

ФИЛОСОФІЯ ВЪ СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИИ *).

4. О категоріяхъ, категоріальныхъ понятіяхъ и руководящихъ идеяхъ.

Тогда какъ представители рационалистическаго реализма, различаясь между собою въ опредѣленіи числа категорій, всё согласны въ признаніи за ними значенія какъ субъективно необходимыхъ и универсальныхъ понятій, такъ и объективно-реальныхъ міровыхъ связей, — представители релятивизма обнаруживаютъ меньшее единомысліе въ отрицаніи за ними и того и другаго значенія. Въ ихъ ученіи о категоріяхъ довольно ясно и недвусмысленно выступаетъ скептико-позитивистическая тенденція, подъ влияніемъ которой они хотя и приравняютъ категоріальныя понятія къ обыкновеннымъ, образуемымъ нами по общелогическимъ началамъ и формамъ, понятіямъ. Мы познакоимся здѣсь съ ученіемъ релятивистовъ лишь о нѣкоторыхъ важнѣйшихъ понятіяхъ.

а. Вещь и субстанція.

Понятіе о субстанціи возникло изъ понятія о вещи или предметѣ вообще, — точнѣе, изъ критики этого послѣдняго понятія. Наивное сознаніе находитъ понятіе о предметѣ совершенно яснымъ и удовлетворительнымъ: вещь для него есть всякое пространственно *отграниченное цѣлое*, инстинктивное единство свойствъ, *опредѣляемое цѣлью*, которой эти свойства въ своемъ соединеніи предназначены удовлетворять. Однако, метафизическое мышленіе этимъ

*) См. предыд. кн.

понятіемъ не удовлетворяется. Оно предъявляетъ къ нему рядъ вопросовъ, предъ которыми понятіе вещи или предмета остается такъ сказать безотвѣтнымъ. Какъ, — спрашиваетъ метафизикъ, — мыслить единство вещи, при многообразіи ея свойствъ, состояній, дѣйствій, страданій? Тождество предмета съ собою какъ мыслимо при его измѣнливостяхъ? Какъ отдѣлать въ предметѣ то, что въ немъ остается неизмѣннымъ отъ элементовъ подвижныхъ, измѣняющихся? Если я уничтожу всѣ части предмета или ихъ внѣшнюю принадлежность, исчезнетъ и самый предметъ и однако останется нѣчто такое, что выражаетъ внутреннюю принадлежность его частей, — его цѣль, идею: что-же это такое? На этотъ вопросъ, предъ которымъ простой человѣкъ съ понятіемъ о вещи или предметѣ остается безотвѣтнымъ, метафизикъ отвѣчаетъ указаніемъ на субстанцію. Такимъ образомъ понятіе субстанціи является, повидимому, совершенно законнымъ результатомъ критики перациональнаго будто-бы понятія наивнаго сознанія о вещи или предметѣ. Оно возникаетъ, повидимому, изъ потребности мыслить безъ затрудненій и очевидныхъ несообразностей тотъ твердый и пребывающій элементъ въ предметѣ, который сдерживаетъ многообразную множественность его свойствъ. Однако, такъ-ли это? Въ самомъ-ли дѣлѣ понятіе субстанціи въ логическомъ отношеніи состоятельнѣе понятія вещи или предмета, которое хочетъ замѣнить?

Въ этомъ позволительно усумниться уже априори. Въ самомъ дѣлѣ, если понятіе о субстанціи есть не что иное, какъ критическая обработка представленія о вещи или предметѣ, то оно должно повторить, и даже въ болѣе прозрачной формѣ, всѣ тѣ трудности, съ которыми связано это послѣднее. И дѣйствительно, изслѣдуя понятіе субстанціи, мы находимъ, что оно совершенно непроницаемо для нашего ума и нисколько не содѣйствуетъ рѣшенію тѣхъ вопросовъ, по поводу которыхъ изобрѣтено. Съ другой стороны, изучая подлинный историческій или, — точнѣе, — этнографическій генезисъ этого понятія, мы находимъ, что оно есть не что иное, какъ атавистическій остатокъ первобытнаго оживленія и олицетворенія всей природы, — по аналогіи съ нами самими. Все это изобличаетъ во лжи догматическую метафизику, которая такъ долго и совершенно

некритически спекулировала съ этимъ понятіемъ, находя его не только вполне удовлетворительнымъ, но пытаясь расширить его до невозможныхъ размѣровъ какой-то міровой субстанции. Но если трудно отчетливо мыслить уже и ограниченныя субстанции, то еще труднѣе образовать концепцію субстанции абсолютной. Всѣ подобныя концепціи должны быть относимы къ области ненаучныхъ метафизическихъ химеръ. Вотъ почему современная наука, а вслѣдъ за нею и философскій релятивизмъ поступаютъ вполне основательно и расчетливо, когда, отбросивъ иррациональное понятіе субстанции, а съ другой стороны, понимая и признавая необходимость въ универсѣ нѣкотораго неизмѣнно пребывающаго въ основѣ міровыхъ явленій элемента, считаютъ такимъ устойчивымъ элементомъ нѣкоторый опредѣленный и неизмѣнный quantum физической силы и, какъ ся субстратъ,—атомы. Такимъ образомъ, хотя понятіе субстанции и можетъ быть употребляемо въ качествѣ вспомогательнаго или предварительнаго понятія для обозначенія того, неизвѣстнаго намъ въ свосемъ существѣ, принципа, который служить въ вещахъ объединяющею и сдерживающею многообразную множественность ихъ элементовъ, связью, однако въ смыслѣ онтологическомъ или метафизическомъ, т. е. для обозначенія мнимо извѣстной метафизикѣ сущности вещей, оно можетъ быть примѣняемо только вслѣдствіе намѣренной или ненамѣренной замѣны дѣйствительныхъ понятій словами ¹⁾.

Кто знакомъ съ тѣми трудностями, съ которыми связана теорія атомизма, тотъ, конечно, согласится, что понятіе атома нисколько не болѣе понятно и „проницаемо для мысли“, чѣмъ понятіе субстанции. А въ такомъ случаѣ только по крайнему недоразумѣнію можно, отбрасывая понятіе субстанции въ онтологическомъ смыслѣ слова, удерживать въ таковомъ же значеніи и смыслѣ, какъ это дѣлаютъ релятивисты, понятіе атома. Это изобличаетъ док-

¹⁾ Въ релятивистическомъ смыслѣ рѣшаетъ вопросъ о субстанции и проф. Паульсенъ (см. его статью въ Vierteljahrsschrift für wiss. Phil.—*Ueber den Begriff der Substantialität*, 1887. IV, 488 и слѣд.), который указываетъ намъ и тѣ вліянія, подъ которыми въ данномъ случаѣ стоитъ нѣмецкій релятивизмъ: это—англійскій эмпиризмъ (Локкъ, Юмъ, Милль и др.).

трину релятивизма, по отношенію къ вопросу о субстанціи, въ очевидной непослѣдовательности.

в. Категоріи дѣйствія и страданія въ связи съ понятіемъ о законѣ причинности.

Гдѣ мы замѣчаемъ дѣйствіе и страданіе, измѣненіе, тамъ всегда спрашиваемъ о причинѣ (въ силу логическаго постулата: *ex nihilo nihil fit nihilque fit ad nihilum*). Причинность, въ самомъ общемъ и элементарномъ смыслѣ, есть слѣдовательно отношеніе вещей, производимое присушею имъ силою (*principium*). Съ логической стороны это есть перенесеніе на реальность закона достаточнаго основанія. — Противъ понятія причинности релятивизмъ выставляетъ тѣже самыя обвиненія, на основаніи которыхъ онъ осудилъ и понятія субстанціи. Во-первыхъ, — говорятъ релятивисты, — это понятіе такъ-же есть атавизмъ до научной мысли, оживленія первобытнымъ человѣкомъ всей природы, истолкованія отношеній между ея предметами по аналогіи съ дѣйствіями людей, влѣдствіе чего-де въ ходячемъ понятіи (простаго человѣка и „некритической метафизики“) мы и находимъ представленіе о причинѣ, какъ о дѣятелѣ или производителѣ дѣйствія. Во-вторыхъ, — говорятъ, — и понятіе причины точно такъ-же „не ясно и не проницаемо для мысли“, какъ и понятіе субстанціи, что-де служить яснымъ доказательствомъ того, что аналитически оно не можетъ быть разложено и сведено къ элементарнымъ разсудочнымъ и чувственнымъ даннымъ. Два билліардныхъ шара столкнулись: какъ тутъ совершается „причиненіе“, — какъ дѣйствіе одного шара передается другому? Это совершенно непонятно. Здѣсь какой-то мистическій актъ. Вотъ почему еще мыслители 17-го вѣка, замѣтивъ эту связанную съ понятіемъ причинности трудность, искали объясненія взаимодѣйствія вещей непосредственно въ Богѣ, въ Которомъ все вещи — одно, и Который поэтому можетъ влѣдъ и по поводу измѣненія одной производить соотвѣтствующія измѣненія въ другой. Вотъ почему и проницательный Паскаль называлъ понятіе причинности *алогичнымъ* и отбросилъ его. Послѣдующая метафизика, не желавшая отказаться отъ понятія причинности, по съ другой стороны не хотѣвшая прибѣгать для ея объясненія къ понятію Боже-

ства, пользовалась, для ея объясненія, понятіями міровой силы, воли, одушевленнаго атома и т. д. Но, очевидно, во всѣхъ подобныхъ случаяхъ на поддержку одному спорному понятію давалось другое столь-же ирраціональное и спорное. Этимъ причинность спасена быть не могла.—Такимъ образомъ оказывается, что и понятіе причинности не можетъ быть удержано въ своемъ метафизическомъ или онтологическомъ значеніи т. е. въ качествѣ понятія, выражающаго объективную міровую связь вещей. Остается слѣдовательно и его, какъ понятіе субстанціи, удержать лишь въ смыслѣ вспомогательнаго или методическаго пріема мысли для установки отношеній между вещами, каковыя отношенія въ своемъ существѣ суть для насъ совершенные х-ы. Что-же касается этого послѣдняго, спеціально теоретико-познавательнаго смысла, то въ этомъ смыслѣ законъ причинности не только вообще можетъ быть припятъ, но долженъ быть безспорно признанъ, какъ подлинное основаніе и стимулъ развитія и совершенствованія не только науки, но и нравственности и религіи и всей вообще жизни. Для науки только благодаря этому закону міръ является не безмысленнымъ хаосомъ, а стройнымъ, упорядоченнымъ космосомъ. Въ нравственности онъ обусловливаетъ воспитаніе, какъ возможность дѣйствія, причиннаго вліянія однихъ поколѣній на другія. Въ религіи онъ изгоняетъ суевѣрія и т. д. Вообще онъ является подлиннымъ и единственнымъ въ сущности источникомъ нашей власти надъ природою, безъ чего невозможна была-бы и самая жизнь. При томъ,--и это особенно важно для утвержденія за закономъ причинности его условныхъ, только-что указанныхъ правъ въ наукѣ,—онъ въ своемъ теоретико-познавательномъ смыслѣ достаточно твердо обоснованъ. И именно во 1-хъ, онъ основывается на наблюдении порядка и закономерности въ жизни природы (есть „абстракція“ изъ наблюденія природы—*sachlicher Grund*); и во-2-хъ) служить кореннымъ постулатомъ нашего мышленія (*logischer Grund*). Это послѣднее апіористическое обоснованіе закона причинности, очевидно, важнѣе перваго, такъ какъ оно обусловливаетъ и самое наблюденіе порядка и закономерности въ процессахъ природы и такъ какъ, далѣе, лишь оно позволяетъ расширять значеніе закона.

причинности за предѣлы наблюденія и опыта. Но изъ безотчетной формы постулата въ хорошо мотивированную и индуктивно обоснованную форму научнаго закона понятие причинности всеже преобразуется лишь путемъ апостериорнымъ и особенно—путемъ элиминаціи (выдѣленія) элементовъ осложняющихъ этотъ законъ и такимъ образомъ препятствующихъ видѣть его въ чистомъ и ясномъ обнаруженіи.—Итакъ, мы можемъ удержать законъ причинности; но должны усвоить ему лишь относительное значеніе закона теоретико-познавательнаго, т. е. основанія и руководящаго принципа изученія неизвѣстныхъ намъ въ своей внутренней природѣ отношеній между вещами. Вслѣдствіе этого, дѣлать изъ него онтологическое употребленіе мы рѣшительно не имѣемъ права. Наприм., мы не имѣемъ права, опираясь на этотъ законъ, сводить космическій порядокъ и закономерность, какъ къ его верховной Причинѣ, къ высшему Существо: „мы не имѣемъ побужденій думать, что строй природы не отъ самой природы“ (?!—Гижицкій).

с. Законъ сохраненія силы.

Законъ сохраненія силы образованъ по апіорнымъ требованіямъ (постулатамъ), но ни на какое апіористическое положеніе или другой, болѣе простой и общій, апіорный законъ сведенъ быть не можетъ. Такъ, пытались его свести на законъ тождества. Но законъ тождества говоритъ только: „что есть, то есть“; формула-же закона сохраненія силы шире: „что есть, то и *было* и впредь *останется* (сохранится)“. Отсюда слѣдуетъ, что къ закону тождества нужно добавленіе, которое повидимому и даетъ законъ основанія (въ формѣ *ratio essendi*). Но что законъ сохраненія силы не можетъ быть построенъ апіори изъ сочетанія двухъ указанныхъ законовъ (тождества и основанія), не можетъ быть къ нимъ сведенъ,—это доказывается всего очевиднѣе тѣмъ, что онъ возникъ сравнительно поздно, а окончательной формулировки и доселѣ еще не нашель. Это значитъ, что въ образованіи и установкѣ его имѣеть большее значеніе апостериорное изслѣдованіе,—основанія опытныхъ. Но если такъ, онъ не можетъ уже быть возвышаемъ, въ качествѣ онтологическаго закона, въ законъ упивер-

сальный, откуда далѣе слѣдуетъ, что онъ не исключаетъ нашей свободы. По крайней мѣрѣ такъ въ мірѣ феноменовъ. Законъ сохраненія силы и наша свобода имѣютъ лишь условное значеніе и въ этомъ дано начало ихъ примиренія (Гижицкій).

d. Категория сущности.

Спиноза, Вольфъ и другіе представители догматической метафизики постоянно говорятъ о сущности, какъ основѣ явленій. Что это значитъ? Какъ понимаюъ они сущность? Если привести въ ясную и краткую форму ихъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, то окажется, что подъ сущностью они разумѣютъ то, что выражается въ понятіи. Но что такое, — спрашивается далѣе, — самое понятіе? Какъ извѣстно изъ формальной логики, понятіе есть указаніе существенныхъ признаковъ предмета (въ отличіе отъ представленія, которое включаетъ въ себѣ и признаки случайные). Итакъ, мы получаемъ очевидный кругъ: сущность опредѣляется чрезъ понятіе, а понятіе — чрезъ сущность. И нельзя относить этотъ кругъ въ опредѣленіи на счетъ недостатка логики у тѣхъ метафизиковъ, которые въ него впадаютъ: они, какъ извѣстно, обыкновенно отличаются именно крѣпкой формальной логикой. Нѣтъ, дѣло не въ ихъ личныхъ недостаткахъ, а въ коренной невозможности дать опредѣленіе сущности предмета, такъ какъ она есть нѣчто подвижное и относительное. Въ самомъ дѣлѣ, сущность внѣшнихъ намъ предметовъ мы опредѣляемъ всегда по аналогіи съ собою, а въ себѣ самихъ существеннымъ считаемъ то, что имѣетъ для насъ значеніе средствъ для удовлетворенія кореннымъ потребностямъ нашей природы. Очевидно, что съ измѣненіемъ понятія о цѣляхъ и назначеніи какъ нашей собственной природы, такъ и другихъ предметовъ должны измѣняться и понятія объ ихъ сущности. Слѣдовательно, различіе существеннаго и несущественнаго въ вещахъ совершенно относительно. По мѣрѣ развитія нашего знанія и движенія науки, сущность предметовъ все болѣе и болѣе выступаетъ изъ своей мистической глубины въ связь явленій, становясь такимъ образомъ предметомъ методическаго знанія. Конечно, для насъ на всегда тѣмъ не менѣе

останется въ вещахъ нѣчто непознаваемое и такимъ образомъ тезисъ релятивизма всеже остается во всей силѣ. Но послѣ только что сдѣланныхъ разъясненій опы долженъ быть переставленъ: изъ *условій* познанія мы не должны дѣлать его *границъ* и изъ границъ *настоящихъ* не должны дѣлать границъ *вѣчныхъ*. Такимъ образомъ, открывается мѣсто для вѣры въ научный прогрессъ и въ постоянное расширеніе законныхъ владѣній науки.

с. Понятіе цѣли.

Какъ видно изъ предыдущаго, релятивизмъ часто такъ сказать неволью наталкивается на понятіе цѣли. И тѣмъ не менѣе его изслѣдованіе этого понятія отличается такимъ характеромъ, который далеко не соотвѣтствуетъ обнаруженной въ этомъ понятіи потребности: и при изслѣдованіи этого понятія сказывается общая, скепτικο-позитивистическая тенденція всей релятивистической Теоріи знанія.

Что такое цѣль? Цѣль есть „*желаемое и антиципируемое воображеніемъ будущее дѣйствіе, событіе и т. д., наличную причину котораго мы называемъ средствомъ*“. Какъ видно уже изъ этого опредѣленія, понятіе цѣли происходитъ субъективнаго: цѣли ставятъ лишь желающія и способныя воображать проэктируемое и ожидаемое будущее существа. Слѣдовательно, финальность есть причинность для размышляющихъ и волящихъ существъ (причинность въ сферѣ духа). Изъ себя мы переносимъ понятіе цѣли уже и на вѣдншую природу,—и прежде всего на природу органическую, а потомъ съ нѣкоторымъ правомъ и на природу неорганическую. Въ самомъ дѣлѣ, міръ долженъ быть мыслимъ не только какъ производящая сознаніе система атомовъ, но и на оборотъ—какъ производящее и упорядочивающее систему атомовъ сознаніе: принимать одинъ изъ этихъ соотносительныхъ членовъ, отбрасывая другой, есть очевидная односторонность, которая, будучи доведена до крайности, приводитъ къ полнотамъ матеріализма или имматеріалистическаго идеализма. Допущеніе цѣлей въ природѣ заставляетъ признавать въ ней безсознательные разумъ и волю т. е. истолковывать ее волюнтаристически. Такое истолкованіе въ свою очередь отсылаетъ для его

завершенія къ теологiи: телсо- и теологiя тѣсно связаны. Этотъ путь отъ телеологическаго къ теологическому міропониманію, конечно, совершенно естественъ: онъ такъ сказать заложенъ въ самой структурѣ нашего мышленія и всей вообще духовной нашей жизни (вопросъ: „почему?“ въ устахъ простаго человѣка, какъ и дитяти, означаетъ: „для какой цѣли, для чего?“, а этотъ вопросъ, когда онъ ставится о цѣломъ мірѣ, означаетъ: „кто *создалъ* міръ и для какой цѣли“). Но критическому философу нѣтъ надобности становиться на эту певѣрную и колеблющуюся почву. Онъ, какъ и естествоиспытатель, можетъ обойтись и безъ изслѣдованія цѣлей.

Критикой телеологическаго міропониманія релятивизмъ занимается охотно,—для оправданія своего сдержаннаго отношенія къ ученію о цѣли: но, какъ мы уже видѣли при изложеніи курса проф. Паульсена, который дастъ намъ типичный образецъ подобной критики, ни въ общихъ приемахъ ни въ частныхъ доводахъ онъ не обнаруживаетъ ничего оригинальнаго. Поэтому мы проходимъ ее здѣсь молчаніемъ.

5. Законы мышленія ¹⁾.

Прослѣживая предлагаемое релятивизмомъ рѣшеніе отдѣльныхъ теоретико-познавательныхъ проблемъ, не трудно замѣтить ту черту, которая сближаетъ его съ рационализмомъ, не смотря на глубокое отличіе отъ него, и въ тоже время отличаетъ его самымъ существеннымъ образомъ отъ позитивизма, къ которому, какъ мы не разъ замѣчали, въ общемъ онъ обнаруживаетъ тяготѣніе. Это — *признаніе синтетической или организаторской функціи сознанія* для объясненія выработки какъ руководящихъ идей, такъ и всего вообще знанія изъ опытно даннаго матеріала. Природа этой функціи выражается въ такъ называемыхъ законахъ мышленія. Пала характеристика современной пѣмецкой релятивистической теоріи познанія была-бы незакончена, если бы мы не коснулись здѣсь этого важнаго пункта. Итакъ, минуя другіе вопросы Теоріи познанія, остано-

¹⁾ По Дильтею.

вима на только-что указанномъ. Мы предложимъ здѣсь вниманію читателя представляющую нѣчто свособразное теорію проф. Дильтея.

Мышленіе въ человѣчествѣ, — такова суть теоріи, — постепенно развивается, на каждой новой ступени оно устанавливаетъ новыя связи и систематизируетъ снова? съ другой точки зрѣнія, факты расширеннаго и улучшеннаго, приведеннаго къ болѣе точности, опыта. Но эта переработка опыта осуществляется въ однихъ и тѣхъ-же общеобязательныхъ формахъ мышленія, по однимъ общеобязательнымъ нормамъ, обуславливающимъ универсальное значеніе мышленія. Эти нормы и суть то, что въ логикахъ называется „законами мышленія“. Теорія познанія устанавливаетъ ихъ, отправляясь отъ факта знанія и апалистически восходя къ его основаніямъ. Къ обычнымъ *формальнымъ* законамъ Дильтея присоединяетъ еще законъ *матеріальный* и полагаетъ, что вводя это дополненіе, онъ отвѣчаетъ исконному постулату Теоріи познанія и „осуществляетъ ея идеалъ“. Итакъ, по Дильтею нужно признавать пять законовъ мышленія: а) *Законъ матеріальной истинности мышленія* и — формальные законы — в) *Тождества*, с) *Противорѣчія*, d) *Исключеннаго третьяго* и, наконецъ, е) *Законъ достаточнаго основанія*.

а. Законъ матеріальной истинности мышленія.

Мы различаемъ обыкновенно въ знаніи матерію и форму. Это различеніе, извѣстное въ философіи уже издавна, проведено въ трудахъ психо-физиологовъ послѣдняго времени настолько далеко, что даже въ самомъ простомъ познавательномъ актѣ (воспріятіи, ощущеніи) открываются интеллектуалистическіе элементы, — бессознательные эквиваленты сознательныхъ логическихъ процессовъ (бессознательныхъ сужденія, умозаключенія, — вообще бессознательное мышленіе). Матеріальный законъ истинности мышленія требуетъ, *чтобы всякая идея* (сужденіе или система идей), по выдѣленіи изъ нея всѣхъ, иногда очень осложненныхъ, сознательныхъ и бессознательныхъ интеллектуалистическихъ элементовъ *съ матеріальной стороны допускала приведеніе къ какимъ нибудь элементарнымъ опытнымъ даннымъ,* —

чтобы съ матеріальной стороны была всецѣло утверждена въ опытъ. Говоря иначе, каждое сужденіе (идея, система идей и т. д.) должно содержать въ себѣ элементы опыта, связанные, систематизированные, вообще обработанные по законамъ нашего мышленія. Вся матеріальная истинность знанія покоится на исполненіи этого требованія или закона.

в. Законъ тождества.

Своеобразность теоріи Дильтея въ ученіи о законѣ тождества заключается лишь въ его взглядѣ на основаніе этого закона: онъ коренится, по Дильтею, не въ какомънибудь прирожденномъ теоретическомъ требованіи (постулатѣ) или положеніи, но—въ постоянно испытываемомъ нами, эмпирическомъ (т. е. сознаваемомъ, а не какомъ-то до-сознательномъ, или трансцендентальномъ, какъ учатъ представители идеалистической философіи, начиная съ Канта) тождествѣ съ собою. Въ силу этой, постоянно и непосредственно сознаваемой нами эмпирической тождественности (*Dieselligkeit*) съ собою, мы въ своемъ мышленіи, такъ сказать, возвышаемся надъ условіями мѣста и времени, равно какъ и вообще надъ всеми временными измѣненіями. Отсюда—характеръ необходимости и всеобщности закона, проявляющійся въ признаніи тождественности одной и той-же мысли на всемъ протяженіи историческаго развитія человѣчества, не смотря на многократныя преобразованія ея формы.

с. Законъ противорѣчія.

Законъ противорѣчія есть законъ производный, не сознаваемый нами непосредственно. И именно, онъ есть расширеніе и осложненіе закона тождества: „разъ положена въ сознаніи мысль, которая при всѣхъ формальныхъ переменныхъ всегда сознается себѣ равною, ея отрицаніе должно быть отрицаемо“ — таково требованіе этого закона противорѣчія. Говоря иначе, „утвержденіе и отрицаніе по требованію этого закона, себя взаимно исключаютъ“, „изъ двухъ противорѣчивыхъ сужденій только одно

истинно“ и т. д. Такимъ образомъ законъ противорѣчія есть лишь вспомогательный пріемъ при законѣ тождества: утвержденіе должно быть сохранено всегда, чѣмъ уже косвенно отрицается его отрицаніе. — Законъ противорѣчія приложимъ только къ сферѣ мышленія, но не къ дѣйствительности, гдѣ мы наблюдаемъ постоянную смѣсь частичнаго утвержденія съ частичнымъ-же отрицаніемъ реальности.

d. Законъ исключеннаго третьяго.

„Между постановкою и упраздненіемъ одного и того-же положенія нѣтъ середины“ — такова формула, данная закону еще Аристотелемъ и потомъ несколько не улучшенная, не смотря на многочисленныя попытки внести такое улучшение (Платонъ поставилъ вещи нашего міра въ срединахъ между *дѣйствительностію* идей и *небытіемъ* матеріи, а Аристотель объявилъ такой міръ невозможнымъ, *во имя закона исключеннаго третьяго*: таковъ историческій поводъ для разработки ученія о законѣ). — Законъ тождества говоритъ, что мысль независима отъ пространственныхъ и временныхъ условий; законъ противорѣчія запрещаетъ отрицать разъ поставленную и признанную въ своемъ тождествѣ себя мысль; законъ же исключеннаго третьяго идетъ чрезъ законъ противорѣчія къ сильнѣющему утверженію тезиса: положеніе и отрицаніе, — говоритъ онъ, — не только исключаютъ другъ друга, но, если одно истинно, другое необходимо ложно и наоборотъ. Отъ состоятельности утвержденія можно заключать къ несостоятельности отрицанія — къ утверженію, по формулѣ: *duplex negatio affirmat*.

e. Законъ достаточнаго основанія.

Законъ основанія инаго происхожденія и иной природы сравнительно съ закономъ тождества и производными отъ него законами противорѣчія и исключеннаго третьяго. Онъ выражаетъ зависимость одной мысли отъ другой и предъявляетъ требованіе для каждаго утвержденія достаточной мотивировки. Его историческое происхожденіе можно возводить къ Сократу. Новая философія измѣнила его *логическій* смыслъ въ *онтологическій* или: точнѣе, смѣшала оба эти смысла: Галилей и Декартъ примѣнили его къ міру

виѣшнему (поняли его механически), а Спиноза, затѣмъ съ нѣкоторыми измѣненіями Лейбницъ и Вольфъ, распространили его и на міръ духовный. Такимъ образомъ заложено было основаніе универсальнаго детерминизма и провозглашена (устаами Гегеля) возможность построить, руководствуясь закономъ основанія, систему міра дедуктивно. Здѣсь цѣлый рядъ ошибокъ въ основѣ которыхъ лежитъ одна главная—*смѣшеніе логическаго и онтологическаго (реального) смысловъ закона основанія*. „Великій принципъ“ основанія, въ смыслѣ догматической метафизики, т. е. въ смыслѣ требованія необходимой реальной связи въ универсѣ, не есть законъ и поэтому не имѣетъ мѣста въ критической Теоріи познанія. Его постановка (у Лейбница и Вольфа) на ряду съ закономъ противорѣчія лишена всякаго основанія. Въ самомъ дѣлѣ, законъ противорѣчія навсегда сохраняетъ свое значеніе для мышленія и, разъ противорѣчіе усмотрѣно, можетъ быть удержанъ лишь одинъ изъ взаимно противорѣчащихъ членовъ. Не такъ обстоитъ дѣло съ закономъ основанія. Человѣкъ въ эпоху миѣческаго міропониманія признавалъ въ природѣ какихъ-то одушевленныхъ дѣателей (духовъ), которые будто-бы управляютъ природой по собственному произволу. Было-бы совершенно бесполезно доказывать такому человѣку, что его наивное вѣрованіе не мирится съ требуемою закономъ основанія закопомѣрною связностью и постояннымъ порядкомъ въ смѣнѣ міровыхъ явленій: отъ своей вѣры онъ не отказался-бы. Грекъ въ періодъ расцвѣта метафизики считалъ свою волю свободною и не чувствовалъ ни малѣйшихъ побужденій поступаться этимъ своимъ убѣжденіемъ ради мнимаго закона необходимой міровой связи основаній и слѣдствій и даже едва-ли можно-бы было его убѣдить въ правильности и обязательности для мышленія такого именно міропониманія. Далѣе, опыты ежедневной жизни показываютъ тоже самое, что обнаруживаетъ и исторія: для нашего ума нѣтъ ничего несомнѣтельнаго въ томъ, что, съ одной стороны, онъ ищетъ повсюду основаній, а съ другой признаетъ въ проявленіяхъ свободной воли нѣчто какъ-бы лишенное всякаго достаточнаго основанія. Отсюда слѣдуетъ, что законъ основанія *въ онтологическомъ смыслѣ* есть законъ мнимый: его присутствіе, въ самомъ дѣлѣ, не исклю-

часть того, что его нарушаетъ. Этимъ точно опредѣляется сфера приложимости закона основанія: онъ можетъ имѣть значеніе только логическое, но не реальное т. е. примѣнимъ лишь при установкѣ логической связи между элементами нашего мышленія, какъ она осуществляется всего яснѣе въ силлогизмѣ. Его формула въ этомъ смыслѣ такова: „вмѣстѣ съ постановкою логическаго основанія ставится и его логическое слѣдствіе и наоборотъ — съ устраненіемъ слѣдствія устраняется и основаніе“. Что-же касается реальной связи и соотношенія между явленіями, то она устанавливается по указанному выше матеріальному закону истинности мышленія и при томъ всегда лишь относительно. Этимъ отстраняются притязанія догматической метафизики на пониманіе *необходимыхъ универсальныхъ связей сущаго* и вмѣстѣ намѣчаются задачи и границы философіи релятивизма.

Такова, въ общихъ чертахъ и основныхъ моментахъ, пѣмецкая теорія познанія въ ея современной постановкѣ. Не трудно разглядѣть на ней печать какъ-бы нѣкоторой разочарованности и какого-то утомленія мысли, которой наскучили безплодные поиски абсолютовъ и которая поэтому теперь тѣмъ рѣшительнѣе обращается къ изученію относительнаго и условнаго. Конечно, эта измѣна пѣмецкой философіи своимъ идеалистическимъ традиціямъ фактъ знаменательный и очень характерный: онъ показываетъ, что современная пѣмецкая мысль дѣйствительно переживаетъ „кризисъ“. Но съ другой стороны, въ самомъ-же этомъ кризисѣ, въ нѣкоторыхъ характерныхъ его особенностяхъ мы можемъ найти и признаки его благоприятнаго исхода. Не говоря уже объ отмѣченной нами выше волюнтаристической тенденціи теоріи знанія, которая, не смотря на всѣ протесты ея представителей противъ метафизики и спекуляціи, выдаетъ въ нихъ самихъ глубокой, хотя и подавленный, спекулятивный интересъ, — мы замѣчаемъ этотъ послѣдній и въ самой начальной точкѣ отправления современнаго релятивизма.

Въ самомъ дѣлѣ, что служить для него такою точкою отправления? Отъ чего собственно онъ хочетъ уйти, на-

правляясь въ сторону позитивизма? Едвали мы ошиблись, указавъ въ отвѣтъ на этотъ вопросъ (въ началѣ настоящаго этюда), какъ на главный стимулъ къ разработкѣ въ настоящее время въ Германіи исключительно этой философской дисциплины, на пробудившееся сознание бесплодности постановки метафизической проблемы. Метафизика хочетъ объяснить *объективную* дѣйствительность, по вмѣсто такого объясненія просто переносить на нее черты изъ *субъективной* жизни человѣческаго духа т. е. въ самой постановкѣ дѣла отрицаетъ ту задачу, за которую берется, — задачу объяснить дѣйствительность какъ именно объективную, отличную отъ нашего духа, вѣщную ему: вотъ ея историческій грѣхъ, но истолкованію представителей современнаго философскаго релятивизма, и вотъ что именно заставляетъ ихъ чуждаться метафизики, какъ совершенно бесплоднаго *qui pro quo*. По нашему мнѣнію, этотъ діагнозъ поставленъ съ вѣрностію и глубиною, достойными прославленнаго своею проницательностію нѣмецкаго ума; но за то, съ другой стороны, и въ выводѣ изъ показаній этого діагноза сказалась не менѣе характеристичная для нѣмецкаго мышленія черта — *его абстрактная прямотинейность*. Метафизика объясняетъ объективную дѣйствительность путемъ перенесенія на нее субъективныхъ свойствъ нашего духа; слѣдовательно, — таковъ выводъ, — она дѣлаетъ, какъ и всегда дѣлала, намѣренную или ненамѣренную подтасовку, почему, — дальнѣйшій выводъ, — какъ не способная выполнить свои задачи, она должна быть признана наукою мнимою. Такъ разсуждаютъ. Но вотъ важный вопросъ: не имѣетъ ли Метафизика какого-нибудь права дѣлать такую подстановку субъективной дѣйствительности въ объективную т. е. истолковывать эту послѣднюю аналогически и не вынуждена ли она проходить именно этимъ путемъ? Вѣдь, если она предъявить свои права на это и съ другой стороны докажетъ, что у пей нѣтъ никакихъ другихъ путей къ истолкованію дѣйствительности, а отказаться отъ такого истолкованія она не можетъ, — тогда то, что теперь ставится ей въ вину, будетъ признано съ ея стороны заслугою. Говоря иначе, вмѣсто того, чтобы отрицать у Метафизики право на истолкованіе вѣщней дѣйствительности по аналогіи съ нами самими, релятивизмъ долженъ бы былъ предварительно изслѣдовать

вопросъ о правѣ такого истолкованія. Конечно, онъ можетъ сказать, что Метафизика доселѣ не доказала этого своего права. Но можетъ быть она докажетъ? Или здѣсь принципиальная невозможность?! Но этого самъ релятивизмъ не обнаружилъ и не можетъ, при современномъ отношеніи его къ дѣлу, обнаружить, такъ какъ всѣ подобныя вопросы, какъ мы отчасти отмѣчали, онъ отъ себя отклоняетъ, объявляя ихъ перѣдко просто дѣломъ вкуса.

Не будемъ доискиваться, кто въ занимающемъ насъ теперь спорѣ правѣе,—поборники прежней метафизики или ихъ противники. Для насъ важнѣе всего отмѣтить что споръ сосредоточенъ около самаго значительнаго, въ полномъ смыслѣ центральнаго пункта и что, если судить по обнаруженному со стороны самого релятивизма наклону къ философійи волюнтаризма, есть основанія ожидать, что усилія философской мысли въ ближайшее будущее снова будутъ направлены къ обоснованію его положительнаго рѣшенія, т. е. къ доказательству правъ Метафизики истолковывать объективное бытіе по аналогіи съ нашимъ духомъ. Какъ будутъ введены эти доказательства,—это, конечно, должно показать будущее. Но каково бы ни было рѣшеніе этой проблемы, во всякомъ случаѣ въ постановкѣ ея релятивизмомъ для нея, по нашему мнѣнію, найдена не только точная, но и плодотворная форма, за которою видѣется новый расцвѣтъ метафизической спекуляціи.

IV.

Философія религіи ¹⁾.

По мѣрѣ того, какъ Метафизику оттѣсняли изъ ряда философскихъ дисциплинъ, ея содержаніе разбиралось другими науками: такъ, гносеологической и онтологической эле-

¹⁾ Въ Берлинскомъ университетѣ въ составъ философскихъ курсовъ зимняго семестра 189¹/₂ уч. года, кромя *Введенія въ философію*, *Исторіи философіи*, *Теоріи познанія* и *Философіи религіи*, входили еще чтенія по *Психологіи* (*Дильтей*: „Психологія какъ опытная наука“; *Ляцарусъ*: „Психологія“; *Эббингаузъ*: „Психологія, по преимуществу экспериментальная и фізіологическая“; *Дильтей*: „Примѣненіе психологіи къ педагогикѣ“; *Эб-*

ментъ отошелъ въ область логики, а отчасти, какъ мы видѣли, образовалъ самостоятельную философскую дисциплину—Теорію познанія; космологическую проблему стали разбирать по частямъ различныя области естествознанія; раціональная психологія вошла въ составъ общей психологій; ученіе о цѣнности жизни, пессимизмъ и оптимизмъ отошло къ этикѣ и т. д. Подобнымъ же образомъ, и раціональная теологія обогатила и усилила своимъ содержаниемъ самостоятельную философскую науку — Философію религіи, къ которой и было, вслѣдствіе этого, привлечено особенное вниманіе. Этому послѣднему обстоятельству содѣйствовала, впрочемъ, и еще одна переменна въ направленіи умственной жизни послѣдняго времени. Какъ извѣстно, наше время, какъ никакое другое, обратилось къ усиленному собиранію и комментированію намятниковъ прошлой религіозной жизни человѣчества, какъ исторической, такъ и внѣисторической, какъ культурной, такъ и внѣкультурной. Но одно накопленіе фактовъ, безъ философскаго освѣщенія ихъ, какъ вообще, такъ особенно въ данномъ случаѣ, еще не образуетъ науки: расширяющемуся знанію фактовъ изъ области религіозной жизни должно соответствовать и болѣе глубокое пониманіе психологическихъ основъ религіи и ея метафизическаго содержанія. Такимъ образомъ, накопленіе фактовъ изъ области религіозной жизни, въ свою очередь, повело къ усиленной разработкѣ принципиальныхъ религіозно-философскихъ проблемъ. Вслѣдствіе этого двойного совпаденія обстоятельствъ, Философія религіи,—эта, доселѣ лишь прикладная философская наука,—заняла теперь одно изъ видныхъ мѣстъ въ ряду философскихъ дисциплинъ: подъ этимъ именно или подъ другими названіями („Всеобщая философская теологія“, „Религіозная философія“ — Religionsphilosophie и проч.), она всегда вводится теперь въ составъ университетскихъ фило-

блгмаулъ: „Упражненія къ экспериментальной психологіи“); *Этихъ* (Гижмий): „Исторія этики“; *Рунце*: „Основные проблемы этики“; *Зиммель*: „Проблемы соціальной этики“), *Философій права* (*Лассонъ*: „Философія права и основныя черты ученія о государствѣ“; *Колеръ*: „Философія права и сравнительная наука о правѣ“) и *Эстетикъ* (*Дѣрингъ*: „Курсъ эстетики). Но, къ сожалѣнію, вслѣдствіе совпаденія часовъ, мы не могли посѣщать этихъ чтеній.

софскихъ курсовъ,—какъ бы въ замѣнъ вытѣсненной Метафизики.

Что касается границъ и содержанія философіи религіи, то они устанавливаются различно, смотря по тому, какъ понимается взаимоотношеніе обоихъ необходимыхъ элементовъ этой науки—философскаго и религіознаго. И именно здѣсь возможны три различныхъ точки зрѣнія: или религія (особенно въ своей совершеннѣйшей формѣ,—въ формѣ религіи христіанской) возвышается на счетъ философіи, такъ что эта послѣдняя превращается въ простой формально-логическій комментарий первой (согласно со средневѣковой формулою: *philosophia quaerit, religio possidet veritatem*,—постановка апологетическая); или, наоборотъ, философія возвышается на счетъ религіи, такъ-что эта послѣдняя перетолковывается, „очищается (!) отъ шлаковъ суевѣрія“, на основаніи положеній и выводовъ первой (постановка „критическая“ или рационалистическая); или, наконецъ, между философіею и религіею пытаются соблюсти равновѣсіе, такъ-чтобы философіи служила научно-теоретическою субструкціею религіи и вмѣстѣ средствомъ возвыситься во взглядѣ на религію надъ личною и вѣроисповѣдною точкою зрѣнія и подняться къ пониманію общихъ и вѣчныхъ религіозныхъ истинъ, непреходящихъ основъ религіозной жизни. Послѣдняя точка зрѣнія, хотя она еще и не опредѣлилась пока во всѣхъ подробностяхъ, можетъ быть признана господствующею. Сообразно съ этимъ все содержаніе философіи религіи распадается на двѣ главныхъ части: *часть общую* или общее философское подготовленіе къ философіи религіи собственно (основныя гносеологическія и онтологическія понятія, обработанныя примѣнительно къ задачамъ теологіи: о познаніи, объ основахъ достовѣрности, о категоріяхъ, о пространствѣ и времени и т. д.) и *часть спеціально богословскую* или теологію собственно (о психологическихъ основаціяхъ и происхожденіи религіи, объ основныхъ религіозныхъ истинахъ, о формахъ религіознаго сознанія, о культѣ и т. д.; здѣсь же обыкновенно излагается и философская исторія религій какъ культурныхъ, такъ и некультурныхъ народовъ ¹⁾). Такимъ образомъ, Философія

¹⁾ Самымъ вѣрнымъ выраженіемъ типа системъ этого рода служить Система философіи религіи *Vatke* (*Vatke: Religionsphilosophie oder allge-*

религіи въ ея современной постановкѣ стремится пройти между двумя крайностями,—между апологетической и рационалистической постановкой науки, вслѣдствіе чего она довольно успѣшно отстаиваетъ свою самостоятельность въ ряду специально-богословскихъ дисциплинъ съ одной стороны, и—философскихъ съ другой.

Въ зимній семестръ 189¹/₂ учебн. года въ Берлинскомъ университетѣ читались два курса Философіи религіи: одинъ специальный „о доказательствахъ бытія Божія“, другой общій—цѣлый систематическій курсъ Философіи религіи. Первый читалъ извѣстный уже намъ проф. *Лассонъ*, послѣдній проф. *Рунце*. Первый, довольно своеобразный, мы изложимъ здѣсь весь (конечно, лишь въ общихъ чертахъ); изъ второго же познакомимся лишь съ однимъ вопросомъ,— съ вопросомъ о происхожденіи религіи, частице, съ его образцово ясною классификаціонною схемою различныхъ рѣшеній этого вопроса, такъ какъ въ общемъ курсъ проф. Рунце довольно элементаренъ.

1. О доказательствахъ бытія Божія, по лекціямъ проф. Лассона.

Проф. Лассонъ началъ свой курсъ выясненіемъ смысла вопроса. Что значить доказать бытіе Божіе? Что такое *бытіе*? Что такое *доказательство*?

Что такое бытіе? Чему мы усвоаемъ предикатъ: „есть“, „существуетъ“? На какомъ основаніи? Прежде всего никакъ не на основаніи показанія нашихъ виѣшнихъ чувствъ только.

eine philosophische Theologie, Bonn, 1888), въ которой специально богословская часть именно предварена частью общео, посвященною выясненію зобходимыхъ для изложенія первой гносеологическихъ и онтологическихъ яній (о познаніи, о категоріяхъ, о пространствѣ и времени, о сущемъ, сущемъ условно и безусловно и т. д., - Ss. 1—122).—Большинство же просовъ (см., напр., извѣстные курсы *Пфлейдерера*, *Тейхмюллера* и др.) равнивается одною специально богословскою частью (у Пфлейдерера: оисхождение и развитіе религіознаго сознанія т. е. философское изло- зніе исторіи религіи; содержаніе религ. сознанія—вѣра въ Бога, въ геловъ и демоновъ; ученіе о міротвореніи, теодицея, вѣра въ открове- : и чудеса, въ искушеніе, назначеніе чловѣка; практич. обнаруженіе л. сознанія—культъ и церкви, религія и нравственность, религія и ука).

Существую-ли, напр., я? Конечно. Но моего существованія нельзя доказать посредствомъ осязанія или другого какого-нибудь чувства. На меня нельзя указать такъ сказать пальцемъ: я не тѣло, а нѣкоторое, внѣшнимъ чувствомъ неуловимое, внутреннее начало, — духовный, обладающій тѣломъ. принципъ, безъ котораго и самое тѣло теряетъ все свое значеніе. Отечество, Церковь, сонаты Бетховена, сочиненія Шиллера, діалоги Платона, системы Аристотеля, Спинозы, Мадонна Сикстинская и пр. подобное, — въ существованіи всего этого такъ-же никакъ нельзя удостовѣриться чувственно: нужно духовно dorosti до пониманія всего этого, развиться, воспитаться, чтобы признать эти реальности въ ихъ подлинной сущности, — признать нѣкоторымъ внутреннимъ актовъ. Кто не понимаетъ Спинозы или Аристотеля, для того ихъ системы собственно не существуютъ, а существуютъ нѣкоторыя, связываемыя съ ихъ именами, но ничего общаго въ сущности съ ними не имѣющія, вещи (книги). Подобнымъ же образомъ отечество, наприм., является реальностію лишь для его гражданъ, Церковь — для вѣрующихъ, музыка Бетховена — для артиста и т. д. Еще примѣръ: что такое прусская армія? Не солдаты, не офицеры, не оружіе само по себѣ, конечно, а та неуловимая, лишь понимаемая и внутренне ощущаемая или чувствуемая, система отношеній, которая связываетъ отдѣльныхъ членовъ арміи въ одно плотное единство, являясь въ нихъ такимъ образомъ могучею реальною силою, сказываясь въ каждомъ, даже и самомъ незначительномъ, членѣ арміи. По аналогіи мы должны разсуждать и о бытіи Божіемъ: и Онъ есть не чувственно воспринимаемая, но внутренне ощущаемая и постигаемая, внутренне сказывающаяся въ каждомъ изъ насъ, составляющая наше подлинное основаніе, связующая насъ связію солидарности во едино, — словомъ, дѣлающая насъ — людей людьми, реальность, Сила. Какъ основаніе нашей духовной жизни, эта Сила такъ-же должна быть духовною, личною Силою, абсолютнымъ Субъектомъ, т. е. самымъ совершеннымъ типомъ единства во множествѣ, — какъ бы нѣкоторымъ надмірнымъ живымъ центромъ, изъ котораго исходитъ вся совокупность живыхъ міровыхъ силъ и актовъ.

Итакъ, говоря о бытіи Божіемъ, мы не должны брать понятіе бытія въ грубо эмпирическомъ смыслѣ, потому что

мы не беремъ его въ этомъ смыслѣ и въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ. Но этимъ опредѣляется уже и то, въ какомъ смыслѣ мы можемъ говорить о *доказательствахъ* бытія Божія. Здѣсь, очевидно, не пригодны приемы наукъ такъ называемыхъ точныхъ или положительныхъ, изслѣдующихъ сферу бытія временно-пространственнаго, внѣшняго, потому что Божество—реальность совершенно иного порядка. Здѣсь не пригодны и доказательства такъ называемыя ad hominem, которыя допустимы въ какихъ-нибудь собраніяхъ, когда хотятъ убѣдить, воспользовавшись настроеніемъ слушателей, или въ церкви, когда проповѣдникъ обращается съ рѣчью къ слушателямъ, уже заранѣе признающимъ послышки того, о чемъ онъ имъ говоритъ. Нѣтъ, здѣсь, при установкѣ основной религіозной истины, эти послышки пужно еще выяснить путемъ анализа и діалектическаго раскрытія относящихся сюда основныхъ понятій нашего сознанія. Говоря иначе, доказательства бытія Божія должны, на *объективно-логическихъ* основаніяхъ, заставить насъ признать бытіе Божіе, въ качествѣ безспорной теоретической истины. — Но обосновывать истину бытія Божія рационально не значить ли обусловливать Божество, ставить Его существованіе въ зависимость отъ нашего мышленія о Немъ? Это возраженіе, какъ извѣстно, повторялось нерѣдко со времянь Якоби. Но, — энергично замѣтилъ проф. Лассонъ, — это нелѣпое возраженіе! Думать такъ все равно, что думать, наприм., будто столъ обусловленъ поднятіемъ ртути въ термометрѣ. Связь между явленіями есть и по положенію ртути въ термометрѣ я действительно безошибочно и точно опредѣляю состояніе температуры. Но изъ того, что термометръ обусловливаетъ *мое* опредѣленіе температуры, слѣдуетъ-ли, что и *объективно* температура опредѣляется показаніями термометра, — имъ обусловлена? Совершенно тоже самое приложимо и къ доказательствамъ бытія Божія: изъ того, что извѣстные доводы вынуждаютъ *меня* къ признанію Бога, слѣдуетъ-ли, что и *объективно* бытіе Божіе зависитъ именно отъ этихъ доводовъ, — ими обусловлено? Конечно, нѣтъ. Но именно это самое и утверждаетъ возраженіе. Въ немъ, такимъ образомъ, оказывается грубое смѣшеніе самаго предмета съ нашимъ понятіемъ о немъ.

Выраженіе: „доказательства бытія Божія“ проф. Лассонъ справедливо находитъ не вполнѣ удовлетворительнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если каждое доказательство дѣйствительно есть доказательство, т. е., если оно дѣйствительно доказываетъ бытіе Божіе и само по себѣ достаточно, тогда для чего ихъ наслоятъ? А если отдѣльныя доказательства сами по себѣ, въ изолированности, не достаточны и могутъ достигать своей цѣли только въ совокупности, путемъ взаимнаго дополненія и поддержки, тогда нельзя уже говорить о доказательствахъ, а нужно говорить о доказательствахъ, разумѣя подъ нимъ ту систему или тотъ организмъ идей и доводовъ, который въ цѣломъ заставляетъ насъ признать истину бытія Божія. Итакъ, говоря строго, существуетъ лишь *одно доказательство* бытія Божія, которое, впрочемъ, въ цѣляхъ методологическихъ (т. е. ради удобства въ обработкѣ и изложеніи) можетъ быть разложено на три момента, на три относительно самостоятельныхъ доказательства, — смотря по точкѣ зрѣнія на вопросъ. И именно, мы можемъ исходить, при обоснованіи и раскрытіи истины бытія Божія, или отъ субъекта, или отъ объекта, или отъ ихъ общаго онтологическаго основанія. Въ первомъ случаѣ, точкою отправленія для насъ будетъ служить жизнь и въ частности религіозная жизнь человѣка и человѣчества; во второмъ — строй вѣдшей природы; въ третьемъ — безусловныя идеальныя основанія бытія (его формы и нормы), какъ они отображаются въ нашихъ необходимыхъ онтологическихъ идеяхъ. Такимъ образомъ у насъ получаются три частныхъ формы или, точнѣе, три момента, единого въ своей основѣ доказательства бытія Божія: а) *доказательство отъ субъекта* (или историко-психологическое); б) *доказательство отъ объекта* (или физико-теологическое) и в) *онтологическое*.

а. Доказательство отъ субъекта.

Для громаднаго большинства людей *ultima ratio* ихъ религіозной вѣры есть ссылка на общее согласіе: „всѣ такъ думаютъ, слѣдовательно это (въ данномъ случаѣ бытіе Божіе) — истина“. Вотъ почему историческое доказательство или доказательство *ex consensu gentium* нужно поставить, при изложеніи доказательства, на первомъ мѣстѣ. При изслѣ-

дованіи этого доказательства необходимо обратить вниманіе на два главныхъ пункта: на посылку и на тотъ пріемъ, съ помощію котораго мы переходимъ отъ посылки къ заключенію.

Итакъ, прежде всего, состоятельна-ли посылка историческаго доказательства бытія Божія? Строгое фактическое испытаніе ея заставляеть насъ ее ограничить. Сказать, что „всѣ люди имѣють религію“, много; но что „всѣ народы ее имѣють“, — противъ этого не только доселѣ не выставлено серьезныхъ отрицательныхъ инстанцій, но, судя по всѣмъ историческимъ даннымъ и косвеннымъ аналогіямъ, и не будетъ выставлено.

Что касается теперь перехода отъ посылки къ заключенію, то въ концѣ концовъ оны, очевидно, покоится на вѣрѣ въ авторитетъ. Это обстоятельство часто служило мотивомъ для отрицанія за историческимъ доказательствомъ значенія солиднаго, объективно-научнаго аргумента; но безъ достаточныхъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, возмущаются противъ ссылки на авторитетъ, хотять быть самостоятельными: но когда и гдѣ человекъ въ собственномъ смыслѣ исполнѣ самостоятеленъ? Съ первыхъ дней своей жизни онъ вступастъ въ ту или иную среду, которая налагастъ на него свою опредѣленную печать и подчиняеть невольню своему вліянію. Правда, до извѣстной степени мы ограничиваемъ и даже парализуемъ это вліяніе среды, но именно лишь *до извѣстной степени* и никогда исполнѣ. И если-бы мы поставили себѣ нелѣпую и невозможную задачу постоянно изолировать себя отъ вліяній среды, жить лишь въ самихъ себѣ, закрывъ доступъ въ свою душу вліянію пороживаемыхъ другими людьми настроеній, тогда это было-бы признакомъ болѣзненности. Такой человекъ не былъ-бы полнымъ человекомъ, былъ-бы аномаліей. Чтобы быть сыномъ своего вѣка, націи, человечества, — словомъ, чтобы быть человекомъ исполнѣ, необходимо воспринять и усвоить все, нажитое лучшими представителями человечества. Стремленіе къ свободѣ и самостоятельности, конечно, есть законное стремленіе нашей природы; но свобода и самостоятельность достигаются не путемъ болѣзненнаго заключенія въ себя и изолированія отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній, а путемъ самодѣятельной переработки всего отвпѣ восприня-

таго,—не путемъ отрицанія авторитета другихъ (и тѣмъ болѣе лучшихъ, наиболѣе свѣтлыхъ умовъ человѣчества), а путемъ собственнаго, достигаемаго усиліями своей свободной воли и работою надъ собою, возвышенія въ глазахъ другихъ, путемъ приобрѣтенія въ ихъ мнѣніи законнаго авторитета. И вотъ почему, если безбожнику сказать: „стыдно, вѣдь всѣ лучшіе люди вѣровали и вѣруютъ“, то онъ, если только онъ относится къ вопросу серьезно, едвали будетъ въ состояніи скоро забыть этотъ доводъ, не смотря на то, что онъ выраженъ въ такой не строгой формѣ...

Такимъ образомъ, то обстоятельство, что историческое доказательство бытія Божія въ сущности покоится на вѣрѣ въ авторитетъ нисколько не отнимаетъ у него доказательной силы. Но не трудно замѣтить, что само по себѣ это доказательство и недостаточно отчетливо и недостаточно глубоко. Въ самомъ дѣлѣ, если основываться только на одномъ этомъ доказательствѣ, тогда придется признавать одинаково законными всѣ исторически извѣстныя формы религіознаго сознанія (слѣдовательно, историческое доказательство обосновываетъ собственно религію политеистическую, политеизмъ), такъ какъ каждая форма имѣетъ своихъ многочисленныхъ приверженцевъ, а универсальной религіи нѣтъ. Съ другой стороны, принимая за точку отправленія виѣшній фактъ (универсальность вѣры), доказательство не вскрываетъ намъ его внутреннихъ, скрытыхъ основаній и поэтому не объясняетъ его. Вотъ почему оно должно быть дополнено и именно — доказательствомъ отъ личной или субъективной религіозной жизни, доказательствомъ психологическимъ, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

Точкой отправленія для психологическаго доказательства служить глубоко присущее нашей душѣ и непосредственно намъ извѣстное томленіе (Sehnsucht) по Божествѣ, жажда Его („возжада къ Тебѣ душа моя“...). Это доказательство проф. Ласснопъ развилъ въ формѣ приблизительно такаго, такъ сказать, увѣщанія со стороны вѣрующаго къ атеисту: „Я апеллирую къ лучшей, благороднѣйшей части твоего существа, отъ которой ты не можешь отказаться, не отказываясь отъ самаго себя. Вникни въ себя! Прислушайся къ голосу, который раздается изъ глубины твоей души! Что ты такое? Ты рабъ и, однако, чувствуешь, что призванъ

быть господиномъ. Ты отверженецъ и, однако, чувствуешь, что долженъ-бы быть сыномъ въ дому своего Отца. Этотъ міръ, слѣдовательно, не твое отечество. Трансцендируй-же пространство и время, переступай усилиемъ воли и мысли за предѣлы своего грубаго эмпирическаго существованія, побѣди мимолетныя чувственныя искушенія и обольщенія и—ты выступишь въ область бытія высшаго, будешь въ состояніи вознестись и приблизиться къ Богу-Духу, Источнику жизни и радостей духовныхъ. Черезъ *via negationis* (посредствомъ отрѣшенія отъ страстей, грубыхъ чувственныхъ навыковъ и привязанностей) и *via eminentiae* (т. е. посредствомъ возвышенія до *maximū*'а и просвѣтленія лучшихъ началъ нашего существа) ты возвысишься до познанія Бога: подобное познается подобнымъ. И,—замѣть,—всѣ живутъ этимъ стремленіемъ! Безъ него жизнь была-бы не въ жизнь. Даже наиболѣе глубоко погружившіеся въ чувственную жизнь люди испытываютъ иногда состоянія религіознаго просвѣтленія и обращаются къ Богу, вспоминаютъ о Немъ. Это значить, что Онъ не только существуетъ, но и близокъ къ нашей душѣ,—ближе, чѣмъ мы сами къ ней. Онъ любитъ насъ, не смотря на всю нашу испорченность, не допускаетъ забыть Себя, потому что въ этомъ забвеніи наша гибель, потеря нашего существа и т. д. Итакъ, есть Богъ, Богъ живой, дѣятельный, любящій насъ, къ намъ близкій“...

Нервъ изложеннаго доказательства, очевидно, образуетъ *основанная на опытѣ* идея имманентности Божества человѣческому духу,—мысль, что въ человѣкѣ заложено зерно жизни Божественной, что, онъ есть скрытое Божество, *kleine Majestät*. По это,—говорятъ,—антропоцентризмъ, признающій человѣка центромъ мірозданія, тогда какъ онъ, быть можетъ, самое незначительное изъ существъ міра. Пусть незначительное,—отвѣчаетъ на это возраженіе проф.,—но незначительное лишь по явленію, въ количественномъ или пространственномъ отношеніи. Измѣрять-же цѣнность существъ этимъ масштабомъ, очевидно, нецѣлность. Не антропоцентризмъ заслуживаетъ осужденія. но эта входящая теперь все болѣе и болѣе въ моду такъ сказать „фетишизація“ пространства, преклоненіе предъ нимъ какъ проявленіемъ абсолютнаго. Но если гдѣ, такъ уже именно здѣсь, слѣдуетъ помнить, что „дѣло не въ количествѣ“.—Говорятъ, далѣе, что идея им-

манентности Божества есть мистика. Конечно, современный культурный человекъ, освѣщающій свои комнаты электричествомъ, пользующійся телефономъ и т. д., не можетъ помириться съ мистикою и съ его стороны совершенно послѣдовательно, когда разсужденіе о мистико-психологическихъ основаніяхъ вѣры онъ считаетъ атавизмомъ. Посмотрите, однако, внимательно вокругъ себя: гдѣ нѣтъ мистики т. е. тайны? Понимаемъ-ли мы хоть что нибудь вполне, — съ полною разсудочною ясностью? Какъ-же можно изгонять мистику изъ отношеній человека къ Существо абсолютному, непостижимому? Если ужъ чего и слѣдуетъ бояться, то не мистики, конечно, а мистицизма, который ведетъ къ пантеизму и вотъ съ этой стороны психологическое доказательство дѣйствительно должно быть обставлено нѣкоторыми ограниченіями и разъясненіями.

Именно, чтобы избѣжать крайностей мистицизма и связаннаго съ нимъ пантеизма необходимо свободными усиліями собственной воли постараться перевести живущее въ насъ и непосредственно намъ извѣстное, но смутное и безотчетное мистическое чувствованіе нашего единенія съ Божествомъ въ форму живаго, яснаго и опредѣленнаго религіознаго опыта. Возраженіе отчасти право: сознаніе нашего единенія съ Божествомъ есть лишь цѣль, идеаль, достижимый лишь для весьма немногихъ и далеко не въ одинаковой степени, но — никакъ не наличность, не фактъ данный помимо нашей воли и нашихъ усилій (фактъ состоитъ лишь въ томъ, что у насъ есть смутное и неопредѣленное чувствованіе). Вотъ почему именно психологическое доказательство и должно быть излагаемо не въ формѣ сухой формально-логической схемы умозаключенія, которое отправляется отъ факта и добываетъ изъ него заключенный уже въ немъ выводъ, а, — какъ и сдѣлано выше, — въ формѣ призыва, увѣщанія, убѣжденія создать свободными усиліями воли фактъ, который и долженъ уже затѣмъ послужить посылкой для вывода. „Ты чувствовалъ себя удовлетвореннымъ и счастливымъ тогда-то и тогда-то, наприм., когда въ скорби прибѣгалъ къ молитвѣ, когда побуждалъ влеченія плоти, когда скорбѣлъ за содѣянный грѣхъ, загорался любовью къ ближнимъ, испытывалъ состоянія религіознаго просвѣтленія и экстаза, — словомъ, когда содѣйствовалъ въ

себѣ преобладанію сверхчувственнаго начала надъ чувственнымъ, нравственнаго надъ грѣховнымъ, Божественнаго надъ природнымъ и ограничено-человѣческимъ; научись-же отсюда, что, во-первыхъ есть въ тебѣ свобода, что, во-вторыхъ, есть Божество, къ Которому ты можешь свободно и самодѣтельно приближаться, Которое есть условіе твоего истиннаго счастья, Которое отвѣчаетъ твоимъ личнымъ усиліямъ а, слѣдовательно и само есть Личность“: вотъ формула или схема, по которой должно быть развиваемо психологическое доказательство, чтобы оно могло возвысить насъ надъ крайностями мистипизма и пантеизма и научить вѣрѣ въ Бога живаго, личнаго, въ Бога теизма, а слѣдовательно и вѣрѣ въ чудо, откровеніе промысла и т. д.

И прежде всего, кто на основаніи личнаго внутренняго опыта призналъ, увѣровалъ, что есть личный Богъ, который помогаетъ человѣку превозмочь и побѣждать влеченія природы, тотъ тѣмъ самымъ *implicite* уже призналъ и возможность чуда.

Понятіе чуда есть понятіе относительное, — одинъ видитъ его тамъ, гдѣ для другаго дѣйствіе необходимыхъ законовъ и наоборотъ. Чудо — дитя вѣры. Логика и доказательство тутъ не при чемъ. Не они рѣшаютъ вопросъ о чудѣ. Возможно все, въ возможность чего вѣруешь. — Но, — скажутъ, — понятіе чуда есть понятіе антинаучное, ведущее къ отрицанію установленныхъ наукою законовъ природы. Конечно, ссылка въ опроверженіе возможности чудеса на законы природы очень удобный по своей легкости приемъ. Однако, въ ней много неяснаго. Сказать, что „все идетъ по неизмѣннымъ законамъ“ значитъ дать легкое успокоительное средство невѣждамъ, но ничуть не разрѣшить вопросъ и даже больше того, — высказать нѣкоторую логическую несообразность. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь для того, чтобы все дѣйствительно совершалось по законамъ, чтобы т. е. законы дѣйствительно всѣмъ управляли, необходимо, чтобы было нѣчто по природѣ своей „виѣ законное“, — нѣкоторое принуждаемое, приводимое въ подчиненіе законамъ, но и сопротивляющееся имъ, иногда отъ нихъ отклоняющееся начало. И точная наука дѣйствительно признаетъ такое начало, когда утверждаетъ, что нподлинъ, даже самый строгій законъ (наприм., законъ паденія тѣлъ), не

осуществляется со всею идеальною строгостію; что, при реализаціи законовъ, всегда бывають отклоненія отъ ихъ идеальныхъ формулъ и нормъ. Мы не говоримъ уже здѣсь о свободныхъ, не подчиняющихся никакимъ неотмѣннымъ законамъ, проявленіяхъ человѣческой воли. Такимъ образомъ, оказывается, что въ мірѣ, въ міровой жизни есть *случай*,— не въ обычномъ, конечно, значеніи этого послѣдняго слова т. е. не въ смыслѣ безпричиннаго, исключающаго всякое разумное объясненіе, событія, а въ нѣкоторомъ вышемъ, болѣе значительномъ смыслѣ,—какъ нѣкоторый „автоматонъ“, какъ проявленіе господства надъ природою чего-то такого, что имѣеть свои корни въ иномъ, вышемъ мірѣ и что носить на себѣ печать именно этого высшаго происхожденія. Такимъ образомъ, міръ, съ этой точки зрѣнія, оказывается уже не механизмомъ, а живую, одушевленную, пропикнутую Божественною мыслью, средою для развитія, и возрастанія нашего духа, при чемъ такъ называемые законы природы сами собою выпадаютъ со степени необходимыхъ (въ онтологическомъ смыслѣ) міровыхъ законовъ на ступень лишь субъективно необходимой гипотезы или эвристическаго принципа. Въ этомъ-же своемъ значеніи они не только не ведутъ къ отрицанію возможности чуда, но напротивъ помогаютъ установить объ немъ правильное научное понятіе. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ а priori, какъ мы видѣли, законы природы не могутъ быть распространяемы на весь универсъ, на всѣ событія въ немъ и такъ какъ, съ другой стороны, на основаніи опыта, вслѣдствіе самой его ограниченности, мы можемъ примѣнять ихъ лишь къ сферѣ намъ извѣстной, къ явленіямъ, служившимъ предметами нашего изученія: то остается полная возможность понять и истолковать чудо не какъ событіе, противорѣчащее и нарушающее законы природы (не какъ *contra naturam*), но лишь какъ событіе *contra извѣстную намъ* природы, противорѣчащее показаніямъ *нашего* опыта и пониманія, что, конечно, еще вовсе не исключаетъ его внутренней законности, хотя законы и мотивы его совершенія вѣдомы только Богу. По разъ мы признаемъ чудо, мы можемъ признать теофаніи, откровеніе и т. д. — словомъ все, что признаетъ христіанская религія. И какъ вѣра въ Бога, при ея надлежащемъ и правильномъ раскрытіи и

просвѣтленіи, ведетъ къ признанію возможности проявленія живыхъ отношеній Бога къ міру (чуда, откровенія и т. д.); такъ, съ другой стороны, и эти послѣднія проявленія ведутъ къ просвѣтлѣнію и укрѣпленію вѣры, — служатъ *causa cognoscendi* Бога. Это — элементы соотносительные, одинъ другой дополняющіе и поддерживающіе.

Итакъ, есть живой и личный Богъ, открывающійся и во внѣшней природѣ (въ чудесахъ и т. д.), но прежде всего во внутреннемъ, общечеловѣческомъ и индивидуально-личномъ, религіозномъ опытѣ, который въ своей элементарной и неразвитой формѣ есть не что иное, какъ темное и неопредѣленное чувство единенія съ Божествомъ, ощущеніе присутствія въ насъ высшаго начала, но который, свободными усиліями воли, можетъ быть возвышенъ и просвѣтленъ до живой и отчетливой увѣренности въ истинѣ бытія Божія. Такова сущность изложеннаго проф. Лассономъ доказательства отъ субъекта, въ его обоихъ моментахъ.

b. Доказательство отъ объекта.

Доказательство отъ объекта или отъ объективныхъ свойствъ міра дополняетъ содержаніе уже раньше добытой идеи Божества новыми признаками, — метафизическими. И именно оно опредѣляетъ его, какъ *Causa sui* (доказательство космологическое) и какъ цѣлеполагающій и цѣлеосуществляющій *Разумъ* (док. телеологическое).

Сущность космологическаго доказательства извѣстна: явленія въ мірѣ случайны т. е. не носятъ (не содержатъ) причины своего существованія въ себѣ самихъ; слѣдовательно, должна быть возвышающаяся надъ ними причина существованія какъ ихъ, такъ и самой себя (причина самодостаточная). Явленія въ мірѣ измѣнчивы; слѣдовательно, должна быть причина неизмѣнная, постоянно себѣ равная, пребывающая въ тождествѣ съ собою (т. е. духовная). Извѣстны возраженія противъ этого доказательства, повторяемые со времени пресловутой критики Канта. — Во первыхъ, говорятъ, изъ того, что наше мышленіе восходитъ отъ обусловленнаго къ условливающему не слѣдуетъ, что и въ дѣйствительномъ или онтологическомъ порядкѣ имѣетъ мѣсто тоже соотношеніе: здѣсь-де смѣшивается отношеніе логиче-

ское, мыслимое, съ онтологическимъ, реальнымъ. Но предположеніе объективности нашихъ необходимо мыслимыхъ (т. е. мыслимыхъ съ дополнительнымъ признакомъ ихъ соответствія дѣйствительности) понятій есть *conditio sine qua* поп всего нашего мышленія: безъ этого предположенія мы были-бы осуждены на безвыходный и непроглядный скептицизмъ. Итакъ, упрекъ въ „онтологизмъ“, когда онъ направляется противъ доказательствъ бытія Божія и въ частности противъ космологическаго вовсе не страшенъ, такъ какъ онъ въ сущности клонится къ подрыву всего нашего знанія, а съ этимъ человѣческой разумъ не такъ-то легко можетъ примириться.—Говорятъ, далѣе, что заключеніе отъ случайнаго къ его причинѣ имѣетъ значеніе „только для чувственнаго міра“ (Кантъ). Но гдѣ кончается чувственный міръ и начинается сверхчувственный? Домъ, повидимому, вполне чувственное бытіе; однако и здѣсь есть сверхчувственный (идеальный) элементъ (планъ, назначеніе и т. д.). Чувственное и сверхчувственное различаются не объективно, а лишь субъективно: для животнаго все чувственно; человѣкъ-же повсюду влетаетъ сверхчувственные элементы (категоріи, идеи), такъ что для человѣка, говоря строго, чисто и вполне, безпримѣсно чувственнаго бытія совсѣмъ нѣтъ. Итакъ, нѣтъ преступленія переступать мыслью отъ чувственнаго къ сверхчувственному. Если-бы считать такой переходъ преступленіемъ и воздерживаться отъ него, какъ этого, повидимому, желаетъ критика Канта, тогда не только о Богѣ, но и вообще о чемъ-бы то ни было нельзя было ничего мыслить и высказывать.—Наконецъ, получаемое въ выводѣ онтологическаго умозаключенія понятіе о первой причинѣ, какъ о вѣчно тождественной себѣ и слѣдовательно духовной *Causa sui*, совершенно достаточно для того, чтобы выйти изъ антиноміи, въ которую хотѣла запутать наше мышленіе кантова критика т. е. изъ антиноміи между стремленіемъ разума идти, при установкѣ взаимной зависимости явленій, въ безконечность и объективную невозможностію такого безконечнаго процесса взаимобусловливающихъ другъ друга явленій: какъ чистая активность, въ которой разумъ не отдѣлимъ отъ воли, какъ неизмѣнная, вѣчно становящая себя жизнь (*actus purus*), *Causa sui* есть такое понятіе, на которомъ нашъ разумъ совер-

шенно можетъ успокоиться при своемъ объясненіи міра т. е. при рѣшеніи космологической проблемы.

Итакъ, космологическое доказательство вполнѣ состоятельно; но и оно неполно и одно само по себѣ далеко недостаточно. Абстрактно-монистическія религіи (іудейство, магометанство) любятъ возводить это *caput mortuum* въ основное понятіе нашего мышленія, вслѣдствіе ихъ склонности къ деизму, переходящему, въ силу внутренняго средства, при кажущемся внѣшнемъ различіи, въ пантеизмъ, акосмизмъ и даже матеріализмъ. Но полагать это понятіе въ основу нашего религіознаго сознанія, вслѣдствіе его абстрактности, вслѣдствіе невозможности объяснить изъ него міръ, очевидно нельзя. Вотъ почему, при изложеніи доказательствъ бытія Божія, космологическое доказательство необходимо ставить послѣ историко-психологическаго и дополнять телеологическимъ.

Міръ представляетъ не только элементы случайные и измѣнчивые, но и элементы постоянные, пребывающіе, — роды, виды, формы. Процессы въ немъ тѣмъ именно и обусловлены, что индивидуумы стремятся и не могутъ воплотить въ себѣ вѣчные, идеальные типы сущаго (рожденіе и смерть индивидуумовъ, какъ глубокомысленно замѣтилъ еще Аристотель, есть доказательство вѣчности типа — идоса). Въ самомъ дѣлѣ, почему, наприм., мы — люди умираемъ? Потому, что никто изъ насъ не выражаетъ своего идеальнаго типа, не осуществляетъ идеи человѣка, — потому, что мы всегда и всѣ въ большей или меньшей степени уклоняемся отъ нормы. Если-бы мы не были глупы, болѣзненно самолюбивы, безнравственны и т. д., мы жили-бы вѣчно. Совершенные типы вѣчны. Итакъ, есть во внѣшней природѣ, въ самой ея измѣнчивости и подвижности, отображеніе вѣчнаго и неизмѣннаго бытія. Съ другой стороны, въ мірѣ все служитъ одно другому, все связано гармонической связью цѣлей и средствъ, такъ-что универсъ въ цѣломъ справедливо называютъ однимъ великимъ организмомъ¹⁾. Если, теперь, мы сосредоточимъ свое вниманіе на этихъ свой-

¹⁾ Какъ одинъ обширный комментарий къ этому тезису можно разсматривать курсъ проф. Лассона по Логикѣ и Теоріи познанія“ (въ сжатомъ изложеніи см. выше, гл. III).

ствахъ міра т. е. на его вѣчныхъ и неизмѣнныхъ элементахъ и на воплощенной въ немъ системѣ цѣлей и затѣмъ спросимъ о причинѣ такого устройства міра, то, для отвѣта на этотъ вопросъ, должны будемъ признать, вмѣстѣ со всѣмъ человѣчествомъ, вѣдѣніемъ цѣлеполагающій Разумъ. Это и есть, въ самыхъ общихъ чертахъ, содержаніе *телеологическаго* доказательства бытія Божія, которое вмѣстѣ съ космологическимъ составляетъ одно нераздѣльное доказательство, — доказательство отъ объекта.

с. Онтологическое доказательство.

Два порядка опредѣленій Божества, добытыхъ на субъективномъ и объективномъ пути въ предыдущихъ доказательствахъ, сводятся къ единству доказательствомъ *онтологическимъ*. Точкой отправленія для него, какъ извѣстно, служитъ фактъ, открываемый анализомъ нашего сознанія, — именно, что въ числѣ нашихъ понятій есть такое, котораго мы никакими усиліями не можемъ вытѣснить изъ сознанія и объектъ котораго никакъ не можемъ представить не существующимъ: это — идея абсолютнаго, безконечнаго или Божества. Слабая сторона этого доказательства, по Лассону, не въ томъ состоитъ, что оно будто-бы незаконно переходитъ изъ логики въ онтологию, смѣшиваетъ понятіе съ дѣйствительностію, — этотъ коренной *онтологизмъ* нашего мышленія, какъ мы видѣли выше, составляетъ по Лассону, *conditio sine qua non* всей нашей умственной дѣятельности, такъ-что при отрицаніи его мы необходимо впадаемъ въ скептицизмъ, — а въ томъ, что онтологическое доказательство понимаетъ идею Божества слишкомъ абстрактно и формалистично, какъ какое-то пустое безконечное или абсолютное т. е. свободное отъ ограниченій, отрѣшенное отъ всякихъ условій, бытіе. Нѣтъ. Божество есть не абстрактное понятіе, а идеалъ нашего разума, въ которомъ сливаются въ одно органическое единство, и въ мірѣ совмѣстно и согласно работающія, идеи истины, добра и красоты. Этотъ идеалъ не отдѣлимъ отъ нашего существа: безъ него невозможна работа мысли, подлинно человѣческая жизнь, развитіе, исторія и т. д. Какъ идеалъ необходимый т. е. мыслимый съ дополнительнымъ призна-

комъ его реализаціи, онъ естественно предносится нашему сознанию не въ абстрактной формѣ понятія, а въ конкретной формѣ вѣчно живой и дѣятельной безконечно могущественной силы т. е. въ формѣ представленія о личномъ Божествѣ. Если-же, такимъ образомъ, идея Божества объединяетъ въ себѣ въ конкретной формѣ представленія о Божественной Личности всѣ три основныхъ и руководящихъ идеи нашего разума (идеи истины, добра и красоты); то, и при развитіи доказательствъ бытія Божія, необходимо не только пользоваться логикою, не только діалектически раскрывать понятія нашего разума, но и апеллировать къ нашему нравственному и эстетическому чувству. Безъ этого доказательства бытія Божія едва ли возвратятъ къ себѣ снова то вниманіе и то довѣріе, которыми они когда-то пользовались, но которыя уже давно и не безъ вины съ своей стороны они утратили....

Только что изложенный нами курсъ проф. Лассона, не лишенный, по нашему мнѣнію, интереса и самъ по себѣ, какъ довольно своеобразное явленіе на общемъ фонѣ однообразныхъ и монотонныхъ повтореній доказательствъ бытія Божія, особенно важенъ въ качествѣ дополненія къ характеристикѣ современнаго состоянія основаннаго Гегелемъ панлогизма. Изъ этого курса мы видимъ ясно, что и „последній магикантъ“ панлогизма (проф. Лассонъ самъ часто называетъ себя последнимъ и единственнымъ современнымъ защитникомъ гегельянства), уступая общему философскому движенію эпохи, начинаетъ сильно проникаться тенденціями философіи волюнтаризма. Это — новое подтвержденіе высказаннаго нами въ началѣ нашихъ настоящихъ очерковъ взгляда, по которому господствующимъ философскимъ направленіемъ въ современной Германіи долженъ быть признанъ именно волюнтаризмъ.

2. *Вопросъ о происхожденіи религіи по лекціямъ проф. Рунце.*

Рунце — теологъ по специальности. Его своеобразность состоитъ въ томъ, что, слѣдуя современному увлеченію сравнительно-филологическими приѣмами изученія религіи (М. Мюллеръ), онъ примѣняетъ эти приѣмы не только къ

изслѣдованію общихъ философско-богословскихъ проблемъ, но и проблемъ спеціально богословскихъ ¹⁾). Конечно, ему не всегда удается достигать этимъ путемъ твердыхъ положительныхъ результатовъ; но за то внимательное, постоянно скрѣпляемое точными историческими справками и данными сравнительнаго языкознанія, изученіе религіозныхъ идей въ ихъ генезисѣ обыкновенно приводитъ его къ установкѣ отчетливой и исчерпывающей схемы возможныхъ рѣшеній того или другаго вопроса, каковыя схемы, въ изложеніи Рунце, въ большинствѣ случаевъ хорошо служатъ эвристическимъ цѣлямъ т. е. помогаютъ ориентироваться и разобраться въ вопросѣ. Предложенная Рунце схема возможныхъ рѣшеній вопроса о происхожденіи религіи т. е. одного изъ самыхъ сложныхъ и запутанныхъ вопросовъ философіи религіи, можетъ послужить хорошей иллюстраціей только что высказаннаго нами сужденія.

Проф. Рунце исходитъ изъ того простаго и вѣрнаго взгляда, что каждая теорія происхожденія религіи непременно сводитъ ее или А) къ авторитету (*ἰσχύς*)—понимаетъ какъ нѣчто отвнѣ внутреннее человѣку, какъ-бы насильно на него наложенное или В) къ природѣ (*φύσις*)—разсматриваетъ какъ продуктъ нашихъ силъ и способностей, нашей жизни и собственной мысли.

А. Авторитетъ въ религіи можетъ быть двоякій — чловѣческій и Божественный; отсюда и происхожденіе религіи можно объяснить или а) авторитетомъ *чловѣческимъ* или б) авторитетомъ *самаго Бога*.

а. Извѣстны двѣ теоріи, возводящія происхожденіе религіи къ авторитету *чловѣческому*:

а. *Эвгемеризмъ*, который объясняетъ религію посредствомъ отчасти сознательнаго, отчасти безсознательнаго возвышенія обыкновенныхъ историческихъ дѣятелей и героев на степень благодѣтелей и охранителей той или другой націи, страны и т. д., — словомъ, на степень племенныхъ божествъ, изъ которыхъ, по теоріи, затѣмъ образуются всѣ остальные генераціи божествъ и, наконецъ, Богъ единый.

¹⁾ См. его спеціальное изслѣдованіе по этому вопросу: *Sprache und Religion* (Berlin, 1889).

в. *Соціальный прагматизмъ*, который разсматриваетъ отдѣльные религіи, какъ продуктъ политическаго разсчета, соглашенія или какъ вымысль тиранновъ-эгоистовъ (жрецовъ, правителей и т. д.).

б. Извѣстны такъ-же двѣ теоріи, возводящія происхождение религіи къ авторитету *Божественному*:

а. Такъ называемая теорія *механическаго первооткрытій*, объясняющая генезисъ религіи безъ всякаго участія со стороны человѣка, въ которомъ, такимъ образомъ, не предполагается никакихъ психологическихъ задатковъ, никакой изначальной и природной способности къ религіи.

в. Теорія *первооткрытій* такъ сказать *органическая* т. е. допускающая самодѣтельное участіе въ выработкѣхъ религіозныхъ идей со стороны самаго человѣка.

В. *Естественное* (по природѣ — *φύσει*) восхожденіе къ религіи опять можно понимать двояко, смотря потому, разсматриваемъ-ли мы человѣка въ религіозномъ отношеніи, какъ *tabula rasa* т. е. эмпирически или сенсуалистически или, наоборотъ, усвоемъ ему нѣкоторое апріорное религіозное содержаніе. Отсюда, и на этой почвѣ двѣ группы теорій происхожденія религіи: а) *эмпиризмъ* и б) *натуривизмъ*.

а. *Эмпиризмъ* въ объясненіи происхожденія религіи можетъ имѣть или *натуралистическій* характеръ или *антропологическій*.

а. *Натурализмъ* хочетъ вывести религію изъ наблюденія предметовъ и явленій природы, съ помощью фантазіи и олицетворенія (апофеоза природы: сабеизмъ, зоолатрія, фетишизмъ и пр.).

в. *Антропологизмъ* выводитъ ее изъ наблюденія человѣка надъ самимъ собою, преимущественно надъ мистическими проявленіями своей природы (шаманство, сненсеровская теорія происхожденія религіи изъ сновидѣній, изъ наблюденія во снѣ надъ своимъ двойникомъ, къ каковой теоріи, въ свою очередь, примыкаетъ анимизмъ, имѣющій, впрочемъ, собственно натуралистическіе корни и т. д.).

б. *Натуривизмъ* въ объясненіи происхожденія религіи можетъ принимать и принималъ столь разнообразныя

формы, что ихъ нѣтъ возможности исчерпать. Можно, впрочемъ, и въ немъ различить двѣ общихъ группы: пативизмъ *индивидуально-психологическій* и *коллективно или народно-психологическій*.

а. *Пативизмъ индивидуально-психологическій* можетъ принимать различные оттѣнки, смотря потому, въ какой силѣ нашего духа ищется психологическій корень религіи, — въ интеллектѣ (интеллектуализмъ — Гегель), волѣ (морализмъ — Кантъ), или чувствѣ (эстетизмъ — Шлейермахеръ), или-же всѣ эти функціи сводятся къ нѣкоторому внутреннему средоточію и единству (въ *Gemüth*'ѣ — тенденція курса самаго Рунце).

б. *Пативизмъ коллективно-психологическій* истолковываетъ религію какъ продуктъ совокупной дѣятельности народнаго творческаго духа, посредствуемой главнымъ образомъ языкомъ (М. Мюллеръ, Евг. Шмидтъ и др.).

Всѣ перечисленныя нами теоріи или точнѣе точки зрѣнія на вопросъ о происхожденіи религіи наглядно можно представить въ формѣ слѣдующей простой таблицы:

Θέσει (авторитетъ)	φύσει (природа)
Религія есть <i>человѣческое измышленіе</i> (Эвгемеризмъ, социальный прогматизмъ), — совершенно <i>произвольное</i> .	Религія есть <i>человѣческое измышленіе</i> къ явленіямъ природы (натурализмъ) или нашей человѣческой жизни (антропологизмъ), — вынуждаемое этими явленіями и поэтому съ объективной стороны какъ-бы <i>невольное</i> , но съ субъективной случайное, <i>не</i> необходимо.
Религія есть <i>установленіе Божественное</i> (теорія первооткровенія въ двухъ выше-указанныхъ формахъ), — объясненіе положительнаго (христіанскаго) богословія.	Религія есть <i>необходимый продуктъ</i> заложенныхъ въ насъ свыше стремленій и способностей т. е. происходить въ сущности отъ самаго Бога, но не чрезъ <i>внѣшнее</i> первооткровеніе, а чрезъ откровеніе <i>внутреннее</i> , — объясненіе рационалистическое (защитниковъ „естественной религіи“).

Что касается теперь положительнаго взгляда проф. Рунце на занимающій насъ вопросъ, то онъ не такъ отчетливъ, какъ его только-что предложенная классификаціонная схема. Стремленіе примирить противоположности, какъ бываетъ и всегда въ подобныхъ случаяхъ, повело его къ нерѣшительности въ сужденіи и иногда вынуждало поступаться строгостью откровенной христіанской догмы (это, впрочемъ, почти общая черта у современныхъ протестанскихъ теологовъ). Такъ мы замѣчаемъ эту неопредѣленность и колебаніе уже въ самомъ опредѣленіи понятія о религіи. Рунце не довольствуется общепринятымъ простымъ опредѣленіемъ религіи, какъ „связи человѣка съ Богомъ“ или „отношенія къ Богу“, но пытается установить свое, которое и формулируетъ въ слѣдующей, сложной и запутанной, формѣ: „религія,—говоритъ онъ,— есть естественный образъ обнаруженія или проявленія духовной жизни, илече собранность духа и именно—отчасти какъ способность или стремленіе выступить изъ даннаго общаго состоянія чувственной разъединенности и разсудочной раздробленности; отчасти какъ бессознательно сопровождающая нашу дѣятельность реакція противъ изолированной (замкнутой въ себѣ) мысли и направленной лишь на себя дѣятельности; отчасти, наконецъ, какъ сознательное и успокоительное погруженіе всего нашего волящаго и представляющаго существа въ пѣкоторую объемлющую насъ, положительно цѣнную реальность“¹⁾. Короче и проще это свое опредѣленіе Рунце формулируетъ такъ: „религія есть отношеніе человѣка въ Gemüth'ъ (т. е. въ средоточіи его жизни, въ которомъ сходятся и наша

¹⁾ Вотъ невозможно варварскій подлинникъ этого темнаго и запутаннаго опредѣленія религіи: Religion ist eine naturgemässe Weise der deistischen Lebensbethätigung, nämlich die Sammlung des Gemüthes und zwar theils als Anlage oder Grundtrieb, dem gegebenen Gesamtzustande sinnlicher Vereinzelung und verstandesmässiger Zersplitterung zu entgegen, theils als unbewusst und zuständlich begleitende Reaction gegen das thätige Heraus-treten im einzelnen Denken und Handeln, theils endlich als bewusst Koncentrirende Versenkung alles wollenden und vorstellenden Bewusstseins in das ausruhende Sichfinden in einer umfassenden positiven Werthrealität (см. *Grundriss der ev. Glaubens- und Sittenlehre von Runze*, Berl. 1883. S. 24). Нашъ переводъ, конечно, не буквальный: илече въ немъ не было-бы никакого смысла...

мысль, и воля, и чувство) къ тѣмъ представленіямъ или, точнѣе, къ тѣмъ волненіямъ (чувствованіямъ), которыя сопровождаютъ наши представленія о сверхчеловѣческомъ, сверхчувственномъ, сверхмірномъ, трансцендентномъ, трансмундномъ или, на религіозномъ языкѣ, Божественномъ¹⁾. Не смотря на постоянныя оговорки Рунце, что его опредѣленіе религіи нисколько де не заключаетъ въ себѣ пантеистическаго элемента, ясно, что оно выражено очень колебательно и даетъ поводъ ко многимъ перетолкованіямъ. Подобное-же колебаніе между христіанскою догматикою и новыми вѣяніями замѣчается у Рунце, наприм., и по вопросу о первоначальной формѣ религіи (онъ склоняется къ признанію за такую форму такъ называемаго „энотеизма“ или „катенотеизма“, — терминъ и понятіе введены Максомъ Мюллеромъ).

Впрочемъ, въ своемъ краткомъ курсѣ Философіи религіи проф. Рунце стремился не столько къ установкѣ положительнаго рѣшенія тѣхъ или другихъ религіозно-философскихъ проблемъ, сколько къ ориентировкѣ своихъ слушателей въ различныхъ направленіяхъ ихъ современнаго рѣшенія. Съ этой-же стороны, какъ видно уже и изъ предложенной выше его классификаціонной схемы теорій по вопросу о происхожденіи религіи, курсъ почтеннаго ученаго, обильный, какъ и его печатныя сочиненія²⁾, свѣдѣніями и справками, представлялъ незамѣримыя услуги. Пѣмецкая *Gelehrsamkeit* проявилась въ курсѣ во всемъ своемъ блескѣ и при томъ безъ сопровождающихъ ее перѣдко комичныхъ особенностей...

Конечно, Философіи религіи, хотя она, какъ мы сказали выше, и стремится въ настоящее время пройти серединою между двумя крайностями, — между апологетическою и ра-

1) Изъ лекцій — позднѣйшее опредѣленіе, упрощенное и выраженное, очевидно, болѣе опредѣленно.

2) Кроме двухъ, указанныхъ выше, трудовъ проф. Рунце, здѣсь слѣдуетъ еще назвать его содержательный курсъ этики: *Ethik*—encyklopädische Skizzen und Litteraturangaben zur Sittenlehre. I. Practische Ethik (Berlin, 1891, VШ+274). См. рецензію этого послѣдняго сочиненія въ журналѣ: *Вопросы философіи и психологіи* (кн. 12) г. Бао (рецензія, не смотря на различіе точекъ зрѣнія у автора и рецензента, довольно объективна).

ціоналистическою постановкою своихъ задачъ, — по самому существа дѣла не легко соблюсти эту средину. Къ тѣмъ вопросамъ, которые она изслѣдуетъ, нельзя относиться ни холодно ни горяче и вотъ почему она неизбежно становится подъ то или другое знамя. При такомъ условіи, она не можетъ, конечно, служить, при характеристикѣ современнаго состоянія германской философіи, источникомъ *перваго* порядка. Но такъ какъ, съ другой стороны, и она отражаетъ на себѣ, какъ мы это видѣли особенно ясно на курсѣ проф. Лассона, вѣянія времени, то нѣкоторую долю значенія, при указанной характеристикѣ, можетъ выполнять и она. Въ виду этого мы и сочли излишнимъ внести краткую характеристику выслушанныхъ нами въ Берлинѣ курсовъ Лассона и Рунце въ нашъ настоящій очеркъ философіи въ современной Германіи.

А. Введенскій.
