ, а не догматическая система, есть подлинная—по творчеству, глубинѣ

и всеобъемлемости—*система христіанской мысли, христіанская философія.*

Христіанская философія—вотъ что, во-вторыхъ, ставлю я на мѣсто стараго нравственнаго богословія.

Что такое нравственное ученіе о христіанствѣ и вырастающая изъ него христіанская философія въ сравненіи съ умозрительной системой? Въ чемъ главный, основной характеръ этого направленія религіозной мысли сравнительно съ другими направленіями—догматизмомъ, гностицизмомъ, мистицизмомъ, эстетизмомъ? Въ что жизненности. Здѣсь христіанство разсматривается какъ жизнь, какъ религія жизни, а не какъ понятіе, или рѣшеніе метафизической проблемы, не какъ опытъ, отрывающій отъ жизни. Глубочайшій смыслъ нравственной категоріи и состоитъ въ разсмотрѣніи предмета въ рамкѣ жизни, въ приложеніи къ нему вопросовъ, что онъ, какъ моментъ жизни, въ конкретномъ переживаніи, что онъ для жизни? Субъективный методъ, духовно-мистическій опытъ—все это беретъ изъ того же источника: жизнь, опытъ, какъ центръ всего, какъ послѣдній критерій истинности, истины. Нравственно-субъективная оцѣнка христіанства, познаніе его духовно-мистической основы—означаетъ познаніе его изъ глубины жизни.

Но какъ живой фактъ, какъ конкретное переживаніе, христіанство есть островокъ въ неоглядномъ морѣ живой жизни, а христіанская философія есть часть философіи жизни. Пусть это островокъ центральный, пусть эта часть наибольшая, рѣшающая, но все-же часть. Въ томъ и заключается особенность нравственнаго ученія о христіанствѣ и христіанской философіи среди другихъ богословскихъ наукъ, что эта наука, единственная, предполагаетъ живого, конкретного, историческаго человѣка,—не въ абстрактно-догматическомъ ученіи о грѣхопадѣніи Адама, о спасеніи во Христвѣ, о спасающей благодати, а въ живой диалектикѣ его сознанія, запросовъ сердца, духовныхъ оцѣнокъ. Христіанство, какъ живой опытъ, существуетъ только въ диалектической связи съ естественнымъ сознаніемъ, какъ зерно можетъ дать ростокъ только въ почвѣ. Христіанство существуетъ реально, не какъ понятіе, а какъ живое переживаніе, только въ сознаніи человѣка,

только въ діалектичскомъ переходѣ къ нему отъ естественнаго сознанія, въ возрожденіи человѣка.

Но жизнь противостоитъ христіанскому сознанію не въ безпорядкѣ психическаго распада, а въ высшей организованности естественнаго сознанія, въ видѣ философіи жизни. И какъ бы ни важенъ и рѣшающъ былъ христіанскій моментъ жизни для самой организаціи естественнаго сознанія, для философіи жизни, самобытность философіи жизни ни малѣйшимъ образомъ не ослабляется. Какъ педагогъ, воспитывая сына и наследника, готовитъ въ немъ свободнаго творца жизни; такъ и христіанство призываетъ человѣка къ свободному творчеству. Въ нѣдрахъ самого христіанства, въ его духѣ, заложенъ призывъ человѣка къ свободѣ, къ самосозидательному рѣшенію міровой задачи. То и прибавляетъ человѣкъ къ христіанству, что онъ то же евангельское слово произноситъ и осмысливаетъ какъ человѣкъ. Толки о развитіи или совершенствованіи христіанства удручающе нелѣпы: евангеліе никогда не можетъ быть превзойдено. Идея третьяго завѣта таитъ въ себѣ, какъ идея безконечнаго прогресса, отрицаніе всякаго смысла исторіи, непроглядную безсмысленность мірового процесса. Прогрессъ несомнѣнно существуетъ, но онъ образуетъ верхнее, поверхностное теченіе въ міровой исторіи, ниже котораго совершается обратное теченіе. Глубину міровой жизни нужно представлять въ обратномъ порядкѣ: наиболѣе совершенное въ ней лежитъ въ началѣ, а не въ концѣ. Первый человѣкъ, реальный Адамъ есть подлинный Адамъ Кадмонъ, скрывавшій въ себѣ, не въ смыслѣ идеи, а въ смыслѣ конкретнаго зародыша всю грядущую исторію, какъ въ новорожденномъ младенцѣ уже завита вся его судьба. Такъ и во Христѣ уже осуществлено все христіанство, и оно уже не можетъ существенно, въ основномъ, совершенствоваться. Какъ вся естественная исторія идетъ отъ Адама, главы человѣчества, такъ и Христосъ есть глава всего духовнаго человѣчества, глава всей послѣдующей исторіи до скончанія вѣка. Духъ Святой уже ничего новаго не прибавляетъ къ дѣлу Христа: Онъ лишь повторяетъ Его дѣло въ человѣкѣ. Прибавить къ христіанству можетъ лишь человѣкъ—не въ смыслѣ совершенствованія христіанства, а въ смыслѣ повторенія или перерѣшенія христіанской задачи человѣкомъ отъ себя. Христіанство посылтъ

въ себѣ ограниченность не въ томъ смыслѣ, что возможна болѣе совершенная религія, чѣмъ христіанство, а въ томъ смыслѣ, что оно слишкомъ возвышенно, чтобы сказать послѣднее слово, которое остается за человѣкомъ именно потому, что онъ умаленъ предъ ангелами, и увѣичанъ славою и честью. Христіанство есть половина жизни, правда, половина абсолютная, но все-же предполагающая другую, относительную половину, которую совмѣщаетъ съ христіанствомъ человѣкъ. Онъ и призывается евангеліемъ къ произнесенію послѣдняго слова. Евангеліе говоритъ ему: „ты“. лишь самъ онъ можетъ сказать отъ своего лица: „я“. Здѣсь еще разъ укажемъ на разницу между принципами системы догматическимъ и христіанско-философскимъ. Принципъ догматическій отъ человѣка требуетъ только послушанія, такъ какъ догматика статически формулируетъ открывшуюся Истину, открывшееся во Христѣ совершенство; по христіанско-философскому принципу человѣкъ призывается къ творческой работѣ. Сказать то же на языкѣ методологіи наукъ о духѣ—христіанская философія сама передаетъ свое дѣло философіи жизни. Послѣдняя система мысли, создаваемая нравственно-субъективнымъ методомъ, есть система философіи жизни. Задержать мысль на христіанской философіи можно только искусственно: она должна завершить свою творческую работу созданиемъ философіи жизни.

Философія жизни создается тѣмъ же, что и христіанская философія, субъективнымъ методомъ, который здѣсь раскрывается въ психологической элементарности и научности. Нравственно-субъективно и духовно-мистически въ этой системѣ обзрѣвается и оцѣнивается вся конкретная жизнь человѣческая во всей ея непринужденности, познается смыслъ жизни въ ея собственныхъ терминахъ.

Философія жизни—вотъ что я, въ-третьихъ, ставлю на мѣсто стараго нравственнаго богословія.

Болѣе подробно о философіи жизни нынѣ я не буду говорить, и я упоминаю теперь о ней въ интересахъ собственно богословія. Идея христіанской философіи имѣетъ существенное значеніе для построенія философіи жизни, которая вѣдь обнимаетъ христіанство, какъ высшій поворотный пунктъ въ исторіи и психологіи человѣка, обуславливающей самую постановку философіи жизни. И обратно: идея фило-

софіи жизни, идея оправданія жизни служить существеннымъ условіемъ наиболѣе правильнаго, наиболѣе глубокаго построенія христіанской философіи. Нравственное ученіе о христіанствѣ находитъ свое завершеніе въ христіанской философіи, а христіанская философія правильно освѣщается идеей философіи жизни.

Философія жизни, какъ нравственно-субъективная, духовно-мистическая философія, представляетъ изъ себя особый типъ философіи, который къ другимъ направленіямъ философіи относится такъ же, какъ христіанская философія относится къ другимъ направленіямъ религіозной мысли. Борьба этого типа мысли съ философскимъ объективизмомъ (позитивизмомъ, рационализмомъ, идеализмомъ) опредѣлилась въ исторіи философіи раньше, чѣмъ въ исторіи богословія, хотя и здѣсь субъективный типъ мысли сложился лишь въ повѣйшей исторіи философіи и въ строгой послѣдовательности свойственъ лишь нашимъ днямъ. Я укажу кое-что изъ относящейся сюда иностранной философской литературы.

Здѣсь раньше другихъ должны быть названы моралисты-мистики поваго времени, выдающіеся энтузіазмомъ рѣчи, но не приведшіе своей мысли въ систему: Эмерсонъ (*Essays*), Карлейль (*Past and present*,—*Sartor resartus* и др., также *The correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson*), Киркегооръ, Метерлиникъ (*Le temple enseveli*,—*Le trésor des humbles*,—*La sagesse et la destinée* и др.), отчасти Ницше и Гюйо. Другой рядъ составляютъ систематическіе мыслители, слѣдующіе за Кантомъ, Фихте, Шлейермахеромъ и Фейербахомъ съ болѣе или менѣе удачнымъ уклономъ къ историко-психологическому эмпиризму: Лотце, Дильтей (кроме рапѣ названныхъ сочиненій можно отмѣтить *Das Wesen der Philosophie* въ *Systematische Philosophie*), Эйкентъ (*Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*,—*Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*,—*Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*,—*Der Sinn und Wert des Lebens* и др.), Риккертъ, Сабатье (*Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*,—*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*). Нельзя не упомянуть прежнихъ метафизиковъ-мистиковъ Шеллинга и Равесона и новыхъ мыслителей мистическаго направленія. Бергсона и Джемса; заслуживаютъ изъ числа метафизиковъ осо-

баго уноминація англійскіе авторы теоріи реализаціи личности (the theory of self-realisation): Green (Prolegomena to ethics), Bradley (Appearance and reality,—Ethical Studies), Seth (A study of ethical principles), Mackenzie (Manual of ethics). Родственна съ этою теоріею теорія личнаго идеализма (personal idealism), сторонники котораго выпустили въ 1902 г. сборникъ этого имени: Personal idealism. Philosophical essays by eight members of the University of Oxford. (Однако еще въ 1901 г. Howison издалъ книгу The limits of evolution and other essays, illustrating the metaphysical theory of personal idealism). Также Pringle-Pattison (Hegelianism and personality,—Man's place in the cosmos), Gibson (A philosophical introduction to ethics. An advocacy of the spiritual principle in ethics from the point of view of personal idealism). Черезъ Шиллера (F. C. S. Schiller), одного изъ участниковъ сборника Personal idealism (ст. Axioms as postulates), съ теоріею личнаго идеализма поставленъ въ связь прагматизмъ Джемса (W. James Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. Popular lectures on philosophy; его же The will to believe, and other essays in popular philosophy; здѣсь же можно назвать и его главный трудъ The varieties of religious experience. A study in human nature), которому Шиллеръ придавалъ болѣе этическій уклонъ, соотвѣтственно съ чѣмъ и назвалъ его гуманизмомъ (Humanism. Philosophical essays,—Studies in humanism,—также въ Intern. journal of ethics 1903: The ethical basis of metaphysics). Принципы личности полагаются въ основу этики у опиравшагося частью на Платона и еще болѣе на Аристотеля Паульсена, что онъ назвалъ энергетизмомъ (System der Ethik mit einem Umriss der Staats—und Gesellschaftslehre,—также статья въ Systematische Philosophie) и Липса (Die ethischen Grundfragen). Сюда нужно причислить и специальную литературу по теоріи цѣнности: Ehrenfels System der Werttheorie (1897), Krüger Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie (1898), Kraus Zur Theorie des Wertes (1901), Kreibitz Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie (1902), Meinong Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie (1894), Ritschl Ueber Werturteile (1895), Scheibe Eine Bedeutung, der Werturteile etc. (1893), W. M. Urban Valuation, its nature and laws (1909), Риккертъ Цѣнности жизни и культурныя цѣнности (Логосъ 1912—1913 г.), О системѣ цѣнностей (ib. 1914)...

Если читатель, знакомый или по ознакомленіи съ названною литературою, скажетъ мнѣ, что здѣсь названы авторы разнообразныхъ направлений, не укладывающихся въ одно русло, и что всѣ они, въ совокупности, сдѣлали слишкомъ мало, почти ничего не сдѣлали, для построенія духовно-субъективной философіи, то я не буду съ нимъ много спорить...

И намѣтилъ программу своей кафедры въ высшемъ, творческомъ этажѣ ея. Учебный видъ ея—это *Систематическій курсъ нравственной философіи*, или *Этика*. Изъ элементарныхъ дисциплинъ философіи—Логики, Этики и Эстетики учебной формой нравственнаго ученія о христіанствѣ, христіанской философіи и, въ послѣднемъ итогѣ, философіи жизни служить не логика, не эстетика, а этика. Этика узка для нравственнаго ученія о жизни, для нравственно-мистической философіи, но только въ терминахъ этики можно учебно выразить идею этой философіи. Сказать учебно, философія жизни есть, конечно, этическая система, нравственная философія, а не система гносеологическая и логико-метафизическая, не система эстетическая. Этика, какъ учебная форма духовно-мистической философіи, уже не можетъ быть позитивной этикой. Мало того, она не можетъ быть и просто идеалистической и, въ частности, формалистической этикой: она должна воспринять опредѣленнымъ образомъ духовно-мистическое начало, которое должно придать ей во всѣхъ частяхъ особый характеръ, специфическое направленіе. И все-же она останется этикой, будетъ рѣшать тѣ же проблемы этой дисциплины, которыя ставятся во всякой этикѣ.

Систематическій курсъ нравственной философіи, или этика—вотъ что я ставлю въ учебномъ смыслѣ на мѣсто стараго нравственнаго богословія. Это — философская, а не богословская наука. Такою ее и нужно признать. Какъ одна изъ наукъ духовной школы, этика необходимо приметъ не только характеръ философіи жизни, но и опредѣленное, специфическое направленіе христіанской философіи и нравственнаго ученія о христіанствѣ. Тѣмъ не менѣе она (подобно логикѣ, психологій) останется философскою наукою. будетъ исходить изъ естественныхъ началъ нравственной

жизни. И не трудно оправдать наличие этой философской науки среди круга наук духовной школы. Христианство предполагает естественную почву, въ которую оно бросает свои сѣмена. Къ воспріятію его, къ познанію его цѣнности, къ его оцѣнкѣ человѣкъ долженъ быть естественно подготовленъ. Такою почвою оказывается нравственность. Къ христианству готовится и его реализуетъ нравственное сознание, а не логическое, не эстетическое развитие. Поэтому ученіе о нравственномъ сознаніи человѣка имѣетъ—болѣе непосредственно, чѣмъ логика, эстетика,—богословскій интересъ, умѣстно въ духовной школѣ, не замѣняется богословскими науками. И оно должно сохранить характеръ самостоятельной науки, ибо оно и нужно, какъ ученіе объ автономномъ нравственномъ сознаніи. И формально этика не можетъ слиться даже съ нравственнымъ ученіемъ о христианствѣ, съ христианской философіей и съ философіей жизни, не говоря уже о догматическомъ или нравственномъ богословіи. Не трудно смастерить руководство къ нравственному богословію, въ которомъ введение, или одна глава, будетъ соответствовать этикѣ, другая будетъ содержать догматическое ученіе о нравственной природѣ человѣка, третья—христианскую философію, четвертая—аскетику и пр. Такое руководство не можетъ претендовать, какъ любая христоматія, на познавательную цѣнность. Чтобы имѣть научное значеніе, этика должна представлять собою особый курсъ, какъ равнымъ образомъ въ видѣ особыхъ курсовъ должны излагаться и христианская философія и философія жизни...

И вамъ представилъ полную программу своей науки. Наиболѣе важнымъ и типичнымъ является ея верхній, философскій этажъ, въ центральной части—христианская философія. Типичность этой системы наиболѣе рельефно выражается въ субъективномъ методѣ мысли. Субъективный методъ есть методъ поваго богословія.

Субъективный методъ, субъективизмъ... Не одному изъ моихъ слушателей, не одному изъ моихъ читателей мерещились, при одномъ словѣ о субъективномъ методѣ, разверстыя „врата геенны огненной“, готовые поглотить и автора и будущихъ сторонниковъ „субъективистической“ системы.

Но такъ ли страшень субъективный методъ, какъ его ма-
люють теряющіе голову отъ страха охранители устоевъ?

Наиболѣе извѣстно логическое и психологическое упо-
требленіе термина субъективный. Отклоненіе мышленія отъ
логическихъ нормъ подѣ дѣйствіемъ психическихъ причинъ,
нарушеніе объективной истины подѣ влияніемъ личныхъ
пристрастій, воздѣйствіе чувства на мысль, — вотъ что чаще
всего извѣстно подѣ субъективностью. Индивидуальныя осо-
бенности, идіосинкразіи, психической жизни, особенности
ощущеній, чувствъ, это также извѣстно съ именемъ субъек-
тивного. Индивидуальная ограниченность, — это синонимъ
субъективного. Нужно ли говорить, что методологическое
примѣненіе субъективизма не имѣетъ ничего общаго съ этимъ
логическимъ и психологическимъ смысломъ субъективности?

Чтобы понять идею субъективного метода, слѣдуетъ изъ
низшей области элементарной логики и психологій перене-
стись въ высшую сферу систематическаго мышленія и здѣсь
сравнить его съ методомъ объективнымъ. Полный и харак-
терный объективизмъ познанія представленъ въ позитив-
измѣ. Какъ разсуждаетъ позитивизмъ объ историко-психо-
логическомъ содержаніи человѣческой жизни: о порокахъ
и добродѣтеляхъ, идеалахъ, вѣрованіяхъ, совѣсти?.. Все ду-
ховное содержаніе позитивизмъ объясняетъ генетически.
Разлагая всѣ сложныя комплексы духовной жизни на
простые элементы, для каждаго изъ послѣднихъ онъ поды-
скиваетъ причинное объясненіе, „разсматриваетъ человѣчес-
кія дѣйствія и стремленія такъ, какъ если бы дѣло шло о
линіяхъ, плоскостяхъ, или о тѣлахъ“. Обратимся, для при-
мѣра, къ книгѣ Сутерланда *Происхожденіе и развитіе нрав-
ственнаго инстинкта*. Авторъ ставитъ цѣлью своей книги
показать, какъ изъ потребностей духовной жизни, по мѣрѣ
ихъ возникновенія и развитія, вырастаетъ сначала съ не-
обычайною медленностью, а затѣмъ незамѣтно ускоряя свое
развитіе вмѣстѣ съ его поступательнымъ движеніемъ, тотъ
нравственный инстинктъ, который, съ сопутствующимъ ему
разумомъ, составляетъ благороднѣйшее явленіе, когда-либо
выданное на нашей планетѣ. „Это развитіе будетъ прослѣ-
жено нами въ его непрерывной постепенности, начиная отъ
первобытнаго дикаря и кончая благороднѣйшими изъ пред-
ставителей человѣчества — какъ біологическій процессъ“.

Самъ авторъ стоитъ вѣдъ духовнаго процесса, остается чужимъ для него, самое большее—любуется на него со стороны, эстетически. Такъ онъ, вѣ частности, рѣшаетъ и проблему долга. „Когда, пишетъ онъ, симпатія у извѣстной расы нашла свое выраженіе въ правилахъ или законахъ, тогда поведеніе, согласное съ среднимъ уровнемъ этой симпатіи, поддерживается всею силою общественнаго мнѣнія, съ его карами и порицаніями, съ его наградами и одобреніями, тогда возникаетъ чувство долга,—сознаніе, что отдѣльный человѣкъ долженъ сообразоваться не только съ тѣмъ, что ему говоритъ его внутреннее чувство, но также и съ внѣшней средой — съ тѣмъ, чего требуетъ средній уровень его расы. Это чувство, усиливается санкціей прямыхъ велѣній, соответствующихъ альтруистическимъ идеямъ даннаго времени, развивается въ индивидѣ съ самаго ранняго дѣтства и вслѣдствіе этого принимаетъ ту абсолютную, безусловную форму, которою характеризуется чувство долга, хотя въ дѣйствительности она вполнѣ относительна и зависитъ отъ характера даннаго народа и эпохи, въ которую пришлось жить индивиду“. Не только низшія ступени нравственнаго развитія, но и высшія формы нравственнаго сознанія авторъ окидываетъ тѣмъ же стороннимъ окомъ. „Но въ своей наиболѣе благородной формѣ—продолжаетъ онъ—нравственность является, когда симпатія, долгъ и самоуваженіе озаряются эстетическимъ чувствомъ, когда доброе поведеніе вызываетъ тотъ энтузіазмъ, который вспыхиваетъ внутри насъ при видѣ чего-нибудь прекраснаго. Когда достигнута та ступень развитія, при которой идея прекраснаго концентрируется вокругъ добраго, чистаго и правдиваго, тогда нравственность пріобрѣтаетъ наивысшую извѣстную намъ форму“... Такъ авторъ объясняетъ генетически нравственность, чувство долга, идеалы, но не вскрываетъ внутренняго содержанія духовной жизни, не смотритъ на нее съ той стороны, съ которой она обращена къ самому субъекту, имѣетъ внутреннюю привлекательность и убѣдительность: онъ все время говоритъ о другихъ, но не о себѣ. Бенгамъ, основатель утилитаріанской доктрины, въ своей книгѣ *Введеніе въ основанія нравственности и законодательства* направляетъ свои разсужденія не къ нравственному дѣятелю, а къ законодателю, научая его дѣйствовать на волю гражданъ

посредствомъ удовольствій и страданій. Вообще, позитивизмъ не признаетъ и не знаетъ внутренней, субъективной природы духовнаго процесса, его интимной, изнутри постигаемой цѣнности. Поэтому позитивистъ можетъ составить философію религіи, лучше сказать—науку о религіяхъ, а не религіозную философію,—философію нравственности, научную этику, а не нравственную философію. Напротивъ, что мы, вѣрующіе, скажемъ въ опроверженіе позитивизма, въ устраненіе его истолкованія духовнаго процесса? Мы скажемъ, что генетическое объясненіе религіи, нравственности, права оставляетъ открытой принципиальную религіозную, этическую, правовую проблему, такъ какъ духовно-культурный процессъ имѣетъ внутреннюю сторону, интимную очевидность, доступенъ внутренней оцѣнкѣ. Подобно тому, какъ мыслительный процессъ кромѣ *психологической* стороны имѣетъ еще логическую природу, которая совершенно неуловима для психическаго объясненія; такъ и духовный, религіозно-этический процессъ, кромѣ *соціально-психологической* стороны, объясняемой причинно, доступенъ внутреннему сознанію, имманентному постиженію, мистическому откровенію. Историкъ, соціологъ, психологъ могутъ причинно выяснитъ то воодушевленіе, которое охватывало участниковъ крестовыхъ походовъ, но самъ я понимаю, постигаю *внутреннюю* красоту геройскаго поступка, христіанскаго самоотреченія, духовной свободы, и это *постиженіе* внутренней красоты духовнаго процесса обладаетъ для меня полною убѣдительностью, самоочевидностью. Вотъ что мы, вѣрующіе, противопоставляемъ позитивизму. Но вѣдь это и есть субъективное, нравственно-субъективное, духовно-субъективное, разсмотрѣніе человѣческой жизни. Отказаться отъ духовнаго субъективизма, отъ духовной мистики—это значитъ всецѣло уступить позитивизму, отказаться отъ всякой святости, отъ духовныхъ убѣжденій, отъ духовнаго познанія. Все это существуетъ для субъекта, для духовной личности, и не можетъ быть установлено чисто объективнымъ путемъ. Объективнымъ методомъ могутъ быть установлены лишь теоретическія истины, а духовная истина — существуетъ для сердца, для личности, для субъекта, открывается въ сердцѣ, въ самосознаніи. Духовная истина не объективно познается, а субъективно (интимно, духовно-мистически) постигается.

О самопознаніи, какъ принципѣ духовной жизни, и о субъективности духовнаго познанія, настойчиво говорилъ Г. С. Сковорода. „Мы, по его словамъ, въ постороннихъ околнчностяхъ черезчуръ любопытны, рачительны и прощпательны: измѣрили море, землю, воздухъ и небеса и обезкопили нѣдро земли ради металловъ, размежевали планеты, доискались въ лунѣ горы, рѣкъ и городовъ, нашли накомилетныхъ міровъ песчетное множество, строишь непонятныя машины, засынаемъ бездны, воспящаемъ и привлекаемъ стремленіе водъ, что день, то новыя опыты и дивныя изобрѣтенія. Боже мой! Чего мы не умѣемъ! Чего мы не можемъ! Но то горе, что при всемъ томъ, кажется, что чего-то великаго недостаетъ. Нѣтъ того, чего и сказать не умѣемъ: одно только знаемъ, что недостаетъ чего-то, а что оно такое, не понимаемъ. Похоже на безсловеснаго младенца: онъ только плачетъ, не въ силахъ ни знать, ни сказать, въ чемъ ему нужда, одну только досаду чувствуетъ. Сіе явное души нашей неудовольствіе не можетъ ли намъ дать догадаться, что всѣ сін науки не могутъ мыслей нашихъ насытить? Бездна душевная, видишь, оными не наполняется. Пожерли мы безчисленное множество обращающихся системъ съ планетами, а планетъ съ горами, морями и городами, да однако-жъ алчемъ; не утоляется, а рождается наша жажда. Математика, медицина, физика, механика, музыка съ своими буйными сестрами; чѣмъ изобильнѣ ихъ вкушаемъ, тѣмъ болѣе палить сердце наше голодъ и жажда, а грубая наша остолбенѣлость не можетъ догадаться, что всѣ они суть служанки при госпожѣ и хвостъ при своей головѣ, безъ которой весь корпусъ не дѣйствителенъ. И что несытъе, безпокойнѣ и вреднѣ, какъ человѣческое сердце, сими рабынями безъ своей пачальницы вооруженное?... Чего жъ оно не дерзаетъ предпріять? Духъ несытости женець, нарядъ способствуетъ стремится за склонностію, какъ корабль безъ кормчаго, безъ совѣта, и предвидѣнія, и удовольствія. Взалкавши, яко песь, съ ропотомъ вѣчно глотая прахъ и пепель гибнуцій, лихвы отчужденны еже отъ ложеснъ, заблудивше отъ чрева, мипувъ существенную исту надъ душевною бездною внутрь насъ гремящаго сіе: „Азъ емь сый“. А понеже не исправился, въ чемъ для нихъ самая нужнѣйшая надобность и что такое есть предѣль,

черта, и край всѣхъ на всѣхъ желаній и намѣреній, дабы всѣ свои дѣла приводить къ сему главнѣйшему и надежнѣйшему пункту, затѣмъ пренебрегли и царицу всѣхъ служебныхъ ей духовъ или наукъ отъ земли и въ землю возвращающихся, минувъ милосердную дверь ея, отверзающую исходъ и вводящую мысли наши отъ низовыхъ подлостей тѣни къ пресвѣтлой и существенной истѣ неувѣдающаго счастья. Теперь подумайте, други мои, и скажите, въ чемъ состоитъ самонужнѣйшая надобность? Что есть для насъ лучше и саможелательнѣе всего? Что такое сдѣлать васъ можетъ счастливыми? Разсуждайте заблаговременно, выйдите изъ числа безпутныхъ путниковъ, кои и сами не могутъ сказать, куда идутъ и зачѣмъ! Жизнь наша есть путь, а исходъ къ счастью не коротокъ. Если черновѣтъ западъ солнечный, пророчествуемъ, что завтрашній день возсіяетъ свѣтлый, а если зарумянится востокъ,—стужа и непогода будетъ сегодня, всѣ говоримъ—и бываетъ такъ. Скажи пожалуй, если бы житель изъ городовъ, населенныхъ въ луиѣ, къ намъ на нашъ земной шаръ пришелъ, не удивился ли бы нашей премудрости, видя, что небесные знаки столь искусно понимаемъ, и въ то жъ самое время виѣ себя стать бы нашъ лунатикъ, когда бы узналъ, что мы въ экономіи крошечнаго міра нашего безмысленны и совершенныя трупы—ничего не примѣчаемъ и нерадимъ о удивительнѣйшей всѣхъ системъ системъ нашего тѣла. Скажи, пожалуй, не заслужили бы мы у нашего гостя имени безтолковаго математика, кой твердо разумѣетъ цыркуль, окружіемъ своимъ многіе милліоны миль вмѣщающій, а въ маленькомъ золотомъ колыцѣ той же силы и вкуса чувствовать не можетъ? Или безумнаго того книжника далъ бы намъ по самой справедливости наименованіе, кой слова и письма въ 15 аршинъ разумѣть и читать можетъ, а тоежъ Алфа или Омега на маленькой бумажкѣ или на ногтѣ написанное, совѣмъ ему непонятно? Конечно, назвалъ бы насъ вѣдьмою, которая узнаетъ, какое кушанье въ чужихъ горшкахъ кипитъ, а въ своемъ домѣ и слѣпа, и нерадива, и голодна. И чуть ли таковыя мудрецы не изъ числа тѣхъ женъ, своего дома небрегающихъ, коихъ великій Павелъ называетъ волокитами. Я наукъ не хую и самое послѣднее ремесло одобряю: одно то хулы достойно, что, на ихъ надѣясь, пренебрегаемъ вер-

ховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьѣ, полу и возрасту, для того отворена дверь, что счастье всѣмъ безъ выбора есть пужное, чего кромѣ ея ни о какой наукѣ сказать невозможно. Въ ней обучается весь родъ человѣческой сроднаго себѣ счастья и сія-то есть каеволическая, то есть всенародная наука“. Но „никто не хочетъ отъ дѣлъ житейскихъ упраздниться и очистить сердце свое, чтобы могъ вникнуть въ нѣдра сокровенной, въ святѣйшемъ библейскомъ храмѣ сладчайшей истины, необходимо для всенароднаго счастья самопужнѣйшей. Всѣ науки, всѣ промыслы и все намъ милѣе, нежели то, что единственно насъ потерянныхъ находить и намъ же самихъ насъ возвращаетъ. И сіе то-есть быть счастливымъ—узнать, найдите себя самого. Лицемѣры, говорится намъ, лицо небесное подлинно хорошо вы разбирать научились, а для чего не примѣчаете законовъ, чтобы вамъ, какъ по слѣду, добраться до имѣющей осчастливить васъ истины? Все вы имѣете и умѣете, кромѣ что васъ же самихъ вы найти не знаете и не хотите. И подлинно удивленія достойно, что человѣкъ за 30 лѣтъ живетъ, а примѣтить не могъ, что для него лучше всего и когда съ нимъ наилучше дѣлается“.

Еще яснѣе говорилъ о субъективности, сердечной интимности духовнаго познанія проф. Юркевичъ. „Въ сердцѣ основа религіи и нравственности. Основа религіознаго сознанія человѣческаго рода заключается въ сердцѣ человѣка: религія не есть нѣчто постороннее для его духовной природы; она утверждается на естественной почвѣ. Справедливо, что откровеніе сообщаетъ человѣку истины, недоступныя для его разума: но также справедливо, что человѣкъ не есть животное, только научаемое Богомъ; сама душа носить въ себѣ зачатки и предрасположенія къ этому необыкновенному наученію. Впрочемъ этихъ зачатковъ и предрасположеній мы не можемъ найти въ области представленій и понятій, они открываются намъ, какъ нѣчто не поддающееся описанію и опредѣленію, какъ подлинное чувство безконечнаго, только въ сердцѣ. И если блаж. Августинъ, изслѣдывая различныя основанія вѣры, сказалъ наконецъ: *nemo credit nisi volens*: то источникъ вѣры обозначенъ въ этихъ словахъ съ безспорною истиною, потому что хотѣніе и воля опредѣляется непосредственными влеченіями и потребностями сердца. То же

и въ нравственной сферѣ. Умъ, какъ говорили древніе, есть *правительственная* или *владычественная* часть души, и мистицизмъ, который погружается въ непосредственныя влеченія сердца, не переводя ихъ въ отвлеченныя, спокойныя и твердыя идеи или начала ума, противорѣчить свойствамъ человеческого духа. Но правительственная и владычественная сила не есть сила раждательная; она есть правило, простирающееся на такое содержаніе нравственнаго міра, которое рождается изъ глубочайшаго существа духа и въ своемъ непосредственномъ видѣ или въ первомъ и *основномъ* явленіи есть любовь къ добру. Значеніе началъ и общихъ правилъ разума въ области нравственной можно выразить посредствомъ евангельскаго образа, который по своей точности всегда будетъ возбуждать удивленіе въ безпристрастномъ наблюдателѣ: для живой—а не только представляемой—нравственной дѣятельности требуется свѣтильникъ и елей (Мѡ. 25, 1—10). По мѣрѣ того, какъ въ сердцѣ чловѣка изсякаетъ елей любви, свѣтильникъ гаснетъ: нравственныя начала и идеи потемняются и наконецъ исчезаютъ изъ сознанія. Это отношеніе между свѣтильникомъ и елеемъ, между головою и сердцемъ—есть самое обыкновенное явленіе въ нравственной исторіи человечества. Нравственность есть заповѣдь, есть законъ: но какъ о благодатномъ законѣ сказано, что онъ будетъ написанъ на сердцахъ обыкновенныхъ людей, такъ и люди, предоставленные самимъ себѣ, являютъ дѣло законное написано въ сердцахъ своихъ“.

Субъективная, духовно-мистическая область, есть область конкретной душевной жизни. Это—все, что внутренно переживается чловѣкомъ, сознается, чувствуется имъ. Это—психическая область. Однако духовно-мистическій, субъективный методъ не есть методъ психологическій. Психологія относится къ естествознанію, и психологическое изслѣдованіе душевной жизни, есть естественно-научное, объективное изслѣдованіе. Психологическая наука не овладѣваетъ, не постигаетъ душевной жизни интимо, внутренно; она не обосновываетъ религіи и нравственности, не созидаетъ духовной философіи. Субъективная, душевная, духовно-мистическая жизнь познается адекватно, въ неразложимыхъ образованіяхъ, въ той глубинѣ и сложности, до которой не доходитъ теоретическое познаніе, въ томъ тончайшемъ ду-

хвономъ вѣяннн, духовномъ ароматѣ, который не уловимъ для психологической науки, но составляетъ подлинное содержаніе духовной личности—душевная жизнь познается путемъ установленія цѣнностей. Духовная жизнь личности, сердце челоуѣка—въ любви, въ воспріятіи и созиданіи царства цѣнностей, и методъ познанія духовной, сердечной жизни, есть методъ установленія цѣнности. Какъ красота познается и творится эстетически, такъ и мнръ сердца познается и организуется методомъ духовной оцѣнки. Субъективный методъ духовной философіи есть именно методъ сердечнаго познанія, методъ отношенія къ нравственнымъ цѣностямъ. Методъ духовной философіи—христіанской философіи и философіи жизни—есть высшая, сознательно организованная ступень метода самой сердечной жизни. Творецъ духовной философіи сознаеть, мыслить и чувствуетъ въ направленіи сердца. Какъ теоретическое познаніе соотвѣтствуетъ природѣ логической истины, какъ эстетическое творчество соотвѣтствуетъ природѣ красоты, такъ и духовная философія, духовно-мистическое познаніе соотвѣтствуетъ природѣ сердца, духовной личности. Теоретикъ мыслить абстрактными понятіями, художникъ мыслить образами, христіанскій философъ, философъ жизни мыслить живыми нравственными цѣностями. Это есть духовная діалектика, разумъ сердца. Создавать духовную философію, значитъ создавать духовную діалектику: воспринимать и творить духовныя цѣности и устанавливать между ними связь, организовать ихъ въ царство цѣнностей. Это есть духовное познаніе, познаніе Духовной Истины, и нужно помнить, что познаніе бываетъ не только теоретическое, но и духовно-практическое, и этимъ именно путемъ постигается Духовная Истина. Духовная философія есть высшая ступень духовнаго познанія, ея высшая организація. Это совершенно своеобразное познаніе. Какъ истинный художникъ никогда не собьется на теоретическій путь, такъ и духовный мудрецъ, моралистъ-мистикъ никогда не собьется на путь теоретическаго (абстрактнаго) объективизма и стихійно-безличнаго эстетизма.—Никогда не собьется онъ на путь теоретическаго объективизма. Это для него будетъ рѣзать ухо, звучать диссонансомъ. Онъ мыслить исключительно и послѣдовательно сердечными, нравственно-мистическими оцѣн-

ками, исключительно и последовательно ткать духовную діалектику, создаетъ систему духовныхъ благъ. Духовная философія отыскиваетъ, собираетъ, систематизируетъ духовныя цѣнности, учитъ узнавать ихъ, воспитываетъ вкусъ къ нимъ, убѣждаетъ въ ихъ внутренней красотѣ, обнаруживаетъ ихъ гармонію. Объективное отношеніе къ дѣлу здѣсь невозможно; напротивъ, систематикъ религіозной мысли познаетъ свою душу, мыслить кровью своего сердца, отрываетъ каждую мысль отъ своей души, говоритъ о томъ, что для него дорого. И онъ обращается къ живымъ личностямъ, ищетъ цѣлой души, жаждетъ созвучныхъ сердець, разсчитываетъ встрѣтить друзей и враговъ. Отличается духовная мудрость и отъ области эстетической тѣмъ, что она относится къ нравственной сферѣ. Нужно различать низшую нравственность, какъ примѣненіе заповѣдей, какъ порядокъ обязанностей и добродѣтелей, отъ нравственности высшей, религіозной или мистической, какъ царства безкорыстныхъ цѣнностей и благъ, какъ мистики личности, мистики самосознанія. Духовная философія имѣетъ дѣло съ высшей нравственностью, съ царствомъ духовныхъ цѣнностей; тѣмъ не менѣе жизнь сердца есть нравственная сфера, что и отличаетъ духовную мысль отъ художественнаго творчества. Искусство не имѣетъ внутренней діалектики, тогда какъ нравственная жизнь сердца, царство духовныхъ цѣнностей, невозможна безъ своего — духовнаго разума, неизбежно выражается въ духовной мудрости, въ діалектической системѣ цѣнностей. Поэтому духовная философія, какъ діалектическая система цѣнностей, представляетъ собою характернѣйшую принадлежность сердечнаго познанія, высшій языкъ сердца. Что для ума и познанія наука, что для красоты искусство, то для нравственной жизни сердца духовная философія, система субъективной духовной діалектики. Здѣсь Истина и Красота воспринимаются исключительно, какъ духовное благо; вся мудрость здѣсь глубоко практична, въ высшемъ смыслѣ жизненности, духовнаго опыта; все вниманіе здѣсь сосредоточивается на конкретныхъ переживаніяхъ, на духовномъ вкусѣ. Это сплошная интуиція души, непрерывная музыка сердца. Не слова сказать — не вульгарная проповѣдь, не краснорѣчивый призывъ, не настойчивое внушеніе, съ другой стороны — не безцѣльное раздраженіе чувствительности, ибо

дѣло идетъ о самомъ познаніи Духовной Истины, о первоначальномъ устанавленіи духовныхъ цѣнностей. Здѣсь дѣйствуетъ задушевный разумъ, какъ органъ постиженія духовной реальности, и дѣло лишь въ томъ, что эта духовная реальность испытывается не со стороны объективной достовѣрности, а со стороны духовной состоятельности, духовнаго вкуса. Испытанію подвергается познанная, если угодно, научно-познанная, (а не фантастическая, какъ въ искусствѣ) дѣйствительность, историческая и психологическая, но дѣйствительность эта заново пересматривается по иному критерию, по сужденію сердца, заново перестраивается въ высшую духовную реальность. Для этого не требуется доказательствъ логической достовѣрности, запредѣльной освѣдомленности, предвѣднія будущаго, нѣтъ, достаточно лишь прислушаться къ голосу собственнаго сердца: опредѣляется интимная цѣнность явленій жизни, произносится надъ ними духовный приговоръ, все рѣшается собственной волею. Этимъ путемъ открывается, на фонѣ объективной дѣйствительности, новая правда, иная самоочевидность, новая связь явленій жизни, новое освѣщеніе міровой исторіи. Для духовнаго познанія единственно пригоденъ субъективный методъ, и онъ, какъ только можно пожелать, плодотворенъ для духовной науки. Единственно только этимъ методомъ можно, а имъ возможно вполне достигнуть до глубочайшихъ корней міра цѣнностей, царства Божія, непосредственно прикоснуться къ тайнѣ зарожденія духовнаго міра, къ рождающей силѣ Духа Святого, заглянуть въ ту потаенную, скрытую въ глубинѣ сердца, клѣтѣ, въ которой впервые, въ самомъ зародышѣ, опредѣляется духовное благо. Лишь этому безкорыстному, чуждому всякихъ личныхъ пристрастій, свободному отъ умныхъ расчетовъ, отъ давленій со стороны вѣшняго познанія, чистому методу сердца удается отвѣтить на вопросъ, въ чемъ состоитъ высшая духовная цѣнность, которая служитъ мѣриломъ всякаго добра, всякаго человѣческаго поступка, гдѣ высшая Божія правда, которая служитъ путеводною звѣздой нашей жизни. Эта высшая цѣнность есть та духовная реальность, при соприкосновеніи съ которой сердце наше горитъ яркимъ и чистымъ пламенемъ, ради котораго человѣкъ готовъ положить душу свою. На этотъ вопросъ можетъ отвѣтить только

чистое сердце, и нужно беречь субъективный методъ духовнаго познанія отъ примѣсей познавательнаго объективизма (и художественнаго эстетизма). Какъ въ жизни бываютъ люди ума и познанія, (и бываютъ люди чувства и эстетки), и, наконецъ, бываютъ люди сердца и духовной жизни, такъ и духовная философія должна оперировать чистымъ субъективнымъ методомъ, духовной діалектикой. Продуктъ послѣдовательнаго примѣненія субъективнаго метода къ религіозно-этической философіи есть духовная мистика, мистика самосознанія: духовная мистика выступаетъ въ исторіи философіи въ качествѣ особаго направленія духовной мысли, особаго типа философіи, который почти не имѣетъ прошлаго, и которому принадлежитъ будущее¹⁾.

1) Опытомъ христіанской философіи, составленной субъективнымъ методомъ, имѣющей свою исключительную задачу—дать внутреннюю діалектику христіанскаго самосознанія, можетъ служить моя система религіозной мысли „Основы христіанства“. Вотъ какъ рецензентъ (А. М. Туберовскій) характеризуетъ методъ моей системы: „Тарѣвъ стремится проникнуть въ интимную суть христіанства, творчески репродуцировать ее. Не говоря о результатахъ замысла, самая постановка такого заданія весьма оригинальна и глубоко почтенна. Мы поняли все безусловное превосходство такой именно „философіи“ христіанства. Пояснимъ свою мысль сравненіемъ: вмѣсто Евангелія, возьмемъ трагедію Шекспира: *Король Лиръ*. Отношеніе къ этому шедевру драматическаго творчества со стороны ученыхъ можетъ быть различнымъ. Одинъ будетъ констатировать принадлежность Шекспиру „Короля Лира“ или наоборотъ, неподлинность этой трагедіи; таково отношеніе апологета и отрицательной критики къ Евангелію. Другой станетъ доказывать, что „Король Лиръ“ очень умное и нравственное произведеніе, что оно вполне достойно Шекспира; это—идеологія въ стилѣ Соловьева и Несмѣлова. Наконецъ, „Короля Лира“ читаетъ художникъ, самъ въ душѣ „Шекспиръ“. У него нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что трагедія эта „шекспировская“: никто, кромѣ Шекспира, не могъ создать ее; должна же она кому-нибудь принадлежать, и тотъ, кто создалъ ее, является истиннымъ „Шекспиромъ“, авторомъ „Короля Лира“ и др. подобныхъ шедевровъ. Въдѣ не имя создаетъ славу творецѣмъ, а наоборотъ, творенія „возвѣщаютъ“. Для такого конгепіальнаго мыслителя каждая строка, каждый стихъ трагедіи, даже отдѣльное выраженіе—органическая часть цѣлаго, воспринимаемаго интуитивно, какъ перлъ творчества. По одному такому выраженію онъ могъ бы возстановить цѣлое, какъ палеонтологъ по сохранившемуся позвонку возстановляетъ скелетъ вымершаго животнаго тина. Правильна ли во всѣхъ деталяхъ такая реставрація,—другой вопросъ; важно, что она является единственнымъ средствомъ постигновенія исчезнуваго вида.

Вы, надѣюсь, достаточно убѣдились въ глубокомъ своеобразіи моего „предмета“, моей кафедры, моего богословствованія, въ его неизмѣримой важности, въ рѣшительной типичности субъективнаго метода и духовной мистики. Но вы также видите всю новизну проектируемой мною христіанской философіи и ея непопулярность. Христіанская философія съ ея нравственно-субъективнымъ методомъ нова. Вѣдь съ классической древности и до нашихъ дней высшее духовное творчество человѣка проявлялось въ двухъ видахъ: въ теоретической философіи и въ искусствѣ. Философія до нашего времени была только теоретической, объективной философіей. Последнимъ рѣшеніемъ „проклятыхъ“ вопросовъ считалась только метафизика, въ богословіи — догматика. И только теперь намѣчается новый субъективный методъ

Кромѣ того, испытывая непосредственное наслажденіе отъ чтенія „Короля Дира“, съ захватывающимъ дыханіемъ волненіемъ, а не холодными перстами онъ перевертываетъ страницу за страницей и *находитъ* то, что пропустилъ первый, что слабо ощутилъ второй, но что составляетъ всю суть, все очарованіе даннаго творенія. И это „все“ лежитъ вовсе не тамъ, гдѣ предполагали прежніе цѣнители-идеологи трагедіи, не въ ея согласіи съ разумомъ (вѣдь это слишкомъ элементарное требованіе отъ автора „Короля Дира“), не въ нравственномъ характерѣ произведенія (обще-обязательное требованіе), а въ единственной, неповторимой *красотѣ* творчества данной формы. Таково именно отношеніе Тарѣва къ Евангелію. Онъ открываетъ въ Евангеліи, каждое слово котораго характерно для божественной жизни, явившейся во Христѣ, *самоузычную*—помимо и превыше разумности и добра, величину, „красоту“ новой высшей формы откровенія божественной жизни, въ которой есть свой разумъ и свое благо. Разумѣется, и для проф. Тарѣва церковныя нормы сохраняютъ силу, но не въ нихъ онъ полагаетъ главную тяжесть своего труда, а въ личномъ *переживаніи* христіанства. Вино требуетъ для своего сбереженія сосуда, „мѣховъ“, но по мѣхамъ, по этикеткѣ нельзя судить о *вкусь* вина: для этого требуется опытная дегустация. Такую *дегустацию* христіанства, содержащагося въ нормахъ церковнаго ученія, и совершаетъ проф. Тарѣвъ, находя, что евангельское вино *слаще* всѣхъ существующихъ напитковъ, что оно есть божественный нектаръ. Конечно, у каждаго свой вкусъ, и „о вкусахъ не спорятъ“, и проба вкуса можетъ быть ошибочной, но самый методъ *опыта*, дегустации, есть единственный способъ опредѣленія качества, цѣнности вина, имѣющій объективное значеніе. Въ установленіи этого метода и въ блестящемъ осуществленіи его въ системѣ проф. Тарѣва мы видимъ величайшую заслугу, *исключительный* фактъ Русской Теологіи, при которомъ всѣ ошибки могутъ имѣть только мелочное значеніе“.

духовной философіи. Духовною жизнью человѣчество живетъ давно. Духовный опытъ человѣка измѣряется многими столѣтіями, и наслѣдство его неисчислимо. На его почвѣ выросла роскошная духовная литература—проповѣдническая, пастырская, аскетическая, литургическая, но научно-философской обработки онъ доселѣ еще не получилъ. Имманентной философіи духовнаго опыта, построенной адекватнымъ ему, субъективнымъ методомъ, еще не было, и она только нарождается. Едва нарождаясь, она уже обнаруживаетъ всѣ признаки непопулярности. Популярны гностицизмъ, мистицизмъ, оккультизмъ, магія, (популярна наука, популярно искусство). Намекните толпѣ, что вы обладаете высшимъ знаніемъ, что вамъ открытъ доступъ къ запредѣльной тайнѣ и къ скрытымъ силамъ, рѣшайте вопросы о томъ, что дѣлается на небѣ, что будетъ съ душою по смерти, описывайте порядки геенны, обсуждайте средства достиженія загробнаго спасенія—и вамъ обезпечена популярность. Но духовная философія не для толпы. Она слишкомъ проста и слишкомъ трудна. Знать только себя, руководиться только голосомъ сердца, что доступно любому престоцу-мірянину и потому слишкомъ демократично, но требуетъ изысканнаго вкуса и аристократической безкорыстности, что не предполагаетъ принципиальнаго, нарочитаго эсотеризма, но представляетъ полный фактическій эсотеризмъ. это не увлекаетъ съ перваго слова, это постулируетъ долгое собственное исканіе, назрѣвшій въ тиши запросъ, вдумчивую готовность пытаться новые пути.

Что моя „система“ слишкомъ нова и непопулярна, объ этомъ громко засвидѣтельствовала литературная критика, которая обнаружила не любопытство, а ненависть къ моему новому слову. Поучительные перлы этой критики я собралъ въ приложеніи къ своей книгѣ *Философія жизни* (1916). Съ того времени частью стали мнѣ извѣстны не отмѣченные тамъ отзывы о моихъ книгахъ, частью появились уже новые—въ томъ же духѣ непониманія, ненависти и вражды. Одному ревнителю церковнаго православія „субъективистическая Таръевичина“ внушаетъ „тяжелое чувство страха предъ вратами геенны огненной, куда профессоръ богословія катится, какъ по наклонной плоскости, самъ и тащитъ за собою и читателей и, что еще болѣе грустно,—своихъ юныхъ слушателей“ (*Рус-*

скоръ *Знамя* 1916 № 119 „*Философія жизни*“ (ером. Серапіона). Герод. Веніаминъ. (бывшій) студентъ кievской академіи. причисляетъ меня (въ книгѣ *Аскетика или подвижничество о Христѣ Спасителѣ Богѣ*, 1906, стр. 89—90) къ поклонникамъ Ваала и Астарты: „современный гордый, антихристовъ чело-вѣкъ обоготворилъ себя самого, свой земляной разумъ и свою мерзкую грѣшную плоть, весь отдался гибельнымъ страстямъ и создалъ для себя особыхъ земныхъ боговъ и культъ Ваала и Астарты (Розановъ, Мережковский, Тарѣвъ и подобные имъ), культъ Діонисія и Ваала, культъ Бахуса, даже культъ сатанизма“. Въ *Отзывахъ спарціальныхъ архіе-реевъ по вопросу о церковной реформѣ* (ч. III стр. 23) я коротко названъ „поклонникомъ плоти“¹⁾. Мое „эсотерическое бого-словіе“ (*Голосъ церкви* 1916 №4-5 „*Эсотерическое богословіе* М. Тарѣва“ Айвазова) обвиняютъ въ „раціоналистическомъ духѣ“ (прот. Клитинъ въ ж. *Странникъ*) и „протестант-скимъ индивидуализмѣ“ (Н. А. Бердяевъ)²⁾. Въ лучшихъ

1) Это не помѣшало однако ером. (нынѣ епископу) Алексію (Кузнецову) центральныя страницы 146—148 своей книги *Юродство и столпничество* взять буквально и сполна изъ *Основъ христіанства* (т. III, стр. 104-107), не осквернивъ однако упоминаемъ имени автора *Основъ христіанства* ни разу благочестиваго текста своей диссертациі.

2) Послѣдовательные отзывы Н. А. Бердяева о моей системѣ довольно поучительны. Въ первый разъ онъ отозвался объ *Основахъ христіанства* въ ст. *Опытъ философскаго оправданія христіанства* (о книгѣ Пемблѣова „Наука о чело-вѣкѣ“) *Рус. М.* 1909 сент. Въ примѣчаніи сказано: „Нельзя также отрицать таланта и своеобразія профессора московской духовной академіи М. Тарѣва, который вынудилъ недавно четырехтомное сочиненіе *Основы христіанства*. Но его интерпретація христіанства есть одна изъ формъ *протестантскаго индивидуализма*. Безсміе религіозной мысли на почвѣ протестантизма ясно видно на недавно переведенной книжкѣ Р. Эйкева *Основныя проблемы философіи религіи*“. Чтобы понять эту подозрительность Н. А. Бердяева къ протестантскому индивидуализму, нужно вспомнить, что въ то время онъ стоялъ на позиціи христіанской общности: мы съ нимъ радикально расходились. Снова Н. А. Бердяевъ вспомнилъ объ *Основахъ христіанства* въ книгѣ своей *Смыслъ творчества* (1915), гдѣ на стр. 341 пишетъ: „Необходимость освободить абсолютность евангельскаго духа отъ относительныхъ цѣнностей міра въ послѣднее время прекрасно сознаютъ М. М. Тарѣвъ въ своихъ *Основахъ христіанства* и князь Е. Трубецкой... На этой почвѣ М. Тарѣвъ приходитъ къ чисто духовному христіанству, порывающему со всякой видимою церковью... Н. М. Тарѣвъ и кн. Е. Трубецкой сознаютъ всю мучительность проблемы отношенія христіанства и жизни и всю живость

случаяхъ ревнителей традиціи отъ моей системы отталкивается ея новизна. П. В. Левитовъ въ своей коррект-

обычныхъ ршеній. Но оба приходятъ къ утверженію вѣбожественной, вѣррелигіозной, нейтральной мірской жизни, съ чѣмъ релігіозное сознаніе можетъ помириться лишь условно и на время... Ршенія мучительнаго вопроса нѣтъ ни у М. Тарѣева, ни у кн. Е. Трубецкого, потому что они не вѣрятъ въ возможность новаго откровенія". Однако самъ Н. А. Бердяевъ теперь, въ этой своей книгѣ, ршительно становится на сторону индивидуализма, и уже пишетъ: „Одиночество вполнѣ соединимо съ универсальностью, въ одиночествѣ могутъ быть больше универсальнаго духа, чѣмъ въ стадной общности... Никогда не слѣдуетъ забывать, что релігіозный путь идетъ отъ личности къ обществу, отъ внутренняго къ вѣршнему, къ космосу чрезъ индивидуальность... Въ строгомъ смыслѣ слова невозможна христіанская культура" (стр. 120, 152). Теперь мы уже сблизилсъ съ Н. А. Бердяевымъ, но, странно, онъ все еще удерживаетъ прежній взглядъ на *Основы христіанства*. Къ моей системѣ Н. А. Бердяевъ возвращается еще разъ. Въ *Типахъ релігіозной мысли въ Россіи* (Р. М. 1916) онъ мнѣ посвятилъ въ отдѣлѣ *Духовное христіанство* параграфъ VII. „Своеобразнымъ релігіознымъ мыслителемъ, развившимъ дѣкую систему духовнаго христіанства, является М. М. Тарѣевъ, совсѣмъ особнякомъ стоящій въ средѣ профессоръ духовной академіи. У Тарѣева болѣе сильное сознаніе, чѣмъ то, которое есть въ нашемъ народномъ сектантскомъ духовномъ христіанствѣ, и ему удалось сознательно разграничить сферу абсолютнаго и относительнаго. Онъ ршительный и крайній дуалистъ, и вся его система построена на противоположеніи абсолютной, божественной жизни и относительной, природно-исторической жизни. Христіанство есть исключительно личная релігія, обращенная къ безконечной духовной жизни личности, и оно совершенно непримѣнимо къ жизни плотской, природной и исторической, къ государству, обществу, семьѣ, культурѣ. Сфера относительной, природной жизни должна быть освобождена и должна развиваться по своимъ законамъ. Въ духовной же христіанской жизни нѣтъ никакихъ ступеней, никакой эволюціи, ничего относительнаго, тамъ все абсолютно, все несоизмѣримо съ жизнью природной... Тарѣевъ сильнѣе въ своей критикѣ, въ своихъ отрицательныхъ расчлененіяхъ и противоположеніяхъ, чѣмъ въ положительномъ. Онъ беспомощенъ связать концы съ концами, и дуализмъ его дѣлается бесплоднымъ, нѣтъ пути, нѣтъ выхода"... Но самъ Н. А. Бердяевъ, вынѣ уже окончательно усвоилъ дуализмъ абсолютнаго и относительнаго (что раньше онъ называлъ двойной бухгалтеріей), и въ Р. М. 1916 изил. *Типы релігіозной мысли* стр. 64-69 и августъ ст. *Къ спору между кн. Е. Н. Трубецкимъ и Д. Д. Муретовымъ*, особ. стр. 45, 48, мы читаемъ уже слѣдующее: „Абсолютнаго морализма въ христіанствѣ нѣтъ. Христіанство не есть релігія закона, она по существу не нормативная релігія. Поскольку въ христіанствѣ есть законъ, онъ дѣлкомъ взять изъ Ветхаго Завета и является лишь его подтвержденіемъ. Специфически новозавѣтное откровеніе есть откровеніе благодати, любви и свободы, а не закона"

но написанной статьѣ *Духовное совершенство, какъ верховный идеалъ человѣческой жизни* (В. и Р. 1916 г. № 8—9) откровенно заявляетъ: „Мнѣніе проф. М. М. Тарѣева настолько противорѣчитъ установившейся богословской традиціи—что мы не стали бы останавливаться на немъ“... Ново, слѣдовательно не заслуживаетъ вниманія: при такой забронированности сторонниковъ стараго богословія трудно новому богословію рассчитывать на широкой и быстрый успѣхъ. Нужно прибавить сюда специфическую непригодность духовной философіи, какъ субъективной системы, быть школьнымъ предметомъ, укладываться въ параграфы, выливаться въ шаблонную схему „программъ“ учебнаго комитета, и вы поймете, почему я не рассчитываю на обильный среди васъ уловъ. Мнѣ позволительно уповать не на явную привлекательность своей системы, а на собственную самодѣятельность, на личный починъ того или другого изъ васъ, не на тѣхъ изъ васъ, многихъ, кого бы я избралъ, а на тѣхъ немногихъ, которые сами выберутъ духовную философію, не на тѣхъ, которымъ угодеи проторенный путь, а на тѣхъ, кого манитъ судьба одинокихъ, кому любо бороться за новые пути.

Однако я скажу вамъ еще что-то, что вамъ покажется крайне неожиданнымъ. Тотъ новый путь богословствованія, на который я васъ зову, для котораго едва можно указать кое-какія аналогиі въ новѣйшей западной философіи,—путь духовной мистики есть путь, о которомъ давно страстно вздыхаетъ русская душа. Духовная мистика, субъективная

нормы. Евангельская мораль—мораль любви, а не мораль закона, въ ней нельзя было бы открыть слѣдовъ категорическаго императива, въ ней нѣтъ этого формальнаго—моралистическаго инеоса. Въ Евангеліи суббота для челоѣка, а не челоѣкъ для субботы... Абсолютность христіанской истины есть дѣйствующій въ насъ духъ новой жизни, а не стоящій надъ нами непреложный законъ. И совершенно невозможно прямолинейно и механически прамѣнять христіанскую абсолютность къ природной и исторической относительности. Исторія есть манифестація абсолютнаго, но въ самомъ историческомъ нельзя утверждать абсолютнаго, какъ норму и законъ... Война не можетъ быть христіанской и государство не можетъ быть христіанскимъ, христіанскимъ можетъ быть лишь духъ и царство духа“. И такъ, Н. А. Бердяевъ нынѣ говоритъ уже безъ занинки языкомъ *Основы христіанства*, но отзывъ объ этой системѣ, непоятно—почему, все еще удерживаетъ старый, сложившійся у него въ періодъ „христіанской общественности“.

духовная философія, философія сердца должна выясниться, какъ національная *русская* философія: Я это утверждаю, какъ историкъ русской богословской науки...

Философія сердца это наша русская философія въ противоположность западному рационализму. Этого мало. Философія сердца отличаетъ русскій геній и отъ стараго греческаго духа съ его интеллектуализмомъ и гностицизмомъ. Поэтому для идеи новаго богословія является необходимымъ, роковымъ вопросъ о преданіи.

М. Таръевъ.
