

РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ КАНТА ОБЪ ОПРАВДАНІИ ¹⁾.

Спора нѣтъ, что ученіе Канта, когда оно касается нравственныхъ идей, доставляетъ для христіанской философіи не мало услугъ, особенно при борьбѣ съ другими противохристіанскими ученіями. Показавъ изъ анализа моральнаго сознанія, какъ глубоко вкоренилось зло въ человѣческую природу и какъ сильно оно препятствуетъ нашимъ стремленіямъ къ добру, Кантъ изъ анализа того-же практическаго разума точно также основательно доказалъ субъективную потребность каждаго въ оправданіи. Что добро должно восторжествовать надъ зломъ и что мы сами должны быть добрыми, чтобы быть оправданными,—это требованіе есть постулатъ или неистребимое требованіе нравственнаго сознанія. Въ глубинахъ разума заложена эта духовная жажда добра, составляющая, вслѣдствіе своей всеобщности и категорической безусловности, не идеальный только, но практической и абсолютный принципъ воли. И если Кантъ первый съ философскимъ анализомъ изслѣдовалъ область пракческаго разума и съ очевидностью доказалъ потребность въ искупленіи, коренящуюся въ самомъ существѣ разума, то въ этомъ его великая заслуга для религіи вообще и христіанскаго богословія въ частности. Съ тѣхъ поръ основные христіанскіе догматы, оставаясь предметами вѣры, сдѣлались и въ свѣтской философіи истинами, доказываемыми по началамъ пракческаго разума; догматы о первоначальномъ грѣхѣ и искупленіи изъ объективныхъ истинъ вѣры, утверждаемыхъ на авторитетѣ, обратились въ субъективно-достоверные факты сознанія, постулируемые моралью и ея принципами.

¹⁾ Изложеніе Кантова ученія см. Б. В. 1893 г. Ноябрь.

Отмѣтивъ эту заслугу Канта, которую правильнѣе называть отрицательною заслугою для богословія, обращаемся къ изслѣдованію положительныхъ принциповъ моральной религіи и условій оправданія въ ней.

Отожествивъ религію съ моралью, Кантъ превратилъ и реальное христіанское ученіе о Сынѣ Божіемъ въ отвлеченный идеаль морали, а историческую личность Христа-Бога въ опытный образецъ совершенства, т. е. строго различилъ идеальнаго и историческаго Христа. Первый есть абстрактная идея морально-совершеннаго челоѣчества и истинный нашъ спаситель, „внутренній божественный челоѣкъ“¹⁾; второй—конкретный образъ въ реальныхъ формахъ личности, достигшей моральнаго добра и усыновленной Богомъ. Само собою разумѣется, что при такой вѣрѣ всѣ средства для спасенія оказались бы исключительно въ нашемъ личномъ распоряженіи. Наша природа, по словамъ Канта, настолько могущественна, что какъ призывъ къ возрожденію, такъ и самое возрожденіе происходитъ изъ разума, который знаетъ, къ чему и какъ нужно стремиться. Въ практическомъ отношеніи благодать стала нашею природою, и наша природа есть самая божественная благодать²⁾.

Давши такія опредѣленія, Кантъ думалъ, что возможность оправданія всесторонне объяснена и доказана изъ разума. Одинъ и тотъ же практическій разумъ поставленъ верховнымъ началомъ морали и религіи и его нормы признаны безусловнымъ закономъ какъ опытнаго, такъ и сверхчувственнаго бытія. Допущено, что должное есть возможное, и возможное есть необходимое (дѣйствительное). Итакъ, утверждаетъ Кантъ, поставьте предъ собою идею или идеаль разума, неуклонно слѣдуйте побужденіямъ добра, и вы непременно будете искуплены, оправданы и святы. Вотъ общій смыслъ и содержаніе всѣхъ разсужденій философа по поводу оправданія.

Но что такое идея и идеаль и какъ могутъ эти произведенія моего же собственнаго разума реально оправдать и возродить меня? „Идея, или понятіе, по словамъ Канта, есть понятіе, образованное изъ *notiones* (т. е. понятій, исхо-

¹⁾ Der Streit d. Facultäten 56 s. изд. Universal—Bibliothek.

²⁾ Ibid. 60—64 s. s.

дящихъ изъ разсудка) и превышающее опытъ“¹⁾, такъ что, какъ трансцендентальное понятіе, идея не имѣетъ соответствующаго себѣ предмета въ опытѣ и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть осуществлена *in concreto*²⁾). Идеаль же есть идея не *in concreto* только, но *in individuo*, т. е. „предметъ опредѣлимый только одною идеею и потому еще болѣе удаленный отъ объективной реальности“³⁾). Значеніе его служить первообразомъ (*prototypon*), по которому мы образуемъ копии и судимъ о нихъ. Добродѣтель, на примѣръ, и мудрость суть идеи, мыслимыя по началамъ разума, а мудрецъ и добродѣтельный — идеалы, или образцы каждый въ своемъ родѣ возможнаго совершенства и также образованные по понятіямъ разума. Въ опытѣ, конечно, нельзя искать реальнаго воплощенія идеала, ибо подѣ нимъ, какъ сейчасъ сказано, разумѣется не то, что возможно опредѣлить по условіямъ опыта, а то, что опредѣлимо по условіямъ а priori и что есть свободное созданіе чистаго разума. Практически, въ качествѣ образца для нашего поведенія, такимъ идеаломъ служить „нашъ внутренній божественный человѣкъ, которымъ мы повѣряемъ, обсуждаемъ и улучшаемъ себя, никогда, впрочемъ, не осуществляя его вполне“⁴⁾). Такъ ли дѣйствительно совершается наше спасеніе, мы сейчасъ увидимъ, и прежде всего по основоположеніямъ „Критики чистаго разума“.

Какъ извѣстно, Кантъ, изслѣдуя человѣческой разумъ, нашелъ въ немъ четыре идеи: психологическую, космологическую, теологическую и нравственную. Первые три идеи составляютъ принадлежность теоретическаго разума, а послѣдняя — практическаго. Спрашивается: какова природа этихъ идей и какое всѣ онѣ имѣютъ значеніе въ общей системѣ разумнаго познанія? Конститутивные ли это принципы, или регулятивные? По собственнымъ словамъ Канта, трансцендентныя идеи не могутъ имѣть опредѣляющаго значенія; т. е. „онѣ не приводятъ насъ къ понятію извѣстныхъ предметовъ, и когда ихъ понимаютъ въ этомъ смыслѣ, то

1) Критика чист. раз. 280 с. ср. Прологомены къ метаф. 114 с.

2) Кр. ч. раз. 285 с.

3) Ibid. 446 с.

4) Ibid. 447 с.

онѣ превращаются въ діалектическія понятія“, приводящія къ ложнымъ заключеніямъ на счетъ доступныхъ намъ областей для познанія. Поэтому, невозможно искать предметовъ, соответствующихъ идеямъ, ибо, еслибы даже таковые и были, то мы никогда не можемъ познать ихъ. Напротивъ, онѣ имѣютъ весьма полезное и крайне необходимое руководящее значеніе“ ¹⁾, и чрезъ нихъ сообщается опытной дѣятельности разума систематическое единство. Казалось бы, что Кантъ то-же регулятивное значеніе станетъ приписывать и моральной идеѣ добра, если идеи вообще регулятивные принципы и не имѣютъ объективной реальности. То обстоятельство, что одна идея возникаетъ въ моральномъ разумѣ, а другая—въ теоретическомъ, не составляетъ различія между идеями по существу; отчего, если содержаніемъ моральной идеи служить представленіе о верховномъ благѣ, то эту идею, подобно другимъ идеямъ, нужно понимать въ смыслѣ регулятивнаго принципа нашей нравственной дѣятельности, ни мало не предполагая, что мыслимое здѣсь благо есть благо реальное. Между тѣмъ Кантъ поступаетъ совершенно наоборотъ. Отвергнувъ объективную реальность теоретическихъ идей, онъ принялъ за аксіому полное соответствіе между дѣйствительностью и моральною идеею на томъ основаніи, что „достиженіе высшаго блага въ мірѣ есть необходимый объектъ воли, нравственнымъ закономъ опредѣляемой“ ²⁾. Отсюда Кантъ заключаетъ, что „царство благодати, гдѣ ожидаетъ насъ полное блаженство, составляетъ практически необходимую идею разума“ ³⁾, что, слѣдовательно, „идея высшаго блага—не пустая идея“, такъ какъ для морали не безразлично—ставить ли она себѣ конечную цѣль поведенія, или не ставить ⁴⁾. Если же безъ такой цѣли мораль не имѣетъ силы, то эта цѣль необходимо должна быть и есть именно верховное благо, или совершенное соответствіе добродѣтели со счастьемъ. Съ этою мыслью моральная идея получаетъ объективную реальность и становится такимъ постулатомъ

1) Кр. ч. раз. 495, 511 и 518 с. с.

2) Кр. практ. р. 140 с.

3) Кр. ч. р. 599 с.

4) Vorrede zur Religion 5 s.

моральнаго сознанія, относительно котораго невозможно сомнѣніе. По той же причинѣ идея получаетъ права на требованіе безусловнаго подчиненія себѣ и является спасающею. Идея спасаетъ именно потому, что она есть идея о верховномъ благѣ, а такъ какъ спасеніе есть достиженіе этого блага, то, значить, кто постоянно сознаетъ идею и руководствуется ею, тотъ и спасенъ. Однако, заключая такъ, не переступаемъ ли мы предѣловъ возможнаго опыта и познанія, и нельзя ли здѣсь сказать того, что говоритъ Кантъ по поводу теологической идеи, именно, — что мы принимаемъ „субъективныя условія нашего мышленія за объективныя условія самихъ вещей и гипотезу необходимую для удовлетворенія нашего разума — за догматъ“¹⁾? Самъ Кантъ въ критикѣ онтологическаго доказательства бытія Божія доказывалъ, что нельзя заключать отъ идеи предмета къ его дѣйствительному существованію и тамъ же на примѣрѣ объяснялъ, что изъ присутствія въ нашемъ разумѣ теологической идеи Бога нельзя заключать къ реальному существованію Бога. Между идеей и предметомъ нѣтъ соответствія, и идея ничего не прибавляетъ къ нашимъ познаніямъ о предметахъ. Но что иное мы дѣлаемъ, какъ не отождествляемъ идею съ объектомъ, когда изъ моральной идеи о возможности и необходимости спасенія заключаемъ къ дѣйствительному спасенію? Гдѣ ручательство, кромѣ самой идеи, что постулируемое верховное благо не есть мечта, а реальность, имѣющая наступить въ определенное время, и что стремящійся ко спасенію будетъ спасенъ? Доказательства изъ разума мы съ полнымъ правомъ отвергаемъ по принципамъ теоретической философіи, какъ недостаточныя и обманчивыя, а потому и не знаемъ, почему мы должны вѣрить въ идею добра и всячески стремиться осуществить добро, когда, можетъ быть, эта идея такъ же не объективна и не достовѣрна, какъ другія идеи теоретическаго разума. Пути онтологіи для насъ обрѣзаны, и мы на почвѣ критической философіи не хотимъ болѣе довольствоваться смутными онтологическими предположеніями. Да и какъ идея, это отвлеченное понятіе, это произведеніе разума, можетъ совершить мое реальное спасеніе, реально

1) Пролег. ко всякой буд. метафизикѣ 144 с.

освободить меня отъ зла и сдѣлать участникомъ въ божественной святости, когда идея не имѣетъ для этого ни силъ, ни средствъ? тѣмъ болѣе, что сами мы, не смотря на всѣ свои усилія, никогда не можемъ приблизиться настолько къ идеѣ, чтобы сравняться съ нею, и она постоянно безконечно удалена отъ насъ. Будь идея осуществима въ опытѣ, будь мы когда-нибудь равны ей, она перестала бы быть идеею и сдѣлалась бы фактомъ, т. е. уничтожила бы саму себя. Такимъ образомъ, если нѣтъ иного спасенія, какъ въ идеѣ и чрезъ идею, то оно столько же невозможно, какъ и не мыслимо, ибо предположивши возможность и необходимость спасенія по началамъ практическаго разума, мы отвергаемъ или, по крайней мѣрѣ, подвергаемъ сомнѣнiю дѣйствительность его по принципамъ теорiи. Однимъ словомъ, мы не находимъ прочныхъ основанiй, на которыхъ можно было бы утверждать идею спасенія въ философи Канта.

То-же самое *mutatis mutandis* нужно было бы сказать и о спасенiи чрезъ идеаль, если его понимать въ смыслѣ Канта. Конечно, есть разные идеаль: религiозные, нравственные, социальныя, эстетическiе и т. п. Но мы спрашиваемъ опять: есть ли объекты, соотвѣтствующiе идеаламъ и какое ихъ значенiе? Кантъ, опредѣливши идеаль, какъ идею *in individuo*, не имѣющую объективной реальности, прибавляетъ: „однакожь нельзя считать идеаль одними фантазиями: они даютъ необходимую мѣру для разума, который долженъ знать нѣчто совершенное въ своемъ родѣ, дабы по нему измѣрять степень недостаточности всего несовершеннаго“ ¹⁾. Значитъ идеаль вообще есть руководящее начало разума, а моральный въ частности—регулятивный принципъ нашего моральнаго образа жизни. Онъ то-же, что и идея мыслимая въ конкретно-индивидуальной формѣ и также никогда не можетъ быть осуществленъ въ жизни, ибо чѣмъ ближе мы подходимъ къ идеалу, тѣмъ больше онъ удаляется отъ насъ, тѣмъ выше поднимается надъ нами. Какъ отдаленная звѣзда, идеаль кажется намъ близкимъ только до тѣхъ поръ, пока мы не совершили движенiя по направленiю къ нему, но какъ только послѣднее

¹⁾ Кр. ч. р. 447 с.

случилось, онъ стоитъ предъ нами въ безконечной дали. Идеаль есть то, что по мѣрѣ духовнаго развитія личности человѣка находится въ процессѣ постоянного образованія (ein werdendes), или, какъ выражается Гартманнъ, идеаль есть самъ идеаль, т. е. никакое представленіе идеала не соотвѣтствуетъ тому, чѣмъ онъ долженъ быть ¹⁾. Въ этомъ смыслѣ идеаль называется дѣйствительностью и недѣйствительностію, истиною и неистиною. Дѣйствительностью — насколько идеаль есть необходимый продуктъ духа (чѣмъ онъ отличается отъ химерическихъ образовъ фантазіи) и его идеальныхъ стремленій; недѣйствительностью — насколько онъ выше всякой дѣйствительности и не находится ни въ какомъ опредѣленномъ мѣстѣ. Идеаль — понятіе, находящееся въ разумѣ, или точнѣе: произведеніе творческаго воображенія и эстетической силы сужденія по руководству разума. Строго говоря, идеаль невозможно олицетворять, а тѣмъ болѣе считать его воплощеннымъ въ какомъ-либо объектѣ опыта. А если для некритическаго сознанія идеаль принимаетъ индивидуальную форму и представляется какъ бы дѣйствительно явившимся въ опытѣ, то это происходитъ отъ естественной склонности человѣка мыслить въ образахъ и есть заблужденіе, которое обязана раскрыть критическая философія ²⁾. Идеалу никто не равенъ, за исключеніемъ одного Бога, абсолютнаго идеала, ибо Онъ есть и совершенная красота, и безусловное добро, и единственная истина.

Согласимся на время, что, кромѣ идеаловъ разума, нѣтъ иного спасителя; какое отсюда слѣдствіе вытекаетъ для нашей нравственности? Какъ можетъ несовершенное сдѣлаться совершеннымъ и совершенное соединиться съ несовершеннымъ, чтобы спасти его? Кажется, не подлечь сомнѣнію, что недостижимость идеала должна прежде всего разрушить нашу надежду на спасеніе и, затѣмъ, привести къ отчаянію. Апостоль Петръ, пораженный чудомъ на Геннисаретскомъ озерѣ, припавъ къ ногамъ І. Христа, воскликнулъ: выйди отъ меня, Господи! потому что я человѣкъ грѣшный. Ибо ужасъ объялъ его и всѣхъ, бывшихъ съ нимъ, отъ этого лова рыбъ, ими пойманныхъ (Лук. 5,

¹⁾ Phänomenologie d. sittl. Bewusstseins. 1879, 1495.

²⁾ См. о схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка. Кр. ч. р. 136—200 с.

8—9). И этотъ вопль отчаянія, этотъ ужасъ долженъ быть обыкновеннымъ состояніемъ всѣхъ познавшихъ свое нравственное безсиліе сравнительно съ безконечнымъ величіемъ Бога (идеала). Господи, я недостойнъ, чтобы Ты вошелъ подъ кровь мой; но скажи только слово, и я выздоровѣю (Мѳ. 8, 8)—должно быть исповѣданіемъ всякаго грѣшника. Конечно Ап. Петръ спасся, но онъ спасся не потому, что онъ жилъ по отвлеченному идеалу, а потому, что вѣрилъ въ живаго Бога, І. Христа, Котораго видѣлъ предъ собою и къ Которому могъ обратиться съ словами живой вѣры: Господи, спаси меня (Мѳ. 14, 30), ибо погибаю. Но какъ спасетъ насъ нашъ отвлеченный идеалъ, когда онъ не можетъ ни протянуть рукъ утопающему (ст. 31), ни услышать нашей молитвы? Въ томъ-то и дѣло, что „должное“ не есть всегда „возможное“ въ области той нравственно больной воли человѣческой, о которой говоритъ самъ Кантъ¹⁾; между тѣмъ теперь онъ говоритъ: ты долженъ, а слѣдовательно можешь быть святымъ. Да, отвѣтимъ мы ему, мы знаемъ, что должны быть святыми, но не можемъ этого сдѣлать сами, ибо не въ нашей власти возродить себя и очистить отъ грѣха. Поэтому, какъ ни одинъ больной не сталъ здоровымъ отъ представленія здоровья, такъ и ни одинъ грѣшникъ не сдѣлался оправданнымъ отъ сознанія идеала святости. Намъ нуженъ Спаситель, могущій искупить и возродить насъ отъ нравственной бдлѣзни, подобно тому, какъ больному нуженъ врачъ, умѣющій помочь ему или какъ нищему необходима милостыня. Безъ внѣшней помощи вообще нѣтъ никакого спасенія, а только тщетныя усилія борьбы со своею порочною, какъ сказано въ посланіи къ Римлянамъ (7, 14—8, 3).

Обращаясь къ исторіи и къ жизни, мы видимъ полное подтвержденіе нашего взгляда. Уже въ древнемъ мірѣ было много нравственныхъ идеаловъ, и, однако, ни одинъ изъ нихъ не спасъ человѣчество, а, напротивъ, сознаніе неисполнимости и недостижимости производило тогда лишь нравственную апатію и слишкомъ быстрое паденіе нравовъ, отъ чего, наконецъ, и погибъ этотъ древній міръ со всею

¹⁾ См. нашу статью: Ученіе Канта о радикальномъ злѣ. Вѣра и Разумъ. 1893.

своею мудростью. Возьмемъ въ примѣръ стоическаго философа. Послѣдній хвалился, что онъ въ блаженствѣ не уступаетъ самому Богу и говорилъ со словъ Сенеки: *bonus ipse tempore tantum a Deo differt* (добрый отличается отъ Бога только временемъ). Поставивши идеаломъ добродѣтельнаго мудреца, безстрастнаго и ни въ чемъ не нуждающагося, стоики, какъ и эпикурейцы, надѣялись этимъ путемъ достигнуть полнаго счастья и наслаждались сознаниемъ внутренней силы и нравственнаго достоинства человѣка. *Nihil est malum* (нѣтъ ничего худаго—Зенонъ); мудрецъ внутри себя счастливъ—*intra se felix est* (Сенека) стало обычнымъ девизомъ ихъ философіи, а апатія (*ἀπάθεια*), неизбѣжнымъ душевнымъ настроеніемъ. Истинный стоикъ не долженъ былъ чувствовать ни состраданія, ни оскорбленія, ни любви, ни снисходительности, ни другихъ душевныхъ волненій, а обратиться въ безчувственное существо, безразлично относящееся ко всему происходящему вокругъ него. Не смотря однако на то нравственное мужество и апатію, какую старались воспитать и поддержать въ себѣ стоики, они скоро, какъ всѣмъ извѣстно, сознали недостаточность ихъ идеала, и изъ ихъ же собственной среды начали раздаваться жалобы на невозможность совершенства¹⁾. „Ты, говорить самому себѣ императоръ Маркъ Аврелій, скоро умрешь, и доселѣ ты не сдѣлался ни праведнымъ, ни свободнымъ отъ безпокойствъ и опасенія, чтобы тебѣ не повредило то, что стоитъ внѣ тебя. Ты все еще не примирился со всѣми и полагаешь свою мудрость въ томъ только, чтобы жить праведно“. Подобнымъ образомъ жаловались на судьбу и другіе стоики. Особенно же ясно высказываетъ это недовольство стоическимъ идеаломъ праведности Эпиктетъ въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ: „Ахъ, покажите мнѣ стоика! Клянусь богами, я жажду видѣть его. Но вѣдь совершенно внѣ вашей власти показать мнѣ человѣка, который бы дѣйствительно былъ отчеканенъ (законченъ и вылитъ изъ одного слитка). Покажите мнѣ, по крайней мѣрѣ, человѣка, который лежитъ въ плавильнѣ, чтобы быть вылитымъ и отчеканеннымъ. Окажите мнѣ хотя эту милость²⁾“.

1) Примѣры см у Мартенсена. Христ. ученіе о нравственности. 2 т. 37 с.

2) См. Мартенсенъ. Христ. ученіе о нравственности. 2 т. 37 с.

Не лучшими оказались и идеалы Платона о справедливомъ (*δίκαιος*) и Аристотеля о великодушномъ (*μεγαλόψυχος*); не удовлетворивши никого, они также порождали неудовольствие и были преданы забвенію. Въ самомъ благопріятномъ случаѣ всѣ эти философскіе и моральные идеалы могли только производить философскую праведность, ту, которою гордились иные стоики и о которой недавно еще мечталъ Шлейермахеръ, изобразившій въ своихъ монологахъ типъ философскаго праведника. Это не болѣе какъ фарисейская самодовольная праведность, полагающая спасеніе во внѣшнемъ исполненіи предписаній закона, но не могущая очистить даже изобрѣтателей своихъ отъ „лицемѣрія и беззаконія“ (Матѣ. 23, 28).

Недостаточность отвлеченнаго идеала для спасенія не ускользнула, впрочемъ, отъ философскаго взгляда самого Канта. Сколько онъ ни доказывалъ, что одна идея спасаетъ, и какъ не отдѣлялъ идеаль отъ опыта, все-таки въ концѣ своего ученія объ оправданіи принялъ конкретный историческій идеаль въ лицѣ Господа нашего І. Христа. Въ удивительномъ противорѣчій самому себѣ Кантъ между прочимъ пишетъ: „возможенъ, однако, опытъ, въ которомъ данъ примѣръ такого (божественно настроеннаго) человѣка (насколько вообще отъ внѣшняго опыта можно ожидать и требовать доказательствъ внутренняго нравственнаго настроенія) ¹⁾“, ибо по закону каждый человѣкъ долженъ быть примѣромъ этой идеи. Остановившись затѣмъ на личности Христа и сказавши, что Онъ лично въ своей жизни побѣдилъ злой принципъ, Кантъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ значеніе смерти и личности Христа. „Смерть Его (высочайшая степень страданій человѣка), говоритъ философъ, какъ примѣръ подражанія для cadaго, была изображеніемъ добраго принципа, именно человѣчества въ его полномъ моральномъ совершенствѣ. Представленіе ея должно и могло имѣть величайшее вліяніе, какъ въ Его (Христа) время, такъ и всегда на человѣческія души“ ²⁾. Въ этой смерти лучше всего обнаружено различіе свободы дѣтей неба и дѣтей земли. вмѣстѣ съ тѣмъ самъ Христосъ, по

¹⁾ Die Religion... 64 s.

²⁾ Ibd. 86 s.

мнѣнію Канта, былъ совершеннымъ человѣкомъ (ein wahrer Mann, какъ онъ выражается, *philos άνθρωπος*), воплотившимъ въ себѣ и своемъ поведеніи моральную идею. Въ Немъ во всей полнотѣ открылся для подражанія всѣхъ тотъ самый небесный принципъ добра, который отъ начала соприсутствуетъ въ родѣ человѣческомъ. Настроеніе Христа было истинно божественнымъ настроеніемъ, и основанное Имъ царство есть дѣйствительно царство добра для всѣхъ добрыхъ, подобныхъ Ему. Христосъ—нашъ историческій посредникъ богоугоднаго человѣчества, первообразъ совершенства, давшій право вѣрующимъ во имя Его быть чадами Божиими (Іоан. 1, 11—12). Все же, прибавляетъ Кантъ, называть Христа вмѣстѣ съ церковью Богомъ было бы суевѣріемъ, потому что Богъ не можетъ родиться и потому еще, что и послѣ смерти Христа грѣхъ не пересталъ господствовать въ мірѣ ²⁾). Христосъ, по словамъ Тифтрунка, ближайшаго ученика и послѣдователя Канта, „идеаль посвященнаго обязанности настроенія“, но не болѣе. Въ этихъ положеніяхъ Канта содержится все, что потомъ писали объ І. Христѣ Тюбингенцы, Ренанъ, гр. Толстой и др. „вѣрующіе“ пантеисты.

Сопоставляя эти слова философа съ тѣмъ, что онъ раньше говорилъ объ отвлеченномъ идеалѣ разума, мы, очевидно, имѣемъ въ религіи Канта два спасающихъ идеала: одинъ въ разумѣ, а другой во Христѣ. Кто же теперь дѣйствительно спасаетъ насъ, и какъ возможно воплощеніе идеала? Кантъ оставляетъ насъ въ недоумѣніи на этотъ счетъ и даже совсѣмъ замалчиваетъ значеніе историческаго Христа, вслѣдствіе чего для моральной религіи совершенно безразлично — былъ ли таковъ идеальный Христосъ въ опытѣ, или нѣтъ, и если былъ, то какія условія и причины способствовали появленію въ исторіи единственнаго совершеннаго человѣка. Изъ боязни допустить чудо воплощенія Бога Кантъ готовъ допустить новое странное и противорѣчивое себѣ понятіе мо-

²⁾ Не наоборотъ ли? Если признать Христа только вѣнцомъ естественнаго человѣчества, то его появленіе въ срединѣ, а не въ концѣ исторіи, неразумно. Кантъ говоритъ, что Богъ не можетъ родиться, но Богъ все можетъ, а не можетъ родиться безгрѣшный человѣкъ отъ грѣшныхъ и среди грѣшныхъ.

рального совершенства въ опытѣ; лишь бы только не признать Христа Богомъ. Но если Христосъ—человѣкъ, то нужно было прежде всего доказать, почему идеаль открылся въ Немъ одномъ и ни въ комъ другомъ болѣе, нужно было психологически объяснить генезисъ развитія Христа до степени морального совершенства и безгрѣшности Спасителя. А сейчасъ не видно внутренней необходимости для соединенія идеала съ личностью Христа все равно, какъ не было этой необходимости въ ученіи эвѣнитовъ о божественномъ Логосѣ, соединившемся съ человѣкомъ—Иисусомъ. То не объясненіе, когда Кантъ предполагаетъ, что по идеямъ морального сознанія долженъ былъ когда-либо появиться въ опытѣ морально-совершенный человѣкъ, ибо въ такомъ же смыслѣ каждый долженъ быть, по требованію разума, совершеннымъ, и нѣтъ причинъ, почему бы одинъ былъ совершеннымъ, а не другой. Кромѣ того, если природа однажды произвела совершенное созданіе, то опять нѣтъ оснований, почему бы совершенный человѣкъ не явился во второй разъ или не являлся прежде Христа. Вѣдь сознаніе грѣха и потребность въ искупленіи всегда существовала на ряду съ потребностью нравственного совершенства и безусловными заповѣдями разума, повелѣвающимъ осуществленіе идеала; отчего бы слѣдовало ожидать періодическаго появленія въ исторіи совершенныхъ людей (Христовъ), на подобіе частаго индійскаго боговоплощенія Браммы. Пусть предъ пришествіемъ Христа эта потребность возросла до высочайшаго напряженія, но едвали Кантъ согласится отнести совершенство своего Христа на счетъ вліянія внѣшнихъ воздѣйствій, потому что съ принятіемъ такого вліянія пришлось бы допустить возможность появленія многихъ Спасителей, да и разумъ пересталъ бы быть автономнымъ и самозаконотательнымъ. Такъ или иначе, но исторія Христа—чудо, тѣмъ болѣе удивительное, что Кантъ рассуждаетъ объ историческомъ Христѣ. Еще *in abstracto* возможно представленіе о совершенномъ человѣкѣ, но *in concreto*, въ опытѣ, это есть *salto mortale* для логическаго мышленія, полное извращеніе законовъ природы, *reductio ad absurdum*. Чудомъ долженъ быть Христосъ и тогда, если спасаетъ вѣра въ Него, если настроеніе Его, какъ думаетъ Кантъ, было безгрѣшнымъ и если послѣдователи Его,

для которыхъ Онъ открылъ царство Божье, становятся подлинно сынами Божьими. Но тогда Христось—Богъ, потому что въ противномъ случаѣ Онъ не могъ бы въ своей одинокой личности воплотить все безконечное содержаніе моральнаго идеала; слѣдовательно не могъ бы основать божественнаго царства, а тѣмъ болѣе не могъ бы быть „первообразомъ совершенства“, т. е. Спасителемъ. Нужно различать идеаль отъ явленія и послѣднее, какъ бы оно совершенно ни казалось намъ, всегда ставить ниже перваго. Христось, какъ человѣкъ, могъ олицетворять идеаль, но не могъ сравниться съ нимъ до того, чтобы Его отождествлять съ идеальмъ. Отсюда спасеніе наше должно найдтись въ зависимости не отъ вѣры во Христа, а отъ вѣры въ спасающій идеаль, который есть нашъ вѣчный первообразъ, воодушевлявшій и самого Христа. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть Ему усвоено названіе Спасителя, а въ ограниченномъ смыслѣ историческаго посредника, лучше другихъ уразумѣвшаго тайну спасенія и научившаго ей людей. Объективная истина разума получила въ Немъ историческое откровеніе, чтобы сдѣлаться относительно принципомъ спасающей вѣры. Но спасеніе по-прежнему должно оставаться личнымъ дѣломъ cadaquo изъ насъ безъ всякаго отношенія къ тому, былъ ли Христось, или не былъ, и что Онъ дѣлалъ.

Два понятія: „человѣкъ „и“ совершенство“, если не противны взаимно (*notiones contradictoriae*), то противоположны, и ихъ нельзя логически соединять такъ, чтобы одно служило предикатомъ другого. Штрауссъ, изслѣдуя природу идеи, вѣрно замѣчаетъ, что никакой индивидуумъ не въ состояніи воплотить въ себѣ безконечное содержаніе идеи. Идея, говоритъ онъ, не любить, да и не можетъ быть обнята однимъ индивидуумомъ, какъ бы онъ ни былъ великъ по нашему мнѣнію. Только цѣлое, разсматриваемое *sub specie aeternitatis*, равняется идеѣ; только въ разнообразіи индивидуумовъ, восполняющихъ другъ друга въ процессѣ постепеннаго развитія, обнаруживается все богатство идеи ¹⁾. И на самомъ дѣлѣ, откуда мы бы ни смотрѣли на человѣка, онъ всегда окажется въ какомъ-либо отношеніи

¹⁾ Die christ. Glaubenslehre, II B., 208—209 s.s.

(или лучше: во многихъ) далекииъ отъ совершенства. Поэтому-то и Христось, признанный обыкновеннымъ чело-вѣкомъ, не можетъ быть нравственнымъ идеаломъ и спасителемъ, а долженъ быть поставленъ на ряду съ другими великими учителями морали и религіи, съ которыми Онъ имѣетъ одинаковую честь, такъ что кто признаетъ Христа воплощеннымъ идеаломъ и спасителемъ, тотъ, по логической необходимости, ео ipso долженъ признать Его не ограниченнымъ, а безграничнымъ существомъ, Богомъ; совершеннаго-же чело-вѣка быть не можетъ: идеаль не встрѣчается въ области эмпиризма.

Причина, по которой Кантъ ввелъ это противорѣчивое понятіе совершеннаго чело-вѣка, заключалась въ стремленіи какъ-нибудь примирить и объяснить христіанскіе догматы по идеямъ разума. Естественно, что опытъ вышелъ неудачнымъ и лишній разъ показалъ, къ какимъ противорѣчіямъ способны бываютъ порою даже великіе философы. Да и для чего понадобился для моральной религіи этотъ конкретный идеаль въ лицѣ І. Христа? Вѣдь, еслибы исполненіе моральнаго закона обладало силою спасти меня, то я спасся бы и безъ посредства историческаго идеала, который ничего не сдѣлалъ, да и не могъ сдѣлать лично для моего спасенія. Тѣмъ не менѣе къ чести Канта нужно сказать, что онъ, какъ и Шлейермахеръ, признавши Христа чело-вѣкомъ, не осмѣлился накинуть подозрѣніе на Его божественное величіе. Пусть это непослѣдовательность, но непослѣдовательность, удержавшая философа въ границахъ истины. Напротивъ, еслибы Кантъ мыслилъ въ этомъ вопросѣ прямолинейно и вывелъ всѣ логическія слѣдствія изъ понятія чело-вѣка, то онъ неизбежно пришелъ бы къ признанію несовершенства Христа, какъ это впоследствии сдѣлала тюрингенская гегельянская школа, Штрауссъ, Ренанъ и мн. другіе. То безспорнѣйшая аксіома, что чело-вѣкъ не совершенъ и не можетъ быть таковымъ ¹⁾.

¹⁾ Вотъ почему Ренанъ, признавъ Христа обыкновеннымъ іудеемъ, при всемъ уваженіи и удивленіи къ Его „величайшей“ личности, совершенно послѣдовательно приписываетъ Ему и общечело-вѣческія слабости. Равнымъ образомъ и Штрауссъ, обративши всю исторію о мессіанскомъ достоинствѣ Христа въ мнѣе и считая Его обыкновеннымъ чело-вѣкомъ, доказывалъ, что ученіе Христа несовершенно и нуждается въ дополненіи,

Итакъ, если идеаль не спасаетъ, а человекъ самъ не можетъ спастись, потому что никогда не въ состояніи достигнуть нужнаго совершенства, то спасеніе — ложное понятіе, и напрасно Кантъ увѣряетъ, что оно практически достовѣрная истина. Чтобы быть достовѣрнымъ для разума, идея о спасеніи по крайней мѣрѣ должна быть логически тождественною и не содержать въ себѣ противоположныхъ понятій. Заключающаяся же въ ней антиномія лишаетъ ее признака достовѣрности и обращаетъ въ разрядъ такихъ же спорныхъ идей, какъ космологическая идея теоретическаго разума. Даже болѣе того: если космологическая антиномія (міръ имѣетъ начало и не имѣетъ начала и т. д. ¹⁾) можетъ быть удачно разрѣшена, послѣ того какъ критическая философія отличила вещи въ себѣ отъ явленій, то моральная антиномія о возможности и невозможности спасенія ни какъ не можетъ быть разрѣшена, ибо она въ тезисѣ и антитезисѣ касается вещей въ себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если я, по требованію моральнаго закона, для того чтобы спастись, долженъ быть подобенъ идеалу разума и въ тоже время изъ анализа идеи и по свидѣтельству опыта знаю, что я этого сдѣлать не могу, то антиномія не разрѣшима, и безусловное „должно“ вмѣстѣ съ другими средствами спасенія моральной религіи обращается въ пустой звукъ. Основанія же, приводящія къ этой антиноміи, скажемъ словами Канта, такъ неизбѣжны, и какъ положеніе, такъ и противоположеніе могутъ быть доказаны такими ясными и неопровержимыми доводами, — что за правильность ихъ можно ручаться ²⁾.

Какъ нѣтъ въ религіи Канта Спасителя, такъ нѣтъ и не можетъ быть въ ней дѣйствительныхъ средствъ спасенія. Если религія — мораль, то быть добрымъ здѣсь все равно, что быть оправданнымъ. „Будь добрымъ“, поэтому, единственно понятная заповѣдь моральной религіи и единственное средство для оправданія. Но такъ какъ Канту нужно было объяснить не формальное оправданіе, довольствующееся

булто Христось не имѣлъ никакого понятія о нравственномъ значеніи семейства, государства, искусства, науки, собственности и о высшихъ удовольствіяхъ жизни.

¹⁾ См. Кр. ч. р. 354—380 с.

²⁾ Прологоменты къ буд. метафизикѣ 130 с.

сознаніемъ совершающейся добродѣтели, а реальное спасеніе предъ вѣчнымъ правосудіемъ Божиимъ, то онъ переступаетъ границы чистой морали и вводитъ понятія несогласныя съ идеями практическаго разума. Нужно было именно точно опредѣлить, что же собственно служитъ условіемъ спасенія человѣка, или что грѣшникъ имѣетъ въ себѣ столь цѣннаго и святаго, что можетъ надѣяться на милость Божію и оказаться праведнымъ предъ Богомъ. Подражаніе идеалу? Но Кантъ самъ видѣлъ невозможность подражать ему. Добрый образъ жизни? Но опытъ недостаточенъ для обнаруженія чистой морали, и добрыя дѣла отнесены къ категоріи эмпирическаго, а не моральнаго добра. Изъ всей области чистой морали остается одно *настроеніе*, которое, какъ мы уже знаемъ, Кантъ выставляетъ въ качествѣ безусловнаго искупающаго средства. Чистое доброе настроеніе, проявившееся въ жизни, имѣетъ безусловное достоинство и, созерцаемое Богомъ въ его интеллектуальномъ единствѣ, одно, не противорѣча правдѣ Божіей, заслуживаетъ вѣчнаго оправданія, это то настроеніе, которое неизмѣнно носилъ въ Себѣ І. Христосъ. Сообразно съ такими опредѣленіями и мы войдемъ въ изслѣдованіе вопроса о настроеніи.

„Достоинство настроенія, совершенно согласнаго съ нравственнымъ закономъ, — безконечно“ ¹⁾. Доброе и чистое настроеніе есть истинный нашъ утѣшитель, параклетъ, и заключаетъ само въ себѣ увѣренность въ томъ, что, однажды явившись, никогда не оставитъ насъ. Морально-субъективный принципъ настроенія не есть начало, находящееся въ опытѣ, гдѣ цѣлое распадается на части и изъ частей познается, а сверхчувственное, слѣдовательно абсолютно-цѣлое ²⁾. — Ничто, конечно, не препятствуетъ придавать настроенію какіе угодно предикаты, но философская основательность требовала бы раньше доказать, что это святое и чистое настроеніе въ автономной морали реальный фактъ, непосредственно очевидный для каждаго. Между тѣмъ Кантъ не приводитъ никакихъ доводовъ въ пользу своего положенія. Его ученіе о радикальномъ злѣ, сдѣлавшемся природнымъ свойствомъ человѣческой природы, окончательно разрушаетъ

¹⁾ Кр. пр. р. 149 с.

²⁾ Die Religion... 73 s., ср. Кр. пр. р. 142—143 с.

иллюзіи на счетъ добра и добраго настроенія, тѣмъ болѣе, что здѣсь разумѣется не временное или относительно доброе настроеніе, а постоянное и абсолютное, то, что является предъ Богомъ въ качествѣ верховной заслуги. Но откуда оно, когда *in actu* мы злы, когда наша природа не *res integra*, а злая съ самаго начала, когда мы первоначально пали и злыя побужденія стали максимою воли? Можетъ ли человѣкъ сдѣлаться настолько святымъ и такъ истребить въ себѣ грѣховныя наклонности, чтобы душа его ни на одно мгновеніе не была возмущаема грѣхомъ и грѣховными побужденіями?—Вѣдь только то настроеніе слѣдуетъ назвать абсолютно святымъ, которое не знаетъ зла и не причастно грѣху. Наше же настроеніе, вслѣдствіе нашей нравственной ограниченности и постоянной борьбы добрыхъ и злыхъ мотивовъ, есть настроеніе возмущаемое и измѣняющееся. Оно есть настроеніе къ добру и злу, непрерывно колеблющееся между этими двумя побужденіями. Поэтому, какъ мы не въ состояніи достигнуть нравственнаго совершенства, такъ не можемъ постоянно владѣть святымъ настроеніемъ. Самое большее, что въ нашихъ силахъ, это възгрѣвать въ себѣ это настроеніе по идеѣ долга и нравственнаго закона. Настроеніе не есть самостоятельная нравственная сила, качественно опредѣленная и всегда себѣ равная. Направленіе его стоитъ въ зависимости отъ характера предшествовавшихъ ему чувствъ, представленій и побужденій воли. Будучи показателемъ общаго состоянія души и ея основнаго возбужденія, оно есть сложное психическое явленіе и съ качественной стороны точно соотвѣтствуетъ тому, какія представленія и чувства занимаютъ въ данный моментъ нашу душу. Понятно, что разъ возникнувъ, настроеніе усиливаетъ или ослабляетъ душевные процессы, способствуетъ болѣе живому или болѣе медленному ихъ обороту въ томъ-же однообразномъ ихъ направленіи, тѣмъ не менѣе настроеніе нисколько не измѣняетъ этихъ процессовъ по содержанію. При такомъ значеніи оно, очевидно, оказывается богатымъ источникомъ душевныхъ движеній и могучимъ возбудителемъ моральной энергіи. Но такъ какъ воля наша не всегда хочетъ добра, а представленія и чувства не всегда нравственно чисты, то и совершенное постоянно-моральное настроеніе не возможно. Святое настроеніе есть

petitium principii, не доказуемое ни по началамъ опыта (который имѣеть здѣсь рѣшающее значеніе), ни умозрѣнія. Такимъ божественнымъ настроеніемъ человѣкъ владѣлъ бы лишь тогда, когда бы воля его сдѣлалась безусловно доброю и когда бы онъ могъ истребить въ себѣ безъ остатка волненія грѣховнаго чувства. Пока же человѣкъ остается въ теперешнихъ условіяхъ существованія, до тѣхъ поръ святое настроеніе будетъ для него недостижимымъ идеаломъ. Хотя Господь І. Христосъ требуетъ, чтобы мы были совершенны, какъ совершенъ Отецъ нашъ небесный (Мѡ. 5, 48; Лук. 6, 36) и заповѣдуетъ любить Бога всѣмъ разумѣніемъ (настроеніемъ, *διάνοια*, Мѡ. 22, 37; *διάνοια καρδίας* Лук. 1, 51), но вѣдь при всѣхъ подобныхъ требованіяхъ Евангеліе научаеъ нашу волю опираться на живое общеніе наше съ личнымъ живымъ Богомъ и съ живымъ во вѣки Христомъ, какъ это съ особенною ясностью изложено имъ въ Прощальной Бесѣдѣ... Безъ этихъ условій напротивъ намъ угрожаютъ вѣчнымъ нравственнымъ безсиліемъ, напр. Іоан, 8, 21—25. Вотъ первое недоумѣніе, съ которымъ мы встрѣчаемся въ ученіи Канта о настроеніи: какъ можемъ мы создать въ себѣ настроеніе, имѣющее безконечное достоинство и оправдывающее насъ, когда доступное естественному человѣку настроеніе и несовершенно святое, и не совершенно чистое.

Разъ измѣнивъ собственнымъ принципамъ не принимать въ морали ничего сомнительнаго и допустивъ въ качествѣ всеобщаго основанія спасенія необъяснимый фактъ, Кантъ, чѣмъ дальше изслѣдуетъ настроеніе, тѣмъ больше теряетъ подъ собою почву практической философіи. Прежде всего скажемъ, что мысль о неизмѣнности разъ принятаго добраго настроенія есть чистѣйшій вымыселъ, положеніе, радикально противорѣчащее дѣйствительности, которая показываетъ намъ въ лицѣ христіанскихъ подвижниковъ, какихъ гигантскихъ усилій воли и сколь долготѣнныхъ упражненій требуетъ отъ насъ стремленіе сохранить всегда доброе настроеніе. Измышленный параклетъ Канта есть самая ложная идея, своею парадоксальностью громко заявляющая о необходимости иныхъ, истинныхъ побужденій къ добродѣтели, находящихся внѣ нашей грѣховной природы. Въ своихъ рассужденіяхъ о настроеніи Кантъ снова противорѣчитъ самъ себѣ, ибо совер-

шенно неожиданно отводить въ вопросѣ объ оправданіи значительное мѣсто эмпирической дѣятельности человѣка, хотя о ней и не должно бы быть рѣчи послѣ того, что сказано о достоинствѣ настроенія. Кромѣ того, по закону автономнаго разума, доброе настроеніе, какъ абсолютно-цѣлое, восторжествовавъ надъ зломъ и сдѣлавшись максимой воли, должно быть уже постояннымъ направленіемъ воли. Дѣло въ томъ, что въ области чистой свободы есть или добро, или зло, такъ что предъ судомъ чистаго разума можно быть только или добрымъ, или злымъ, смотря по тому, что вліяетъ на волю: чистая ли форма закона, или другія побужденія. Но, допуская, что какимъ-либо образомъ возрожденіе произошло (нравственная революція, по выраженію Канта), послѣ чего доброе настроеніе должно получить въ насъ реальную силу, что нужно думать о теперешнемъ нашемъ моральномъ состояніи? Конечно, по принципамъ автономной морали, оно, какъ состояніе возрожденія, есть состояніе совершенной праведности и святости. Побѣдивъ зло, мы тѣмъ самымъ въ умопостигаемомъ смыслѣ навсегда исключили его изъ побужденій воли и, пріобщившись добродушному настроенію, должны постоянно жить по законамъ добра. А если эмпирическая свобода и возникающій изъ нея рядъ дѣйствій также безъ остатка обусловлены трансцендентальною свободою, то, очевидно, какова послѣдняя свобода и каковы ея принципы, такова и эмпирическая свобода съ своею дѣятельностью. Отсюда, если до возрожденія и свобода, и дѣятельность были грѣховны, то послѣ возрожденія мы стали совершенно другими и уже не можемъ грѣшить. То доброе настроеніе, которое однажды побѣдило злое, обезпечиваетъ намъ и дальнѣйшій успѣхъ въ добрѣ. Отсюда и всѣ дѣла возрожденнаго непремѣнно добрыя и святые, ибо верховная максима, по которой они совершаются, то же добрая и святая. Значить, чтобы быть спасеннымъ, нужно владѣть добрымъ настроеніемъ, и владѣющій имъ непремѣнно спасенъ, потому что нѣтъ средняго настроенія: то добраго, то злого. Спасеніе есть такой же умопостигаемый актъ свободы, какъ и паденіе ко злу, вслѣдствіе чего здѣсь происходитъ или полное возрожденіе, или никакого. — Остановившись на этихъ послыкахъ, мы считаемъ разсужденія Канта о поведеніи и его несоотвѣтствіи настроенію по мень-

шей мѣрѣ лишними. Когда допущена возможность нравственнаго возрожденія, то появившееся доброе настроеніе есть единственное и абсолютное условіе нашего спасенія. Кромѣ него, еще искать гдѣ-нибудь спасенія—напрасный трудъ. Дѣла — не условіе спасенія, а необходимое слѣдствіе настроенія, съ которымъ они вполне совпадаютъ. Однако, Кантъ, какъ бы забывая о силѣ настроенія, входитъ въ оцѣнку поведенія и находитъ, что дѣла вообще недостаточны для спасенія и не вполне отвѣчаютъ настроенію. Въ опытѣ никогда совершенно не обнаруживается идея, такъ что о высотѣ моральнаго настроенія нельзя заключать по дѣламъ, а по его напряженности, открывающейся для моральнаго сознанія.—Выходитъ такимъ образомъ, что настроеніе и есть абсолютная сила производить добро и сила неравная абсолютному добру, потому что и съ принятіемъ добраго настроенія дѣла все-же не безусловно-добрыя. Нѣтъ нужды прибавлять, что это—противорѣчіе, уничтожающее значеніе настроенія какъ реальной нравственной силы, отъ которой исходитъ всякое добро. Будь оно такою силою, тогда Кантъ не сказалъ бы, что требованіе моральнаго закона: „будьте святы“ ни въ какое время недостижимо. Тогда, наоборотъ, это требованіе было бы самымъ легкимъ и исполнимымъ, ибо оно—требованіе того-же настроенія, сдѣлавшагося святымъ, или требованіе того-же безусловнаго „должно“, которое есть безусловное „можно“. Въ случаѣ же несоотвѣтствія между требованіемъ и исполненіемъ, настроеніе, раздѣленное между противоположными побужденіями, само становится несовершеннымъ, слѣдовательно отнюдь не безусловнымъ условіемъ спасенія.

Второе практическое положеніе относительно настроенія касается согласія счастья и добродѣтели. По началамъ практическаго разума за добродѣтелью непременно слѣдуетъ соответствующее ей моральное счастье, состоящее въ твердой увѣренности, что добро будетъ постоянно возрастать. Такое же счастье, безъ сомнѣнія, должно сопровождать и доброе настроеніе, насколько послѣднее есть само добро и сила добра. вмѣстѣ съ этимъ счастьемъ неразрывно сознаніе физическаго блага, которое въ царствѣ Бога практически соединено съ моральнымъ улучшеніемъ. Тутъ долженъ быть совершенный внутренній миръ и непоколебимая вѣра въ

достиженіе добра. Человѣку не стоитъ беспокоиться за свою судьбу, такъ какъ участь его опредѣлена въ добромъ настроеніи. Еще менѣе онъ можетъ бояться бѣдствій и наказаній, которыя являются наказаніемъ за зло. — На повѣрку между тѣмъ выходитъ опять обратное. Добрый человекъ не только подлежитъ страданіямъ, но даже, по идеѣ моральнаго совершенства, необходимо переносить ихъ, чтобы посредствомъ своего поведенія доказать истинность настроенія. Къ непремѣннымъ условіямъ идеала принадлежить то, что мы представляемъ совершеннаго подвергающимся всѣмъ бѣдствіямъ даже до перенесенія мучительной смерти за добро, такъ какъ чрезъ страданія, по мысли Канта, искупляется первоначальная вина и удовлетворяется правда Божія. Они — возмездіе за грѣхъ и условіе оправданія. Но если „наказаніе само по себѣ зло, хотя бы тотъ, кто наказываетъ, и имѣлъ въ то же время доброе намѣреніе“, то едва ли наказаніе можно иначе чувствовать какъ зло, и тѣмъ большее зло, что „заслуживающій наказанія (каковы всѣ мы) не имѣетъ основанія надѣяться на снисхожденіе“ ¹⁾. Стало быть и тутъ нѣтъ соответствія между постулируемымъ и дѣйствительнымъ состояніемъ добраго и остается неизвѣстнымъ, почему добрый (идеаль, на примѣръ) долженъ неизбѣжно страдать, если онъ уже оправданъ чрезъ доброе настроеніе.

Посмотримъ теперь—можетъ ли быть настроеніе нашимъ утѣшителемъ и замѣнить собою Духа Святаго. Безспорно, что для поддержанія въ насъ нравственныхъ стремленій и для ободренія среди разнообразныхъ соблазновъ и страданій, мы нуждаемся въ какомъ-либо утѣшеніи, ибо безъ него эти страданія обратились бы въ удручающую муку, слѣдствіемъ чего была бы нравственная подавленность и апатія. Кантъ говоритъ, что настроеніе есть нашъ утѣшитель, истинный Духъ Святой, возбуждающій на подвигъ во имя добра и ободряющій въ страданіяхъ. Правда, что настроеніе, какъ сказано выше, великая нравственная сила и что подъ влияніемъ его можно совершить какъ большое добро, такъ и большое зло. Но намъ нужно знать, какимъ

¹⁾ Кр. пр. р. 28 с.

образомъ моральное настроеніе можетъ быть нашимъ постояннымъ утѣшителемъ и всегда поддерживать моральную радость въ страданіяхъ. Мы уже сказали, что настроеніе, какъ общее чувство, есть элементъ неустойчивый, часто измѣняющійся по своему содержанію. Притомъ же, какъ прекрасно сказалъ Кантъ, нигдѣ такъ легко мы не обманываемся, какъ въ томъ, что касается добраго мнѣнія о самихъ себѣ ¹⁾). Не даромъ самъ Кантъ совѣтуетъ не довѣрять настроенію, а стремиться къ своему спасенію „со страхомъ и трепетомъ“, и о силѣ настроенія заключать не по внутреннему чувству, а по продолжительности доброй жизни, т. е. по отвергнутому прежде масштабу эмпирическихъ добрыхъ дѣлъ. Внявши послѣднему совѣту, станемъ судить о настроеніи по дѣламъ. Но и въ этомъ случаѣ, по Канту, мы опять не достигнемъ подлиннаго знанія о немъ, ибо въ опытѣ не можетъ быть дано чистое настроеніе. Настроеніе, какъ чисто субъективное явленіе не можетъ быть довлѣющимъ для страдальца утѣшителемъ, такимъ можетъ быть лишь отвнѣ даваемый и потому превышающій сомнѣнія источникъ благодати, или какъ говоритъ Господь: „иной Утѣшитель“. О благодати впрочемъ говорить далѣе и самъ Кантъ.

Нужно было рѣшить третью и послѣднюю антиномію о возможности спасенія, гласящую такъ: нельзя вѣрить въ спасительныя заслуги другого и необходимо вѣрить въ нихъ, чтобы быть оправданнымъ. Нужно было именно показать, какъ человѣкъ можетъ спастись, когда онъ не въ состояніи ни совершить теперь ничего сверхдолжнаго, ни вѣрить въ незаслуженное самимъ спасеніе, потому что вина его личная и ни на кого не переносимая. Кантъ думалъ, что онъ разрѣшитъ эту антиномію, сказавши, что Богъ смотритъ не на отдѣльныя проявленія настроенія, а созерцаетъ его въ его интеллектуальномъ единствѣ, какъ абсолютно-цѣлое, и сообразно съ тѣмъ изрекаетъ свой приговоръ о человѣкѣ. Но такъ какъ затѣмъ нужно было частіе опредѣлить то свойство Божіе, по которому Богъ такъ судитъ о человѣкѣ и наше несовершенное настроеніе вмѣняетъ въ совершенное, то Кантъ неизбежно приходитъ къ понятію *божественной благодати*, разумѣя подъ нею „намѣреніе

1) Die Religion... 70 s.

Бога дать намъ блага, къ которымъ мы имѣемъ моральную воспріимчивость“. Вотъ что говорить объ этомъ самъ Кантъ. „Исходъ изъ испорченнаго настроенія въ доброе есть жертва и наступленіе длиннаго ряда золъ жизни, которыя новый человѣкъ въ настроеніи Сына Божія принимаетъ на себя ради добра, но которыя ветхому человѣку (ибо онъ морально иной) приличествуютъ, какъ наказанія. Слѣдовательно, хотя новый человѣкъ физически (разсматриваемый по эмпирическому характеру, какъ чувственное существо) тотъ же наказуемый человѣкъ и, какъ такой, долженъ быть осужденъ предъ моральнымъ судилищемъ, значить, и предъ самимъ собою; однако въ своемъ новомъ настроеніи (какъ умопостигаемое существо) онъ предъ божественнымъ судьей, у коего настроеніе заступаетъ мѣсто дѣла, морально другой. И это настроеніе, принятое имъ въ своей чистотѣ, какъ настроеніе Сына Божія, или (если мы олицетворяемъ эту идею) Самъ Сынъ Божій является вмѣсто него (добраго) и всѣхъ вѣрующихъ (практически) въ Сына Божія испителемъ вины грѣха; какъ Спаситель, Онъ удовлетворяетъ высочайшую справедливость Своими страданіями и смертью; а какъ Ходатай производитъ то, что намъ можно надѣяться быть оправданными предъ Судьею, причемъ то оправданіе, которое новый человѣкъ, умершій для ветхаго, долженъ постоянно переносить въ жизни, кажется въ представителѣ человѣчества какъ разъ навсегда перенесенная смерть. Здѣсь есть избытокъ надъ заслугою дѣлъ и заслуга, которая вмѣняется намъ по благодати (aus Gnaden)¹⁾. Значить не мы сами спасаемъ себя, а оправдываетъ насъ божественная благодать, даруемая намъ во спасеніе. Богъ дѣлаетъ насъ блаженными, хотя обвинитель нашъ въ правѣ требовать нашего осужденія (по нашему эмпирическому характеру, но также, нужно прибавить, и моральному); Богъ вмѣняетъ намъ наше несовершенное настроеніе въ совершенное и спасаетъ насъ²⁾. Безъ благодати нѣтъ спасенія, продолжаютъ

¹⁾ Die Religion... 77—78 s.

²⁾ Приводимъ въ подлинникѣ это замѣчательное мѣсто: damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im blossen Werden (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein) uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitze desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch keiner Rechtsan-

утверждать ученики и защитники моральной религіи Канта. Благодать, разсуждаютъ они, есть необходимое восполненіе недостатка нашей праведности предъ божественнымъ судьбою, насколько конечная цѣль міра должна быть полагаема въ нашемъ совершенствѣ и блаженствѣ; благодать есть моральный поступать и необходимое требованіе нравственнаго закона a priori. Поэтому, заключаетъ Тифтрукъ, „если мы дѣлаемъ то, что требуетъ наша обязанность, то можемъ вѣрить, что и Богъ сдѣлаетъ то, что облагодатствуетъ насъ“. Но хотя практически необходимо постулировать изъ сознанія моральнаго закона благодать, но, какъ соединяется законъ съ благодатью, этого, по Тифтрукъ, мы никогда не поймемъ. Еще рѣшительнѣе въ пользу незаслуженной благодати въ дѣлѣ спасенія высказывались Юаннь Шмидъ и Кругъ. Послѣдній задался цѣлью примирить въ религіи Канта антиномію, выставленную въ первый разъ публично Рейнгардомъ съ церковной кафедрой (1800 г.). Антиномія въ постановкѣ проповѣдника гласила: „человѣкъ самъ по себѣ долженъ быть достойнымъ божественнаго благоволенія, — и человѣкъ не можетъ быть достойнымъ его, а дѣлается святымъ чрезъ заслуги другого“. Кругъ, отвергнувши какъ тезисъ, такъ и антитезисъ антиноміи, разрѣшилъ ее въ слѣдующее, будто бы безспорно кантовское, положеніе: „стремись изъ всѣхъ силъ къ твоему нравственному совершенству съ полнымъ довѣріемъ, что Богъ, не смотря на твое несовершенство, будетъ благоволять къ тебѣ ради заслугъ другихъ“ ¹⁾. Какъ ни неизбеженъ такой выводъ, но онъ вовсе не примиритъ съ тѣмъ, что намъ извѣстно

spruch (nach der empirischen Selbsterkenntnis), so weit wir uns selbst kennen, so dass der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee gebesserten Gesinnung) liegt (die aber Gott allein kennt), der ewigen Gerechtigkeit röllig gemäss, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden (78 - 79 s.).

¹⁾ Ritschl. Die christ. Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhnung. 1-ter B. 459—483 s. s. Но если одни кантіанцы отказались отъ безусловнаго моральнаго идеала и спасеніе въ его заключительномъ моментѣ приписывали божественной благодати, послѣ чего на долю автономнаго разума оставалось очень немногое, то другіе еще больше измѣнили моральными идеямъ Канта. Такъ Хр. Шмидъ, чтобы спасти самооправдывающую мораль, сталъ отрицать сознаніе нравственной вины на томъ основаніи, что

о самодовлѣющей нравственности и автономномъ разумѣ. Если въ христіанствѣ благодать является разумною божественною силою, необходимо слѣдующею изъ всѣхъ истинъ вѣры, то въ Кантовой религіи благодать есть *Deus ex machina*, понятіе, насильно навязанное самозаконотательной морали, гдѣ все проистекаетъ отъ свободы и на ней утверждается. Странно слышать о благодати отъ того, кто приписываетъ разуму верховное значеніе (*die Vernunft ist souverain über Alles*) и считаетъ его безусловнымъ судьей во всѣхъ дѣлахъ вѣры (Тифтрукъ ¹⁾). По еще страннѣе звучитъ это понятіе у Канта, по мнѣнію котораго человѣкъ „въ нравственномъ смыслѣ есть или долженъ быть тѣмъ, что онъ долженъ сдѣлать или уже сдѣлать“. Онъ самъ себѣ ходатай, искупитель и спаситель. Его Христосъ въ немъ самомъ, и судья міра не Богъ, а сынъ человѣческій, т. е. каждый самъ для себя ²⁾.

Чувствуя непослѣдовательность, Кантъ благоразумно умалчиваетъ о слѣдствіяхъ, какія вытекаютъ изъ понятія благодати въ отношеніи оправданія. Въмѣсто того онъ хотѣлъ бы разрѣшить нашу антиномію въ слѣдующее положеніе и дать ему практическое толкованіе: будто практически нужно спрашивать не о томъ, что предшествуетъ спасенію, а о томъ, откуда мы сами должны начинать стремиться ко спасенію (*circulus vitiosus*). Конечно въ такой постановкѣ вопросъ получаетъ иной смыслъ, но за то прежняя антиномія нисколько не становится понятнѣе и отнюдь не объясняется, ибо намъ нужно разрѣшить одну антиномію, а мы получаемъ отвѣтъ на другую. Слѣдовательно, если въ разсужденіи объ оправданіи понятіе благодати неустранимо, отъ принятія которой не могъ даже отдѣлаться Кантъ, то и его религія, въ этомъ пунктѣ подписываетъ сама себѣ смертный приговоръ.

Въ заключеніи изслѣдованія о спасеніи, по ученію Канта, мы еще разъ повторимъ, что его религія съ ея средствами

Богъ, зная ограниченность разума, не можетъ вмѣнять въ вину того, что первоначально произошло въ трансцендентальной области, а де-Ветте измѣнилъ понятіе практической свободы въ полу-мистическую идею, будто мы изъ сознанія свободы приходимъ къ высшему созерцанію вещей, гдѣ ихъ духовная связь уничтожаетъ противорѣчіе между добромъ и зломъ. Тамъ-же.

¹⁾ *Censur des christ. protest. Lehrbegriffs*, I, 178.

²⁾ *Die Religion...* 151 s.

не сдѣлалась и не могла сдѣлаться религіею практически. Не удовлетворивъ никого: ни вѣрующаго христіанина, ни ученаго богослова и философа, она осталась только безсильной попыткою объяснить по идеямъ разума христіанскія истины, и въ этомъ ея единственное достоинство, увеличивающееся еще отъ того, что теорія Канта была могущественнымъ противовѣсомъ формально-юридическимъ представленіямъ объ оправданіи, господствовавшимъ въ западномъ богословіи со временъ Ансельма Кентербурійскаго и нравственнаго квіэтизма протестантовъ, освободившихъ свою совѣсть отъ подвига постепеннаго совершенствованія, усыпивъ ее ученіемъ объ оправдывающей вѣрѣ. Итакъ въ религіи Канта есть свѣтъ, но нѣтъ центральнаго солнца; есть требованія и законы, но нѣтъ оживляющей вѣры и любви; есть стремленіе ко спасенію и видимость оправданія, но нѣтъ спасающаго Христа. Это—опытъ построить зданіе безъ фундамента, извести воду изъ сухаго источника, собрать плоды безъ дерева, согрѣть міръ безъ огня. И къ такимъ безплоднымъ выводамъ Кантъ пришелъ не потому, чтобы ему христіанскіе догматы казались несогласными съ разумомъ, а потому, что онъ не понялъ неразрывности той логической связи, которая существуетъ между нравственными требованіями христіанства и его догматическими положеніями. Во всякомъ случаѣ его заблужденія отличаются искренностью. Кантъ даже не маскируетъ встрѣчающихся у него противорѣчій въ ученіи объ оправданіи. Разсуждая въ своихъ другихъ сочиненіяхъ о божественномъ міроуправленіи, гдѣ никто, ни даже самый лучшій человекъ, не можетъ утверждать свою надежду на лучшее состояніе изъ божественной справедливости, а долженъ ожидать улучшенія отъ благодати, Кантъ прибавляетъ: „ибо кто способенъ только увеличивать собственную вину, тотъ не имѣетъ никакого права на божественный даръ добра“¹⁾, и награда со стороны высочайшаго Существа возникаетъ не изъ справедливости къ намъ, имѣющимъ ясныя обязанности и никакого права на награду, но изъ любви и благоволенія (*benegnitās*²⁾).

А. Кирилловичъ.

¹⁾ Vermischte Schriften. III B. Ueber d. Misslingen aller philos. Versuche in der Theodicee, 152 s.

²⁾ Tugendlehre, 183—184 s. s.