

евдемонисты и утилитаристы стараются вывести нравственность из эгоизма, на томъ основаніи, что личный интересъ человѣка, простой эгоистическій расчетъ пользы, побуждаютъ его поступать нравственно, потому забота о своемъ личномъ благосостояніи (эгоизмъ) неразлучна съ заботою о благосостояніи другихъ (альтруизмъ). Въ этомъ сущность ихъ морализма. Гербертъ Спенсеръ, глава современнаго евдемонизма, совѣтуетъ, въ случаяхъ столкновенія эгоистическихъ интересовъ съ альтруистическими, рассчитывать и взвѣшивать полезныя и вредныя послѣдствія ихъ для себя лично и для другихъ людей; но это значить вступать въ сдѣлку съ совѣстью, торговаться съ нею, требовать отъ нея уступокъ въ сторону эгоизма; такая сдѣлка (компромиссъ) съ совѣстію сама по себѣ безнравственна и возмутительна. Безъ глубокаго сознанія правды и добра, безъ идеи долга — нѣтъ для человѣка нравственнаго выхода изъ этого столкновенія. Но противъ идеи долга всего болѣе вооружаются евдемонисты; они объясняютъ происхожденіе нравственныхъ идей вліяніемъ привычки, страха предъ общественнымъ мнѣніемъ, государствомъ, предпочитаютъ дѣйствію по долгу — дѣйствіе по непосредственному влеченію добраго чувства. Но, во 1-хъ, если бы въ нашей природѣ не было изначала заложено нравственныхъ идей, то никакія внѣшнія вліянія не могли бы произвести и создать ихъ; внѣшнія вліянія дѣйствуютъ только на развитіе ихъ; во 2-хъ, какимъ образомъ евдемонисты могутъ говорить о непосредственномъ альтруистическомъ чувствѣ, когда въ основу нравоученія поставляютъ эгоизмъ? Въ третьихъ, сознаніе долга, обязательности, можетъ имѣть мѣсто тамъ, гдѣ есть цѣль, которой человѣкъ стремится достигнуть. Но никакъ нельзя сказать, чтобы человѣчество достигло той цѣли, которую указываютъ ему евдемонисты, т. е. всеобщаго благосостоянія, — дѣйствія по непосредственному доброму чувству. Слѣдовательно и съ ихъ точки зрѣнія понятіе долга не устранимо, если даже подъ именемъ добраго чувства разумѣть простую привычку поступать сообразно съ закономъ, внѣшнюю законообразность, но не болѣе характерную особенность лицемѣрнаго фарисейства.

в) Есть еще одно, широко распространенное въ настоящее время направленіе, которое можно назвать морализмомъ

идеалистическимъ. Въ сущности, это направленіе есть тоже самое, которое извѣстно подъ именемъ идеализма и эстетическаго мистицизма и въ концѣ концовъ совершенно сливается съ этими послѣдними направленіями. Особенность идеалистическаго морализма состоитъ только въ томъ, что, по его воззрѣнію, свойственная нашему разуму идея о Богѣ имѣетъ свою реальную основу исключительно только въ нравственныхъ требованіяхъ человѣческой природы, а потому религія есть дѣло только нравственнаго убѣжденія; истины религіи имѣютъ только нравственную достовѣрность, но не могутъ быть подтверждаемы никакими соображеніями разума и быть предметомъ его убѣждений. Основаніе этому воззрѣнію положилъ Кантъ, по которому нравственное доказательство есть единственное доказательство бытія Божія, а послѣдователи Канта, въ особенности новѣйшіе—(неокантисты), развили его. Это воззрѣніе напоминаетъ положеніе средневѣковой схоластики: что истинно въ богословіи, то ложно въ философіи и наоборотъ. Истина одна. Въ этомъ раздѣленіи одной истины хотятъ видѣть ту выгоду, что, устраняя всякое участіе разума въ религіозномъ знаніи, устраняютъ и всѣ возраженія противъ него со стороны рационализма. Но выходитъ нѣчто худшее: вѣра въ истину безъ убѣжденія въ ней. Морализмъ идеалистическій переходитъ въ эстетическій мистицизмъ, отождествляя религію съ поэзіей, или, что тоже—въ иллюзионизмъ. То, что составляетъ безусловное добро для совѣсти, то самое есть безусловная истина для разума и высшее благо для сердца.

Изслѣдуя основныя и существенныя потребности и стремленія человѣка, открывающіяся въ его разумѣ, сердцѣ и совѣсти, мы видѣли, что они сопровождаются увѣренностью въ бытіи верховнаго Существа—Бога, Который есть истина для ума, блаженство для сердца и безусловное добро для совѣсти. Эта общая имъ увѣренность достигаетъ своей полноты и твердости, когда всѣ душевныя силы: разумъ, сердце и воля съ основнымъ ея закономъ, внушаемымъ совѣстью, объединяются и дѣйствуютъ въ неразрывномъ союзѣ между собою, и называется вѣрою. Разсматриваемая въ психологическомъ отношеніи, вѣра представляетъ собою ихъ единство, въ которомъ каждая душевная сила чувствуетъ нераздѣльно съ другими силами, есть корень нашего духовнаго

бытія. Объединеніе разума, сердца и воли необходимо въ религіозномъ отношеніи къ Богу, какъ показываютъ слова Иисуса Христа: „возлюбиши Господа Бога Твоего *всѣмъ сердцемъ* твоимъ, и всею душою твоею, и *всѣмъ умомъ* твоимъ, и всею *крѣпостію* твоею“.

Вѣра не есть что либо противоположное знацію, какъ думали язычники, упрекавшіе христіанъ, будто они, требуя вѣры, унижаютъ знаніе; она не состоитъ въ слѣпомъ до-вѣрїи къ словамъ другихъ, безъ участія разума со стороны вѣрующаго. Въ вѣрѣ дѣйствуетъ и разумъ, убѣждаясь въ истинѣ, въ силу ея непосредственной очевидности, безъ всякихъ другихъ доказательствъ. Такъ разумъ убѣждается въ истинности аксіомъ, которыя не доказываются, но сами служатъ доказательствомъ другихъ положеній и обуславливаютъ собою самую возможность употреблять доказательства. Доказывать какое-либо положеніе значитъ поставлять его въ связь съ очевидною истиною, непосредственно убѣдительною для разума. Особенною силою такого непосредственнаго убѣжденія отличаются даровитые люди, изобрѣтатели, великіе историческіе дѣятели въ разныхъ областяхъ жизни. Непосредственное убѣжденіе въ истинѣ, замѣчаемое у нихъ, можно назвать въ общемъ смыслѣ вѣрою. Прежде нежели она обнаруживается въ ихъ многообразной дѣятельности, облекается во всеоружіе положительныхъ доказательствъ и твердаго знанія,—она присуща ихъ разуму, хотя другимъ ихъ увѣренность кажется заблужденіемъ. Въ большей или меньшей мѣрѣ способность непосредственно убѣждаться въ истинѣ принадлежитъ всѣмъ людямъ. Безъ этого убѣжденія невозможно никакое познаніе,—если даже понимать вѣру въ смыслѣ простаго довѣрїя, напримѣръ, ученика къ своему учителю; безъ этого довѣрїя, замѣчаетъ блаженный Феодоритъ (епископъ Кирскій V-го вѣка), ученикъ не могъ бы знать и азбуки. Климентъ Александрійскій называетъ вѣру „предварительнымъ воспрїятіемъ истины“ (*πρόληψις τῆς ἀληθείας*); пророкъ Исаія говоритъ: „аще не увѣрите, ниже имате разумѣти“. Такой же смыслъ имѣетъ выраженіе: „credo, ut intelligam“. Въ вѣрѣ участвуетъ не одинъ разумъ; одно холодное признаніе истины разумомъ еще не есть вѣра; и „бѣсы вѣрують и трепещуть“, говоритъ ап. Іаковъ (2, 19); необходимо участіе сердца, которое

сообщаетъ вѣрѣ живость и искренность; но и этого участія сердца недостаточно для вѣры: „вѣра безъ дѣлъ мертва“ (Иак. 2, 20). Вѣра въ Бога есть сила практическая, обаяющая и возбуждающая волю, требуетъ участія совѣсти. Поэтому вѣра есть такое убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія, въ которомъ участвуютъ и сосредоточиваются всѣ душевныя силы: разумъ, сердце и совѣсть. И всякое искреннее убѣжденіе требуетъ участія всѣхъ силъ души, разума, сердца и воли; иначе оно не есть убѣжденіе; тѣмъ болѣе вѣра въ Бога, какъ убѣжденіе религиозное, исходящее изъ глубины человѣческаго духа, убѣжденіе въ бытіи Всевышняго Существа, Бога, требуетъ не участія только, но и сосредоточенія всѣхъ душевныхъ силъ. Вѣра можетъ начаться въ каждой изъ нашихъ душевныхъ силъ, въ разумѣ, въ сердцѣ и въ совѣсти, но только тогда, когда возбужденіе къ ней, начавшись въ одной силѣ, сообщается и всѣмъ остальнымъ, иначе она не получаетъ своего психологическаго образованія, не есть вѣра. Вѣра начинается въ разумѣ особеннымъ проясненіемъ мысли о величіи Божіемъ, всемогуществѣ, благодати и другихъ божественныхъ свойствахъ; многіе увѣровали въ Иисуса Христа, слушая Его бесѣды, видя его чудеса. Многіе изъ ученыхъ обратились къ вѣрѣ путемъ философскихъ изслѣдованій послѣ долгаго исканія истины; напр. св. Іустинъ-мученикъ, Климентъ Александрійскій, блаженный Августинъ. Но если начавшись въ разумѣ, она не проникаетъ въ сердце, не затрагиваетъ совѣсти, то она и не возникаетъ. Царь Агриппа, слушавшій Ап. Павла, какъ видно, былъ убѣжденъ его доказательствами въ пользу Христіанства, но не сдѣлался христіаниномъ: вѣра въ немъ не возникла. Вѣра начинается и въ сердцѣ чувствомъ благодарности, благоговѣнія къ Богу. Сколько есть людей, проявляющихъ сильныя и живыя религиозныя чувствованія; они „съ радостью пріемлютъ слово Божіе“ (Матѣ. 13, 20), но слово не производитъ въ нихъ плода, потому что одного религиознаго чувства недостаточно для возникновенія вѣры. „Не сердце-ли наше горѣло въ насъ“, говорили ученики, шедшіе въ Эммаусъ вмѣстѣ съ воскресшимъ Иисусомъ Христомъ; однако же вѣры въ то время у нихъ еще не было, потому что молчалъ умъ, они не узнали Его (Лук. 24, 16); но когда у нихъ открылись

глаза и они узпали Его, то вѣра возникла; она же и побудила ихъ тотчасъ возвратиться въ Иерусалимъ. Вѣра начинается въ совѣсти сознаниемъ виновности продъ Богомъ, сокрушеніемъ о грѣхахъ и это наиболѣе общій и обыкновенный поводъ къ возникновенію вѣры. Проповѣдь Спасителя началась воззваніемъ къ совѣсти: „покайтесь и вѣруйте въ Евангеліе“ (Марк. 1, 15). Одинъ изъ разбойниковъ, распятыхъ вмѣстѣ съ Иисусомъ Христомъ, исповѣдалъ вѣру въ Него, сознавая свою грѣховность и неповинность Иисуса Христа. Нашъ русскій великій князь Владиміръ рѣшился принять христіанскую вѣру, когда, при взглядѣ на изображеніе мукъ грѣшниковъ, въ немъ заговорила совѣсть. Но если голосъ совѣсти не сопровождается соотвѣтствующими расположеніями въ сердцѣ и представленіями въ разумѣ, — вѣра не возникаетъ. Когда фарисеи привели къ Иисусу Христу одну грѣшницу и сказали: „Моисей въ законѣ повелѣлъ таковыя каменіемъ побивати. Ты же что глаголеши?“ (Іоан. 8, 5), Иисусъ Христосъ сказалъ имъ: „иже есть безъ грѣха въ васъ, прежде верзи камень на ню (ст. 7). Они же, слышавше и совѣстью обличаеми, исхождаху, единъ по единому, наченше отъ старецъ до послѣднихъ“ (ст. 9). Обличеніе совѣстью не привело ихъ къ вѣрѣ. Другой подобный случай: когда Апостоль Павелъ говорилъ римскому правителю Сири, Феликсу, о правдѣ, о воздержаніи, о будущемъ судѣ, то Феликсъ пришелъ въ страхъ и отвѣтилъ: „теперь поиди, а когда найду время, позову тебя“; но этого не случилось (Дѣян. гл. 24, ст. 25). Способъ возникновенія вѣры показываетъ, что вѣра возбуждается самимъ Предметомъ вѣры. Въ этомъ смыслѣ она есть духовный органъ, воспринимающій впечатлѣнія высшаго, невидимаго міра или, что тоже, религіозный органъ въ душѣ человѣка. Въ этомъ же смыслѣ бл. Θεодоритъ называетъ вѣру: „*invisibilium apprehensio*“, *κατάληψις ἀόρατων*—воспріятіемъ невидимаго, и Климентъ Александрійскій: „*virtus infusa*“—сила, сообщенная извнѣ. Ап. Павелъ опредѣляетъ вѣру: уповаемыхъ извѣщеніе—(*ἐπιστασις*—реальная основа), вещей обличеніе (*ἐλεγχος*—убѣдительное доказательство, удостовѣреніе) невидимыхъ (Евр. 11, 1).

Стремленія и потребности нашего духа даны намъ вмѣстѣ съ нашею природою, зависятъ не отъ насъ, а отъ Того,

Кто намъ далъ такую, а не иную природу и вложилъ въ нее такія, а не иныя потребности и стремленія. Они сопровождаются непосредственною увѣренностью въ бытіи Совершеннаго Существа, къ Которому они обращены. Разбирая эту увѣренность, мы нашли въ ней доказательства присутствія впечатлѣній, производимыхъ на нашъ духъ непосредственнымъ дѣйствіемъ Всевышняго Существа, или откровеніе Божіе въ нашемъ духѣ. Все это въ самомъ человѣкѣ. Есть ли же внѣ человѣка въ объективной, независимой отъ него средѣ, указаніе на Предметъ, соотвѣтствующій его религіознымъ стремленіямъ и потребностямъ, его идеѣ о безконечно-совершенномъ Бытіи,—это вопросъ о Божественномъ Откровеніи.

О Божественномъ Откровеніи.

Съ понятіемъ о религіи неразрывно связанъ вопросъ о Божественномъ Откровеніи. Подъ именемъ Божественнаго Откровенія разумѣется такое дѣйствіе Божіе, которымъ Онъ дѣлаетъ Себя явнымъ человѣку, даетъ ему знать о Себѣ и такимъ образомъ вступаетъ въ отношеніе къ нему. Въ этомъ смыслѣ Божественное Откровеніе дано человѣку въ самой природѣ человѣка, въ его разумѣ, сердцѣ и совѣсти. Но это откровеніе внутри самаго человѣка; объ этомъ внутреннемъ откровеніи Ап. Павелъ говоритъ: „Разумное Божіе (то, что можно знать о Богѣ) явѣ—(*φανερὸν*) есть въ нихъ, Богъ бо явилъ есть (*ἐφανέρωσεν*) имъ“. Но кромѣ этого откровенія, весь міръ называется книгою Откровенія Божія. „Невидимая бо Его отъ созданія міра, говоритъ Апостоль, твореньми помышляема (чрезъ размышленіе о твореніяхъ) видима суть и присносушая сила Его и Божество (Рим. 1, 19—20). Простой взглядъ на міръ, особенно созерцаніе величественныхъ картинъ и явленій природы наполняютъ душу чувствомъ благоговѣйнаго изумленія и восхищенія и возбуждаютъ мысль о безпредѣльномъ и всесовершенномъ ¹⁾).

¹⁾ Максъ Мюллеръ ошибочно называлъ это впечатлѣніе чувственнымъ воспріятіемъ безконечнаго; созерцаніе природы возбуждаетъ мысль о безвѣчномъ, которое внѣшними чувствами не можетъ быть воспріято.

Необъятная ширь, представляемая океаномъ, вершины горъ, выше и выше уходящихъ въ небеса, долины, развертывающіяся одна за другою, необозримая даль и уединеніе пустыни, сумрачная глубина первобытныхъ лѣсовъ, усѣянное звѣздами небо и проч. наполняютъ душу чувствами, которыя выражаются въ псалмахъ Давида: „Дивны дѣла Твоя, Господи!.. Чудно имя Твое по всей земли“. Это откровеніе Божіе извѣстно подъ именемъ естественнаго. Переходя отъ непосредственнаго созерцанія міра къ размышленію и изслѣдованію, человѣкъ не можетъ не задаваться вопросомъ о причинѣ міра и его устройствѣ. Отсюда два доказательства бытія Божія: космологическое и телеологическое.

1) Космологическое доказательство основывается на законѣ причинности и заключаетъ отъ бытія твари къ бытію Творца, т. е. отъ дѣйствія къ его причинѣ. Какъ доказательство для всѣхъ понятное и доступное, оно извѣстно съ глубокой древности. Оно разнообразно выражается въ весьма многихъ мѣстахъ Св. Писанія; достаточно указать на небо, землю и на все что въ нихъ, чтобы дать понять каждому, что рука Господня сотворила сіе (Іов. 12, 9). Греческіе философы разсуждали о началѣ всего сущаго. Аристотель училъ о Перводвижителѣ по отношенію къ матеріи, которая неподвижна. Каждое явленіе, каждая вещь имѣетъ свою причину, которая въ свою очередь есть дѣйствіе другой причины, и т. д. Переходя отъ одной условной причины къ другой, также условной, разумъ не можетъ остановиться ни на одной изъ нихъ и заключаетъ къ бытію причины безусловной, которая не есть дѣйствіе какой-либо другой причины, потому есть причина безусловная. Ни одна изъ причинъ, существующихъ въ мірѣ, не можетъ быть безусловною причиною міра, потому что всѣ онѣ обуславливаютъ одна другую; а потому причина міра должна быть внѣ міра и выше міра, какъ причина безусловная. И такъ, по вопросу о причинѣ міра нашему разуму предстоитъ: или признать бытіе причины безусловной, т. е. бытіе Божіе, или отказаться отъ разрѣшенія этого вопроса, т. е. отказать отъ основнаго своего требованія.

Противъ космологическаго доказательства бытія Божія дѣлаетъ возраженіе Кантъ; по духу своей критической философіи, онъ старается а) показать нелогичность, или не-

правильность заключенія, дѣлаемаго отъ конечнаго и условнаго къ безконечному и безусловному, потому что въ этомъ заключеніи полагается больше, нежели заключается въ его основаніи. Но а) изъ существа самаго вопроса о причинѣ міра необходимо слѣдуетъ, что причина міра не можетъ заключаться въ самомъ мірѣ, что она внѣ-мірная и выше-мірная. б) Заключеніе здѣсь идетъ по дедуктивному путемъ, а индуктивному, т. е. не отъ причины къ дѣйствию, а наоборотъ—отъ дѣйствія къ причинѣ. в) Другое возраженіе Канта: будто, говоря о безусловной причинѣ міра, мы поставляемъ ее въ связь съ условными причинами, дѣйствующими въ мірѣ, и тѣмъ самымъ низводимъ ее въ рядъ этихъ условныхъ причинъ. Но это можно сказать о сущности, которая всегда тѣсно связана съ своими проявленіями, а не о причинѣ. Мы и не говоримъ, что сущность міра есть безусловная. Между причиной и дѣйствиемъ нѣтъ такого отношенія, по которому они сливались бы въ одно бытіе, какъ сущность и явленіе. Иное, напр., дѣло явленія грозы: громъ и молнія, и иное ея дѣйствіе; напр. гроза убиваетъ, производитъ пожаръ.

Матеріалисты отрицаютъ необходимость искать первую, или безусловную причину міра. Они думаютъ удовлетворить законному требованію причинности, не выходя изъ самаго міра и указывая на совокупность явленій міра, въ которой можно найти объясненіе каждаго явленія въ частности. Но а) требованіе нашего разума знать причину одинаково законно, какъ по отношенію къ каждому явленію, такъ и по отношенію къ ихъ совокупности. Изслѣдуя причины явленій въ ихъ совокупности, мы приходимъ только къ познанію связи явленій между собою, ихъ взаимоотношенія, устройства и всего порядка въ мірѣ, но не къ познанію причины міра; вопросъ о причинѣ остается еще открытымъ. Такъ отвѣчаетъ на это возраженіе англійскій ученый Карпентеръ въ своей рѣчи на сѣздѣ англійскихъ естествоиспытателей въ 1872 году. в) Матеріалисты, въ особенности позитивисты и эволюціонисты говорятъ, что безусловное не познаваемо для человѣка,—потому что не только не есть предметъ наблюденія, но не можетъ быть и предметомъ изслѣдованія, разумъ можетъ составлять о немъ понятія только отрицательныя, каковы: без-конечное, без-

условно, но ничего не можетъ сказать о немъ положительнаго. Но а) наблюдение или размышление о мѣрѣ, руководимое разумомъ, не можетъ не привести къ убѣжденію въ необходимости безусловной причины для объясненія бытія міра, такъ какъ ни одна изъ условныхъ причинъ, существующихъ въ мѣрѣ, не въ состояніи дать этого объясненія. Безусловная Причина міра есть вѣчная всемогущая причина бытія міра и всего, что въ немъ есть, слѣдовательно обладаетъ всѣми совершенствами, какія замѣчаются въ мѣрѣ, въ безусловномъ смыслѣ. Этого достаточно для космологическаго доказательства. Къ мысли о необходимости безусловной причины для объясненія бытія міра приходятъ сами эволюціонисты. Спенсеръ говоритъ: „чѣмъ болѣе углубляешься своимъ разсужденіемъ въ тайны бытія, тѣмъ онѣ таинственнѣе и изумительнѣе; остается только безусловная увѣренность, что находишься въ присутствіи безконечной и вѣчной Силы, которая есть источникъ всѣхъ вещей“. „Сила мышленія неизбѣжно ведетъ насъ за предѣлы всего условнаго къ бытію безусловному. Мы знаемъ, что безусловная сила есть, но не можемъ знать, что такое она есть“.

3) Пантеисты и матеріалисты собственно учатъ о началѣ, изъ котораго раскрывается мѣрѣ, или о сущности его, а не о причинѣ. Начало, отъ котораго происходитъ что либо, есть, повидимому, то-же, что и причина, однако-же этихъ терминовъ нельзя отождествлять и смѣшивать между собою. Причина всегда понимается по отношенію къ бытію извѣстнаго явленія или вещи, а начало-по отношенію къ развитію ея, и не устраняетъ понятія причины. Смѣшивая эти термины, пантеисты и матеріалисты могутъ говорить только о развитіи міра изъ даннаго начала, а не о причинѣ міра.

а) Пантеисты понимаютъ безусловную Причину міра въ смыслѣ безусловнаго начала міра: признаютъ Бога началомъ или сущностью міра, которая развивается, или проявляется въ мѣрѣ, и только проявляясь въ мѣрѣ, получаетъ дѣйствительное бытіе. Но что такое божественная сущность сама по себѣ, до проявленія своего въ мѣрѣ? Она не болѣе какъ „potentia“—возможность проявленія, идея, которая существуетъ въ нашемъ разумѣ. Пантеизмъ, какъ было уже сказано, смѣшиваетъ идею о Богѣ съ самымъ Боже-

ствомъ и не въ состояніи выступить изъ сферы субъективизма. Очевидно, у пантеистовъ дѣло идетъ о пачалѣ развитія міра, а не о причинѣ. Но начало это, развиваясь въ мірѣ, вмѣстѣ съ міромъ подчинено условіямъ развитія, — слѣдовательно, не есть безусловное. Отсюда противорѣчія въ пантеизмѣ; онъ приписываетъ Божеству то дѣйствительное бытіе, то возможное, въ смыслѣ потенціи; именуетъ Его то безусловнымъ, то несовершеннымъ, приписывая Ему необходимость развитія.

в) Матеріалисты, также какъ и пантеисты, говорятъ собственно о началѣ міра, а не о причинѣ его. Они признаютъ началомъ міра матерію. Но, а) этимъ не устраняютъ вопроса о причинѣ міра. Что такое матерія? Матеріалисты не даютъ отвѣта на этотъ вопросъ, неопредѣленно называя ее субстратомъ явленій, подлежащихъ внѣшнимъ чувствамъ. Матерія состоитъ изъ атомовъ; если атомы дѣлимы до безконечности, то не получается никакого представления о матеріи, потому что единица, раздѣленная на безконечность, равняется нулю ($\frac{1}{\infty} = 0$); а если признать ихъ недѣлимыми, то необходимо признать ихъ нематеріальными, не имѣющими протяженія. Матеріалисты (Бюхнеръ и Фохтъ) и эволюціонисты называютъ матерію вѣчною, потому что она не разрушается, а переходитъ изъ одного состоянія въ другое. Но при этомъ неизбѣженъ вопросъ: какое ея первоначальное состояніе и откуда оно? При томъ вѣчное не можетъ быть началомъ развитія, ни въ смыслѣ грубаго матеріализма, потому что матеріи свойственно состояніе неподвижности, изъ котораго она не можетъ выйти безъ внѣшняго повода или толчка (еще Аристотель училъ о Перводвижителѣ), ни въ смыслѣ эволюціонизма, потому что вѣчное неизмѣняемо. — Остается признать значеніе космологическаго доказательства, по которому отъ бытія твари заключаемъ къ бытію Творца какъ безусловной, выше-мірной причины міра. Безусловное бытіе обладаетъ безусловными совершенствами, какъ причина (*via causalitatis-eminetiae*) всего совершеннаго въ мірѣ, чуждая всѣхъ ограниченій и недостатковъ (*via negationis*). Въ этомъ смыслѣ нужно разумѣть слова Ап. Павла о естественномъ откровеніи; черезъ размышленіе о тваряхъ для насъ открывается вѣчная сила Божія, какъ безусловная причина міра, и Божество, какъ

безусловно совершенное бытіе. Но совершенства Божіи познаются прямѣ изъ слѣдующаго доказательства бытія Божія.

2) Телеологическое доказательство бытія Божія, основываясь на фактѣ существованія гармоніи въ мірѣ, объясняетъ гармонію изъ цѣлесообразности, т. е. употребленія средствъ для достиженія этой цѣли, т. е. гармоніи и отъ цѣлесообразности заключаетъ къ бытію Верховнаго Разума, устроившаго міръ. Познавая міръ во всемъ разнообразіи его устройства, мы познаемъ разумность, уже существующую въ мірѣ и вложенную въ него Премудрымъ Устроителемъ его. Если бы въ мірѣ не было разумности, независимо отъ насъ и прежде насъ,—то мы не могли бы ничего познавать въ немъ, потому что мы можемъ познать только разумное; въ чемъ нѣтъ разумности и смысла, того мы не можемъ и познавать. Телеологическое доказательство бытія Божія сложнѣе и труднѣе, нежели предыдущее, космологическое,—тѣмъ не менѣе, оно въ главныхъ своихъ чертахъ общедоступно и общепонятно. Въ Священномъ Писаніи, особенно въ книгѣ Псалмовъ, мѣста, его выражающія, многочисленны: „Вся премудростію сотворилъ еси (103, 24) „Благодь Господь всяческихъ и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его“ (144, 9). Изъ древнихъ философовъ извѣстны развитіемъ этого доказательства Сократъ, Платонъ, Аристотель. Изъ новыхъ—Лейбницъ, который формулировалъ его, указавъ на различіе между: „causa efficiens“ и „causa finalis“, еще сдѣланное Аристотелемъ. Писанія святыхъ отцевъ, Василия Великаго, Григорія Нискаго, извѣстныя подъ именемъ: „Шестодневоу“, представляютъ въ толкованіи на первую главу книги Бытія, развитіе телеологическаго доказательства изображеніемъ всемогущества, премудрости и благодти Божіей въ устройствѣ міра. Въ Англии за сочиненія на эту тему установлены преміи Бойля и Бриджеватера, которыя содѣйствовали появленію богатой литературы по этому предмету.

Мы сначала изложимъ положительныя доказательства цѣлесообразности и разумности въ мірѣ, затѣмъ разберемъ дѣлаемые противъ нея возраженія, и наконецъ тѣ воззрѣнія, на которыхъ основываются эти возраженія.

а) Гдѣ существуетъ гармонія и порядокъ, такъ усматривается нѣчто цѣлое, котораго всѣ части суть средства,

необходимыя для достиженія цѣли, т. е. гармоніи. Выборъ и приспособленіе средствъ для достиженія цѣли указываютъ на намѣреніе или идею, планъ и умѣнье, или разумную способность выбирать и приспособлять средства для цѣли. Въ этомъ смыслѣ цѣль называется „causa finalis“, потому что она выражается въ концѣ дѣйствія, а не въ началѣ его, какъ „causa efficiens“, а до окончанія дѣйствія существуетъ только въ разумѣ, какъ мысль и намѣреніе. Въ такомъ видѣ цѣлесообразность существуетъ безспорно въ дѣлахъ человѣка, какъ существа разумнаго и сознательнаго. Поэтому отъ каждой ничтожной вещи, сдѣланной человѣкомъ, мы всегда безошибочно заключаемъ къ присутствію человѣка,—напр. на островѣ, повидимому, необитаемомъ. Внѣ человѣка гармонія и цѣлесообразность наглядно выражаются въ мірѣ органическомъ,—въ растеніяхъ и животныхъ. Организмъ представляетъ собою такое цѣлое, въ которомъ всѣ части и органы чувствъ строжайшимъ образомъ приспособлены къ свойственнымъ имъ отправленіямъ, и какъ каждый органъ, такъ и всѣ вмѣстѣ, служатъ для жизни и потребностей организма. Глазъ, напр. устроенъ для воспріятія впечатлѣнія свѣта и виѣшняго вида предметовъ; для этой цѣли онъ имѣетъ устройство, обличающее въ устроителѣ глубочайшее знаніе законовъ оптики ¹⁾. Такое устройство органовъ есть преднамѣренное, потому что глазъ образуется до соприкосновенія его со свѣтомъ, ухо до соприкосновенія съ звукомъ и проч. Вслѣдствіе цѣлесообразной связи между органами или частями одного организма извѣстный естествоиспытатель Кювье могъ по одной кости допотопнаго животнаго воспроизвести весь его организмъ. Части служатъ для цѣлаго; онѣ раскрываются и образуются изъ зародыша, въ которомъ заключена идея организма и планъ его развитія (Клодъ Бернаръ). Кто же въ организмѣ поставилъ цѣль, премудро устроилъ его, приспособивъ всѣ части и органы къ его жизни? Это дѣло премудраго Творца: „Зѣло углубишася помышленія твоя, Господи!“ (Пс. 91, 6), восклицаетъ Давидъ. Не меньшая пра-

¹⁾ Такъ нервъ для ощущенія свѣта и его цвѣтовъ, роговая оболочка, хрусталикъ—для воспріятія изображеній предметовъ; сжимаемость отверстія приспособлена къ воспріятію его на различныхъ разстояніяхъ, черный пигментъ—для устраненія aberrации свѣта.

вильность и цѣлесообразность замѣчается въ дѣйствіяхъ животнаго, извѣстныхъ подъ именемъ „инстинктивныхъ“. Пчелы строятъ соты съ геометрическою правильностью фигуръ; муравьи, бобры устраиваютъ свои жилища съ изумительнымъ приспособленіемъ для своихъ потребностей; птицы также искусно вьютъ гнѣзда и т. д. Во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ очевидна цѣль, планъ, изумительно правильный выборъ и употребленіе необходимыхъ средствъ для цѣли.— При всемъ томъ мы не можемъ приписать животнымъ разумности и сознательности, а относимъ ихъ цѣлесообразныя дѣйствія къ инстинкту (*instingvere*-побуждать), какъ дѣлу природы, и отличаемъ ихъ отъ разумныхъ дѣйствій человѣка, который сознательно поставляетъ цѣли, обдумываетъ средства, ведущія къ нимъ, изучаетъ ихъ и улучшаетъ. Напротивъ, инстинктивныя дѣйствія животныхъ всегда безошибочны и одинаковы, всегда примѣняются только къ извѣстнымъ цѣлямъ, въ извѣстномъ кругѣ явленій. Разумность, замѣчаемая въ инстинктѣ, такъ же какъ и разумность въ строеніи организма, должна быть приписана Верховному Разуму.

Труднѣе замѣтить цѣлесообразность въ сферѣ явленій природы неорганической. Поль Жане говоритъ: „Когда я смотрю на горячую цѣпь Альпъ и вижу разнообразныя, иногда странныя формы вершинъ, то для меня возможно знаніе причинъ, но отнюдь не цѣлей“. Но (какъ мы уже сказали) цѣлесообразность существуетъ только тамъ, гдѣ усматривается что-либо связанное, цѣлое, состоящее изъ соединенныхъ между собой частей, однимъ словомъ гармонія. А гармонія усматривается въ общемъ составѣ міра, который есть стройное цѣлое,—въ изумительной, математической точности движенія небесныхъ тѣлъ, распредѣленныхъ въ міровомъ пространствѣ по плану, который выражается въ отношеніяхъ между собою планетъ солнечной системы и въ отношеніяхъ между собою цѣлыхъ системъ. Та же правильность и законосообразность замѣчается въ устройствѣ земной поверхности, въ распредѣленіи суши и воды, въ движеніи вѣтровъ, образованіи дождя и проч. Все въ мірѣ расположено мѣрою, числомъ и вѣсомъ (Прем. 11, 21). Элементы вещества способны къ безконечнымъ сочетаніямъ, но они сочетаются въ опредѣленныхъ количествахъ,—химическіе элементы сочетаются въ извѣстныхъ, постоянныхъ

числовыхъ отношеніяхъ. Такое расположеніе указываетъ на выборъ для цѣли.

Цѣлесообразная связь существуетъ между міромъ неорганическимъ и органическимъ и состоитъ въ приспособленіи перваго къ жизни и потребностямъ послѣдняго, — отъ этого приспособленія происходитъ благо живыхъ существъ. Ульрици замѣчаютъ, что иное распредѣленіе водъ и суши на нашей планетѣ истребило бы на ней растенія и живыя существа. Малѣйшее измѣненіе составныхъ элементовъ воздуха сдѣлало бы невозможнымъ дыханіе. Если бы земля, по Фарадею, имѣла плотность Юпитера или Сатурна, то, вслѣдствіе чрезвычайной силы притяженія, движеніе настоящихъ обитателей земли было бы крайне затруднительнымъ (заяцъ могъ бы только ползать, орелъ — летать, какъ курица). Каждому роду и виду животныхъ свойственна такая, а не иная почва, климатъ и другія физическія условія, которыя, сами по себѣ, конечно не заботятся о жизни органическихъ существъ. Во всемъ этомъ нельзя не усматривать откровенія благости и премудрости Того, Кто даетъ пищу всякой плоти (Пс. 125, 25). Всѣ силы и элементы міра дѣйствуютъ каждая порознь, по свойственнымъ ей законамъ, но, какъ бы сговорившись, дѣйствуютъ такъ, что происходитъ всеобщая гармонія. Заключение, самое логическое слѣдуетъ къ бытію Верховнаго, премудраго и всеблагаго Зиждителя міра.

Ученіе о цѣлесообразности стоитъ въ тѣсной связи съ христіанскимъ, вообще съ религіознымъ міросозерцаніемъ, и отличаетъ его отъ механическаго міропониманія матеріализма, позитивизма и эволюціонизма. Потому нельзя не обратитъ вниманія на возраженія ихъ противъ ученія о цѣлесообразности. Такъ: а) они указываютъ на невозможность знать цѣли весьма многихъ явленій въ мірѣ органическомъ; напр. — для чего у оленя мѣшающія ему рога, у павлина — хвостъ и т. д. Но извѣстно, что цѣлесообразность усматривается только тамъ, гдѣ усматривается гармонія. Знаніе причинъ явленій, справедливо говоритъ Карпентеръ, приводитъ къ познанію связи между явленіями порядка и гармоническаго устройства въ мірѣ; слѣдовательно, пока не выяснена эта связь, до тѣхъ поръ невозможно знаніе цѣлей. Фейэрбахъ усиливается показать недостаточность

нѣкоторыхъ объясненій цѣли, — напр., бровей, рѣсницъ у человѣка и отсюда заключаетъ о невозможности познанія цѣлей. Но неудачныя указанія цѣли ничего не говорятъ противъ цѣлесообразности вообще, равно какъ и неудачныя объясненія причинъ явленій не могутъ быть возраженіями противъ самаго закона причинности. — Отвѣтомъ на подобныя возраженія служить указаніе на симметрію, красоту, замѣчаемую въ мірѣ, безъ отношенія къ потребностямъ организма.

в) Указываютъ на бесполезность и ненаучность изслѣдованія цѣлей въ природѣ; истинно-научное знаніе есть знаніе причинъ, а не цѣлей; знаніе цѣли необходимо въ наукахъ прикладныхъ. Врачу, напр., недостаточно знать свойства тѣхъ или другихъ веществъ, но надобно примѣнить ихъ для цѣли врачеванія. Но и въ теоретическомъ отношеніи, изслѣдуя причины явленій, мы познаемъ связь между ними, опредѣляемъ ихъ значеніе и цѣль. Вопросъ о значеніи столь важный въ наукѣ, тѣсно связанъ съ ученіемъ о цѣлесообразности. Равнымъ образомъ, — усматривая цѣлесообразность, мы приходимъ къ познанію причинъ и законовъ явленій. Такъ поступилъ Гарвей въ изслѣдованіи кровеносной системы. Естествоиспытатели не довольствуются наблюденіями, но дѣлаютъ попытки, т. е. дѣйствуютъ по цѣли.

Всѣ эти возраженія имѣютъ въ своемъ основаніи тотъ или другой видъ матеріализма, въ особенности позитивизмъ и эволюціонизмъ. Отрицая цѣлесообразность въ мірѣ, эти ученія объясняютъ все разнообразное устройство міра закономъ механической необходимости. Количество и качество вещества въ его движеніи и развитіи — общая причина всѣхъ явленій въ мірѣ. Существуютъ только причины и результаты такого или иного сочетанія вещественныхъ элементовъ. Но, а) изъ этой теоріи необъяснима общая гармонія міра и благо живыхъ существъ, для которыхъ въ механическомъ сочетаніи вещественныхъ элементовъ находятся условія жизни. Какъ было уже сказано, этого результата нельзя объяснить изъ силъ механическихъ: это результатъ преднамѣренный, который называется цѣлью. Иначе гармонія и благо живыхъ существъ были-бы дѣломъ случая. — Случай, случайность есть такое явленіе, которое необъяснимо изъ началъ извѣстнаго возрѣнія, слѣдовательно ука-

зываетъ на его недостаточность. Нельзя также сказать, чтобы гармонія и благо живыхъ существъ были случайнымъ придаткомъ къ механическому ходу и развитію міра, потому что бытіе живыхъ существъ есть несомнѣнный фактъ, который имѣетъ свое мѣсто и значеніе въ міровомъ порядкѣ. б) Происхожденіе различныхъ организмовъ, приспособленіе ихъ къ необходимой для нихъ средѣ эволюціонизмъ объясняетъ естественнымъ подборомъ, наслѣдственностью; но эти объясненія, каковы-бы они ни были, указываютъ на цѣль—сохраненіе и продолженіе жизни.

Если эволюціонизмъ отвергаетъ существованіе цѣлей въ мірѣ, то Гартманъ въ своей „философій безсознательнаго“, напротивъ, признаетъ ихъ и приводитъ весьма много доказательствъ цѣлесообразности. Но въ поставленіи цѣлей, въ цѣлесообразномъ устройствѣ міра онъ не видитъ доказательства бытія Верховнаго разума и премудрости Творца. Словомъ, онъ называетъ Верховную творческую силу—безсознательною. Гартманъ опирается на фактъ инстинктивной, безсознательной, хотя и цѣлесообразной дѣятельности животныхъ,—и на фактъ чуждаго сознанія и инстинкта, цѣлесообразнаго движенія въ царствѣ неорганической природы. Въ виду повсюднаго господства безсознательной цѣлесообразности въ мірѣ, за исключеніемъ одного человѣка, Гартманъ придалъ ей всеобщее и даже безусловное значеніе, приписавъ безсознательность самому безусловному Бытію.

Но а) только въ сферѣ человѣческихъ сознательныхъ дѣйствій цѣлесообразность является въ полнотѣ своихъ моментовъ и получаетъ объясненіе. Человѣкъ, какъ существо, одаренное разумомъ, сознательно поставляетъ цѣли, сознательно избираетъ и употребляетъ средства для достиженія ихъ, потому его цѣлесообразная дѣятельность вполне понятна. Напротивъ, въ инстинктивныхъ дѣйствіяхъ животныхъ мы видимъ цѣлесообразность, но не можемъ для объясненія ея приписать животнымъ разумности, потому относимъ ее къ дѣйствію Верховнаго и Премудраго Устроителя міра, равно какъ и цѣлесообразность, существующую въ устройствѣ міра. Не обращая вниманія на цѣлесообразность, свойственную человѣку, при объясненіи цѣлесообразности вообще, Гартманъ ставитъ чело-