

ныхъ явленій отъ тѣла, отъ дѣятельности нервной системы, частіе отъ мозга. Но а), это зависимость взаимная, подтверждаемая всѣми фактами человѣческой жизни, потому не есть безусловная, какъ зависимость дѣйствія отъ причины; это зависимость силы отъ условія, орудія или органа, посредствомъ котораго она дѣйствуетъ, зависимость, обусловленная ихъ необъяснимымъ соединеніемъ въ человѣкѣ, какъ существѣ духовно-тѣлесномъ. б) Противъ грубаго матеріализма достаточно указать на несоизмѣримость душевныхъ явленій съ матеріальными или тѣлесными. Душевные явленія не могутъ быть наблюдаемы тѣми средствами, какими наблюдаются матеріальныя явленія, не имѣютъ свойствъ этихъ послѣднихъ, какъ то: протяженія, фигуры, цвѣта и проч.

Противъ такихъ матеріалистовъ такъ-же нужно сказать, что движеніе мысли, чувства, воли несоизмѣримо съ движеніемъ вещественнымъ, или механическимъ; оно не есть ни прямолинейное, ни кругообразное, ни другое подобное. Несозимѣримость, говоритъ Гексли, ничего не доказываетъ противъ единства явленій по ихъ существу. Кислородъ, напр. и водородъ, соединяясь посредствомъ электричества, производятъ воду, которая не имѣетъ свойствъ этихъ газовъ, или несоизмѣрима съ ними. Но вода и эти газы принадлежатъ къ одной и той же сферѣ явленій физическихъ и познаются посредствомъ внѣшняго наблюденія и опыта. Совсѣмъ иного рода различіе между явленіями физическими и душевными.

Особенности душевныхъ явленій таковы, что выходятъ не только изъ круга явленій тепловыхъ, свѣтовыхъ и др., но и вообще изъ круга физическихъ явленій. Душевные явленія никакъ нельзя считать въ какомъ-бы то ни было смыслѣ продолженіемъ явленій механическихъ; на внѣшнія дѣйствія душа отвѣчаетъ такими явленіями, которыя не имѣютъ ничего общаго съ кругомъ физическихъ явленій, подчиненныхъ дѣйствию закона механической необходимости; душевныхъ явленій не было бы, если бы не было въ человѣкѣ особаго, вполне самостоятельнаго начала, души. Матеріалисты напрасно стараются пріурочить явленія психическія къ явленіямъ неорганической матеріи, и объяснить разумность человѣка изъ матеріи. Но въ такомъ случаѣ

необходимо признать, что разумность изначально присуща матеріи <sup>1)</sup>. Уже между камнемъ и растеніемъ существуетъ непреходимая грань, хотя они состоятъ изъ однѣхъ и тѣхъ же матеріальныхъ частицъ и подчинены физическимъ законамъ. Въ растеніи есть нѣкоторое особое начало, котораго нѣтъ въ неорганической природѣ, именно жизнь. Въ животной жизни сказывается еще иное начало, необъяснимое ни изъ одной изъ указанныхъ группъ въ отдѣльности, — ни изъ порядка жизни растительной; таково: ощущеніе, которое нельзя объяснить реакцію вещества на дѣйствіе со стороны другого вещества или рефлексомъ. Реакція, рефлексъ производятъ явленія чисто механическія, но не ощущеніе. Душевные явленія, свойственныя человѣку, составляютъ совершенно особую сферу мыслей, чувствованій, стремленій и дѣйствій, которыя не по степени развитія, или не количественно только, но и качественно, или по существу, отличаются отъ явленій, свойственныхъ душѣ животныхъ <sup>2)</sup>. Душа животныхъ въ своихъ дѣйствіяхъ всецѣло ограничена потребностями ихъ организма, далѣе которыхъ не простираются ихъ представленія съ ихъ сочетаніями, выражающимися въ смѣтливости, нѣкоторой сообразительности и т. п. Но только человѣкъ можетъ руководиться въ своемъ знаніи собственно любовію къ истинѣ. Возникающая у животнаго потребность имѣть безусловное право на удовлетвореніе, а человѣкъ руководится высшими, обязательными для него требованіями правды, добра, долга. Удовлетвореніе потребностямъ организма для животныхъ —

<sup>1)</sup> Новѣйшая матеріалистическая теорія (психическій атомизмъ, можно назвать ее гилопсихизмъ по аналогіи съ гилозонизмомъ) признаетъ, что каждой частицѣ матеріи, каждой клѣточкѣ организма присуща душевная сила, которая въ организмѣ, особенно человѣческомъ, выражается въ явленіяхъ разумныхъ и сознательныхъ. Разумность механически слагается изъ совокупнаго дѣйствія безчисленнаго множества душъ, присущихъ каждой клѣточкѣ организма.

<sup>2)</sup> Матеріалисты обыкновенно стараются доказывать, что различіе между душою человѣка и душою животныхъ есть только различіе по степени (количественно), а не по существу (качественно). Аналогія дѣйствительно есть; но тѣмъ аналогическимъ чертамъ сходства матеріалисты придаютъ значеніе не свойственное намъ, увлекаясь предвзятою мыслію о полномъ соответствіи ихъ съ разумными дѣйствіями человѣка. Напр. объ обрядахъ погребенія у муравьевъ.

норма ощущеній пріятнаго и крайній предѣлъ удовольствія, а для человѣка полное удовлетвореніе физическихъ потребностей далеко не составляетъ его счастья; онъ ищетъ высшаго блага. Всѣ эти особенности человѣческой души сводятся къ самосознанію. Мы не только мыслимъ, чувствуемъ, желаемъ, дѣйствуемъ, но и знаемъ, что всѣ эти явленія совершаются нами. Самосознаніе остается постояннымъ и тождественнымъ при всѣхъ измѣненіяхъ, происходящихъ какъ внутри, такъ и внѣ насъ; посредствомъ самосознанія мы отличаемъ себя какъ отъ внѣшней природы, такъ и отъ своихъ душевныхъ состояній и своей дѣятельности; посредствомъ самосознанія мы даемъ себѣ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, опредѣляемъ ихъ достоинство, сопоставляемъ ихъ съ высшими требованіями истины, правды и добра. Въ этой сторонѣ нашего существа слѣдуетъ искать разрѣшенія вопроса объ основахъ религіи въ человѣкѣ. Сознательная жизнь души выражается въ дѣятельности разума, сердца и совѣсти, управляющей нашею волею.

Материализмъ ставитъ человѣка въ полную, безусловную зависимость отъ внѣшняго міра, смотритъ на него, какъ на продуктъ механическихъ силъ не только по его тѣлесному устройству, но и по душѣ. Конечно, по своему тѣлесному устройству человѣкъ подчиненъ закону механической необходимости. Но душа его есть самостоятельное, независимое, по своему существу, отъ внѣшняго міра, начало, дѣйствующее по своимъ законамъ, отличнымъ отъ законовъ физическихъ. Однакожъ и въ этой своей внутренней сферѣ душевной дѣятельности человѣкъ не обладаетъ полною независимостью; его душевная дѣятельность именно тѣмъ и отличается отъ душевной жизни, свойственной животнымъ, что онъ подчиняется высшимъ требованіямъ истины, добра и верховнаго блага. Составляя исключительную, коренную особенность человѣка, его безусловное превосходство предъ всѣми земными тварями, они указываютъ на совершенство его природы, а вмѣстѣ на его зависимость отъ Верховнаго, всесовершеннаго, духовнаго Существа—Бога. Только находясь въ этой зависимости отъ Бога или въ союзѣ съ Нимъ, человѣкъ можетъ раскрыть совершенство своей природы, быть самостоятельнымъ по отношенію къ внѣшнему міру и господствовать въ немъ.

Идею объ этомъ Верховномъ Существомъ, Богѣ, человѣкъ имѣетъ въ своемъ разумѣ. Она присуща, или что тоже, прирождена человѣческому разуму, заключается въ самой природѣ разума и служитъ основаніемъ его разумности. Идея о Богѣ называется врожденною разуму не въ смыслѣ опредѣленныхъ познаній, или понятій о Богѣ, такъ какъ врожденныхъ познаній у насъ нѣтъ. Она называется врожденною потому, что не есть результатъ умственного развитія, — въ такомъ случаѣ она была бы достояніемъ только нѣкоторыхъ людей, а она есть у всѣхъ людей, какъ образованныхъ, такъ и самыхъ грубыхъ; для всѣхъ понятно и доступно представленіе о сверхъестественной силѣ, обладающей всѣми совершенствами, всемогущей и благой для человѣка, грозной и милостивой для него. — Идея о Богѣ не только есть въ разумѣ, но она есть основная его идея, существенно ему принадлежитъ и служитъ основаніемъ его разумности, отпечатлѣваясь въ его познавательной дѣятельности. Разумъ стремится познать истину. Мы называемъ, во-первыхъ, такое познаніе истиннымъ, въ которомъ наши представленія согласны съ дѣйствительностью. Это всеобщій законъ познавательной дѣятельности нашего разума; слѣдовательно въ основѣ ея — идея о совершеннѣйшемъ Разумѣ, въ которомъ нѣтъ и не можетъ быть несогласія между представленіемъ и дѣйствительностью, — идея о совершеннѣйшемъ Существомъ, у котораго мысль и бытіе всегда тождественны. Эта идея о совершеннѣйшемъ Существомъ есть идея о Богѣ. Мы называемъ, во-вторыхъ, такое познаніе истиннымъ, въ которомъ содержится представленіе не о томъ, что въ предметахъ есть случайнаго, а о томъ, что въ нихъ постоянно, всегда имъ свойственно. Слѣдовательно въ основѣ познавательной дѣятельности разума есть идея или представленіе о такомъ бытіи, которое чуждо всего случайнаго, преходящаго, условнаго и недостаточнаго, т. е. бытіи безусловномъ или Богѣ, вѣчномъ и совершеннѣйшемъ Существомъ.

Присущая, или прирожденная нашему разуму идея о Богѣ сопровождается непосредственною увѣренностью въ Его дѣйствительномъ бытіи. Отсюда всеобщность вѣры въ бытіе Божіе. Богъ есть безусловная истина для нашего разума. Анализируя идею о Богѣ, какъ Существомъ безусловно или

абсолютно-совершенномъ, получаемъ такъ называемое онтологическое доказательство бытія Божія, (*ὄν, ὄντος*—сущій). Анзельмъ, архіепископъ Кентерберійскій (XI в.), такъ опредѣляетъ безусловное: безусловное есть то, выше котораго ничего нельзя представить (*quo majus nihil cogitari potest*); еслибы безусловное было только наша идея, то выше этой идеи, безъ сомнѣнія, былъ бы самый предметъ, которому оно соотвѣтствуетъ; слѣдовательно идея безусловнаго уже заключаетъ въ себѣ идею о Его дѣйствительномъ бытіи. Поэтому если мы имѣемъ идею о Богѣ, то, значить, имѣемъ идею о томъ, что Богъ существуетъ. Декартъ доказываетъ бытіе Бога, какъ Существа безусловно-совершеннаго, тѣмъ, что идея о Немъ не можетъ относиться къ міру, потому что міръ несовершенъ и ограниченъ. Называя міръ несовершеннымъ, мы тѣмъ самымъ показываемъ, что имѣемъ понятіе о совершенномъ и безконечномъ или безусловномъ, къ которому эта идея относится. Противъ этого доказательства возражали: современникъ Анзельма Гонилонъ, а въ особенности Кантъ (†1804). Сущность ихъ возраженій въ томъ, что, если, представляя безусловно-совершенное Существо, мы не иначе можемъ представлять Его, какъ дѣйствительно существующимъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы оно на самомъ дѣлѣ существовало и внѣ нашего представленія; что представленіе объ этомъ существѣ не есть еще это самое Существо. Конечно, представленіе объ этомъ Существѣ не есть то самое Существо, которое мы представляемъ, но этимъ не отрицается значеніе онтологическаго доказательства бытія Божія.—Если разумъ не иначе можетъ представлять это Существо, какъ дѣйствительно существующимъ, то отсюда слѣдуетъ, что идея о дѣйствительномъ бытіи Божіемъ неразрывно связана съ природою нашего разума. Но разумъ только заключаетъ о бытіи Божіемъ, а не даетъ непосредственнаго знанія о Немъ. Потому самыя возвышенныя понятія, составляемыя разумомъ о Богѣ всегда недостаточны для религіи и никогда не бываютъ въ состояніи замѣнить собою религію. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ, принадлежащіе преимущественно къ философской школѣ Гегеля († 1831), отдають предпочтеніе философіи предъ религіею, считая религіозное знаніе низшею степенью умственнаго развитія и приурочивая религію къ этой низшей сте-

пени на томъ основаніи, что будто бы философія имѣетъ дѣло съ понятіями, а религія съ образными представленіями. Такое различіе съ одной стороны не вѣрно, потому что религія содержитъ возвышенныя понятія о Богѣ; а съ другой—религія не довольствуется однимъ знаніемъ о Богѣ, но требуетъ непосредственнаго отношенія къ Нему человѣка. Никакое знаніе о Богѣ самое возвышенное само по себѣ еще не составляетъ религіи. Матеріалисты стараются приурочить религію къ умственному состоянію дикаря, который, не зная дѣйствительныхъ причинъ явленій внѣшней природы, объясняетъ ихъ изъ дѣйствія живыхъ существъ (боговъ). Но въ языческихъ мѣтахъ явленія внѣшней природы служатъ только внѣшней оболочкою, или формою, подъ которою выражаются религіозныя представленія о свойствахъ боговъ. Познаніе причинъ явленій и образованіе мѣтовъ—это два рода дѣятельности—познавательной и религіозной. Потому-то съ умноженіемъ познаній о причинахъ явленій религія не переставала существовать и у язычниковъ. Эти объясненія религіи изъ одной умственной потребности знанія въ особенности развиты у позитивистовъ. Позитивизмъ, выдающій себя за строго-научную философію, основанную на положительныхъ фактахъ внѣшнихъ наблюденій и опыта, обязанъ своимъ происхожденіемъ Огюсту Конту († 1857) и есть въ сущности прикрытый матеріализмъ. Онъ также выводитъ религію изъ познавательной дѣятельности ума. Въ историческомъ развитіи познавательной дѣятельности онъ замѣчаетъ законъ трехъ послѣдовательныхъ состояній, періодовъ, или фазъ развитія: теологическаго, метафизическаго или философскаго и научнаго положительнаго. Первая фаза соотвѣтствуетъ низшей степени умственнаго развитія, когда физическія явленія одухотворялись и объяснялись, какъ дѣйствія духовъ или боговъ тѣхъ или другихъ явленій (явленія грозы напр., какъ дѣйствія Зевса). Но надобно сказать, что позитивисты несправедливо признаютъ эти состоянія послѣдовательно идущими одно за другимъ; во всѣ времена у образованныхъ народовъ они существуютъ совмѣстно, даже не рѣдко совмѣщаются въ одномъ и томъ-же человѣкѣ, который, при глубокой религіозности, обладаетъ и философскимъ развитіемъ и социальна-научнымъ образованіемъ. Кромѣ того, эти три состоянія не

обнимаютъ всего хода умственнаго развитія человѣчества; первое состояніе, не точно называемое у Конта теологическимъ, можетъ имѣть отношеніе только къ языческимъ мѣамъ, а точнѣе можетъ быть названо мѣологическимъ; второе состояніе имѣетъ отношеніе къ схоластикѣ, когда явленія физическія объяснялись скрытыми въ нихъ сущностями; напримѣръ: свойство огня жечь объяснялось простымъ указаніемъ на невѣдомую сущность огня. Третье состояніе, положительно научное не есть принадлежность только нашего времени: оно существовало и въ другія времена, какъ древнія, такъ и новыя.

Воззрѣніе, по которому разумъ признается единственнымъ источникомъ богопознанія, называется раціонализмомъ. Онъ имѣетъ три направленія: пантеистическое, деистическое или раціоналистическое въ собственномъ смыслѣ, и идеалистическое.

а) Пантеизмъ, древнѣйшій видъ раціонализма, преувеличиваетъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и извращаетъ онтологическое доказательство бытія Божія; по ученію пантеизма, идея о Богѣ и самое Божество — одно и то же; но идея о Богѣ, какъ мы видѣли, не есть самое Божество. Смѣшивая и отождествляя идею о Богѣ съ самимъ Божествомъ, пантеизмъ приписываетъ Божеству то, что свойственно нашей идеѣ; напр., развитіе или переходъ отъ неопредѣленнаго состоянія въ опредѣленное, отъ умопредставляемаго и возможнаго къ дѣйствительному бытію, наоборотъ, приписываетъ идеѣ то, что принадлежитъ Божеству, напр. что идея служить началомъ, отъ котораго произошелъ міръ. Пантеизмъ смѣшиваетъ Бога и міръ въ одно бытіе такъ, что Богъ есть Сущность, а міръ проявленіе и развитіе этой сущности, потому приписываетъ Божеству всѣ несовершенства, замѣчаемыя въ мірѣ, и даже зло физическое и нравственное.

б) Деизмъ также останавливается на идеѣ о Богѣ, но не смѣшиваетъ этой идеи съ Божествомъ, признаетъ дѣйствительное бытіе Божіе; но отвергая такимъ образомъ недостатки и крайности пантеизма, впадаетъ въ противоположную крайность: имѣя понятіе о Богѣ, какъ Существѣ безусловномъ и безконечномъ, и о мірѣ, какъ бытіи условномъ и конечномъ, деизмъ отрицаетъ всякое отношеніе между

Богомъ и міромъ, хотя и признаетъ Бога творцомъ міра, а вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ возможность религіи, какъ союза между Богомъ и человѣкомъ.

в) Идеализмъ, подобно деизму, остается при одной идеѣ о Богѣ, но отличается отъ него тѣмъ, что почитаетъ невозможнымъ заключать отъ идеи о Богѣ къ Его дѣйствительному бытію; а отъ пантеизма отличается тѣмъ, что не смѣшиваетъ идеи о Богѣ съ самимъ Божествомъ, признаетъ ее только субъективнымъ представленіемъ о Богѣ, хотя придаетъ ей возможное значеніе въ человѣческой жизни. Но идея, которой нѣтъ ничего соответствующаго въ дѣйствительности, есть обманчивый призракъ, чуждый всякой достовѣрности. Идеализмъ неизбѣжно впадаетъ въ иллюзионизмъ. Къ идеалистамъ относятся послѣдователи Канта, особенно новѣйшіе (неокантіанцы); къ нимъ въ этомъ случаѣ примыкаютъ и тѣ изъ позитивистовъ и эволюціонистовъ, которые считаютъ невозможнымъ и недоступнымъ для человѣка познаніе о Богѣ, какъ существѣ безусловномъ. Оно дѣйствительно недоступно для внѣшняго опыта и наблюденія, но вполне доступно для разума.

г) Сердце есть способность непосредственно ощущать свое состояніе, пріятное или непріятное, удовольствіе или неудовольствіе. Но эти состоянія происходятъ отъ удовлетворенія и неудовлетворенія стремленій и потребностей нашей природы; значить, прежде всего сердцемъ мы ощущаемъ потребности и стремленія нашей природы. Сердце ищетъ счастья, блаженства, потому сердце влечется или стремится къ Тому, что можетъ удовлетворить его требованіе. Но ничего въ мірѣ не можетъ удовлетворить этого требованія сердца. Окруженный всѣми благами міра, Соломонъ восклицаетъ: суета суеть, всяческая суета (Еккл. 1, 2); тоже испытываютъ и многіе другіе, жалуясь на пустоту, ощущаемую въ сердцѣ, послѣ всѣхъ земныхъ удовольствій, разочарованіе, скорбь и скуку (*taedium vitae*, *Weltschmerz*). Ясно, что въ требованіи человѣческаго сердца заключается гораздо больше, нежели сколько могутъ дать предметы этого міра. О такомъ характерѣ этихъ требованій, неудовлетворяемыхъ ничѣмъ конечнымъ, можно заключить изъ того, что фантазія безмѣрно преувеличиваетъ важность всего конечнаго, надѣляетъ предметы этого міра такими совершенствами, кото-



рыхъ они на самомъ дѣлѣ не имѣютъ. Отсюда разочарованіе, чувство недовольства, суетности, пустоты и тоски. *Inquietum est cor, donec requiescat in Те* (въ Богѣ), говоритъ блаженный Августинъ; только въ Немъ сердце находить полное успокоеніе и блаженство, Онъ составляетъ твердыню сердца человѣческаго, часть (или удѣлъ) Его во вѣкъ (Псал. 72, 26). Это влеченіе сердца къ Богу, какъ источнику его блаженства, какъ Верховному Благу для него происходитъ не вслѣдствіе горькихъ опытовъ и разочарований; оно имѣетъ характеръ непосредственный и первоначальный, заключается въ природѣ нашего сердца. Богъ недалеко отъ каждаго изъ насъ (Дѣян. 17, 27). Близокъ къ тебѣ глаголь (Божій): онъ въ сердцѣ твоёмъ (Втор. 30, 14); потому то сердце скорѣе, нежели разумъ отзывается на голосъ истины и убѣждается въ ней по такимъ признакамъ, которые для разума не представляютъ опредѣлительности и доказательности. Сердцемъ вѣруется въ правду (Римл. гл. 10 ст. 10)—по непосредственному разумѣнію или чутью истины. Разуму свойственна идея, представленіе о Богѣ, но изъ представленія еще не видно, какъ человѣкъ относится къ нему; а сердцу свойственно влеченіе къ Тому, о Комъ разумъ имѣетъ только идею. Потому сердце живѣе разума, воспримчивѣе къ религиозной истинѣ и тверже въ ней. Какъ въ тѣлесномъ организмѣ сердце есть средоточіе его жизни, такъ и въ душевной жизни сердце есть исходница живота, источникъ душевной жизни (Прит. 4, 23).

Противъ силы этого доказательства не можетъ служить возраженіемъ то, что сердцу свойственно только влеченіе къ Божеству, но не опредѣленное знаніе о Немъ,—что влеченіе сердца къ Божеству выражается не въ прямомъ и безошибочно направленномъ стремленіи къ Нему, но въ тревожномъ исканіи его путемъ ошибокъ и заблужденій и что, руководствуясь сердцемъ, человѣкъ убѣждается въ истинѣ не въ силу ея объективнаго достоинства, но въ силу собственнаго счастья и чувства блаженства, которое оно испытываетъ отъ обладанія истиною. Но сила этого доказательства бытія Божія въ томъ, что влеченіе къ Божеству заключается въ природѣ нашего сердца, составляетъ существенную потребность его и предполагаетъ глубокую увѣренность въ Его дѣйствительномъ бытіи. Любая знаетъ

Бога (1 Иоан. 4, 7); *ignoti nulla est cupidus*. — Что касается ошибокъ и заблужденій, то они подтверждаютъ только то, что потребность сердца не можетъ быть удовлетворена ничѣмъ земнымъ. Ошибки и заблужденія неизбѣжны, особенно, если всю область религіозныхъ отношеній человѣка къ Богу ограничить исключительно жизнью сердца.

Направленіе, образующееся вслѣдствіе исключительнаго преобладанія сердца въ религіозной жизни, называется мистицизмомъ (отъ *μύω*—смыкаю, закрываю). Мистицизмъ есть направленіе, въ которомъ признается, что человѣкъ, слѣдуя только влеченію своего сердца, можетъ вступать въ союзъ и общеніе съ Богомъ и даже въ такое непосредственное единеніе съ Божествомъ или сліяніе съ Нимъ въ чувствѣ блаженства, что уничтожается различіе между Богомъ и человѣкомъ. Мистицизмъ имѣетъ тѣсную связь съ пантеизмомъ, но отличается отъ него тѣмъ, что пантеизмъ сосредоточиваетъ вниманіе на началѣ всѣхъ вещей въ Богѣ, а мистицизмъ на концѣ ихъ, который состоитъ въ погруженіи всѣхъ вещей въ Богѣ: пантеизмъ смѣшиваетъ идею о Богѣ съ самимъ Богомъ, а мистицизмъ состоитъ въ смѣшеніи или сліяніи человѣка съ Богомъ въ чувствѣ блаженства. Это мистицизмъ экстаическій (*экстаис*—изступленіе), преимущественно свойственный язычникамъ, но встрѣчающійся и у христіанъ. Но въ немъ нѣтъ ничего, кромѣ чрезмѣрнаго возбужденія чувства, которое мистикъ принимаетъ за непосредственное внушеніе Божества. Мистицизмъ бываетъ источникомъ фанатизма (*fatum*—капище, мѣсто откровенія Божества) и изуверства. Болѣе умѣренный мистицизмъ извѣстенъ подъ именемъ квиетизма; онъ считаетъ излишнею для человѣка дѣятельность познавательную и даже нравственную, довольствуясь чувствомъ блаженства въ мистическихъ созерцаніяхъ. Есть еще мистицизмъ, извѣстный подъ неточнымъ названіемъ пietetизма (*pietas*—благочестіе); вѣрнѣе назвать его пекторализмомъ (*pectus*—грудь, сердце) по его основному положенію: *pectus est, quod facit religiosum, immo theologum*. Сердце дѣлаетъ человѣка религіознымъ, даже богословомъ. Совершенно вѣрно, что безъ участія сердца нельзя быть ни религіознымъ, ни богословомъ. Но ограничивая религію однимъ сердечнымъ чувствомъ, эти мистики доходятъ до отрицанія нравственной дѣятельности, церков-

наго устройства и богослуженія; болѣе умѣренный пекторализмъ, или пѣтизмъ, иногда появлялся въ Германіи, какъ противовѣсъ схоластической сухости, крайняго оскудѣнія религіознаго духа (Шпенеръ). Тѣ, которые признають сердце единственнымъ источникомъ богопознанія и изъ состоянія благочестиваго чувства стараются развить все содержаніе религіознаго знанія, ослабляютъ значеніе положительнаго ученія Божественнаго Откровенія и сближаются съ пантеизмомъ (Шлейермахеръ). Есть еще одинъ видъ мистицизма—эстетическій. Онъ — тоже самое, что идеализмъ, который остается съ одною идеею о Богѣ, не давая ей никакого объективнаго значенія. Но сердце не можетъ довольствоваться одними идеями и представленіями; оно ищетъ дѣйствительно существующаго предмета, въ которомъ находитъ успокоеніе и блаженство. Фантазія осуществляетъ то, чего ищетъ и требуетъ сердце, въ поэтическихъ образахъ: въ словѣ, звукѣ, картинѣ и проч., но не даетъ самой дѣйствительности. Только религія вводитъ человѣка въ живое общеніе съ дѣйствительнымъ Существомъ—Богомъ.

д) Совѣсть (conscientia), по буквальному значенію слова, значить тоже, что и сознаніе. Совѣсть такъ же, какъ и сознаніе, не есть какая-либо особая сила или способность души человѣческой; словомъ: совѣсть, сознаніе, означается общій характеръ природы человѣческаго духа,—то, что составляетъ его существенную принадлежность. Сознанію усволяется характеръ преимущественно теоретическій — знаніе того, что есть (was ist), а совѣсти—характеръ практической—знаніе о томъ, что должно быть сдѣлано человѣкомъ (sein sollen). Потому совѣстію называемъ нравственное сознаніе, или нравственное чувство. Въ этомъ смыслѣ Кантъ различаетъ разумъ теоретическій и разумъ практический, подъ которымъ онъ разумѣетъ совѣсть. Апостоль Павель говоритъ о совѣсти: язычники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлають. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуешь совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую (Рим. 2, 14—15). Въ совѣсти мы непосредственно сознаемъ и ощущаемъ добро и отличаемъ его отъ зла. Это первый актъ совѣсти „законодательный“; второй актъ совѣсти „обязывающій“ и „побуждающій“ къ исполненію прав-

ственного закона—актъ самый существенный. Формула его: „ты долженъ“. Наконецъ, совѣсть не только непосредственно обязываетъ человѣка къ исполненію нравственнаго закона, но и награждаетъ или наказываетъ его; доброе дѣло сопровождается внутреннимъ миромъ, удовольствіемъ, злое—угрызеніемъ совѣсти, мученіемъ, независимо отъ нашей воли. Это третій актъ совѣсти.

Кантъ обращаетъ вниманіе на этотъ послѣдній фактъ совѣсти и находитъ въ немъ единственное твердое доказательство бытія Божія. Опъ разсуждаетъ такъ: мы имѣемъ два нравственныхъ требованія: во-первыхъ, требованіе быть добродѣтельнымъ (категорическій императивъ); во-вторыхъ, требованіе счастья для добродѣтельнаго человѣка (нравственный постулатъ). Мы сами не можемъ исполнять этого послѣдняго требованія. Если же оно непремѣнно должно быть исполнено, то непремѣнно есть Мздовоздатель, воздающій каждому по дѣламъ его, и, какъ Міроправитель, могущій устроить состояніе, соответствующее нашему нравственному состоянію. Безъ сомнѣнія, одно изъ основныхъ нравственныхъ убѣжденій нашихъ есть убѣжденіе въ нравственномъ порядкѣ міра,—въ торжествѣ добра надъ зломъ, правды надъ неправдою. По Канту убѣжденіе это является у человѣка отъ признанія невозможности самому устроить свое счастье, соответствующее добродѣтели. Но въ бытіи Бога Мздовоздателя человѣкъ убѣждается, ощущая спокойствіе и удовольствіе послѣ каждаго добраго дѣла, или угрызенія совѣсти послѣ злаго дѣла, какъ награду, или наказаніе, независимо отъ своей воли,—и не только въ бытіи Бога Мздовоздателя, но и Законодателя, какъ это видно изъ другихъ актовъ совѣсти.

Первый актъ совѣсти, законодательный, состоитъ въ непосредственномъ сознаніи добра, которое имѣетъ значеніе, само по себѣ, добра безусловнаго. Какъ для разума Богъ есть безусловная истина, такъ для совѣсти Богъ есть безусловное добро. Изъ этой связи основной нравственной идеи добра съ религіозною идеею о Богѣ объясняется тотъ фактъ, что чѣмъ выше въ какой-либо религіи ученіе о Богѣ,—тѣмъ возвышеннѣе и правоученіе, и наоборотъ. Нравственность, говорятъ, имѣетъ относительное значеніе, которое зависитъ отъ степени развитія лицъ и народовъ: что у

одного народа почитается доблестью, то у другого — слабостью, и т. п. Но при всей разности въ нравахъ и обычаяхъ, всѣ люди имѣютъ способность дѣлать различіе между добромъ и зломъ, справедливымъ и несправедливымъ; проявленіе высокихъ нравственныхъ качествъ понятны и поразительны для дикарей. Нравственное сознаніе, или чувство добра, можетъ загроубѣвать и искажаться; но нельзя отрицать его и у дикарей. Что нравственная идея добра, присущая нашей совѣсти, не есть только субъективная, но имѣетъ свою реальную основу въ бытіи Бога, Который есть безусловное добро, это еще болѣе открывается изъ разбора втораго акта совѣсти.

Второй актъ совѣсти состоитъ въ томъ, что человѣкъ ощущаетъ въ ней требованіе, обязывающее и побуждающее его къ исполненію нравственнаго закона. Требованіе это въ насъ есть; мы знаемъ о немъ непосредственно. Но оно ощущается какъ голосъ, нерѣдко идущій вопреки нашимъ желаніямъ и расположеніямъ; онъ простираетъ свою обязательную силу на всю нашу природу. Въ голосѣ совѣсти ощущается требованіе Верховнаго Существа, Бога. Если бы добро, внушаемое нравственнымъ закономъ совѣсти, было только требованіемъ нашей природы, или, по Канту, — законодательствомъ нашего разума, „категорическимъ императивомъ“, то была-бы необъяснима его обязательность; добро, внушаемое совѣстію, было бы только нашимъ желаніемъ, не болѣе какъ *primum desiderium*, прекрасною мечтою, которая всегда можетъ остаться неосуществленною, или же, если бы это требованіе неизбѣжно побуждало къ исполненію его, то обязательность добра не имѣла бы нравственнаго значенія: вмѣсто обязательности была бы физическая необходимость, принуждающая, а не обязывающая. Требованія нравственнаго закона, внушаемая совѣстію, имѣютъ обязательную силу для нашей воли, потому что они — выраженія всесвѣтой воли безусловно-совершеннаго Существа, Бога: „Будьте святы, ибо Я Господь Богъ вашъ, святъ“ (Лев. 11, 44—45), сказано израильтянамъ. „Будете убо вы совершенни, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“, сказалъ Господь Иисусъ Христосъ (Мтѣ. V, 48).

Изъ разборовъ актовъ совѣсти видно, что совѣсть опредѣленнѣе, рѣшительнѣе, нежели другія наши силы, указы-

ваетъ на бытіе Божіе. Въ разумѣ есть только идея, или представленіе о Богѣ, которое указываетъ на Его бытіе, въ сердцѣ мы ощущаемъ влеченіе къ союзу съ Нимъ, какъ своимъ верховнымъ благомъ; въ совѣсти сознаемъ обращенное къ намъ выраженіе Его воли, какъ Законодателя, Праведнаго Судии и Мздовоздаятеля.

Но когда ограничиваютъ религіозную жизнь человѣка исключительно одною нравственною сферою, или поставляютъ религію только въ нравственности, то получается направленіе, извѣстное вообще подъ именемъ морализма; есть три вида морализма: автономизмъ, или морализмъ въ собственномъ смыслѣ, эвдемонизмъ и морализмъ идеалистическій.

а) Сущность морализма состоитъ въ ученіи „о нравственной автономіи“ или о нравственности самостоятельной, независимой отъ религіи. Этого морализма держались изъ древнихъ стоики, изъ новыхъ держатся деисты. Послѣдователи стоической философіи (названіе ея отъ *στόα* — портикъ, галлерей, гдѣ училъ основатель ея Зенонъ: начало ея относится къ IV ст. до Р. Х.) и новѣйшіе деисты держатся въ сущности одной и той же теоріи нравственной автономіи, выводы нравственнаго ученія изъ понятія о долгѣ и добродѣтели, при чемъ стоики говорили: „исполняй велѣнія долга, будь добродѣтелемъ, — добродѣтель состоитъ въ согласіи съ разумными законами, которые управляютъ міромъ, или въ согласіи съ разумомъ. Въ сознаніи исполненнаго долга — единственно-возможное для человѣка счастье, его высшее благо. Добродѣтель сама по себѣ служитъ наградою“. Деисты отвергаютъ, по основному принципу своего направленія, всякое отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, потому поставляютъ сущность религіи въ нравственности, говорятъ: „будь честенъ, исполняй нравственный законъ, — вотъ твоя религія“. „Мы имѣемъ идеальнѣе богоугоднаго человѣка, говоритъ Кантъ, въ нашемъ нравственно-законодательномъ разумѣ, или идеальнѣе нравственнаго совершенства; потому не имѣемъ надобности въ примѣрѣ изъ опыта“. „Задача религіи состоитъ въ томъ, чтобы превратиться, наконецъ, въ нравственность“, говоритъ Роте. Но нравственность безъ религіи а) не имѣетъ твердаго, реальнаго основанія, которое заключается въ религіозномъ ученіи о Богѣ; религія даетъ не только идеальнѣе нравственнаго совершенства и со-

вернейшей святости, но указываетъ въ Богѣ совершеннѣйшее, святѣйшее Существо. Безъ этой реальной основы нравственные понятія шатки, измѣнчивы, субъективны, зависятъ отъ степени развитія человѣка, отъ духа времени и другихъ условій человѣческаго развитія. б) Нравоученіе безъ религіи излагаетъ только требованія, подлежащія человѣку въ ихъ безусловной строгости, но не даетъ силы къ ихъ исполненію, къ борьбѣ съ увлеченіями и страстями и къ побѣдѣ надъ ними, оставляя человѣка при сознаніи его собственнаго безсилія—исполнить нравственный законъ и своей виновности въ нарушеніи его. „Закономъ познаніе грѣха“, говоритъ Ап. Павелъ (Рим. гл. 3, ст. 20). Религія указываетъ въ Богѣ верховнаго законодателя, любвеобильнаго Отца. Въ общеніи съ Нимъ человѣкъ получаетъ прощеніе грѣховъ, обрѣтаетъ миръ и успокоеніе совѣсти, возбужденіе и силу къ исполненію нравственнаго закона. в) Нравственность безъ религіи лишаетъ человѣка сильнѣйшаго и возвышеннѣйшаго побужденія къ исполненію нравственнаго закона, устраняя ученіе о Богѣ—Мздовоздаятелѣ. Въ этомъ побужденіи нѣтъ ничего своекорыстнаго, недостойнаго добродѣтели, такъ какъ идея воздаянія тѣсно соединяется съ идеей нравственнаго порядка и всеобщаго торжества правды и добра въ мірѣ. „Добродѣтель сама по себѣ служитъ наградой“, говорили древніе стоики, разумѣя удовольствіе, происходящее отъ сознанія исполненнаго долга. Но безъ мысли о Богѣ—Мздовоздаятелѣ, о нравственномъ порядкѣ міра, — это ученіе ведетъ человѣка къ безнадежности и отчаянію, при видѣ торжествующаго зла: стоики не выдерживали этого одиночнаго заключенія въ собственномъ чувствѣ и перѣдко оканчивали жизнь самоубійствомъ; „patet exitus“, говорили они, если жизнь дѣлается невыносимою. Наконецъ, нравственность и религія такъ близки между собою, что одна безъ другой существовать не могутъ; нравственность безъ религіи есть какъ бы тѣло безъ души, — мораль, лишенная своихъ глубокихъ основъ, заключающихся въ религіозныхъ понятіяхъ о Богѣ. „Безъ вѣры невозможно угодить Богу“ (Евр. 11, 6), т. е. исполнить нравственный законъ Божій; равнымъ образомъ и религія безъ нравственности есть принципъ безъ своего практическаго выраженія, или, какъ выражается Апост. Іаковъ—

„вѣра безъ дѣла мертва есть“ (Іак. 2, 26). Тѣмъ не менѣе нравственность никогда не въ состояніи замѣнить собою религію. Деисты даютъ религіи только временное значеніе: когда человѣкъ достигаетъ нравственной самостоятельности, разовьется до полнаго нравственнаго самосознанія, тогда религія превратится въ нравственность. Но религія есть непосредственный союзъ человѣка съ Богомъ; этого существеннаго характера религіи нравственность никогда не можетъ имѣть сама по себѣ, потому что отъ бытія въ насъ нравственнаго закона мы только заключаемъ къ бытію Верховнаго Законодателя и Мздовоздаятеля, но не знаемъ Его непосредственно.

б) Стоики и деисты все же стараются развить правоученіе изъ понятія о добрѣ, нравственномъ законѣ и долгѣ, хотя внѣ всякой зависимости отъ религіи. Эвдемонисты и утилитаристы строятъ свое правоученіе не только независимо отъ религіи, но и независимо отъ этихъ основныхъ нравственныхъ понятій. Въ сущности ученіе древнихъ эпикурейцевъ и новѣйшихъ утилитаристовъ или эвдемонистовъ — одно и то же. Первые выходили изъ идеи удовольствія, обращая вниманіе на чувство отдѣльно взятаго человѣка; послѣдніе выходятъ изъ идеи пользы, счастья, обращая вниманіе на благосостояніе не одного только человѣка, но и человѣческаго общества. Конечно, добродѣтель ведетъ къ счастью, и только добродѣтельный человѣкъ можетъ быть истинно счастливъ; но отсюда нельзя заключать, что счастье есть цѣль, а добродѣтель есть средство къ достиженію этой цѣли. Когда превращаютъ добродѣтель въ средство, то она лишается нравственнаго значенія, — обращается въ корыстное служеніе эгоистическимъ, внѣшнимъ интересамъ. Нравственное достоинство человѣческихъ дѣйствій опредѣляется не по ихъ успѣху и результату, а по отношенію ихъ къ правдѣ, добру, закону, долгу. Кантъ справедливо называетъ требованіе счастья для добродѣтельнаго человѣка только требованіемъ, котораго самъ человѣкъ не можетъ исполнить. Господь Іисусъ Христосъ сказалъ: „ищите прежде царствія Божія и правды, исполняйте нравственные требованія, и сія вся, (все потребное для счастья) приложатся вамъ“ (Мате. 6, 33).

Полагая въ основу нравственности счастье или пользу,