

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ  
(ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

Том 1

1907–1909

Москва  
Русский путь  
2009

Редакционный совет РГАЛИ:

Т.М. Горяева (председатель),  
Л.М. Бабаева, Л.Н. Бодрова, А.Л. Евстигнеева, Т.Л. Латыпова,  
М.А. Рашковская, Е.Ю. Филькина, Л.В. Хачатурян, Е.Е. Чугунова

Вступительная статья

О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев

Составление

О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, Л.В. Хачатурян

Подготовка текста

О.Т. Ермишин, О.В. Самоцветова, Л.В. Хачатурян

Примечания

О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, С.А. Мартыанова,  
О.В. Самоцветова, Л.В. Хачатурян

Составление хроники

А.А. Ермичев

Составление аннотированного списка

С.М. Половинкин

Художник

В.Е. Валериус

Издание подготовлено при поддержке

РГНФ (в рамках научно-исследовательского проекта № 04-03-00370а),

Института современного развития (ИНСОПР),

Московско-Петербургского Философского Клуба,

Алишера Усманова,

председателя Совета директоров ОАО «Вимм-Билль-Данн Продукты питания»  
Д.М. Якобашвили,

старшего вице-президента Сбербанка РФ, члена Управляющего Совета МПФК  
А.В. Захарова

© Российский государственный архив литературы и искусства, 2009

© Русский путь, 2009

© О.Т. Ермишин, составление, подготовка текста, вступительная статья, примечания, 2009

© О.А. Коростелев, составление, вступительная статья, примечания, 2009

© Л.В. Хачатурян, составление, подготовка текста, примечания, 2009

© О.В. Самоцветова, подготовка текста, примечания, 2009

© С.А. Мартыанова, примечания, 2009

© А.А. Ермичев, составление хроники, 2009

© С.М. Половинкин, составление аннотированного списка, 2009

© В.Е. Валериус, оформление, 2009

Это одно мое замечание. Так как Н<иколай> А<лександрович> взялся быть устами Несмелова, я бы хотел, чтобы он дал мне ответ еще на один вопрос<sup>1</sup>, который я недавно задавал, между прочим, В.И. Иванову и на который он мне не ответил. Так как Несмелов выступает с опытом философского оправдания христианства, он, по видимому, должен был бы свою теорию религиозного опыта<sup>II</sup> поставить в связь не только с психологией, но и с теорией познания, с гносеологией<sup>III</sup>. Для него, как философа, этот путь неизбежен. Я согласился бы только на одно философское течение, которое в настоящее время господствует в университетах, — на неокантианство. В этом философском направлении все, что мы называем фактом, превращается в явление нашего сознания<sup>IV</sup>, в организованную совокупность душевных состояний, данных сверхличному логическому сознанию. Мне кажется, В.И. Несмелов, выступивший с опытом философского оправдания христианства, был обязан посчитаться с этим направлением: он должен был бы поставить и решить вопрос: как же, собственно, перейти от мира мысли к миру бытия, к тому, что мы называем реальным миром? Без решения этого вопроса философское оправдание христианства представляется как будто лишенным фундамента.

В.И. Иванов.

Н.А. Бердяев усматривает особенную заслугу Несмелова в том, что он употребляет антрополого-психологический метод. К такой оценке этого метода я вполне присоединяюсь. По моему убеждению, современная душа не может другим путем прийти к религиозному сознанию, как только путем осознания своего микрокосма. Я сейчас поясню. Обычно всегда отправлялись от макрокосма, т.е. рассматривали вселенную в ее громадном целом. Средневековыми мистиками микрокосм рассматривался в зависимости от макрокосма, было открыто некоторое соответствие — все, что внизу, то и вверху, человек представляет собой полное подобие макрокосма. В современном сознании, по крайней мере таково мое убеждение, именно микрокосм рассматривается как исходный пункт религиозного и мис-

<sup>1</sup> Зачеркнуто: С этим вопросом я обращался к Несмелову, когда он был студентом, и он мне на этот вопрос не ответил.

<sup>II</sup> Зачеркнуто: свою философию.

<sup>III</sup> Зачеркнуто: Он гносеологию отрицает.

<sup>IV</sup> Зачеркнуто: нашей души.

тического осознания вещей. Мы окончательно утвердили свою свободу; в силу этого утверждения свободы, этой борьбы со всякого рода догматизмом, борьбы, от которой мы легко не откажемся и не должны отказываться, в силу этого такое вероучение, которое сразу открывает нам глаза, по своей природе неприемлемо. Мы тогда ищем спасения в философии, философия должна основываться на гносеологии. Здесь дело сложное. Мы не пошли дальше идеализма, дальше пределов простого агностицизма по отношению ко всем реалиям. Все рассматривается как акты нашего сознания. Несмотря на все попытки, по самому существу эта наука не утвердила объективных законов о средствах познания, и мне кажется, от этой науки нельзя ничего ожидать в смысле утверждения нашего познания. Получается странное зрелище. В то время, как физико-математические науки совершают громадные успехи, необозримо расширяют горизонт, гносеология ставит вопрос о том, познаваемо ли вообще что-либо. Но гносеология утверждает один очень важный факт, этот факт есть отрицание реальной сущности за понятием Я, с понятием Я мы не можем оперировать, как с понятием бытия.

Бог — это есть величайшая проблема. И эта величайшая проблема — центр макрокосма подвергается сомнению, центр микрокосма тоже подвергается сомнению. Мы приучились дифференцировать сознание, вместо слитого комка энергии, которым называл себя Я, плохо сознавая и не ясно чувствуя, мы осознали нечто многосоставное, многообразное, конечно, не в том смысле, как говорит Несмелов о дуализме, о том, что мы чувствуем дуализм между высшим и низшим, мы осознали нечто более сложное, более многосоставное. Так вот, все надежды религиозного сознания мы всегда соединяли с судьбой микрокосма. Если бы мы, осознав, почерпнули уверенность в некотором бытии, которое приписали бы абсолюту, божественному центру, тогда мы нашли бы Бога в себе.

Поэтому я приветствую антрополого-психологический метод. Я думаю, не диалектическими доказательствами, а именно психологическим методом человек может прийти к тому мистическому состоянию, которое сделает для него сознаваемым присутствие в нем этого божественного центра, этого абсолютного бытия. Тогда только может он понять то, что сказано словами — «Царство Небесное внутри вас», тогда он поймет, может быть, что мисти-

ческое небо — «Отче наш, иже еси на небеси» — находится в этом божественном центре. Несмелов не доказывает до конца, он говорит все время только о подобии. Но важно иметь мужество и благонамеренную дерзновенность сказать — да, во мне Бог, которого я не отождествляю с моим «я» эмпирическим. Я скорее назову его Ты, Отец наш, я скажу: «Это Отец во мне». Несмелов говорит об образе и подобии, но здесь надо не об этом говорить, здесь нужно нечто абсолютное, а под словами «образ и подобие» мы разумеем что-то тварное. Может быть, — так подумают некоторые, — я впадаю в ересь. Но я думаю, что это не так. В человеке есть Бог в догматическом смысле этого слова, и именно Бог-Отец, Сын должен родиться. В реальном смысле слова Бог вдунул душу Свою, а не только тень Своей души. Вот в этом-то и состоит опасность мистики, что она утверждает присутствие Бога не реальным образом, а мистически постулирует рождение Сына. Приближением к божественному центру, слиянием с ним можно достигнуть того, что осуществляются слова — «моя воля есть Твоя воля», тогда произойдет полное слияние. Если в человеке совершится этот благодатный процесс, тогда в нем родится Христос. И только этот процесс рождения Христа убеждает нас в христианской идее. Напрасно В.В. Успенский думает, что мы не дойдем до Христа, может быть, я был недостаточно ясен в нашей беседе, но я ясно уверен, что мистики знают рождение Христа в себе самих весьма реально.

Что касается заявления о том, что стремление к совершенствованию, к внутреннему изменению человека, стремление к богоподобию были открыты христианством, то оно совершенно неправильно. Раньше существовали религиозные построения, существовали мистерии.

Христианство внесло идею воскресения, это и являлось тем новым, что внесло христианство, все верили в воскресение, в искупление. Недаром афиняне отошли от апостола Павла<sup>344</sup>, когда он сказал о воскресении. Так как Несмелов философствует и чуждается мистики, то он говорит нечто не удовлетворяющее ни философа, ни мистика. Его определение грехопадения узко, не исчерпывает предмета. Таким образом, жаль, что Н.А. Бердяев в этом опыте как будто бы отыскал свою точку зрения. С этой точки зрения все вопросы современной души, может быть в силу требований официальной науки, которую мы называем *ancilla theologiae*, передаются утверждению этой отшлифованной философии.

<К.Ф.> Жаков.

Для того, чтобы отнестись критически разносторонне к данному реферату, допустим, что все верно. Желательно было бы выяснить поставленное деление мира на две части — человек и животное. Между тем это одна из причин, по которой христианство не принимается. Если мы рассматриваем человека с точки зрения биологической, если мы признаем происхождение его из биологического мира, то тогда нужно найти критерий разделения человека от животного.

Затем еще мое замечание, которое не является возражением, а замечанием по поводу того затруднения, которое вытекает при принятии этого доклада. Затруднение это заключается в постоянном повторении слов — религия и прочее, и христианство. Разве можно сказать — все планеты и Земля, все мудрецы и Сократ? Это вносит диссонанс в современное аналитическое мышление.

Мы усваиваем буддизм, магометанство, но не христианство. Почему? Да потому, что нельзя постоянно противопоставлять две религии.

Затем 3-е затруднение заключается в самообольщении человека. Никто из нас не чувствует себя, как Бога, а нам говорят — ты Бог. Мы чувствуем себя растениями мимолетными, изменяющимися от климата, среды, меняющимися и от возраста, в молодости мы атеисты, в старости становимся религиозными. Нужно точно указать, что в нас есть божественного.

Наконец, у меня возникает сомнение, как у обывателя, сомнение состоит в следующем. Замечается любопытное явление, в наше время, с одной стороны, господствует неокантианство, которое представляет собой безусловно вредное явление, все рассматривается, как явление души, эта аудитория, например, не существует, это есть феномен сознания. Нет ничего более некультурного, как это неокантианство. С другой стороны, предлагают проповедовать мистицизм. Я не говорю, правильно ли это, или неправильно, но нужно к этому подготовить, указать путь к познанию внутренней сущности, божественной сущности. Может быть, это и верно, но нужно подготовить к поднятию на эту высшую гору. Говорят, что гносеология ничего не дала, много разнообразных мнений, но как убедиться в том, что мистицизм приведет к истине? Можно предположить, что это есть солнечное сплетение нервов, как было у буддистов, своеобразный внутренний

гипнотизм. Трудно современного человека, привыкшего к сложным рефлексам, ввести в такой храм, где все ясно, все открыто для внутреннего ока.

Я в двух словах осмелюсь думать, что не нужно отбрасывать гносеологию. А может быть, нужно преодолеть ее. Может быть, можно доказать, что философская мысль — праздная, что это только путаница понятий, а может быть, — мы идем к какому-то определенному пределу. Мистицизм, т.е. внутренний взгляд, уже подготовлялся. Факт констатирования окружающих вещей, внутреннее сознание души — это нечто незыблемое, это — результат мысли философской, — когда такого рода факты приведут исторически, логически, когда утвердят их религиозно, мистически.

А то мы хромаем на оба колена: или ничего не знаем, или все знаем.

Это неправильно. Надо стремиться к синтезу. Когда вы докажете, что я своим сознанием могу постигнуть свою сущность, что это — последняя величина пирамиды, подготовляемой логикой, тогда я скажу: да, мы приближаемся к совершенству.

Еще последнее маленькое замечание, — еще одно затруднение во мне возбуждает реферат. Нам постоянно предлагают одно из двух. Атеисты говорят, что ничего нет, кроме атомов. А с другой стороны, предлагают нам всегда личного Бога. Может быть, и тут нужно преодолеть себя, как-нибудь усвоить понятие сверхличного Бога, как это делал Соловьев. Я знаю, что личный Бог мешает нам тоже быть религиозными. Представление о том, что есть высшая личность, давит мою личность, и я из протеста атеист. Если бы новая философия гениальная, какой-нибудь новый Кант показал нам, что возможно такое божество, которое, выражаясь в нас, не исчерпывало бы себя. Высшая наша культура и философия, вероятно, этим и закончат, — окончательной формулой сверхличного Бога, который нас не будет давить. Мне кажется, что и современное христианство, настаивая на личном Боге, тоже мешает нам быть христианами. Вот затруднение, которое мешает войти в храм христианства, и которое я очень желал бы выяснить. Я убежден, что без высшей религии жить нельзя.

Тут была речь о психологическом методе, и нам сказали, что первородный грех тоже психологически был обоснован.

Говорят, что люди захотели, чтобы их судьба была определена чем-нибудь вне их. Символом этого явилось древо познания добра и зла. Я хотел спросить: какой психологический момент лежал в основе этого хотения. Почему люди захотели из свободы нематериальной перейти в обусловленную свободу?

<Н.А.> Бердяев.

Я начну с того, что говорил В.В. Успенский. Он поставил центральный вопрос, о котором говорили и другие и который вызывается даже неопределенностью заглавия реферата. Возможно ли философское оправдание христианства? А главное: имеет ли оно какую-нибудь ценность?

В.В. Успенский ценит книгу Несмелова, но ему представляется, что здесь — оправдание христианства без Христа, что прийти ко Христу тем путем, который предлагает Несмелов, — невозможно, что таким путем можно только прийти к идее «Логоса».

Постановка вопроса великолепно, все существо — именно в этом. То же самое говорили В.<И.> Иванов и А.В. Карташев, который подвергал сомнению ценность такого рода религиозной философии, важность и значение ее для современных людей, которые религиозно мучатся и религиозно ищут.

Должен сказать, что мой доклад и не отвечает на этот вопрос. Цель его — специфическая и частная. Философское оправдание христианства, да и вообще наше философствование, — это дело вовсе не первостепенное для религиозной жизни.

Но второстепенными делами тоже приходится заниматься. Есть очень много посторонних дел. Нельзя спорить с тем, что один занимается одним, другой — другим. Хорошо заниматься астрономией, хорошо заниматься и политической экономией. Можно сказать, что это второстепенно. Но второстепенна и философия, и искусство, все, все второстепенно по сравнению с чем-то религиозно первостепенным, основным, самым главным, центральным и совершенно таинственным. Все же остальные сферы жизни мировой имеют свою, иную ценность <...><sup>1</sup> и не могут претендовать на то, чтобы заметить центральное.

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме. Вероятно, здесь и далее оставлено место для термина на иностранном языке.



Я думаю, что тот факт, что Несмелов не мог привести к Христу, не мог дать философского оправдания христианства, это — не недостаток книги Несмелова, а огромное ее достоинство. Я скажу даже больше: тот, кто задался бы целью дать философское оправдание христианства, самой постановкой вопроса показал бы, что он — человек абсолютно не религиозный, чуждый религии, не понимающий даже, в чем существо религиозной веры.

Несмелов, мне кажется, человек глубоко религиозный и причастный к тайникам веры, он ставить такого вопроса не мог.

Как же это отграничить?

Когда мы говорим, что философски оправдать Христа нельзя, значит ли это, что не нужно религиозной философии, и в частности христианской философии? Это глубоко неправильно. И неверность этого взгляда показана великолепно историей христианской мысли. Когда в первые века в христианстве происходили глубокие, очень важные гностические процессы, то они были направлены против так называемых «гностиков», против «лжеименитого знания», направленного именно к оправданию христианства. Все апологеты первых веков, все христианские мыслители и философы пришли к христианству не философским путем. Они прекрасно понимали, что философским путем прийти к христианству невозможно. В этом смысле можно найти великолепные мысли. Там говорится, что философское оправдание имеет второстепенное значение, но оно все-таки ценно для дела христианства в мире. То же самое и с Несмеловым. На вопрос В<ладимира> В<асильевича> он не дает ответа. Но мне кажется, что на этот вопрос легко ответить с точки зрения религии и философии. Отношение философское к Логосу и отношение религиозное ко Христу — вещи абсолютно разные, принадлежащие абсолютно к иным плоскостям. Одно из другого не выводится. Если бы они смешивались, выводились одно из другого, тогда никакого смысла религиозный акт веры не имел бы. Вся тайна скрыта в личности Христа, в том, что в Христе нет ничего принудительного, насилующего, обязательного, ничего такого, что могло бы быть сделано предметом обязательного, неизбежного познания. Христос не познаваем. Личность Христа находится абсолютно вне сферы знания, все отношение к Нему может быть основано лишь на некотором свободном, внутреннем акте. Этим-то и отличается вера от знания.

Знание насильственно. Всякий акт знания от самого низшего до самого высшего так же принудителен и обязателен, как признание этого графина с водой. Я не могу уклониться от признания этого ни в каком случае. В акте веры нет этого насилия, нет принудительности. С другой стороны, в акте знания нет никакого риска, акт знания не рискован. Здесь, чтобы вы ни ставили на карту, вы наперед знаете, какую карту вы откроете.

Акт веры совершенно противоположен по своим глубочайшим таинственным основаниям. В нем нужно произвести акт отречения, благородной безрассудности, пойти на некоторую жертву, ринувшись в пропасть с опасностью переломать себе руки и ноги, после этого или все потерять, или все приобрести.

В знании нет элемента отречения, нет элемента внутреннего подвига.

Поэтому требовать, чтобы вера дала то, что может дать знание, и дала по образу знания, — употребляя образное сравнение, — это все равно, чтобы человек, который играет в азартную игру и ставит *va banque*, чтобы он подсмотрел карту, которая может быть им вынута. Вера тем и отличается от знания, что в ней нельзя «подсмотреть».

Если применить этот общий взгляд к отношению между знанием и верой к личности Христа, то тут вы находите величайшее подтверждение, поразительную иллюстрацию всей этой тайны.

Все то, что дано в личности Христа, не включает в себе элементов насилия. Только потому Христос и не был обязательно принят миром, миру была предоставлена возможность выбора, и в свободном решении мира должен заключаться его подвиг.

Еврейское отношение, — которое привело к Голгофе, — основывалось на том, что они ждали, что Христос явится в славе, ясно, что принятие Его не будет заключать в себе элемента отречения, таинственного риска, что Он будет эмпирически воспринимаем. Никогда не был дан Христос, как Сын Божий, Христос, — как Бог. Он может быть узнан только путем любви и веры, связанной с отречением. Был дан Христос прославленный, Христос воскресший, — только тогда можно верить, что Он — Сын Божий, что Он — Бог. Если верить в то, что Воскресение совершилось, и этот прославленный Христос никогда нам эмпирически не был дан, и никогда это прославленное бо-

жество не может быть предметом знания, — оно может быть лишь предметом, объектом риска, связанного с верой, — предметом глубочайшего акта отречения, для того чтобы в Распятом, в Погибшем подобно последним мира увидеть Первого и Единственного, увидеть Сына Божия.

Вот этот акт веры в применении ко Христу и делает религиозно невозможной даже постановку вопроса о том: возможно ли философское оправдание Христа, как Лица?

Эта задача не только второстепенная, но с религиозной точки зрения — и отрицательная. Она направлена против официальной апологетики. В духовных академиях, как говорит И<ван> Д<митриевич>, наука и знание заменены апологетикой, — но я утверждаю, что в мире, в другого рода академиях, в тех академиях, в которых преподается атеизм, материализм, господствует апологетика отрицательного знания. Вскрытие лжи, ложного характера этих препятствий, этой апологетики атеизма имеет значение очень глубокое, хотя и не первостепенное.

Это — та работа, которую проделывали Отцы Церкви, которые отлично знали различие между верой и знанием. Когда они вступили в новый фазис судеб мира, этот вопрос нового разрешения потребовал.

То, что говорил В. Иванов, не относится к теме, — он говорил о сфере мистики.

Теперь не столько возражения оппонентов я хочу разобрать, сколько осветить некоторые вопросы.

Я должен сказать, что в словах И<вана> Д<митриевича> много субъективного. Очевидно, у него — неприятный привкус от Духовной академии. Для меня такой мотив психологический не существует. Это все равно, как если бы я стал говорить о неприятном для меня привкусе марксистской философии. Далее, слова Ваши о Несмелове несправедливы. Насколько я могу судить, — Несмелов очень глубоко отличается от обычного типа нашего богословствования. Я его могу сопоставить с В. Соловьевым и кн. Трубецким, как и сказал В.В. Успенский.

Его рассуждения напоминают тот период в истории христианства, когда богословие еще не превратилось в ту мертвечину, которую мы видим в духовных академиях. Это напоминает об Отцах Церкви. Что касается, далее, слов Андреева, что Несмелов оказывает большую услугу тем, что переводит на общечеловеческий язык истины догматического богословия, я думаю, что язык общече-

ловеческий настолько плох, что на него безусловно не следует делать переводы.

Что касается последнего возражения — Жакова, то меня страшно поразили те условия, которые он диктовал для принятия христианства. Выходит так, что современный интеллигентный человек может принять христианство только при том условии, если из него будет устранена идея личного Бога, если, другими словами, будет устранено все то, чем христианство отличается от всех других религий, если будет устранена и божественность Христа. В таком случае исчезнет весь специфический вкус и аромат христианства. Тогда возникает вопрос: что же мы в таком случае согласны принять?

Если в христианстве много неприемлемых вещей, то разве нет других религий и философий, отрицающих личного Бога? — Сколько угодно, — самых разнообразных.

Что касается других возражений по вопросу об отношении между верой и знанием, то в них я усмотрел отрицание глубочайшей природы веры и применение к вере тех требований, которые применимы только к знанию, — требование незыблемых твердых данных. Но это — отрицание в корне всякой веры, всякой религии.

Отвечаю на последний вопрос: о психологии греха: почему человека соблазнило суеверное, подчиненное отношение к материальным вещам? Я думаю, что самая постановка этого вопроса, хотя она и вполне естественна, включает в себе дефект, скрытый в желании превратить веру в знание. Психология греха может быть описана так, как это делает Несмелов, хотя я согласен с В. Ивановым, что он описал ее неверно. Вообще я не во всем согласен с Несмеловым. Если психология греха может быть описываема, то глубочайшая тайна греха не может быть описываема, раскрываема и постигаема, потому что если бы то, что людей склоняет к греху, имело бы основание, то это не было бы грехом в смысле акта свободы, совершаемого людьми. Грех, как акт свободы, не имеет основания, не имеет границ. Тут нельзя добраться до дна. Это — бездна, о пределах которой не может быть речи.

<С.А.> Соллертинский.

Мне очень бы хотелось заступиться за академическую философию. Мне кажется, что те нарекания, которые сделаны председателем и докладчиком, не имеют решительно никакой фактической почвы. Сегодня я читал

известного философа из С<анкт->П<етер>б<ургской> академии<sup>345</sup>, и там гораздо больше мистицизма и даже глубже, чем мы сегодня слышали у г. Бердяева.

Далее, мы знаем очень много философов, не московского происхождения, которые не показывают ничего, свойственного <...><sup>1</sup> В доказательство того, что это не «ancilla theologiae», я могу указать на сочинения, вышедшие от философов Петербургской академии.

Я не решался говорить на доклад Бердяева, так как он не поставил наперед тезисов, которые давали бы возможность входить в детали книги Несмелова. Поэтому возможно говорить только о самом общем принципе, — что человек заключает в себе двойственность: ничтожество, если взять его в чистом эмпирическом виде, как одно звено среди других существующих, и — величие, поскольку он заключает в себе нечто божественное. Я согласен, что чувство божественного каждый в себе испытывает, ощущает. Но меня нисколько не успокаивает, что это — вера, а вера не касается знания. История философии указывает на Канта, который говорит, что ощущение божественного в себе каждым человеком есть конкретным образом выраженное стремление людей к бесконечному совершенствованию.

Идеал легко можно забыть <...><sup>II</sup>

Таким образом является понятие Высшего Существа в нашем субъективном сознании. Вы называете это верой, я — гипотезой. Отсюда является необходимость твердой проверки: нет ли тут субъекта? Правда ли, что это чувство божественного есть что-то достойное<sup>III</sup> <...><sup>IV</sup>, а не просто конкретный язык, о котором говорит Кант?

Когда я посмотрю таким образом, я думаю, что нужно идти другими путями. Мне представляется дело так:

Что самое высшее в человеке? — Разум. Все человечество с давних пор обращается к разуму, как к такой силе, которая способна даровать ему решительно все. Требуется ли разум бытия Божества?

Я говорю: разум — это стремление к бескорыстному, научному познанию. Это — не какая-нибудь филосо-

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме. Вероятно: ancilla theologiae.

<sup>II</sup> Пропуск в стенограмме.

<sup>III</sup> Помета стенографистки: -упное (?).

<sup>IV</sup> Пропуск в стенограмме.

фия, это — перевод на научный язык тех фактов, которые мы замечаем. Это только на первых порах науки имеют только прикладное значение: ботаника — учение о полезных растениях, геометрия — как показывают филогенетические исследования — занималась измерением земельных участков, астрономия — искусство руководствуясь расположением звезд плавать безопасно. Разум постепенно освобождается от таких практических пут и стремится к бескорыстному знанию. Но бескорыстное знание он может допустить, если на это есть объективное право.

Может ли он найти право бескорыстного исследования, когда занимается природой? Никакого права нет. Все это он должен распознать, чтобы подчинить это себе. Следовательно, тут он должен быть всецело практическим. Нет ли для него права в познании того, что называется сущностью вещей? Но мы познавать сущность вещей не можем. Мы говорим: под сущностью вещи можно понимать только заметку о том, что эта вещь существует <...><sup>1</sup>.

Разум должен предполагать, что существует такое бытие, по отношению к которому для него этих обязательств — быть практическим — не существует, в особенности не существует реформаторского отношения, стремления к переделке этого бытия.

Неизменяемость, как говорит Аристотель, это и есть бытие, — свойство Бога.

Я поэтому полагаю, что гораздо лучше обращаться к источнику, который мною указывается для того, чтобы приобрести веру. Это — тоже вера, потому что все-таки предположение. Но тут идет дело о совершенно ясном, точном и строго научном сознании.

При этом я не могу упустить из вида, что с психологической точки зрения для моего разума религиозное чувство является наиболее таким чувством, в котором я вижу существующего Бога, — оно для меня является самым высшим, самым достойным.

Что же это за чувство? Когда я нахожусь в этом состоянии, то я напрягаю все свои силы. Я не даю возможность без контроля ни сказать ни одного слова, ни сделать ни одного жеста, ни одного движения. Моя духов-

Пропуск в стенограмме.

ная субстанция приобретает в это время состояние высшей активности.

Вот я и думаю, что нам лучше было бы опять пойти по старому пути, обратиться к той же силе научного разума и на ней обосновать свои надежды распознать непостижимое и добиться уверенности в том, — существует оно или нет. Само собой понятно, что после этого будет и «мягкость», и «теплота», одним словом, все то, что требуется чувствительностью.

<И.Д.> Андреев.

По поводу замечаний Соллертинского я могу сказать следующее. Тот, кто меня слушал, тот слышал, что я просил различать, и я заявил, что под академической философией я разумею метафизику и исключаю логику и психологию, по которым Академия дала блестящие результаты. Я упомяну работы С<ергея> А<лександровича> <...><sup>1</sup> классические выводы. Это — лучшая работа. Многие работы, во всяком случае, являются первоклассными. Метафизика же только повторяет вопросы «Введения в круг богословских наук» и «Основного богословия». Это и значит «*ancilla theologiae*».

<С.А.> Соллертинский.

Это было в древние времена. Метафизика представляет собою величину другую. Об «эмпиризме» печатается исследование в «Журнале Министерства народного просвещения»<sup>346</sup>. Никогда Вы не оправдаете Вашего выражения, что это — «*ancilla theologiae*».

С.А. Аскольдов.

Концепция Несмелова была встречена довольно сурово.

Я думаю сказать несколько слов против упреков, обращенных к Несмелову, что его философия отзывается стариной, не представляет ничего нового и что вообще метафизическое обоснование христианства является делом ненужным, второстепенным. Н.А. Бердяев выяснил, какое значение следует придавать такого рода философскому обоснованию христианства, — т.е. значение не первостепенное, но важное. Такие доказательства нужны постольку, поскольку они встречают препятствия. Пока жив позитивизм, который противоречит христианству, всегда будет иметь смысл и философское оправдание

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.