

Р 86.
С 277

РЕЛИГИЯ

ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

В. КУДРЯВЦЕВА. —

МОСКВА.

Въ Университетской типографии (Катковъ и К^о),
на Страстномъ бульварѣ.

1871.

277

Государственная
ордена Ленина
БИБЛИОТЕКА СССР
им. В. И. ЛЕНИНА

78987-46



2010516562

9 86
6 277



РЕЛИГИЯ,

ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

Научныя изслѣдованія о религіи вообще принадлежатъ сравнительно недавнимъ временамъ въ области какъ философіи, такъ и богословія. Основныя истины религіи, каковы истины: бытія Божія, промыслительнаго отношенія Божества къ міру и человѣку, безсмертія души, составляли конечно во всѣ времена одинъ изъ главныхъ предметовъ философскаго изслѣдованія. Но философія, съ одной стороны, разсматривала эти истины въ ихъ отвлеченіи отъ всѣхъ тѣхъ особенностей и отбѣнковъ, съ какими онѣ являются въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи; съ другой, относилась къ нимъ только какъ къ предметамъ чистаго философскаго знанія; съ этою цѣлію она старалась опредѣлить, выяснить, такъ или иначе доказать или опровергнуть истину тѣхъ понятій о мірѣ сверхъчувственномъ, которыя, будучи содержаніемъ философскаго знанія, въ то же время входили и въ область религіозной вѣры. Эта точка зрѣнія философіи на религіозныя истины была господствующею почти до времени Канта. Но возбужденный имъ духъ критическаго анализа, направленнаго не только на данныя, отвлеченныя истины, но на самый психологическій источникъ и способъ ихъ происхожденія въ нашемъ умѣ, скоро и по отношенію къ религіознымъ истинамъ открылъ новую, почти не тронутую прежнею философіею, сторону. Этотъ анализъ скоро показалъ, что дѣйствительное религіозное сознаніе не исчер-

ывається тѣми общими философіи и религіи понятіями, котрыхъ до тѣхъ поръ касалась философія, что оно и въ своихъ психологическихъ обнаруженіяхъ и въ своемъ историческомъ развитіи, представляетъ много характеристическихъ особенностей, на которыя не обращала вниманія прежняя философія, но которыя имѣютъ существенное значеніе въ жизни человѣческаго духа. Явилась потребность точнѣе изслѣдовать сущность, происхожденіе и значеніе этихъ особенностей, отличающихъ религію отъ философскаго ученія о Богѣ. Возникли вопросы: о сущности религіи вообще, о происхожденіи религиозныхъ идей, какъ психологическомъ, въ нашемъ умѣ, такъ и историческомъ, въ жизни рода человѣческаго, о законахъ развитія религиознаго сознанія, о тѣхъ разнообразныхъ формахъ, въ какихъ является религія въ дѣйствительности, съ цѣлію показать начало этихъ формъ и ихъ значеніе и т. п. Попытки рѣшить эти вопросы вызвали и особенную, отличную отъ такъ-называемаго естественнаго или рациональнаго богословія, науку, за которою въ настоящее время почти утвердилось названіе: философіи религіи.

Въ виду этой, вновь возникавшей науки, не оставалась недѣятельною и богословская мысль. Не одна только необходимость борьбы съ превратными и односторонними понятіями о религіи христіанской, появившимися въ области философіи, но и самостоятельная важность представленныхъ нами вопросовъ для богословскаго знанія, побуждала обращать на нихъ больше и больше вниманія. Яснѣе и яснѣе сознавалась необходимость, прежде положительнаго раскрытія истинъ христіанской религіи на основаніи источниковъ христіанскаго вѣровученія, установить точное и правильное понятіе о религіи вообще, ея происхожденіи и цѣли, ея нормальныхъ требованій и условійхъ, чтобы въ этомъ понятіи найти новое подтвержденіе необходимости и истины религіи откровенной. Изслѣдованія подобнаго рода заняли болѣе или менѣе самостоятельное мѣсто въ кругу богословскихъ наукъ, то входя какъ предварительныя понятія во введеніе въ богословіе вообще или

въ богословіе догматическое, то сливаясь съ общою апологетикою христіанства, то образуя самостоятельную науку подъ именемъ: ученія о религіи, общаго богословія и пр. ¹⁾).

Изъ вопросовъ, входящихъ въ кругъ общихъ изслѣдованій о религіи, мы останавливаемся въ настоящее время на двухъ, впрочемъ существенно связанныхъ между собою, — о сущности и происхожденіи религіи вообще. И безотносительно къ важному значенію этихъ вопросовъ въ области научно-богословскихъ изслѣдованій о религіи, гдѣ рѣшеніе ихъ составляетъ необходимое предположеніе къ установленію правильныхъ понятій о сущности, значеніи и достоинствѣ религіи богооткровенной, попытка разъясненія ихъ не можетъ быть бесполезною въ виду современныхъ потребностей религіозной жизни. Въ современной литературѣ и въ обществѣ нерѣдко можно встрѣтить превратныя понятія о религіи и ея значеніи для знанія и жизни. Если эти понятія являются у насъ не какъ результатъ строгаго, научнаго мышленія, не во всеоружіи философскихъ теорій, какъ на Западѣ, но большею частію въ видѣ отрывочныхъ, навѣянныхъ уваженіемъ къ иноземнымъ авторитетамъ, мнѣній, то это не дѣлаетъ ихъ менѣе опасными для религіозной жизни. Скажемъ болѣе, эти мнѣнія на столько

¹⁾ О значеніи и мѣстѣ изслѣдованій о религіи въ системѣ богословскихъ наукъ, равно какъ и о важнѣйшихъ сочиненіяхъ сюда относящихся, см. Hagenbach, *Encyclopädie und Methodologie der Theol. Wissensch.* 4. Aufl. 1854, стр. 278—283.

Не въ одномъ только, богатомъ разнообразіемъ философскихъ и богословскихъ движеній, западномъ мірѣ сознаваема была современная потребность и важность общихъ изслѣдованій о религіи; эта потребность чувствовалась и у насъ, и не съ настоящаго только времени. Доказательство тому уроки о религіи вообще, преосвящ. Иннокентія (часть ихъ издана въ Сборникѣ изъ лекцій бывшихъ профессоровъ кievской духовной академіи, 1869 г.), трактатъ о религіи въ Введеніи въ Православное Богословіе преосвященнаго Макарія, довольно значительное число отдельныхъ изслѣдованій, имѣющихъ цѣлью защиту основныхъ истинъ религіи, въ современныхъ духовныхъ журналахъ, и наконецъ отдѣленіе общаго богословія отъ догматическаго, какъ предмета особой науки, въ новыхъ уставахъ духовныхъ академій и семинарій.

могутъ быть опаснѣе для нея, на сколько легкомысленное усиле-
ченіе, основанное на одномъ довѣрїи къ авторитету, безъ соб-
ственной провѣрки, вреднѣе строго продуманнаго, пережитаго
мыслию, хотя и односторонняго убѣжденія. Всякій серьезный,
самостоятельный, хотя и уклонившійся по невѣрному направ-
ленію, трудъ мысли въ самомъ себѣ уже находитъ нѣкото-
рое сдерживающее начало, въ самой привычкѣ къ мышленію,
въ ясно сознаваемыхъ законахъ и требованіяхъ научнаго зна-
нія, уклоненіе отъ которыхъ возможно только до извѣстныхъ
предѣловъ; кромѣ того, основанное на мысли убѣжденіе бо-
лѣе и доступно убѣжденію мысли и знанія, чѣмъ слѣпое до-
вѣріе къ авторитету. Наиболѣе вѣрнымъ средствомъ предотвра-
тить основанные на этомъ довѣрїи односторонніе взгляды на
религію и ложныя сужденія о ней можетъ быть только осно-
вательное знакомство съ тѣми теорїями, которыя служатъ пер-
воначальнымъ, болѣе или менѣе отдаленнымъ источникомъ
этихъ взглядовъ и сужденій, и безпристрастная, критическая
оцѣнка ихъ.

Но кромѣ тѣхъ невѣрныхъ понятій о религіи, которыя гро-
зятъ уничтожить значеніе не только христіанской, но и вообще
всякой религіи въ современномъ обществѣ, въ сферѣ самаго
христіанскаго міросозерцанія, при всемъ уваженіи къ религіи,
встрѣчаются возникшія не безъ вліянія философскихъ теорій,
разнообразныя воззрѣнія на сущность ея, которыя не могутъ
остаться безъ неблагопрїятнаго отраженія на строеъ истинно-
христіанской жизни. Различіе этихъ воззрѣній, какъ увидимъ,
зависитъ отъ того, въ какомъ изъ трехъ главныхъ обнаруже-
ній психической жизни,—умѣ, нравственной дѣятельности или
чувствѣ, думали находить центръ тяжести религіозной жизни
въ чемъ полагали сущность религіи, въ знаніи ли о предме-
тахъ вѣры, въ нравственности, или въ живости и силѣ рели-
гіознаго чувства. Очевидно, что одностороннее преувеличеніе
одного какого-либо изъ этихъ элементовъ религіи, съ умале-
ніемъ значенія остальныхъ, легко можетъ вести къ послѣд-
ствіямъ, одинаково не безопаснымъ въ религіозной жизни. Ре-

зультатомъ такого односторонняго понятія о сущности религіи будетъ или мертвая вѣра и самодовольное успокоеніе на одномъ безжизненномъ правовѣріи, или естественная нравственность, чуждая истинно-христіанскаго характера, или религіозная мечтательность и праздный сентиментализмъ безъ корня— въ вѣрѣ, и безъ плодовъ— въ нравственной дѣятельности. Предотвратить подобныя односторонности религіозной жизни, опять мы можемъ, лучше всего, точнымъ и яснымъ представленіемъ о истинной сущности религіи и ея значеніи въ области нашего духа.

Какъ эту, ближайшую цѣлью нашихъ изслѣдованій о религіи, такъ и существенною связью вопроса о религіи вообще, какъ по происхожденію, такъ и по содержанію, съ философскими теоріями ея, опредѣляется для насъ и наиболее цѣлесообразный методъ нашего труда: это методъ критическій. Мы постараемся изложить и критически оцѣнить главныя понятія о религіи и ея происхожденіи; этотъ путь постепеннаго отстраненія невѣрныхъ и одностороннихъ мнѣній мало-по-малу приведетъ насъ къ окончательному уясненію понятія о религіи вообще и дастъ твердую точку опоры для дальнѣйшихъ изслѣдованій о двухъ главныхъ видахъ религіи: откровенной и естественной.

I.

Мы начинаемъ нашъ критическій разборъ различныхъ понятій о сущности и происхожденіи религіи, съ самыхъ низшихъ и наименѣ достойныхъ ея значенія понятій—атеистическихъ. Отвергая основную религіозную истину, истину бытія Божія, атеизмъ естественно долженъ былъ отвергнуть всякое объективное значеніе и разумность всего того цикла религіозныхъ представленій, чувствованій и дѣйствій, которыя основываются на этой истинѣ и составляютъ содержаніе религіи. Какъ самая идея Божества, такъ и всѣ проявленія человѣческаго духа, состоящія съ нею въ связи, для атеизма должны были пред-

ставляться не чѣмъ инымъ, какъ не имѣющими реальной истины произведеніями недостаточно развитаго ума, произвольными или ненамѣренными *вымыслами*. Религія есть или намѣренный обманъ или самообольщеніе.

Что касается до вопроса о психологическомъ источникѣ и побудительной причинѣ возникновенія этого вымысла, называемаго религіею, то отвѣты на него были различны, судя по тому, искали ли этого источника въ практическихъ стремленіяхъ и побужденіяхъ человѣка, или въ особенностяхъ его чувства, или вмѣстѣ съ тѣмъ и въ неправильной дѣятельности его низшихъ познавательныхъ силъ. Отсюда, одни производили религію изъ эгоистическихъ побужденій отдѣльныхъ лицъ, почитая ее произведеніемъ жрецовъ, законодателей, мудрецовъ; другіе находили ея источникъ въ чувствахъ страха и признательности, возбуждаемыхъ грозными или благотворными явленіями природы; третьи главнымъ дѣятелемъ въ ея образованіи почитали фантазію.

1. Перваго рода мнѣніе, первоначально высказанное однимъ изъ древнихъ софистовъ ²⁾, было однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ объясненій происхожденія и сущности религіи у философовъ энциклопедистовъ и ихъ послѣдователей. ³⁾ Отвергая всѣ высшія, идеальныя потребности и стремленія человѣческой природы, сводя всѣ разнообразныя побужденія нашихъ дѣйствій къ одному, мнимо-первоначальному, эгоизму,

²⁾ Критикъ; Sext. Emp. adv. Mathem. IX, 54,

³⁾ Не говоря о взглядахъ на сущность и происхожденіе религіи корнелеевъ французскаго энциклопедизма, Вольтера, Дидро, Д'Аламбера и др., мнѣніе, что религія есть вымысль жрецовъ и законодателей, было общераспространеннымъ убѣжденіемъ всего революціоннаго общества и правительства XVIII вѣка. Такъ напримѣръ декретъ 20 брюмера (10 ноября) 1793 года, уничтожавшій христіанство и устанавливавшій праздникъ богини разума, былъ мотивированъ такими словами: «всѣ религіи введены различными законодателями, чтобы посредствомъ ихъ управлять народами; религіи необходимы только тогда, когда основаніи правительственнаго искусства еще не довольно тверды; наше правительство не нуждается въ подобной опорѣ.» Real-Encyclopädie von Herzog, 12. B. Revolution, 784 и др.

они естественно здѣсь же должны были искать и первоначальнаго побужденія къ образованію религіи, которая наглядно представлялась имъ только какъ внѣшняя совокупность различныхъ ~~религіозныхъ~~ ^{различныхъ} учреждений, обрядовъ и проч. Религія, по такому представленію объ основной, побудительной причинѣ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, должна быть произведеніемъ тѣхъ, кому она была выгодна и полезна. Но кто могъ извлечь изъ нея болѣе практической пользы, какъ не жрецы? За ними слѣдуютъ законодатели, которымъ собственная польза и желаніе увѣковѣчить въ потомствѣ учрежденія и законы, ими составленные, внушили мысль изобрѣсти для нихъ гарантію въ какихъ-либо болѣе высокихъ и болѣе авторитетныхъ существахъ, чѣмъ они сами. Чувствуя, что одни внѣшнія принудительныя средства недостаточны сами по себѣ внушить повиновеніе законамъ, особенно тогда и тамъ, куда не проникаетъ взоръ правосудія; опасаясь, что одно уваженіе къ ихъ личности недостаточно, чтобы сохранить значеніе этихъ законовъ послѣ ихъ смерти,—законодатели измыслили для охраненія порядка общественнаго невидимыхъ, но все видящихъ стражей, боговъ, которые могли бы слѣдить не только за явными, но и за тайными преступленіями людей, наказывать преступника не только здѣсь, но и за гробомъ. Къ законодателямъ присоединяются въ общемъ дѣлѣ установленія религіи и мудрецы, возбуждаемые хотя болѣе тонкимъ и благонамѣреннымъ, но все же эгонистическимъ въ сущности побужденіемъ—утвердить и распространить въ народѣ и на долгое время тѣ нравственныя истины и понятія, которыя они считали полезными для блага людей, придавъ имъ религіозное освященіе и форму.

Единственное фактическое основаніе, на которое ссылаются защитники подобныхъ гипотезъ происхожденія религіи, есть — нѣкоторыя историческія указанія на тѣсную связь религіи съ общественною жизнію, законодательствомъ и наукою въ древнія времена. Указываютъ напримѣръ на то явленіе, что въ древнѣйшія эпохи господствующая форма общественной

жизни была еократическая, и что въ учрежденіи и поддержаніи этой формы существенный интересъ могли имѣть только жрецы; далѣе на то, что древніе законодатели, напримѣръ Зароастръ, Миносъ, Нума Помпилій, Моисей, пользовались религіею какъ средствомъ внушить уваженіе къ законамъ; ссылались на божественное откровеніе, какъ на источникъ своего законодательства; вмѣстѣ съ гражданскими законами и въ тѣсной связи съ ними установили и религіозныя учрежденія, чтобы придать силу первымъ; наконецъ на то, что древніе философы нравственнаго и космологическаго содержанія представляются часто подъ покровомъ религіозныхъ аллегорій и мифовъ, что слѣдовательно религіозныя представленія во времена глубокой древности могли быть намѣренно создаваемы для цѣлей практическаго распространенія и утвержденія истинъ вовсе не религіозныхъ.

Первое опроверженіе этого, мнимо-историческаго доказательства, въ самой же исторіи, въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что религія гораздо древнѣе жрецовъ, законодателей, философовъ, и что, поэтому, они не могли быть изобрѣтателями того, что имъ предшествовало. Въ первобытномъ патріархальномъ состояніи всѣхъ народовъ мы находимъ еще религію безъ жрецовъ. Главы семействъ исполняютъ религіозныя обязанности, которыя потомъ уже переходятъ къ отдѣльному сословію жрецовъ; такъ напримѣръ было у евреевъ, грековъ, римлянъ. И въ настоящее время мы находимъ нѣкоторыя племена безъ жрецовъ, но не безъ религіозныхъ понятій. Что же касается до еократической формы правленія, будто бы общей всѣмъ народамъ древности и условливавшей утвержденіе религіозныхъ вѣрованій, то исторія показываетъ, что эта форма была далеко не всеобщею и первоначальною; у нѣкоторыхъ народовъ ея не было (Китай, Греція, Римъ), а гдѣ она и была, тамъ зависѣла отъ особенностей *предшествующей* религіозной жизни и ея силы. Какъ религія предшествовала жрецамъ, такъ же точно предшествовала она и законодателямъ. Послѣдніе являются въ древности въ столь тѣсномъ отноше-

ніи къ религіи потому, что религія имѣла въ то время особенную силу; такъ какъ религіозныя вѣрованія были уже существенно связаны съ общественнымъ бытомъ племенъ, то и законодатели не могли не пользоваться ея вліяніемъ для утвержденія своихъ постановленій. Что касается до древнихъ мудрецовъ, то уже то одно обстоятельство, что они находили полезнымъ облекать свои философы религіознымъ покровомъ съ цѣлю ихъ большаго распространенія и утвержденія, показываетъ, что они не были изобрѣтателями религіозныхъ вѣрованій, но что религія существовала еще до нихъ, какъ такая могущественная сила, одно соприкосновеніе съ которой могло придавать научнымъ истинамъ тотъ авторитетъ, какого онѣ не могли бы имѣть, будучи предлагаемы какъ открытія человѣческаго только ума и знанія.

Но забудемъ на время о ясныхъ указаніяхъ исторіи, свидѣтельствующихъ, что предполагаемое изобрѣтеніе, религія, древнѣе мнимыхъ ея изобрѣтателей. Остановимся на нихъ самихъ и спросимъ, *могли ли* они изобрѣсти религію, и могло ли ихъ изобрѣтеніе, болѣе или менѣе эгоистическое, быть принято тѣми, на кого было разсчитано, могли ли вообще мнѣнія, вымышленныя отдѣльными лицами, стать *религіею*, получить ту всеобщую силу и значеніе, какое имѣла и имѣетъ она во все времена, у всѣхъ народовъ? Центръ, около котораго вращаются все религіозныя понятія и который служитъ ихъ основаніемъ, есть конечно идея о Богѣ, какъ Существо высочайшемъ, сверхчувственномъ и всесовершенномъ. Но какимъ образомъ могла возникнуть впервые эта идея у людей, окруженныхъ предметами чувственными, ограниченными, видимыми? Религіозныя понятія распространились отъ жрецовъ, законодателей, мудрецовъ; но откуда въ нихъ самихъ могли возникнуть эти понятія? Какой процессъ размышленій могъ привести ихъ самихъ къ предположенію Существа высочайшаго, о которомъ ничто внѣшнее не могло дать имъ понятія? На эти вопросы не даютъ и не могутъ дать намъ отвѣта защитники разсматриваемой нами гипотезы. Назвавъ представленіе

о Богѣ, основное религиозное представленіе, *вымысломъ*, они думаютъ, что этимъ все уже сказали. Но каждый вымысль, особенно имѣющій такое громадное значеніе въ жизни человечества, долженъ же имѣть какіе-либо психологическіе законы и причины своего происхожденія. Для составленія самаго фантастическаго представленія нужны элементы, заимствованные изъ данныхъ, реальныхъ впечатлѣній; самая смѣлая фантазія не создаетъ изъ ничего, но преобразуетъ и комбинируетъ элементы дѣйствительныхъ впечатлѣній; но гдѣ же эти элементы для составленія понятія о невидимомъ, вѣчномъ, всемогущемъ Существомъ—въ дѣйствительности, представляющей рядъ частныхъ, ограниченныхъ, измѣнчивыхъ предметовъ и явленій? Не указывая этихъ элементовъ, останавливаясь на понятіи вымысла, какъ на чемъ-то данномъ и само по себѣ очевидномъ, рассматриваемая нами гипотеза не только страдаетъ поверхностностію, но и внутреннимъ противорѣчіемъ; она не объясняетъ того, что имѣетъ въ виду объяснить, — именно *первоначальнаго* происхожденія религиозной идеи. Что вымысломъ, съ извѣстной точки зрѣнія, можно объяснять происхожденіе и распространеніе конкретныхъ религиозныхъ представленій, мифовъ,—это понятно; но самый вымысль здѣсь предполагаетъ уже общую, первоначальную почву или основаніе, къ которому онъ могъ бы прикрѣпиться: эта почва, существующая уже въ человеческомъ духѣ въ болѣе или менѣе ясномъ видѣ—религиозная идея, какъ представленіе о Существомъ высочайшемъ, какъ потребность искать этого Существа. Объясненія же первоначальнаго происхожденія этой основной идеи и не можетъ дать гипотеза, о которой идетъ рѣчь.

Правда, намъ указываютъ на самолюбіе, властолюбіе, жажду безсмертія въ потомствѣ и пр., какъ на субъективныя причины измышленія религиозной идеи. Не говоримъ о томъ, что подобныя личныя побужденія могли быть только неопредѣленными побужденіями *вымышлять*, но не дать готовыхъ, объективныхъ элементовъ для такого понятія, ничего сходнаго съ которымъ не представляла существовавшая до того область

представленій и понятій. Не значить ли быть крайне одностороннимъ и несправедливымъ къ достоинству челоуѣка, производя такое многозначительное и всеобщее явленіе въ челоуѣчествѣ, какъ религія, изъ такого мелкаго и мутнаго источника, какъ эгоизмъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ или сословій, напр. жрецовъ? Исторія религіи у всѣхъ народовъ ясно показываетъ намъ, что жрецы не были только эксплуататорами въ свою пользу религіозныхъ убѣжденій народа, и что въ области этихъ убѣжденій было много такого, что не представляло ни малѣйшаго практическаго интереса для жрецовъ и никакъ не могло быть употреблено ими въ свою пользу. Не вездѣ жреческое сословіе представляется намъ богатымъ, сильнымъ, вліятельнымъ, пользующимся въ своихъ эгоистическихъ интересахъ мнимыми благами доставляемыми религіею. Напротивъ, мы находимъ, что жрецы добровольно принимаютъ на себя многія ограниченія и лишенія, предписываемыя религіею, — лишенія, которыя не были обязательны для другихъ людей; что благами жизни они наслаждаются, и почитаютъ себя наслаждаться въ правѣ, не меньше чѣмъ жрецы; обѣты воздержанія, посты, продолжительныя молитвы, самоистязанія, аскетическая жизнь, исполненіе многочисленныхъ и тяжелыхъ часто обрядовыхъ постановленій, — все это почитается преимущественною обязанностію жреческаго сословія во всѣхъ почти религіяхъ; у всѣхъ народовъ господствуетъ убѣжденіе, что люди, думающіе стоять ближе прочихъ къ божеству, должны быть нравственно совершеннѣе, чѣмъ прочіе люди, и быть первыми и болѣе строгими исполнителями тѣхъ нравственныхъ и религіозныхъ предписаній, которыя они обращаютъ къ другимъ. При такомъ положеніи дѣла, можно ли говорить, будто жрецы установили и поддерживали религію только для своекорыстныхъ цѣлей? Жрецы конечно могли быть обманутыми и самообольщенными въ своемъ служеніи религіи, но никакъ не намѣренными обманщиками, и уже потому одному, что они сами вкушали бы болѣе горькіе, чѣмъ сладкіе плоды своего обмана, въ видѣ различнаго рода лишеній, ограничивающихъ

чувственность. Конечно, мы говоримъ все это не съ тѣмъ, чтобы принимать на себя апологію языческихъ жрецовъ и защищать ихъ полное безкорыстіе. Очень можетъ быть, что когда религія существуетъ въ обществѣ, какъ учрежденіе всеми признанное и уважаемое, къ ней, какъ и къ другимъ высшимъ сферамъ человѣческой дѣятельности и жизни, могутъ привиться чуждые ей по существу, эгонистическіе интересы и подъ влияніемъ этихъ интересовъ видоизмѣняться и направляться къ личнымъ, практическимъ цѣлямъ, частныя религіозныя представленія и учрежденія. Не отрицая подобныхъ явленій, мы утверждаемъ только, что они суть въ религіозной жизни явленія производныя и второстепенныя, а никакъ не первоначальная причина происхожденія религіи. Они могутъ имѣть мѣсто или въ эпохи полного господства извѣстной религіи въ народѣ, когда глубокое уваженіе къ ней простирается и на ея представителей и даетъ возможность нѣкоторымъ изъ нихъ злоупотреблять своимъ влияніемъ; или напротивъ, въ эпохи упадка религіозныхъ вѣрованій, когда остаются однѣ внѣшнія религіозныя формы безъ вѣры въ ихъ содержаніе, и когда лицемеріе можетъ сознательно пользоваться религіею, какъ средствомъ для постороннихъ, не религіозныхъ цѣлей. Но и въ эти, далекія отъ времени первоначальнаго происхожденія религіи, эпохи, злоупотребляющіе религіею жрецы пользуются существующими уже религіозными учрежденіями, но не производятъ и не вымышляютъ сознательно новыхъ религіи. Римскіе авгуры во время упадка римскаго политеизма, не могшіе безъ смѣха смотрѣть другъ на друга, ограничивались поддержаніемъ существующаго религіознаго устройства, но не создали новыхъ религіозныхъ понятій, которыя поставили бы жрецеское сословіе въ положеніе болѣе выгодное, чѣмъ то, какое оно занимало въ Римѣ. И новая религія, возникшая на развалинахъ греко-римскаго язычества, была распространена не своекорыстными жрецами, а бѣдными рыбаками, имѣвшими въ виду не богатства и почести, а страданія и мученическую смерть.

Если теперь отъ мнимыхъ изобрѣтателей религіи перейдемъ къ тѣмъ, для кого предназначалось это изобрѣтеніе, то и съ этой стороны увидимъ немыслимость того предположенія, чтобы возникшее изъ своекорыстныхъ побужденій мнѣніе нѣсколькихъ лицъ могло стать убѣжденіемъ большинства, чтобы изъ вымысла могла образоваться религія, какъ одно изъ самыхъ прочныхъ достояній народовъ и всего человѣчества. Мы видимъ, съ какимъ трудомъ распространяются въ массахъ самыя вѣрныя и полезныя свѣдѣнія; естественно ли предположить, чтобы ту силу всеобщаго убѣжденія, которой часто не имѣетъ истина, могло получить ни на чемъ не основанное заблужденіе? Но религіозныя представленія, говорятъ намъ, впервые возникли и утвердились въ то время, когда люди были еще очень неразвиты и неразумительны, когда всякая выдумка, особенно лица почему-либо заслужившаго уваженіе, принималась на вѣру. Но именно ята-то предполагаемая неразвитость и препятствовала бы распространенію религіозныхъ идей, еслибы онѣ были не болѣе, какъ вымысломъ. Чѣмъ умственно неразвитѣе и непосредственнѣе человѣкъ, тѣмъ съ большимъ трудомъ онъ повѣритъ существованію того, что не можетъ быть ему наглядно, эмпирически указано. Если же въ немъ есть способность и расположеніе вѣрить въ нѣчто вышечувственное, то конечно, эта вѣра не можетъ быть внушена ему отвлѣ и случайно; она должна проистекать изъ болѣе глубокаго источника, заключающагося въ немъ самомъ, въ коренной потребности его духа. Безъ этой внутренней потребности вѣрить въ невидимое и вышечувственное, чѣмъ больше былъ бы неразвитъ человѣкъ, тѣмъ меньше могъ бы повѣрить какой-либо выдумкѣ предмета недоступнаго по чувствамъ. Человѣкъ бываетъ иногда легковѣренъ и падокъ на выдумки, но только тогда, когда эти выдумки льстятъ его склонностямъ, оправдываютъ его порочныя стремленія. Но не легко человѣкъ чувственный повѣритъ такому вымыслу, который будетъ лежать тяжелымъ гнетомъ на всѣхъ его дѣйствіяхъ, будетъ ограничивать его чувственныя влеченія запретомъ и угрозою нака-

*Это неубѣдительно
по мысли по
М. М. Смирнову
Степанову*

занія не только въ жизни, но и послѣ смерти. Люди простые, руководящіеся въ жизни одною внѣшностію и чувственностію (какими представляетъ ихъ разсматриваемая гипотеза въ эпоху происхожденія религіи), едвали бы стали бояться какого-то невидимаго существа больше, чѣмъ внѣшнихъ наказаній. Если и теперь въ большей части случаевъ бываетъ такъ, что страхъ общественнаго мнѣнія и правосудія болѣе обязываетъ къ нравственности, чѣмъ мысль о невидимомъ Законодателѣ и загробномъ судѣ, то это еще больше должно бы имѣть мѣста въ ту воображаемую эпоху, когда о высшихъ требованіяхъ нравственности по совершенному еще отсутствію религіозныхъ понятій не могло быть и рѣчи. Невозможно представить, чтобы въ ту эпоху господства чувственныхъ представлений и эгоистическихъ стремленій удалось кому нибудь посредствомъ хитрой выдумки, склонить народъ къ признанію истины бытія Божества и къ исполненію обязанностей налагаемыхъ религіею.

2. Производить религію изъ низшихъ, эгоистическихъ стремленій отдѣльныхъ лицъ, почитать ее произведеніемъ намереннаго обмана съ одной стороны и непонятнаго легковѣрія съ другой, казалось повидимому и многимъ отвергающимъ ея истинное значеніе слишкомъ унижительнымъ для человѣческаго достоинства. Полагали болѣе сохранить это достоинство, если источника ея будутъ искать не въ случайныхъ побужденіяхъ заинтересованныхъ въ изобрѣтеніи ея лицъ, но въ какомъ-либо всеобщемъ и необходимомъ свойствѣ человѣческаго духа, въ какой-либо особености самой природы человѣка. Но такъ какъ религія все-таки казалась недостойною быть произведеніемъ высшихъ силъ человѣческаго духа, напр. разума, то первоначальную основу для нея думали найти въ низшей, болѣе животной сторонѣ ея существа, въ различныхъ ощущеніяхъ возбуждаемыхъ въ человѣкѣ природою: одни—въ чувствахъ страха предъ грозными предметами и явленіями ея, другіе кромѣ того еще и въ чувствахъ благодарности и радости предъ явленіями благотворными. Религія, по такому предположенію о ея происхожденіи, есть не что иное, какъ замаскированное

ощущеніе различныхъ нашихъ отношеній къ природѣ, — чувство, при которомъ предметы природы представляются намъ не въ ихъ настоящемъ видѣ, но въ формѣ олицетвореній, въ видѣ отдѣльныхъ, оживотворенныхъ существъ *).

Но подобная гипотеза одинаково несостоятельна какъ—а) въ указаніи первоначальнаго, субъективнаго источника религіи, такъ и б) въ объясненіи происхожденія изъ этого источника положительныхъ религіозныхъ вѣрованій.

а) Такимъ источникомъ признается прежде всего чувство страха предъ грозными явленіями природы. Но не трудно замѣтить, что подобное предположеніе основывается на самомъ грубомъ смѣшеніи чувствъ, имѣющихъ совершенно различный характеръ. Небольшаго психологическаго наблюденія достаточно, чтобы видѣть, что между обыкновеннымъ страхомъ и тѣмъ чувствомъ страха предъ высшимъ Существомъ, которое можно назвать благоговѣніемъ (и съ которымъ дѣйствительно отождествляютъ чувство ужаса предъ нѣкоторыми явленіями природы защитники разбираемой нами гипотезы), находится существенное различіе. Въ обыкновенномъ страхѣ предъ страшными предметами и явленіями нѣтъ ничего, кромѣ инстинктивнаго, болѣзненнаго ощущенія, сопровождаемаго иногда болѣе

*) Впервые мнѣніе о страхѣ предъ грозными явленіями природы, какъ источникѣ религіи, встрѣчаемъ у послѣдователя Эпикура Лукреція; извѣстно его выраженіе *timor primos fecit deos*. Въ новѣйшее время объясненіе происхожденія религіозныхъ вѣрованій изъ впечатлѣній, возбуждаемыхъ въ душѣ человека грозными или благотѣльными явленіями природы, часто встрѣчается у французскихъ и англійскихъ писателей XVIII вѣка, иногда въ примѣненіи къ языческимъ только религіямъ, но съ замѣтнымъ стремленіемъ распространить это воззрѣніе и на происхожденіе религіи вообще. Отзвуки этого воззрѣнія можно находить и въ настоящее время и въ нашей литературѣ; такъ напр. въ одномъ извѣстномъ, имѣвшемъ притязаніе на современно-научную обработку всѣхъ предметовъ знанія, сочиненіи мы встрѣчаемъ такую теорію происхожденія религіи, что «астральныя и метеорологическія явленія, сильнѣе дѣйствовавшія на первобытное человечество, возбудили въ немъ то чувство ужаса и благоговѣнія, которое повело къ созданію религіи.» Энциклоп. словарь, 1861 г. т. IV. Ст. «Амазонки, Амулетъ».

или менѣе яснымъ представленіемъ грозящей опасности. Естественнымъ послѣдствіемъ этого страха можетъ быть одно только стремленіе освободиться отъ грозящей опасности, отстранить опасный предметъ или удалиться отъ него; или, если это невозможно, остается простое сознаніе своей безпомощности. Совершенно иной характеръ имѣеть то чувство страха, или точнѣе благоговѣнія, съ коимъ человѣкъ относится къ предметамъ религіознаго поклоненія. Существенное отличіе этого чувства въ томъ, что оно относится не къ простымъ предметамъ природы, какъ таковымъ, но къ живымъ, дѣятельнымъ, сверхчувственнымъ существамъ, которыя предполагаются властвующими этими предметами или ихъ оживляющими. Отъ этого и результаты этого чувства совершенно отличны отъ тѣхъ, какіе даетъ намъ обыкновенный страхъ. Человѣкъ не остается въ пассивномъ отношеніи къ поразившему его предмету, не ищетъ отстранить его, не бѣжитъ отъ него, но повергается предъ Существомъ, которое служитъ предметомъ его благоговѣйнаго чувства, съ мольбою, съ просьбою о помощи, о защитѣ. Откуда же теперь возникаетъ это представленіе о Существѣ или существахъ властвующихъ надъ явленіями природы? Откуда это живое отношеніе къ нимъ, которое мы называемъ религіознымъ? Въ простомъ чувствѣ страха предъ извѣстными явленіями природы нѣтъ никакихъ данныхъ къ сколько нибудь вѣроятному психологическому объясненію подобныхъ особенностей религіознаго чувства. Страхъ предъ грозными явленіями природы чувствуютъ и животныя, даже иногда сильнѣе, чѣмъ человѣкъ; но отчего же страхъ не переходитъ у нихъ въ благоговѣніе, въ религію? Страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при многихъ необыкновенныхъ явленіяхъ природы, при встрѣчѣ съ опасными предметами, но ни предъ однимъ изъ нихъ онъ не чувствуетъ благоговѣнія, не испытываетъ религіознаго чувства. Очевидно, благоговѣніе и страхъ — понятія далеко не тождественныя.

Все это показываетъ, что грозныя явленія природы, сами по себѣ, какое бы сильное впечатлѣніе на душу ни произво-

дили, не могли бы образовать въ ней религіозной идеи, еслибы въ умѣ человѣка не находилось предварительно внутренняго побужденія къ ея образованію. Если въ человѣкѣ уже есть хотя темная идея о Существовѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, то очень можетъ быть, что при неразвитости ума и нравственнаго чувства, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о бытіи Высочайшемъ, которое находится въ его душѣ. Но еслибы въ немъ не было никакого ощущенія бытія высшей его невидимой Силы, еслибы не было по крайней мѣрѣ побужденія искать ея въ природѣ, то никакія, самыя поразительныя «астральныя и метеорологическія явленія» ея не могли бы вызвать въ умѣ его понятія о божествѣ. Страхъ природы остался бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ бы, пожалуй, сознаніе безпомощности и зависимости человѣка отъ природы, но не вызвалъ бы представленія о Существовѣ, управляющемъ явленіями природы.

Не говоримъ уже о томъ, что чувствомъ страха далеко не исчерпывается содержаніе религіозныхъ чувствованій, и что это чувство не можетъ быть началомъ всѣхъ разнообразныхъ обнаруженій религіозной жизни, даже если будемъ относить его не къ предметамъ и явленіямъ природы, а къ Существоу высочайшему, котораго человѣкъ ищетъ въ этихъ предметахъ и явленіяхъ. При опредѣленіи кореннаго и первоначальнаго религіознаго чувства защитники разсматриваемой нами гипотезы, конечно, односторонне имѣли въ виду то явленіе, что у многихъ неразвитыхъ племенъ религіозное чувство выражается преимущественно въ видѣ страха предъ существами, почитаемыми за боговъ, и что эти существа представляются въ чертахъ грозныхъ, заимствованныхъ отъ грозныхъ явленій природы. Но что такое выраженіе религіознаго чувства есть явленіе далеко не всеобщее, даже у неразвитыхъ племенъ, это очевидно. Поэтому-то нѣкоторые защитники гипотезы, о которой идетъ рѣчь, стараются дополнить ее тѣмъ, что въ объясненіи происхожденія религіи къ страху присоединяютъ и

благодарность или благосклонное отношеніе челоуѣка къ тѣмъ предметамъ природы, которые въ отношеніи къ нему оказываются полезными, пріятными и благодѣтельными. Противъ этого новаго элемента религіи довольно замѣтить, что такое чувство благодарности—совершенно ложное и неестественное чувство. Что челоуѣкъ испытываетъ страхъ предъ страшными предметами и явленіями природы, — это такъ. Но чтобы онъ чувствовалъ какую-либо ~~благодарность или признательность~~ къ предметамъ, отъ которыхъ получаетъ пользу или наслажденіе,—это не вѣрно. Челоуѣкъ употребляетъ подобные предметы въ свою пользу, но никакого побужденія благодарить ихъ не чувствуетъ. Благодарность можетъ явиться только тогда, когда въ этихъ предметахъ или за ними онъ будетъ предполагать присутствіе высшаго, живаго, могущественнаго Существа; но сами по себѣ предметы природы не могутъ ни вызывать представленія о такомъ Существовѣ, ни относимаго къ нему, а не къ нимъ, чувства благодарности и любви.

б) Смѣшивая религіозное чувство съ естественными чувствами страха и благодарности къ злоторнымъ и благотворнымъ предметамъ природы, защитники гипотезы, нами разсматриваемой, естественно не могли сколько нибудь вѣроподобно объяснить и происхожденіе дѣйствительнаго содержанія религіи изъ этого мнимаго, субъективнаго источника. Такое содержаніе составляютъ опредѣленные представленія и понятія о божествѣ у различныхъ народовъ. Но какимъ образомъ то или другое субъективное ощущеніе можетъ произвести опредѣленные предметныя представленія и понятія? Гдѣ переходъ отъ чистыхъ патологическихъ ощущеній, возбуждаемыхъ различными естественными предметами, къ представленіямъ живыхъ существъ, какими не представляются наглядно эти предметы?

Такой переходъ думаютъ найти вводя въ сферу разнообразныхъ чувствованій, не относящуюся къ ихъ природѣ, новую способность или стремленіе, преимущественно будто бы собственное челоуѣку неразвитому,—стремленіе олицетворять какъ благотворные, такъ и страшные предметы, считать ихъ живыми

и дѣйствующими. «Неразвитому человѣку благопріятные и опасные предметы представляются не иначе, какъ желающими ему добра или зла»; отсюда, первые онъ начинаетъ благодарить, вторые умилоствлять, — тѣмъ и другимъ поклоняться, какъ божествамъ ⁵⁾»:

Не говоримъ о томъ, что это введеніе въ кругъ чувствованій, возбуждаемыхъ природою, новой способности олицетворенія предметовъ чувства, въ сущности разрушаетъ представленную нами гипотезу, потому что въ дѣлѣ образованія религии существеннымъ и преобладающимъ элементомъ является уже не чувство страха или благодарности, но элементъ теоретическій, основанный на извѣстной особенности познавательной силы человѣка. Въ какой мѣрѣ эта особенность, принадлежащая фантазіи, можетъ вести къ созданію религии, объ этомъ скажемъ послѣ. Предположимъ, что такая способность, представлять неодушевленные предметы одушевленными, у насъ дѣйствительно есть. Можетъ ли она одна удовлетворительно объяснить превращеніе естественныхъ предметовъ страха или благодарности въ существа страшныя и достойныя благодарности — произвести религію?

Человѣкъ, говорятъ намъ, отличивъ въ природѣ благопріятные ему и опасные предметы, оживотворяетъ ихъ своею жизнію, представляетъ ихъ желающими себя добра или зла. *Всѣ* ли предметы, или только нѣкоторые? Очевидно, не всѣ; и въ настоящее время есть много неразвитыхъ людей, много дѣтей, — но ни одному изъ нихъ не приходитъ на мысль оживотворять, олицетворять для себя *всѣ* предметы, которые имѣютъ къ нему благопріятное или неблагопріятное отношеніе. Самый грубый дикарь не скажетъ, что *каждое* дерево, плодами котораго онъ питается, *каждая* пещера, въ которой онъ находитъ кровь, *каждая* рыба, которую онъ ѣстъ и пр., живутъ его жизнію, желаютъ ему добра и т. под. Если онъ въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ и оживляетъ какой-либо пред-

⁵⁾ Энциклоп. словарь, т. IV. ст. *Амулетъ*.

метъ, то только одинъ изъ ряда другихъ, вообще только нѣкоторые, немногіе предметы. Отсюда уже очевидно, что, даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ религіозной жизни, не простое благопріятное или неблагопріятное отношеніе къ человѣку предметовъ вызываетъ въ немъ стремленіе почитать ихъ живыми, имѣющими *силу* дѣлать добро или зло, но напротивъ, какое-то внутреннее, независимое отъ вѣшнихъ вліяній побужденіе заставляетъ его искать въ природѣ чего-то высшаго *обыкновенныхъ* предметовъ природы среди самыхъ этихъ предметовъ, изъ многихъ однородныхъ избирать нѣкоторые только и приписывать имъ особенныя свойства и силы. Не каждую напр. рыбу кость, не каждый камень почитаетъ фетишемъ дикарь; но по какимъ-то внутреннимъ, неизвѣстнымъ побужденіямъ своего религіозно-темнаго чувства, выбираетъ одинъ, ничѣмъ впрочемъ не отличный отъ тысячи другихъ. Все это показываетъ, что не простая польза или вредъ отъ предметовъ побуждаютъ человѣка оживотворять и затѣмъ обоготворять ихъ; но какое-то инстинктивное, чисто внутреннее, независящее отъ самыхъ предметовъ, какъ таковыхъ, побужденіе. Да и какую особенную пользу или вредъ можетъ принести человѣку рыба кость, напр., раковина, камень, обрубокъ дерева и тому под.? Ясно, что религіозное стремленіе въ человѣкѣ, даже на самыхъ низшихъ его ступеняхъ, условливается не взглядомъ человѣка на пользу или вредъ окружающихъ его предметовъ, но какимъ-то необъяснимымъ побужденіемъ искать въ природѣ среди естественнаго—чего-то сверхъ-естественнаго, высшаго. Само собою это искаженіе въ человѣкѣ, умственно и нравственно униженномъ, можетъ быть легко обманчивымъ; онъ будетъ искать того, что выше природы, въ самой же природѣ, и не находя между дѣйствительными предметами такого, который бы соответствовалъ смутно представляющейся его уму идеѣ Существа верховнаго, а между тѣмъ, по своей неразвитости не будучи въ тоже время въ состояніи выдти изъ круга этихъ непосредственно представляющихся предметовъ,—онъ припишетъ при помощи своей фантазіи *нѣкоторымъ* предметамъ такія свойства, какихъ они

не имѣють. Вотъ источникъ олицетворенія и оживленія чело-
вѣкомъ нѣкоторыхъ предметовъ; онъ—не въ природѣ и не въ
ея отношеніяхъ къ челоуѣку, а въ духѣ челоуѣческомъ, ищущемъ въ природѣ Существа высшаго природы.

Далѣе, положимъ, что въ челоуѣкѣ неразвитомъ есть какое-
то непонятное стремленіе олицетворять всѣ, благопріятно или
зловредно дѣйствующіе на него предметы природы, представ-
лять ихъ мыслящими, чувствующими, желающими ему добра
или зла и пр. Откуда явится у него новое желаніе покла-
няться имъ какъ существамъ высшимъ, какъ богамъ,— обого-
творять ихъ? Почитая ихъ существами живыми, чувствующими,
какъ онъ самъ (антропоморфизируя ихъ), челоуѣкъ и относился
бы къ нимъ точно *такъ же, какъ къ челоуѣку*, то есть къ вра-
ждебнымъ — враждебно, къ благопріятнымъ — хорошо. Подобно
дитяти, онъ билъ бы камень, о который ушибся, предполагая,
что онъ чувствуетъ, разговаривалъ бы съ любимымъ животнымъ,
и *только*. Но какимъ образомъ изъ дѣтскаго олицетворенія
предметовъ могло произойти ихъ обоготвореніе, религія съ
многообразіемъ своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ проявленій,
рѣшительно не понятно.

Наконецъ, еслибы стремленіе обоготворять предметы, уми-
лостивлять ихъ, приносить жертвы, происходило не изъ вну-
тренняго, сокровеннаго источника, хотя возмущеннаго въ своей
чистотѣ, а изъ простаго побужденія относиться съ благодар-
ностью или страхомъ къ благодѣтельнымъ или вреднымъ пред-
метамъ природы, то челоуѣкъ скорѣе всего и ближе всего
сталъ бы въ религіозное отношеніе къ подобнымъ себѣ, по-
читалъ бы Богомъ своего друга или врага, приносилъ жертвы
имъ, а не предметамъ природы, на которые онъ только пе-
реноситъ челоуѣческія свойства. Но этого не бываетъ на са-
момъ дѣлѣ. Дикарь обращается съ религіознымъ почитаніемъ
не къ себѣ и не къ подобнымъ себѣ (онъ смутно чувствуетъ,
что то, чего онъ ищетъ въ религіи, должно быть выше и
сильнѣе челоуѣка), но къ предметамъ природы, и притомъ не
къ каждому благопріятному или опасному, но только къ нѣ-

которымъ, избраннымъ имъ по внутреннему побужденію. Ясно, что онъ религіозно относится къ этимъ предметамъ не потому, что почитаетъ ихъ мыслящими и чувствующими, какъ самъ онъ (въ такомъ случаѣ ему естественнѣе и прямѣе всего было бы вступать въ такое отношеніе къ себѣ или подобнымъ себѣ), но потому, что предполагаетъ въ нихъ присутствіе высшей, не человѣческой, чудесной силы. Откуда же это новое понятіе высшей человѣка силы, самое понятіе чудеснаго, не естественнаго? Ничто въ природѣ не могло бы дать такого понятія о высшемъ природы и человѣка, о сверхъестественномъ, еслибы въ самомъ человѣкѣ не было предварительно стремленія къ сверхчувственному, служащаго основой религіи.

Это-то, составляющее обще достояніе всѣхъ людей, какъ развитыхъ, такъ и неразвитыхъ, стремленіе, а не какое-то безпричинное перенесеніе на внѣшніе предметы человѣческихъ свойствъ, и служить основаніемъ религіи. Безъ него невозможно объяснить, какъ мы видѣли, происхожденія даже самыхъ грубыхъ и искаженныхъ формъ религіознаго сознанія; въ религіозномъ почитаніи предметовъ природы выражается не простое чувство благодарности или страха, но смутное сознаніе присутствія въ природѣ — высшей, невидимой силы, властвующей надъ природою и человѣкомъ.

Какъ въ разсматриваемомъ нами теперь, такъ и въ предыдущемъ, ученіи о сущности и происхожденіи религіи, мы обратили вниманіе только на возможность или невозможность объяснить происхожденіе ея изъ предполагаемыхъ источниковъ. Мы не сочли нужнымъ указывать на то, что представленныя нами понятія о религіи далеко не исчерпываютъ всего богатства и разнообразія дѣйствительныхъ религіозныхъ представленій, чувствъ, дѣйствій, что, касаясь вопроса о первоначальномъ происхожденіи религіи, они нисколько не объясняютъ дальнѣйшаго затѣмъ распространенія, утвержденія и значенія ея въ родѣ человѣческомъ. И безъ особенно подробныхъ изслѣдованій, для каждаго не предубѣжденнаго ума ясно, что подобныя теоріи религіи, если и могутъ имѣть нѣкоторую тѣнь вѣроят-

ности, то только въ объясненіи нѣкоторыхъ формъ религіознаго сознанія и притомъ принадлежащихъ очень дикимъ племенамъ. Высшія формы религіи, составляющія принадлежность лицъ и временъ болѣе развитыхъ, раціональныя понятія о Богѣ, встрѣчающіяся и во времена древнія, наконецъ всеобщность религіи, ея существованіе во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, — все это рѣшительно необъяснимо съ точки зрѣнія разсматриваемыхъ нами теорій. Пусть въ той или другой странѣ жрецы или законодатели измыслили то или другое религіозное вѣрованіе: какъ это вѣрованіе могло сдѣлаться постояннымъ достояніемъ всего народа, возобладать на вѣки надъ умами не только дѣтски-простыми и легковѣрными, но относительно развитыми? Пусть, какъ говорилъ Лукрецій и какъ продолжаютъ утверждать его новѣйшіе единомышленники, страхъ произвелъ первыхъ боговъ: что поддержало религію въ послѣдствіи, когда этотъ дѣтскій страхъ разсѣялся? Какимъ образомъ заблужденіе неразвитости первыхъ людей и ихъ безпомощности по отношенію къ природѣ распространилось повсюду и удержалось навсегда, когда съ развитіемъ наукъ, искусствъ, общественной жизни, исчезло чувство боязливаго страха предъ явленіями природы? Еслибы своекорытіе отдѣльныхъ лицъ или чувство страха повело къ созданію религіи то это созданіе давно бы рушилось, не оставивъ послѣ себя и слѣда. К

3. Разсматривая предыдущую теорію религіи, мы замѣтили, что защитники ея не могли удовлетвориться одною областію чувствованій для объясненія положительнаго содержанія религіознаго сознанія, но должны были прибѣгнуть къ теоретической способности человѣка, — способности олицетворенія, какъ производящей причинѣ религіи. Это могло служить, для мыслителей отвергающихъ объективную истину религіи, побужденіемъ выдвинуть эту способность на первый планъ и въ ней преимущественно искать основаній религіи. Такъ какъ олицетвореніе неодушевленныхъ предметовъ собственно есть дѣятельность фантазіи, то явилась мысль искать въ этой спо-

способности человеческой души субъективнаго источника религии. А такъ какъ сущность олицетворенія состоитъ въ томъ, что предметамъ внѣшнимъ приписываются принадлежащія намъ самимъ черты и свойства, то при этомъ сущность религии могла быть понимаема не иначе, какъ усвоеніемъ внѣ насъ находящимся, или предполагаемымъ существующими внѣ насъ, объектамъ—тѣхъ самыхъ свойствъ, которыя реально находятся только въ человѣкѣ; отношеніе наше къ этимъ предметамъ въ сущности будетъ отношеніемъ къ намъ же самимъ, и религія обоготвореніемъ не природы, а человѣка; въ предметахъ внѣшнихъ или представляемыхъ имъ существующими внѣ его, человѣкъ будетъ почитать внесенные имъ въ эти предметы свои же собственные свойства, себя самого.

Отдѣльныя и отрывочныя попытки представить религію произведеніемъ фантазіи, а ея содержаніе обоготвореніемъ человѣка, не были неизвѣстны и прежде ⁶⁾. Но двусмысленная честь—придать этому ученію научный видъ, примѣнить его къ объясненію происхожденія и сущности частныхъ религій, преимущественно христіанской, принадлежитъ одному изъ извѣстнѣйшихъ мыслителей нашего времени, Фейербаху ⁷⁾.

Принципъ философіи Фейербаха, не смотря на нѣкоторыя выраженія, напоминающія философію Гегеля, которой въ началѣ онъ былъ ревностнымъ послѣдователемъ, чисто материалистическій. Кромѣ природы и человѣка, не существуетъ ничего реальнаго; только чувственное дѣйствительно и истинно ⁸⁾.

⁶⁾ Такъ еще въ древности мы встрѣчаемъ попытки—представить религію, (при чемъ имѣлась въ виду ближайшимъ образомъ народная религія), не чѣмъ инымъ, какъ обоготвореніемъ людей, царей, мудрецовъ, благодѣтелей человечества. Такія попытки были особенно въ ходу между философами стоической школы, а главнымъ представителемъ подобнаго воззрѣнія на религію въ древности почитался Евгемеръ, философъ киринейской школы: отъ него и все воззрѣніе на религію, какъ на обоготвореніе людей, получило названіе: *Евгемеризма*.

⁷⁾ При нашемъ изложеніи ученія Фейербаха о религии мы имѣемъ въ виду главнымъ образомъ его сочиненія: *Wesen des Christenthums* и *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, по изданію 1850 г.

⁸⁾ *Wesen d. Chr. 129. Wesen. d. Rel. 25—29*

Если же въ умѣ человѣка существуютъ различнаго рода представленія и понятія о какихъ-либо предметахъ, о которыхъ не знаютъ его чувства и которые онъ называетъ сверхчувственными, то эти понятія конечно не могутъ быть отображеніемъ чего-либо реальнаго; основаніемъ ихъ служатъ какія-либо свойства или качества предметовъ чувственныхъ же, единственно существующихъ и единственно доступныхъ нашему сознанию,—свойства, которыя только по недоразумѣнію могутъ быть относимы нами къ чему-либо лежащему внѣ и выше природы и человѣка.

Таково понятіе о Богѣ, составляющее основаніе религіи. Не говоря уже о нравственныхъ предикатахъ божества, каковы напр. могущество, благодать, правосудіе, мудрость и пр., которые самымъ сходствомъ своимъ съ дѣйствительными психическими качествами человѣка обличаютъ свое происхожденіе, самыя отвлеченныя повидимому свойства Существа, называемаго нами абсолютнымъ, имѣютъ свой источникъ въ томъ же человѣческомъ духѣ. Сознывая напр. безконечность, мы въ дѣйствительности сознаемъ только безконечность нашего сознанія; чувствуя безконечное, мы только чувствуемъ и удостоверяемъ безконечность нашей способности чувствованія; мысля безконечное, мы мыслимъ и удостоверяемъ только безконечность нашей мыслительной силы; коротко сказать, все, что мы ни придумаемъ самаго высокаго и совершеннаго, найдемъ какъ составной элементъ въ нашемъ собственномъ, человѣческомъ существѣ⁹⁾.

Поэтому, то существо, которое человѣкъ называетъ Богомъ, есть въ дѣйствительности не что иное, какъ его же собственный духъ, представляемый существующимъ внѣ его и выше его. «Состояніе божества есть не что иное, какъ самосознаніе человѣка, а познаніе Бога—самопознаніе человѣка»¹⁰⁾. Свойства божества не что иное, какъ идеализированныя свойства самаго же человѣка, и Богъ вообще «есть не что иное, какъ

⁹⁾ Wesen d. Christ. p. 34. 51. 54. 60 и др.

¹⁰⁾ Wesen d. Christh. 39

памятная записная книга человѣка для его самыхъ высшихъ чувствованій и мыслей» ¹¹⁾ ~~X~~.

Что такое будетъ религія при такомъ понятіи о Богѣ? Религія не есть какое-либо отношеніе человѣка къ реальному существу, внѣ и выше его находящемуся, но отношеніе его къ своему собственному существу, но какъ къ иному, противоположному ему объекту ¹²⁾. Въ религіи человѣкъ олицетворяетъ и противопоставляетъ себѣ свое же собственное существо и становится къ нему въ различныя отношенія какъ къ реальному предмету ¹³⁾. «Содержаніе и предметъ религіи есть вполне человѣческій; мудрость божественная есть человѣческая мудрость; тайна богословія — антропология, а тайна духа абсолютнаго — такъ-называемый, конечный, субъективный духъ» ¹⁴⁾. Въ какой мѣрѣ человѣкъ сознаетъ эту тайну,—религія является предъ нимъ, какъ «торжественное обнаруженіе самыхъ потаенныхъ сокровищъ его собственнаго духа.» Въ какой мѣрѣ она закрыта для него, религія является гибельнымъ заблужденіемъ. «Религія есть отношеніе человѣка къ своему собственному существу,—въ этомъ лежитъ ея истина и нравственная сила; но въ то же время она есть отношеніе его къ себѣ самому, но не какъ къ себѣ, а какъ къ иному, различному отъ него, даже противоположному существу, — и въ этомъ замѣчается ея неистина, ея противорѣчіе разуму и нравственности; здѣсь бѣдственный источникъ фанатизма, здѣсь высшее метафизическое начало всѣхъ кровавыхъ, человѣческихъ жертвъ, коротко сказать здѣсь источникъ всѣхъ ужасовъ въ исторіи религіи» ¹⁵⁾.

Какая же причина столь гибельнаго для человѣка явленія, какъ религія? Гдѣ источникъ такого страннаго повидимому стремленія, олицетворять себя самого и вступать съ своимъ

¹¹⁾ Ibid. 104.

¹²⁾ Ibid. 40.

¹³⁾ Wesen d. Chr. 61.

¹⁴⁾ Wesen d. Chr. 40. 360. Wesen d. Rel. 21.

¹⁵⁾ Wesen d. Chr. 269.

собственнымъ созданіемъ въ какія-то мечтательныя отношенія?

Причина тому заключается въ чувствѣ и фантазіи. Основаніе религіи есть сердце и фантазія. Отношеніе наше къ предметамъ, въ частности и къ себѣ самимъ, можетъ быть или теоретическимъ, гдѣ главнымъ дѣятелемъ является умъ, или практическимъ, гдѣ главное мѣсто принадлежитъ сердцу. Теоретически, мы относимся къ предмету хладнокровно, ради самого предмета и его познанія; наши личные интересы здѣсь не замѣшаны и не искажаютъ предмета нашего знанія. Практическое отношеніе къ предметамъ, по самой сущности своей, эгоистическаго свойства; мы хотимъ, чтобы предметъ былъ не такимъ, каковъ онъ есть, а какимъ желаемъ, чтобы онъ былъ. Религія есть именно такое практическое, эгоистическое отношеніе нашего я къ самому себѣ; мы въ ней представляемъ наше собственное существо не такимъ, каково оно есть, но какимъ желаемъ, чтобы оно было; мы переносимъ на него желанія, потребности, стремленія, нашего низшаго, чувственнаго, эгоистическаго я ¹⁶).

Отсюда уже видно, что религія не есть плодъ нормальной дѣятельности сердца, потому что сердце не есть источникъ одного только эгоизма, но и многихъ возвышенныхъ и благородныхъ чувствъ и стремленій. Поэтому Фейербахъ отличаетъ сердце (Gemuth), которое служитъ началомъ религіи, отъ собственно такъ-называемаго сердца (Herz). Последнее есть совокупность достойныхъ, разумныхъ, на дѣйствительности основанныхъ стремленій. Первое—есть больное, съ природою распавшееся сердце, полное не истинныхъ, но мечтательныхъ стремленій. Сердце вообще есть область всего философскаго, рациональнаго, свѣтлаго, открытаго для міра; сердце, какъ источникъ религіи, есть область всего мистическаго, темнаго, бѣгущаго свѣта и дѣйствительности ¹⁷).

¹⁶ Wesen d. Relig. 63. 227, 241. 255—359 и др.

¹⁷ Ueber Philos. und. Christ. 1839. 49. Вообще то, что по отношенію къ религіи Фейербахъ называетъ сердцемъ—способностію мечтательныхъ и

Но сердце, само по себѣ, можетъ быть источникомъ только темныхъ, неопредѣленныхъ стремленій; нужна сила, которая бы давала жизнь, обликъ и предметность этимъ стремленіямъ. Такая сила есть фантазія; если сердце есть субъективное начало религіи, то фантазія есть ея органъ и сущность ¹⁸⁾. Фантазія есть послушная служительница сердца и даетъ обликъ всѣмъ его желаніямъ, она есть собственно творческая сила религіи, виновница ея предметнаго содержанія. Недовольное окружающею его дѣйствительностію, наше сердце стремится къ лучшему, по его эгоистическому взгляду, порядку вещей; фантазія спѣшитъ на помощь этому стремленію и создаетъ идеалы этого лучшаго порядка,—небо и міръ высшій. Недовольное окружающимъ его человѣчествомъ, наше сердце желаетъ совершенства людей,—и наша фантазія создаетъ идеалы совершенныхъ людей, создаетъ боговъ ¹⁹⁾. Такимъ образомъ возникаетъ религія, которая въ сущности есть идеализація нашего собственнаго я, развиваясь и видоизмѣняясь съ самопознаніемъ человѣка и съ видоизмѣненіемъ его понятій о своемъ совершенствѣ.

Теорія Фейербаха служитъ яснымъ примѣромъ, до какой степени самоуничиженія и насмѣшки надъ самимъ собою можетъ дойти человѣческой разумъ, какъ скоро онъ отвергнетъ истину бытія высочайшаго творческаго Разума. Религія есть не что иное, какъ иллюзія, плодъ фантазіи и эгоизма. Но эта иллюзія, въ дѣйствительности есть явленіе, принадлежащее всѣмъ вѣкамъ, всѣмъ народамъ, на всѣхъ степеняхъ развитія; это иллюзія не только младенческаго возраста человѣчества, но множества умовъ крѣпкихъ и зрѣлыхъ, мыслителей, считавшихся

эгоистическихъ стремленій, очень близко подходитъ къ тому, что мы называемъ фантазію. И дѣйствительно, у самого Фейербаха сердце и фантазія въ объясненіи религіи сливаются часто до неразличимости. и началомъ религіи онъ называетъ то сердце, то эгоизмъ, то фантазію; но главную роль здѣсь играетъ фантазія.

¹⁸⁾ Wesen d. Christ. 318, 2 Aufl.

¹⁹⁾ Wesen d. Christ. 49. 284. 325 и др.

передовыми вождями человечества на пути умственной жизни; это иллюзія не только испорченных эгоистовъ, но людей высокой нравственной чистоты и самоотверженія; эта иллюзія является намъ наконецъ великою, всемірно-историческою силою, измѣнявшею судьбы царствъ и народовъ. Что же послѣ всего этого подумать о человѣкѣ, о его разумѣ, его достоинствѣ, когда однимъ изъ главныхъ руководительныхъ началъ его жизни являлся и является пустой вымыселъ его испорченнаго сердца и необузданнаго воображенія? Что подумать о лучшихъ представителяхъ человечества въ области знанія и жизни? Почитать религію, самое существенное, самое дорогое для человѣка сокровище—иллюзіею, не значить ли признавать весь родъ человѣческой одержимымъ хроническимъ сумасшествіемъ? Потому что, чѣмъ, какъ не сумасшествіемъ должно назвать то состояніе души, когда человѣкъ считаетъ реально существующими внѣ себя предметы образы созданные его собственною фантазіею, и постоянно вилетаеть эти образы во всѣ отношенія своей жизни? Фейербахъ начинаетъ свою извѣстную книгу «О сущности христіанства» словами: «религія основывается на существенномъ отличіи человѣка отъ животныхъ, звѣри не имѣютъ никакой религіи»²⁰⁾; но не будетъ ли самою жестокою насмѣшкою надъ этимъ отличіемъ, когда оно будетъ состоять въ томъ, чтобы признавать недѣйствительное дѣйствительнымъ, ложь и мечту истиною?

Вообще трудно и представить меньше уваженія къ человечеству, человѣческому разуму и исторіи, чѣмъ то, какое высказывается въ понятіи Фейербаха о сущности религіи. Въ сравненіи съ этимъ понятіемъ, даже тѣ воззрѣнія на нее, которыя представляли ее вымысломъ жрецовъ или законодателей, не смотри на ихъ легкомысленность и шаткость, имѣютъ несравненно больше достоинства. Пусть религія будетъ вымысломъ отдѣльныхъ лицъ; все-таки это будетъ вымыселъ сколько-нибудь разумный и достойный человѣческаго ума; при немъ

²⁰⁾ Wesen des Christh. 24.

имѣлась въ виду кака-нибудь общественная польза, напри-
мѣръ утверженіе нравственности, законовъ, по крайней мѣръ
хотя личная польза тѣхъ, которые изобрѣли религію: и въ
этомъ послѣднемъ случаѣ, она служила бы хотя образчикомъ
изобрѣтательности человѣческаго ума, какъ всякій хитрый и
удачный вымыселъ. Но религія Фейербаха, это вымыселъ без-
смысленный, безцѣльный, бесполезный, свидѣтельствующій не
объ умѣ человѣка, а объ его безуміи. Не смотря на измѣряе-
мый тысячелѣтіями возрастъ, человѣкъ представляется жал-
кимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла и ум-
ственного здоровья даже настолько, чтобы разубѣдиться въ
реальности видѣній своей разстроенной фантазіи. #102

Фейербахъ указываетъ прежде всего на наше сердце, на
наши эгоистическія стремленія и желанія, какъ на источникъ
религіи. Въ религіи онъ такъ сказать измышляетъ мечтатель-
ное удовлетвореніе тѣмъ своимъ потребностямъ и желаніямъ,
которыхъ не удовлетворяетъ дѣйствительность; въ вымышлен-
номъ, мечтательномъ мірѣ религіозныхъ призраковъ онъ нахо-
дитъ то, чего онъ желаетъ, но чего не даетъ ему окружающій
его міръ. Правда, что религія, удовлетворяя всѣмъ высшимъ
потребностямъ нашего духа, удовлетворяетъ и стремленіямъ
нашего сердца къ полному счастью и блаженству. Но какія
это стремленія? Тѣ ли «низшія, эгоистическія, чувственныя,
противунравственныя,» которыя имѣетъ въ виду Фейербахъ?
Нѣтъ; такого рода желанія и потребности произвели бы и
религію себѣ соотвѣтственную, религію чувственного насла-
денія, которая, и сверхчувственный міръ рисуя чувственными
чертами, позволяла бы и оправдывала чувственныя и эгоис-
тическія стремленія. Но не такова религія на самомъ дѣлѣ.
Даже въ самыхъ низшихъ и грубыхъ своихъ видахъ, она
всегда болѣе или менѣе требуетъ отреченія отъ чувственно-
сти, господства надъ страстями, пожертвованія своимъ эгоис-
тическимъ я и его стремленіями въ пользу обязанностей и
требованій, которыя налагаются отъ имени Существа высочай-
шаго. Религія всегда является какъ нѣчто стѣсняющее, огра-

ничивающее чувственныя желанія и стремленія, узамы вышшаго закона. Чѣмъ выше религія, тѣмъ яснѣе и выразительнѣе высказывается характеристическая ея черта, по отношенію къ чувству личному и нашему эгоистическому я, это—требованіе самоотверженія, самопожертвованія, пожертвованія самыми дорогими личными желаніями, требованіями, наслажденіями, во имя высшихъ религіозныхъ интересовъ. Человѣкъ приноситъ въ жертву божеству самыя цѣнныя и лучшія вещи своей собственности, ограничиваетъ удовлетвореніе своихъ естественныхъ потребностей, подвергаетъ себя лишеніямъ, чувствительнымъ для организма, жертвуетъ даже иногда жизнью близкихъ себѣ и собственною, чтобы угодить Богу. Удовлетвореніе это ли эгоистическихъ и чувственныхъ потребностей? Не говоримъ о высочайшей и совершеннѣйшей религіи, Христіанской, которая требуетъ не внѣшнихъ только и вещественныхъ жертвъ, но полнаго самоотреченія, которая повелѣваетъ отвергнуться себя, возненавидѣть и погубить свое грѣховное, эгоистическое я, чтобы найти истинную жизнь и блаженство въ Богѣ, путемъ креста и страданій. Не видимъ ли здѣсь совершенной противоположности эгоизму и чувственно-эгоистическимъ стремленіямъ, думающимъ найти свое удовлетвореніе въ мечтательной сферѣ религіозныхъ вымысловъ?

Правда, на высшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія сверхчувственный міръ представляется иногда въ такихъ чертахъ, которыя по видимому даютъ поводъ думать, что человѣкомъ въ изображеніи его руководило желаніе создать, за недостаткомъ дѣйствительнаго, такой міръ, въ которомъ могли бы найти полное удовлетвореніе чувственныя его влеченія: таковъ Олимпъ греческой мифологіи, таковъ рай Магомета. Но нельзя забывать, что, вмѣстѣ съ Олимпомъ, религіозная фантазія грековъ создала и тартаръ, — что кромѣ рая, для послѣдователей Магомета существуетъ и адъ, со всеми ужасами мученій, и что поэтому при представленіи сверхчувственнаго и загробнаго міра человѣкъ столько же, если не больше, могъ испытывать безпокойствъ, сомнѣній и лишеній, сколько и самоудо-

влетворенія въ представленіи пріятнаго для своей чувственности порядка вещей. Вообще же религія на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, неразрывно соединяя съ понятіемъ о Божествѣ, понятіе о нравственномъ законодателѣ и судѣ, а съ представленіемъ загробной жизни — не только награды, но и наказанія, по самому существу своему никогда не могла и не можетъ служить удовлетвореніемъ чувственныхъ и эгоистическихъ желаній и надеждъ, и потому никогда не можетъ быть созданиемъ этихъ желаній и надеждъ. Въ этомъ случаѣ, человѣкъ создавалъ бы и выдумывалъ то, что прямо противорѣчило бы его желаніямъ.

Отсюда видно, что если религія и дѣйствительно удовлетворяетъ потребностямъ и желаніямъ человѣка, то не тѣмъ низшимъ, эгоистическимъ, о которыхъ говоритъ Фейербахъ. Это не потребности «больнаго, самолюбиваго сердца,» но высшія потребности души, ищущей счастья и блаженства не въ конечныхъ вещахъ и не въ удовлетвореніи чувственныхъ и земныхъ желаній, но въ Богѣ и въ удовлетвореніи высшихъ стремленій духа къ безконечной истинѣ и добру. И эти потребности, равно какъ и удовлетвореніе ихъ, находится въ рѣшительномъ противорѣчій съ потребностями и склонностями низшей, чувственной природы. Но если религія удовлетворяетъ этимъ высшимъ потребностямъ, то отсюда никакъ еще не слѣдуетъ, чтобы и сама она была только продуктомъ ихъ, самоизмышленнымъ, мечтательнымъ удовлетвореніемъ ихъ. Было бы совершенно не логически заключать, что если какой предметъ удовлетворяетъ извѣстной нашей потребности, то онъ есть и продуктъ этой потребности. Еслибы подобное заключеніе было правильно, то и хлѣбъ мы бы должны признать продуктомъ голода, и воду продуктомъ жажды. Напротивъ, удовлетвореніе какимъ-либо предметомъ нашей чувственной какой-либо потребности служитъ яснымъ доказательствомъ реальности и истины этого предмета; потребность не можетъ быть удовлетворена сама собою или мечтательнымъ представленіемъ удовлетворенія, какъ голодный не можетъ

удовлетвориться однимъ только представленіемъ хлѣба, жаждущій одною мечтою о водѣ. Итакъ, если религія удовлетворяетъ потребности человѣческаго сердца, то уже по этому самому она не есть что-либо мечтательное, но истинная и дѣйствительная сила, и источникъ ея не въ чловѣкѣ и его безсильныхъ желаніяхъ, но въ его, въ томъ существѣ, которое составляетъ высочайшій, хотя не всегда ясно сознаваемый, предметъ и цѣль всѣхъ лучшихъ и высшихъ стремленій чловѣка.

Второй источникъ религіи, облакающій въ ясные образы и представленія смутныя стремленія и желанія нашего сердца, по мнѣнію Фейербаха, есть фантазія. Наше сердце, недовольное недостатками и пороками окружающихъ насъ людей, смутно ищетъ совершеннаго, полнаго чловѣка и стремится къ нему своими желаніями; наша фантазія является съ своими услугами на помощь нашимъ желаніямъ, создаетъ идеальный образъ совершеннаго чловѣка, и мы преклоняемся предъ этимъ созданнымъ нами образомъ, называемъ его существомъ всесовершеннымъ, Божествомъ.

Что въ религіозныхъ представленіяхъ, особенно на низшихъ ступеняхъ религіи, значительную долю участія, наряду съ другими познавательными силами, принимаетъ и сила представительная, высшее развитіе которой составляетъ фантазія, что на этихъ ступеняхъ Божество представляется иногда въ формахъ идеальнаго чловѣка, это справедливо. Но въ высшей степени легкомысленно и несправедливо, на основаніи этой формы религіозной идеи, смѣшивать форму съ содержаніемъ, не видѣть ничего кромѣ и далѣе этой формы, и отождествлять идею Божества съ идеальными созданіями нашей фантазіи.

Конечно, въ насъ есть способность и стремленіе создавать образы не существующихъ реально предметовъ. Эта способность на низшей ея степени—фантазія, на высшей—эстетическое творчество. Эта способность прежде всего проявляется въ языкѣ, въ образности выраженій, въ метафорахъ и олицетвореніяхъ, затѣмъ—въ созданіи художественныхъ идеаловъ.

По немцого нужно проникательности, чтобы видѣть, что между идеалами, созданными этою способностію, и основною религиозною идеею, идеею Божества, въ сущности нѣтъ ничего общаго, кромѣ внѣшней эстетической формы, которую по самому свойству нашего познанія можетъ принимать эта идея точно также, какъ можетъ она принимать форму разсудочныхъ понятій, чувствованій, стремленій.

Существенная черта, отличающая всѣ возможные идеальныя представленія нашей фантазіи, есть сопровождающее ихъ ясное сознаніе ихъ нереальности. Какъ бы увлекательно ни было для нашего сердца произведеніе нашей фантазіи, будетъ ли то обыкновенная сказка или высокохудожественное созданіе поэта, мы очень опредѣленно сознаемъ, что это произведеніе не болѣе, какъ субъективное созданіе человѣческаго ума, не имѣющее реального значенія и истины. Только дитя можетъ повѣрить истинѣ фантастической сказки, которую ему рассказываютъ; только не владѣющій вполнѣ своими способностями можетъ считать дѣйствительно существующими образы, созданные его фантазіею, и относиться къ нимъ, какъ къ живымъ существамъ. Высшія произведенія эстетической способности, идеалы не отличаются въ этомъ отношеніи отъ обыкновенныхъ созданій воображенія. Всѣ идеалы, создаваемые человѣкомъ, не исключая и идеала собственнаго нашего я, имѣютъ ту особенность, что человѣкъ всегда ясно сознаетъ ихъ идеальный, субъективный только характеръ. Каждый сознаетъ, что идеаль есть сложившееся подъ вліяніемъ ума представленіе фантазіи о томъ, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ; но то уже самое, что здѣсь представляется, чѣмъ бы *долженъ быть* предметъ, для каждаго служитъ яснымъ свидѣтельствомъ, что этого идеальнаго предмета еще нѣтъ въ данный моментъ, что онъ не существуетъ реально.

Существенно иной характеръ представляетъ намъ религиозная идея. Мы *необходимо* представляемъ предметъ ея, божество — реально существующимъ; она и не мыслима безъ сопровождающаго ее сознанія ея объективной истины. Такое

сознаніе до такой степени сильно и живо, что при недовольно ясномъ отличеніи этой идеи отъ формъ человѣческаго сознанія и при смѣшеніи ея съ этими формами (что имѣеть мѣсто на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія и при недостаточномъ умственномъ развитіи), оно можетъ увлечь человѣка къ признанію реальными и этихъ самыхъ формъ, которыя тѣсно связаны съ нею и отдѣлить которыя отъ сущности человѣкъ еще не въ силахъ. Вотъ отчего получаютъ для недовольно яснаго еще умственного взора человѣка жизненность и реальность и самые созданные фантазіею религіозные образы и представленія, въ которыхъ онъ старается выразить идею о божествѣ въ ея различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ сторонъ. Этимъ объясняется и то, необъяснимое для разсматриваемой нами теоріи, явленіе, почему, какъ скоро представленіе фантазіи есть представленіе религіозное, то есть имѣющее какое-либо отношеніе къ идеѣ божества или къ міру сверхчувственному, оно, какъ бы иногда ни казалось нелѣпымъ (напр. въ языческихъ мифахъ), получаетъ для сознанія необыкновенную силу; человѣкъ легко и скоро заблуждается, принимая форму религіозной идеи за ея сущность. Но какъ скоро произведеніе фантазіи не имѣеть религіознаго характера, то какъ бы правдоподобно оно ни было, никто одаренный здравымъ смысломъ не считаетъ его реальнымъ. Очевидно, что причина такого существеннаго различія въ отношеніи сознанія къ нашимъ представленіямъ та, что въ представленія религіозныя привходитъ совершенно новый элементъ,—идея божества, сопровождающее которую живое и неискоренимое сознаніе ея реальности невольно переносится и на соединяемыя съ нею чувственныя представленія. Иначе, мы не найдемъ никакого основанія, почему, при предполагаемой у человѣка способности почитать дѣйствительными создаваемые фантазіею образы, эта способность дѣйствуетъ только въ связи съ однимъ извѣстнымъ представленіемъ (о божествѣ), и мгновенно теряетъ свою силу въ другихъ случаяхъ. Почему напр. человѣкъ не считаетъ дѣйствительностію сказку, поэму, созданный имъ

идеаль ученаго, воина, гражданина и пр., а только одинъ предполагаемый идеаль Существа всесовершеннаго и другіе связанные съ этимъ идеаломъ представленія? Перваго рода идеалы гораздо ближе къ дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существовѣ абсолютномъ, и повѣрять ихъ реальному существованію, повидимому, гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго; — однакоже на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою увѣренностію признавать реальное бытіе Существа сверхчувственнаго, есть нѣчто совершенно отличное отъ способности создавать образы не существующихъ предметовъ. Сопровождающее идею божества и состоящая съ нею въ связи представленія, сознание ея реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ совершенно другаго источника и по другимъ побужденіямъ, чѣмъ обыкновенные идеалы. ~~Х4.~~

Сознание реальности идеи божества условливаетъ въ свою очередь и другую, не менѣе рѣзкую и существенную особенность, отличающую ее отъ всѣхъ созданій творческой фантазіи; эта особенность — живое отношеніе человѣка къ предмету выражаемому сею идеею и могущественное вліяніе ея на его жизнь и дѣятельность. Созданія эстетическія служатъ только предметомъ художественнаго наслажденія, имѣющаго теоретическій характеръ; убѣжденный въ ихъ нереальности человѣкъ не можетъ вступать съ ними въ живыя отношенія; ихъ вліяніе на жизнь не болѣе того вліянія, какое можетъ имѣть ясное и наглядное понятіе о предметѣ на опредѣленіе нашихъ дѣйствій. Если представленія эстетическія сильнѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ понятія разсудка; то взамѣнъ того имъ недостаетъ силы разумнаго убѣжденія, свойственнаго понятіямъ. Напротивъ религіозная идея имѣетъ такую живую, способную опредѣлять нашу дѣятельность, силу, какой не могутъ имѣть самыя ясныя понятія разсудка, не говоря уже о представленіяхъ фантазіи. Съ тѣхъ поръ, какъ исторія запомнитъ о существованіи рода человѣческаго, религія является могущественнымъ дѣятелемъ въ нравственной и общественной жизни

людей; она правитъ ихъ дѣятельностію, возбуждаетъ челоуѣка къ лишениамъ, подвигамъ, самопожертвованіямъ, къ которымъ не можетъ возбудить не только какая нибудь мечта фантазіи, но и самое крѣпкое убѣжденіе разсудка; религія опредѣляетъ часто сущность гражданскихъ учреждений и видоизмѣняетъ формы общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едва ли могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы челоуѣческихъ дѣйствій. Естественно ли предположить, чтобы простое созданіе недовольной дѣйствительностію фантазіи приобрѣло такое значеніе, какого не могло имѣть никакое, даже истинное представленіе? Вліяніе религіи на жизнь не показываетъ ли, что въ ней заключается истинная, а не мечтательная сила? А эту силу, конечно, можетъ дать ей не произволь нашей фантазіи, но внутренняя, самостоятельная ея истина.

О представленныхъ нами сейчасъ двухъ характеристическихъ особенностяхъ религіозной идеи, столько отличающихъ ее отъ произведеній нашей фантазіи, совершенно забываетъ разсматриваемая нами теорія религіи. Замѣтивъ въ религіозныхъ представленіяхъ различныхъ народовъ антропоморфическія черты, образовавшіяся путемъ преувеличенія дѣйствительныхъ чертъ челоуѣческой природы, Фейербахъ односторонне останавливаетъ вниманіе только на этой одной формѣ религіозной идеи, и не вида за этою формою внутренняго содержанія, полагаетъ, что она-то и составляетъ все содержаніе религіи, что «тайна всего богословія, какъ онъ выражается, есть антропология, а тайна Духа абсолютнаго—такъ-называемый конечный, субъективный духъ.»

Но такое понятіе о религіи далеко не исчерпываетъ ни — а) внѣшнихъ формъ религіознаго сознанія, ни — б) внутренняго содержанія его, въ какой мѣрѣ оно выражается даже въ формѣ антропоморфизма.

а) Прежде всего, если обратимъ вниманіе на всю совокупность существующихъ проявленій религіознаго сознанія, легко замѣтимъ, что такъ-называемый антропоморфизмъ вовсе не составляетъ существенной, тѣмъ болѣе исключительной формы религіи. На низшихъ ступеняхъ религіи

мы видимъ не одно только представленіе божества подь формою совершеннаго человѣка, но не менѣе распространенное почитаніе его подь видомъ неодушевленныхъ предметовъ природы (фетишизмъ), свѣтилъ небесныхъ (саббизмъ), животныхъ (зоолятрія). Мы видимъ далѣе сравнительно высшія формы религіознаго сознанія, гдѣ божество отождествляется съ силами и явленіями неодушевленной природы, напр. въ религіяхъ персидской, египетской. Если здѣсь и являются антропоморфическія представленія, то они служатъ не для изображенія божества какъ идеальнаго человѣка, но для символическаго обозначенія силъ неодушевленной природы. Фантазія въ человѣческихъ чертахъ очевидно думаетъ выразить здѣсь не человѣка въ его идеальномъ совершенствѣ, но силы природы, не имѣющія ничего общаго съ человѣкомъ; такъ напр. въ религіи Египта олицетворяются въ видѣ человѣкообразныхъ боговъ и богинь отвлеченныя понятія духа и матеріи, пространства и времени, эмпирическія представленія солнца, луны, небснаго свода, рѣки Нила и пр. Всѣ эти формы религіознаго сознанія рѣшительно необъяснимы съ точки зрѣнія Фейербаха: какое отношеніе къ чувственно-эгоистическимъ стремленіямъ нашего я и къ идеализаціи нашего собственнаго существа можетъ имѣть напр. пространство или время, солнце или луна, тьма или свѣтъ? Очевидно, что въ религіозныхъ стремленіяхъ, внѣшнимъ покровомъ которыхъ служатъ эти представленія, человѣкъ ищетъ не себя самого, а чего-то такого, что кажется ему высшимъ его самого. X

Если отъ низшихъ формъ религіознаго сознанія перейдемъ къ высшимъ и болѣе совершеннымъ, то опять увидимъ, что религія не исчерпывается антропоморфизмомъ и не ограничивается одною фантазією. Мы найдемъ, что въ ней принимаютъ участіе и другія познавательныя силы человѣческаго духа и самая высшая изъ нихъ— умъ. Религія здѣсь является намъ не въ видѣ собранія однихъ только фантастическихъ представленій, но какъ основанное на требованіяхъ разума, и по возможности соглашенное съ его законами, знаніе, какъ система религіоз-

ныхъ истинъ. На этой ступени религіознаго сознанія, антропоморфизмъ ясно представляется человѣку неудовлетворительною формою религіозной истины, и онъ стремится познать божество при помощи чистыхъ понятій разума. Если теперь антропоморфизмъ есть сущность религіи, а фантазія ея органъ, то какъ скоро разумъ нашъ достигъ до признанія неудовлетворительности антропоморфическихъ представлений о Богѣ и изъ области фантазіи перешелъ въ область понятій, религія сама собою должна бы уничтожиться. Но на самомъ дѣлѣ не такъ; какъ скоро разумъ вступаетъ въ свои права, религія очищается, возвышается, но не уничтожается. Мыслители Греціи, ясно сознавшіе нелѣпность антропоморфизма народной религіи, не отвергли вмѣстѣ съ нимъ и самыхъ основныхъ истинъ религіи. Религія христіанская, возвѣстившая людямъ истинное понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ совершенно отличномъ отъ всего сотвореннаго, есть высшая и совершеннѣйшая религія. Мыслители міра христіанскаго, подвергавшіе глубокому анализу всѣ понятія нашего разума, неужели опять могли обмануться относительно дѣйствительнаго содержанія идеи о Богѣ и до Фейербаха не могли догадаться, что понятія о Богѣ и понятіе о человѣкѣ въ сущности тождественныя? Многіе изъ нихъ прямо отрицали отъ божества все, что сколько нибудь напоминало ограниченныя черты конечнаго духа и природы, тѣмъ не менѣе не отрицали вмѣстѣ съ тѣмъ значенія и истины понятія о Богѣ.

Все это показываетъ, что въ дѣйствительности религія не ограничивается тѣмъ скуднымъ содержаніемъ, какое даетъ ей Фейербахъ; она выходитъ далеко за предѣлы фантазіи и антропоморфизма, что ясно показываетъ, что послѣдній составляетъ не сущность, а одну изъ формъ религіозной идеи, фантазія же не единственную, а только переходную способность, принимающую участіе въ созданіи субъективныхъ формъ религіи.

б) Но если мы даже ограничимся одною этою формою, то увидимъ, что она нисколько не исчерпываетъ содержанія религіи, даже на той ступени ея, на которой эта форма является

господствующую. Если мы спросимъ религіозное сознание, стоящее на ступени антропоморфизма, что оно на самомъ дѣлѣ разумѣетъ подъ этою формою, то во всѣхъ религіяхъ получимъ довольно ясный отвѣтъ, что подъ человѣческими формами оно вовсе не хочетъ и не думаетъ представлять какое-либо существо, хотя отдѣльное отъ него, но сходное или тождественное съ совершеннымъ человѣкомъ; напротивъ, въ самыхъ несовершенныхъ антропоморфическихъ представленіяхъ человѣкъ думаетъ выразить высшечеловѣскія, абсолютныя совершенства Существа верховнаго. Вотъ отъ чего онъ не только соединяетъ въ своемъ понятіи о божествѣ совершенныя черты, какія замѣчаетъ въ человѣкѣ, но преувеличиваетъ ихъ до возможныхъ, доступныхъ его пониманію о безконечномъ совершенствѣ размѣровъ; въ этомъ преувеличеніи, которое не имѣло бы смысла, еслибы подъ видомъ божества человѣкъ безотчетно хотѣлъ выразить понятіе о своемъ идеализированномъ я, ясно выражается попытка незрѣлаго ума выразить въ чувственной формѣ понятіе объ абсолютномъ существѣ и абсолютныхъ совершенствахъ. Далѣе,—что, при самомъ даже сильномъ господствѣ антропоморфизма въ религіозномъ сознаніи, это сознание довольно ясно и отчетливо сознаетъ все различіе понятія о божествѣ отъ понятія объ идеальномъ человѣкѣ, видно и изъ того, что оно всегда отличаетъ идеальныхъ людей отъ боговъ. Во всѣхъ религіяхъ, у всѣхъ народовъ, мы находимъ представленія объ идеальномъ человѣкѣ, выражающіяся то въ легендахъ о святыхъ мужахъ, то въ эпическихъ сказаніяхъ о герояхъ. Но религіозное сознание всегда ясно отличаетъ эти идеалы отъ представленій о божествѣ, какъ бы иногда ни казались эти идеально-совершенные люди въ языческихъ религіяхъ похожими на боговъ. Въ представленіи божества, человѣкъ съ полнымъ сознаніемъ, не допускающимъ никакого самообольщенія, хочетъ выразить не себя, какимъ бы онъ долженъ быть, но понятіе о Существовѣ, какимъ человѣкъ никогда не можетъ быть и которое превышаетъ границы его природы. Такимъ образомъ между божествомъ и человѣкомъ, даже идеаль-

оно гораздо выше всего того, что могла бы изобрести самая смѣлая фантазія. Несмотря на кажущуюся отдаленность от дѣйствительности, произведенія фантазіи имѣютъ однакожь, по своимъ составнымъ элементамъ, необходимое отношеніе къ ней. Черты идеальныхъ предметовъ заимствуются отъ дѣйствительныхъ предметовъ и только видоизмѣняются особеннымъ образомъ фантазію, которая ихъ увеличиваетъ, уменьшаетъ, комбинируетъ—по произволу или по законамъ изящнаго. Но въ понятіи о Богѣ мы встрѣчаемъ такія черты, которыя не могутъ образоваться никакимъ комбинированіемъ дѣйствительныхъ элементовъ чувственныхъ представленій. Такова напримѣръ идея абсолютнаго Духа, существа самосушаго, таковы понятія о первой причинѣ, безконечности, вѣчности, абсолютности совершенствъ. Самая смѣлая фантазія, какъ бы она ни расширяла границы природы человѣческой, не могла бы сама собою ни изобрести тѣхъ абсолютныхъ признаковъ, которые приписываются нами Существому высочайшему, ни образовать понятія объ этомъ Существовѣ, еслибы не дѣйствовала подѣ влияніемъ заключающейся уже въ умѣ нашемъ идея о безконечномъ.

Ближайшая задача нашего изслѣдованія, ограничивающагося въ настоящемъ случаѣ критикою одностороннихъ мнѣній о происхожденіи и сущности религіи, не дозволяетъ намъ входить въ подробное разъясненіе сейчасъ нами сказаннаго и въ положительное раскрытіе происхожденія въ нашемъ умѣ понятія о безконечномъ и тѣхъ предикатовъ, которые приписываются нами Существому абсолютному. Но не можемъ не обратить вниманія на то, что для самого Фейербаха не представляется повидимому возможнымъ изъяснить понятія о безконечномъ изъ одной дѣятельности фантазіи, управляемой испорченнымъ сердцемъ, когда онъ учитъ, что сознаніе безконечнаго есть не что иное, какъ сознаніе безконечности нашего сознанія, мысль о безконечномъ есть мысль о безконечности нашей мыслительной силы. Но допуская это, Фейербахъ измѣняетъ собственному своему принципу; здѣсь слышится от-

звуки идеализма и философіи Гегеля; источникомъ понятія о безконечномъ является не фантазія, но наше собственное самосознаніе, сознающее на извѣстной степени развитія свою мнимую безконечность и абсолютность; религіозное сознаніе божества является не обманчивымъ произведеніемъ фантазіи, но сознаніемъ своей собственной природы и ея тождества съ абсолютнымъ.

Съ этимъ новымъ понятіемъ о происхожденіи религіозной идеи мы встрѣтимся въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ говорить о Гегель. Здѣсь считаемъ достаточнымъ привести слова извѣстнаго мыслителя (Декарта), прямо направленные противъ той ложной мысли, будто идея божества можетъ быть произведеніемъ самосознанія человѣка. Въ своемъ изслѣдованіи о происхожденіи идеи божества, онъ какъ будто предвидитъ мнѣніе Фейербаха, и даетъ на него вполне вѣрный отвѣтъ. Разсматривая возможные, предполагаемые источники возникновенія въ умѣ нашемъ понятія о Богѣ, онъ даетъ себѣ вопросъ: не можетъ ли это понятіе происходить отъ насъ самихъ, быть представленіемъ возможныхъ качествъ или совершенствъ нашего я? «Можетъ быть, говоритъ онъ, я что-нибудь больше, чѣмъ воображаю, и всѣ совершенства, какія я приписываю природѣ божества, находятся какимъ-нибудь образомъ во мнѣ, въ возможности, хотя еще не проявились и не осуществились во мнѣ? Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершенствуется мало-по-малу, и я не вижу ничего, что могло бы воспрепятствовать такому большому и большому его возрастанію даже въ безконечность; не вижу, почему бы, когда оно такимъ образомъ возрастетъ и усовершится, не могъ бы я собственными средствами пріобрѣсти и всѣ другія совершенства, приписываемыя мною божеской природѣ, и почему бы возможность, которую я имѣю для пріобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была бы достаточна для того, чтобы произвести и идеи ихъ»?... «Однакожь, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого быть не можетъ, потому что хотя мое сознаніе и мои силы пріобрѣтаютъ съ каждымъ днемъ новую

степень совершенства и хотя въ моей природѣ гораздо болѣе заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности, но тѣмъ не менѣе эти совершенства никакимъ образомъ не приближаются къ идеѣ божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все *есть* въ дѣйствительности. И не служить ли очень вѣрнымъ, неопровержимымъ доказательствомъ моего несовершенства, даже то въ моемъ познаніи, что оно возрастаетъ мало-по-малу и умножается постепенно?... Далѣе, хотя мое познаніе умножается болѣе и болѣе, но тѣмъ не менѣе меня не оставляетъ сознаніе, что оно никогда не сдѣлается дѣйствительно безконечнымъ, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не было способно пріобрѣтать еще большее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ, и притомъ въ столь высокой степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству какимъ обладаетъ. Итакъ, дѣйствительное бытіе идеи о Богѣ не можетъ происходить отъ *возможнаго*, что собственно и не есть, но только отъ *дѣйствительнаго*, т.-е. отъ самого Бога» ²¹⁾.

Такимъ образомъ существенное различіе между идеею божества и идеею нашихъ возможныхъ совершенствъ ясно свидѣтельствууетъ, что она не можетъ быть произведеніемъ способности къ идеализаціи, существующей въ нашемъ духѣ. Скажемъ болѣе, самая эта исключительно человѣческая способность къ идеализаціи, вмѣсто того, чтобы быть источникомъ религіозной идеи, при внимательномъ анализѣ представляется намъ зависимою отъ этой идеи, въ самомъ основаніи своемъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы въ насъ не было хотя темнаго представленія объ абсолютномъ совершенствѣ, не было стремленія къ достиженію этого совершенства, то что заставило бы человѣка никогда не довольствоваться настоящимъ положеніемъ вещей, постоянно стремиться къ лучшему и въ си-

²¹⁾ Medit. de prima philosophia. Med. III.

лу этого стремленія создавать себѣ образы этого лучшаго, идеалы? Идеаль предполагаетъ уже существующее понятіе о совершенствѣ, а неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, даже идеаломъ лишь только онъ осуществился, показываетъ, что это понятіе въ существѣ своемъ есть идея абсолютнаго совершенства. Идея же абсолютнаго совершенства есть элементъ необходимо входящій въ понятіе Божества. Идея божества, какъ живой совокунности всѣхъ совершенствъ въ неограниченной степени, и вмѣстѣ какъ цѣли нашихъ стремленій, и есть то, конечно неясно и неотчетливо сознаваемое въ обыденной жизни, начало, которое побуждаетъ насъ къ идеальнымъ стремленіямъ, вѣншній обликъ которымъ даетъ фантазія. Такимъ образомъ, самое стремленіе и способность къ составленію идеаловъ, мы вправѣ назвать не причиною, а слѣдствіемъ религіозной идеи, понимаемой во всей ея широтѣ.

Что касается до участія фантазіи въ раскрытіи содержанія какъ нашихъ идей вообще, такъ и религіозной идеи въ особенностях, то это есть естественное слѣдствіе строенія нашихъ познавательныхъ силъ. Все наше познаніе психологически обуславливается дѣятельностію двухъ познавательныхъ силъ, силы представительной, высшее развитіе которой составляетъ фантазія, и силы разсудка; каждый познаваемый предметъ долженъ быть данъ нашему сознанію или въ формѣ представленія или въ формѣ понятія; преобладаніе той или другой формы зависитъ, кромѣ другихъ условій, главнымъ образомъ отъ степени развитія человѣка. Подъ этими двумя формами должна являться намъ и идея божества, какъ скоро она составляетъ предметъ не темнаго только чувства или стремленія, но знанія. Естественное развитіе человѣка требуетъ, чтобы онъ на извѣстной степени его, познавалъ Божество и состоящіе съ нимъ въ связи объекты религіознаго знанія, не иначе, какъ въ формѣ представленій, точно такъ же, какъ при дальнѣйшемъ саморазвитіи—въ формѣ рациональныхъ понятій. Но ни та ни другая форма нашего знанія, и притомъ форма представленія, какъ низшая, конечно еще менѣ чѣмъ форма по-

нтія, не можуть бути вповні адекватними своєму содержанию. Онѣ выражаютъ собою только различныя степени и способы постиженія Существа неограниченнаго и безусловнаго существомъ ограниченнымъ, сообразно съ свойствами и особенностями его ограниченно-познавательной силы. Что въ дѣлѣ религіи форма представленія есть не болѣе, какъ только субъективная форма нашего познанія Существа абсолютнаго, это говоритъ намъ не только анализъ нашего познанія, но болѣе или менѣе ясно чувствуетъ и непосредственное религіозное сознание. Это чувство выражается въ постоянной измѣчивости, текучести такъ сказать созданныхъ человекомъ образныхъ представленій о божествѣ. Исторія религіи говоритъ намъ, что отвергая или забывая одни представленія, оказавшіяся неудовлетворительными, человекъ постоянно искалъ новыхъ, кажущихся болѣе точными, опредѣлений божества. Такое исканіе, независимо отъ выражаемой почти всѣми сколько-нибудь развитыми религіями мысли о непостижимости Божества, ясно показываетъ, что для религіознаго сознанія образныя представленія имѣютъ цѣну не сами по себѣ, но составляютъ только различные способы, какъ уяснить себѣ содержаніе религіозной идеи,—способы видоизмѣняющіеся и усовершенствуемые по мѣрѣ его развитія.

Вообще, какъ противъ ученія о религіи Фейербаха, такъ и противъ всѣхъ теорій, производящихъ религіозную идею изъ причинъ случайныхъ и субъективныхъ, рѣшительно говорить всеобщность и необходимость религіи въ родѣ человѣческомъ. Религія есть живой фактъ въ исторіи народовъ и человѣчества,—фактъ, хотя многоразличный въ совокупности своихъ проявленій, но тождественный въ своей сущности, неизмѣнный въ своемъ бытіи. Уже предъ началомъ исторической жизни народовъ, отъ временъ, отъ которыхъ за исключеніемъ Откровеннаго бытописанія, дошли до потомства только отрывки сагъ

и преданій, остались намъ повѣствованія о религіи, и почти о ней одной. Кромѣ нѣкоторыхъ немногихъ рассказовъ о жизни древнѣйшихъ людей, эти преданія содержатъ въ себѣ только религіозный матеріалъ, говорятъ о началѣ міра и людей, о явленіяхъ божества людямъ, о событіяхъ сверхъестественныхъ и т. п. Вообще можно сказать, что все содержаніе древнихъ преданій есть религіозная исторія. Это показываетъ, что въ древнѣйшую, до-историческую эпоху жизни рода человѣческаго, религія имѣла не только всеобщее, но можно сказать исключительное значеніе въ духовной жизни человечества. Всѣ прочія сферы духовной жизни,—наука, искусство, общественность, развились уже въ послѣдствіи; въ началѣ одна религія была областью, въ которой вращались и которою ограничивались интересы человѣка. Какъ скоро съ образованіемъ отдѣльных народностей начинается собственная исторія, мы находимъ тамъ уже религію; ни одинъ народъ не изобрѣтаетъ религіи, но, являясь на сцену исторіи, приноситъ ее съ собою какъ наслѣдіе предковъ; отъ незапамятныхъ временъ онъ хранитъ свои священныя преданія, которыя и остаются въ основѣ дальнѣйшаго развитія религіи. Религія неизмѣнно сопровождаетъ каждый народъ по всѣмъ степенямъ его исторической жизни, видоизмѣняясь съ измѣненіемъ понятій, нравовъ и историческихъ обстоятельствъ, но оставаясь неизблѣною въ своемъ существованіи и въ своихъ основныхъ началахъ. Развитие образованности, очищая и преобразуя религіозныя представленія, не уничтожаетъ самой религіи; общее антирелигіозное направленіе, плодъ довольно зрѣлаго, но превратнаго образованія, всегда бываетъ явленіемъ мимолетнымъ и исключеніемъ въ нормальномъ ходѣ исторической жизни народовъ. Вообще, обратимъ ли вниманіе на ходъ исторіи, или на настоящее состояніе народовъ и племенъ, мы придемъ къ несомнѣнному убѣжденію во всеобщности и существенномъ значеніи религіи.

Но всеобщее и необходимое явленіе въ жизни рода человеческого не можетъ ни происходить отъ причинъ случайныхъ,

ни быть являемъ въ своей основѣ лишеннымъ всякой истины и значенія. Допускать это значило бы предполагать, что самыя могущественныя, всемірно-историческія силы, самыя выразительныя стремленія человѣческой природы суть не что иное, какъ болѣзненные порожденія самыхъ дурныхъ инстинктовъ человѣческаго эгоизма и мечтательности, — отвергать всякій смыслъ и разумность исторіи. Всеобщность религіи, не говоря о внутреннемъ содержаніи ея, сама по себѣ уже показываетъ, что есть въ человѣческомъ духѣ какая-то вѣчная, неотразимая потребность религіозной вѣры, основанная на существенныхъ свойствахъ самой природы его; а эта потребность, въ силу самой своей всеобщности и необходимости, не можетъ быть потребностію ложною, мечтательною. Она столько же реальна и законна, какъ и стремленія человѣка къ истинѣ, къ добру, къ совершенству; и если неполная осуществимость этихъ стремленій въ каждый данный моментъ, если заблужденія, уклоненія отъ добра, фактически замѣчаемыя, не служатъ опроверженіемъ истины этихъ стремленій, то также мало могутъ вести къ отрицанію истины религіи тѣ недостатки и ограниченія, которыя прививаются къ религіозному сознанію въ дѣйствительномъ его обнаруженіи и на которыя съ такою силою указываютъ защитники случайнаго происхожденія религіозныхъ идей, — за корою, наростами и оболочками, не видя сущности, за заблужденіями и въ самыхъ заблужденіяхъ — вѣчнаго стремленія къ истинѣ.

II.

Май 1912

Критическій разборъ атеистическихъ представленийъ о сущности и происхожденіи религіи показалъ намъ совершенную невозможность сколько-нибудь удовлетворительно для разума объяснить такое существенное и всеобщее явленіе въ жизни рода человѣческаго, какъ религія, безъ признанія истины бытія Существа верховнаго, какъ высочайшаго предмета религіозной вѣры. Только при этомъ необходимомъ признаніи, религія перестаетъ быть случайнымъ, унижающимъ достоинство человѣка произведеніемъ—или прихоти отдѣльныхъ лицъ, или фантазіи дѣйствующей подъ вліяніемъ эгоизма, а является, чѣмъ она и есть въ дѣйствительности, необходимымъ выраженіемъ самыхъ существенныхъ и коренныхъ требованій разумной природы человѣка.

Но одно только признаніе истины высочайшаго предмета (объекта) религіи, ручаясь за истину и необходимость религіи вообще, не рѣшаетъ еще вопроса о ея сущности и происхожденіи въ нашемъ духѣ. То или другое рѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ способа, какъ мы представляемъ себѣ отношеніе этого высочайшаго объекта религіи, т.-е. Существа верховнаго къ міру и къ нашему духу. Такихъ способовъ представленія, за исключеніемъ среднихъ, переходныхъ отбѣлковъ между ними, можетъ быть только три. Или мы можемъ представлять себѣ Существо верховное совершенно отдѣльнымъ отъ міра и чело-

вѣка (трансцендентнымъ по отношенію къ міру), или имѣющимъ существенную связь съ міромъ по самой своей природѣ, въ силу субстанціального тождества его съ міромъ (имманентнымъ), или наконецъ отдѣльнымъ отъ міра по существу и природѣ, но дѣйствующимъ и присущимъ въ мірѣ своими силами и совершенствами (трансцендентнымъ и имманентнымъ вмѣстѣ). Первый способъ представленія принадлежитъ деизму, второй—пантеизму, послѣдній—теизму. Понятно, что при каждомъ изъ этихъ трехъ воззрѣній на отношеніе Бога къ міру, и понятіе о религіи будетъ различно. Совершенно отдѣляя Бога отъ міра, отрицая возможность непосредственнаго соотношенія и взаимодѣйствія между нимъ и человѣкомъ, мы должны будемъ признать религію самостоятельнымъ произведеніемъ человѣческихъ силъ и способностей, частью—необходимымъ произведеніемъ или его разсудка или его нравственнаго чувства. Сближая Бога съ человѣкомъ до субстанціального тождества между ними, почитая духъ человѣческой проявленіемъ божества или моментомъ въ жизни божественной, мы послѣдовательно должны будемъ почитать такими же моментами божественной жизни и всѣ существенныя обнаруженія человѣческаго духа,—въ числѣ ихъ и религію; религія, какъ сознаніе человѣка о Богѣ, будетъ ничѣмъ инымъ, какъ самосознаніемъ Бога въ человѣкѣ. Наконецъ, признавая божество, хотя отдѣльнымъ отъ міра и отличнымъ отъ него по существу, но имѣющимъ живое и дѣятельное отношеніе къ міру и человѣку, мы и относительно религіи должны будемъ признать, что она состоитъ изъ двухъ элементовъ—субъективнаго и объективнаго, человѣческаго и божественнаго; что въ произведеніи ея принимаютъ участіе, какъ самъ Богъ въ силу своего непосредственнаго отношенія къ человѣку, такъ и человѣкъ, какъ существо самостоятельное, хотя способное по своей природѣ вступить въ самыя близкія отношенія къ божеству, но не сливающееся съ нимъ до тождества.

Итакъ задачею дальнѣйшаго нашего изслѣдованія будетъ критическое разсмотрѣніе важнѣйшихъ взглядовъ на сущность и

происхожденіе религіи по каждому изъ этихъ трехъ направленій, и притомъ въ ихъ дѣйствительномъ, историческомъ преемствѣ и послѣдовательности въ новой философіи. Такая послѣдовательность открываетъ намъ сначала преобладаніе деистическихъ воззрѣній на религію у до-кантовскихъ мыслителей и у самаго Канта; затѣмъ попытку осповать ученіе о религіи на началахъ теизма у Якоби; постепенное склоненіе къ пантеистическому воззрѣнію на нее у Шлейермахера, и наконецъ пантеистическое понятіе о ней Гегеля.

1. Ученіе о религіи до-кантовскихъ рационалистовъ.

До появленія Кантовой «религіи въ предѣлахъ чистаго разума,» мы почти не встрѣчаемъ въ философіи попытокъ объяснить научнымъ образомъ сущность того всеобщаго и необходимаго обнаруженія чловѣческаго духа, которое мы называемъ религіею. Новая философія, конечно, съ самыхъ временъ Декарта и Бакона, много, какъ и всегда, занималась рѣшеніемъ вопросовъ, касающихся самыхъ предметовъ религіи, — вопросовъ о Богѣ, о промыслѣ, о безсмертіи души и т. н.; но на эти вопросы она смотрѣла только съ объективной ихъ стороны; она имѣла въ виду установить ясныя понятія объ этихъ предметахъ и доказать рациональнымъ путемъ ихъ истину. Но какое значеніе эти предметы высшаго философскаго вѣдѣнія имѣютъ не только для размышляющаго знанія, но и для религіознаго сознанія, какъ они возникаютъ въ насъ, въ чемъ состоитъ сущность религіознаго сознанія и его отличія отъ рациональнаго мышленія о тѣхъ же предметахъ, на эти отвѣты не давала отвѣта до-кантовская философія. Она не только не обращала на нихъ вниманія, но занятая исключительно философскимъ изслѣдованіемъ тѣхъ понятій, которыя составляютъ не только предметъ знанія, но и религіозной вѣры, она склонна была совершенно отвергнуть, какъ не имѣющее значенія и истины, все то, что выходило за предѣлы строга философскаго ученія о Богѣ. Отъ этого произошло то, что религія,

въ ея истинномъ значеніи, мало-по-малу въ умахъ мыслителей стала отождествляться съ рациональнымъ ученіемъ о Богѣ; религія была понимаема какъ совокупность пріобрѣтаемыхъ разумомъ истинъ, касающихся Существа высочайшаго и его отношеній къ міру и человѣку. На то, что въ фактически существующихъ религіяхъ казалось или недоступнымъ разуму или неоправдываемымъ его соображеніями, мало-по-малу привыкали смотрѣть, какъ на нѣчто несущественное, случайное, неразумное; явилось различіе религіи естественной отъ положительной, не въ смыслѣ различія только по способу ихъ происхожденія, но въ смыслѣ противоположенія истиннаго, рациональнаго — неистинному, традиціональному; явилось то воззрѣніе на религію, которое въ религіозномъ смыслѣ можно назвать рационализмомъ.

Причинъ такого явленія нельзя искать въ одной только естественной односторонности мышленія, обратившаго въ данную эпоху вниманіе на одну только предметную, объективную сторону религіи, съ забвеніемъ о другой, субъективной. Самая эта односторонность коренилась глубже, обуславливалась всеѣмъ главнымъ направленіемъ, даннымъ ей родоначальниками ея, Декартомъ и Бэкономъ. Это направленіе состояло въ томъ, чтобы вопреки схоластической зависимости философіи отъ религіи, утвердить полную независимость мышленія и мыслящаго субъекта отъ вѣдшихъ, положительныхъ авторитетовъ. Слѣдствіемъ этого направленія было стремленіе искать начала и завѣренія всѣхъ истинъ знанія только въ самомъ же знаніи, — стремленіе сдѣлать разумъ сколько возможно менѣе зависимымъ отъ всѣхъ вѣдшихъ опредѣляющихъ и направляющихъ его вліяній. Этой главной цѣли новаго философскаго движенія, въ противоположность схоластикѣ, повидному всего удобнѣе можно было достигнуть — съ одной стороны утверженіемъ полной автономіи нашего мыслящаго я, и возможнымъ отрѣшеніемъ его отъ Существа высочайшаго, во имя котораго говорила положительная религія разуму во времена схоластики, съ другой предоставленіемъ самому разуму права и способности

уясненія тѣхъ истинъ, для утвержденія которыхъ прежде необходимымъ казался авторитетъ религіи. Этимъ объясняется постепенное склоненіе къ деизму въ опредѣленіи отношеній человѣка къ Богу, и къ рационализму въ опредѣленіи источника нашихъ религіозныхъ познаній,—склоненіе, котораго нельзя не замѣтить во всей до-кантовской философіи (за исключеніемъ системъ Мальбранша и отчасти Лейбница).

Декартъ, первый положившій въ новой философіи начало рациональному ученію о Богѣ, конечно, былъ далекъ отъ того, чтобы отрицать его непосредственное отношеніе къ человѣку, а вслѣдствіе этого—возможность откровенія и положительной религіи. Но нельзя не согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, которые въ его философіи, именно въ его ученіи о происхожденіи нашихъ понятій о Богѣ, въ его теоріи врожденности идей, находили первыя сѣмена деизма и существенно съ нимъ связаннаго рационализма. Въ самомъ дѣлѣ, если источникъ высшихъ истинъ заключается въ идеяхъ, врожденныхъ а priori человеческому разуму, то нельзя ли ограничиться въ дѣлѣ религіознаго знанія однимъ этимъ источникомъ? Къ чему пужно будетъ какое-либо иное озареніе человеческого духа Духомъ божественнымъ, какой-либо иной способъ сообщенія нашему уму религіозныхъ истинъ, если, чтобы достигнуть чистыхъ и правильныхъ понятій о Богѣ, достаточно углубленія въ себя самого, въ свой разумъ,—достаточно изведенія на свѣтъ сознанія и разъясненія сокрытыхъ въ насъ самихъ сокровищъ знанія о сверхчувственномъ? Человѣкъ самъ изъ глубины своего разума можетъ производить тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе религіи; живая и постоянная связь его съ божествомъ, какъ источникъ религіознаго сознанія, представляется излишнею. Эта лежавшая въ основаніи философіи Декарта мысль о самостоятельности, или лучше сказать, о самозаключенности человеческого разума въ отношеніи къ религіи, была вполне усвоена и развита его противниками, англійскими эмпириками-деистами. Не смотря на ихъ видимое противорѣчіе Декарту, по отношенію къ вопросу о религіи, ме-

жду ними и Декартомъ можно найти существенныя точки сближенія. Споръ между ними касался не столько вопроса о главномъ источникѣ религіозныхъ понятій, сколько о способѣ происхожденія ихъ изъ этого источника. Такимъ источникомъ какъ послѣдователи Декарта, такъ и эмпирики, согласно признавали разумъ, но тогда какъ первые—понятія о высшихъ истинахъ религіи признавали а priori принадлежащими нашему уму, врожденными,—послѣдніе, опровергая эту врожденность, защищали ихъ происхожденіе а posteriori, путемъ рефлексіи надъ первоначальными эмпирическими данными; Декартъ признавалъ ихъ идеями, эмпирики—отвлеченными понятіями. Они учили, что разсудокъ доходить до понятія о Богѣ такъ же, какъ и до другихъ отвлеченныхъ понятій, путемъ раціональнаго размышленія надъ данными эмпирической дѣйствительности. Въ связи съ этимъ гносеологическимъ ограниченіемъ разума самимъ собою въ дѣлѣ религіознаго знанія, рука объ руку шло и метафизическое отрѣшеніе Бога отъ міра и человѣка, выразившееся окончательно въ происшедшихъ изъ эмпирической философіи системахъ англійскаго деизма, въ ученіи Болингброка, Шефтсбюри и др. Истинная, раціональная, естественная религія есть плодъ философскаго размышленія самаго человѣка; все, что въ дѣйствительныхъ религіяхъ выходитъ за предѣлы знанія доступнаго нашему уму, что обозначается именемъ откровенныхъ истицъ, есть въ сущности человѣческое изобрѣтеніе, но смѣшанное съ заблужденіями и самообольщеніемъ касательно источника его; вотъ почему всѣ положительныя религіи, основывающіяся на божественномъ авторитетѣ, хотя и могутъ заключать въ себѣ зерно истины, но по своему значенію, не могутъ равняться съ религіею естественною, составляющею принадлежность развитаго, мыслящаго ума.

Отчасти вліяніе англійскаго и французскаго деизма, отчасти неопредѣленное положеніе, которое приняла въ отношеніи къ положительной религіи лейбнице-вольфианская школа, были причинами распространенія подобнаго взгляда на сущность и

происхожденіе религіи въ германской философіи. Основною мыслію такъ-называемаго «старого», или докантовскаго раціонализма, была мысль о полной трансцендентности божества и самостоятельности человѣка въ дѣлѣ религіи. Религія, въ ея истинномъ значеніи, есть не что иное, какъ совокупность теоретическихъ познаній о Богѣ, промыслѣ, безсмертіи души и пр., пріобрѣтаемыхъ независимою, самостоятельною дѣятельностію нашего разума, и установленіе на основаніи этихъ познаній, нашихъ отношеній къ божеству. Что касается до участія божества въ дѣлѣ религіи, до откровенія, какъ объективнаго источника ея, то взгляды на этотъ предметъ измѣнялись, сообразно съ большимъ или меньшимъ уклоненіемъ отъ началъ чистаго деизма. Послѣдовательные деисты (такъ-называемые натуралисты) совершенно отвергали возможность и необходимость какого бы то ни было содѣйствія божества въ дѣлѣ религіи и утверждали достаточность для нея однихъ естественныхъ силъ. Другіе (напр. Лессингъ) допускали откровеніе — какъ временное, педагогическое пособіе для утвержденія раціональныхъ истинъ религіи въ умахъ людей, во времена недостаточнаго развитія разума. Нѣкоторые наконецъ, признавая главнымъ источникомъ религіи разумъ, допускали возможность особеннаго озаренія нашего ума Существомъ высочайшимъ, въ лицѣ нѣкоторыхъ избранныхъ имъ людей, съ цѣлію дать имъ силу къ болѣе ясному и основательному познанію истинъ религіи и къ сообщенію ихъ другимъ. Но и допуская нѣкоторое участіе божества въ дѣлѣ религіи, раціоналисты во всякомъ случаѣ, признавали разумъ главнымъ ея источникомъ и критеріемъ религіозной истины; онъ опредѣляетъ степень истинности и разумности въ каждой данной, положительной религіи, и все эти религіи въ совокупности составляютъ болѣе или менѣе недостаточныя формы религіознаго сознанія, въ сравненіи съ высшею формою его, раціональнымъ знаніемъ о Богѣ.

Основаніемъ раціоналистическаго взгляда на сущность и происхожденіе религіи служитъ предположеніе возможности

достигнуть познанія высшихъ религіозныхъ истинъ путемъ дѣятельности одного нашего разсудка, чѣмъ естественно условливалась мысль объ излишествѣ или малоцѣнности откровенія въ дѣлѣ религіи. Фактическимъ оправданіемъ такой возможности въ отношеніи къ коренной религіозной истинѣ, истинѣ бытія Божія, для раціонализма служили такъ-называемыя доказательства бытія Божія; достигнутое и утвержденное путемъ этихъ доказательствъ понятіе о Богѣ служило затѣмъ основаніемъ къ выведенію изъ него и всѣхъ прочихъ религіозныхъ истинъ. Доказательства бытія Божія, такимъ образомъ, представляли собою пути, какими нашъ разумъ можетъ доходить и доходить до основной религіозной идеи. Эти доказательства, извѣстныя подъ именемъ онтологическаго, космологическаго, телеологическаго и другихъ, были окончателно выработаны съ формальной стороны въ лейбнице-вольфианской философіи и служили краеугольными камнями такъ-называемаго *естественнаго* богословія.

Дѣйствительно, въ этихъ доказательствахъ философія представила намъ почти всѣ возможные способы, какими разумъ нашъ можетъ доходить до убѣжденія въ основной истинѣ религіи. Но достаточны ли эти способы, чтобъ образовать въ нашей душѣ то убѣжденіе въ бытіи Существа высочайшаго, которое служитъ исходнымъ началомъ религіи, и могутъ ли они поэтому быть источникомъ этого убѣжденія?

Обратимъ вниманіе какъ а) на содержаніе, такъ и б) на форму этихъ доказательствъ.

а) Самое понятіе о религіи, какъ существенной и важнѣйшей потребности нашего духа, уже предполагаетъ, что она должна основываться на чемъ либо твердомъ, имѣющемъ не-сомнѣнную истину и убѣдительность для нашего ума. Такое предположеніе должно имѣть еще большее значеніе для того взгляда на религію, который полагаетъ сущность ея въ *знаніи* о предметахъ сверхчувственныхъ; знаніе, чтобы имѣть значеніе для разума, очевидно, должно основываться на неоспоримо твердыхъ основаніяхъ.

Но обладают ли этимъ характеромъ твердости и несомнѣнности тѣ произведенія умозаключающей дѣятельности разсудка, которыя извѣстны намъ подѣ именемъ доказательствъ бытія Божія? Докантовская философія отвѣчала на этотъ вопросъ утвердительно и тѣмъ полагала для религіи, какъ произведенія человѣческаго знанія, повидимому прочное основаніе въ этомъ же самомъ знаніи. Но появленіе «Критики чистаго разума» разсѣяло это самообольщеніе разума. Не входя здѣсь въ изложеніе Кантовой критики доказательствъ бытія Божія, какъ предмета болѣе или менѣе извѣстнаго, считаемъ достаточнымъ сказать только то, что эту критикою окончательно устранена та мысль, будто такъ-называемыя доказательства бытія Божія суть доказательства въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова, т.-е. выведеніе неизвѣстной дотолѣ истины путемъ раціональныхъ умозаключеній. Въ нихъ истина, повидимому выводимая въ заключеніи,¹ содержится уже въ посылкахъ; процессъ доказательства только разъясняетъ и утверждаетъ ее. Доказательства бытія Божія были бы невозможны, еслибы не предшествовало имъ, конечно незамѣтнаго для нестрогаго мышленія, *предположенія* сего бытія. При такомъ характерѣ этихъ доказательствъ, очевидно, невозможно, чтобы процессъ разсудка въ ихъ образованіи былъ процессомъ дѣйствительнаго происхожденія въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ, которая предшествуетъ имъ и скрытно предполагается ими. А такъ какъ въ этихъ доказательствахъ исчерпываются всѣ возможные способы, при помощи которыхъ нашъ разсудокъ могъ бы доходить до понятія о Богѣ, то не менѣе ясно, что источникъ религіозной идеи не можетъ заключаться въ дѣятельности разсудка.

Но взглянемъ на дѣло съ другой еще стороны. Основную религіозную идею раціоналисты почитаютъ самостоятельнымъ понятіемъ разсудка, выведеннымъ путемъ его умозаключающей дѣятельности. Но въ такомъ случаѣ, если эта идея должна быть несомнѣннымъ и твердымъ началомъ религіи, сама она должна быть выводима изъ такихъ основоположеній разума,

которыя имѣютъ всеобщее и для всѣхъ неоспоримое значеніе. Априорическое доказательство, чтобы быть дѣйствительно твердымъ, предполагаетъ, что то положеніе или истина, которая служитъ основаніемъ для вывода дальнѣйшей истины, имѣетъ несомнѣнную достовѣрность, которая должна служить ручательствомъ достовѣрности и того, что на ней основано. Слѣдовательно, если раціональное доказательство бытія Божія возможно, то мы должны предположить, что въ нашемъ познаніи уже даны такія несомнѣныя истины, которыя вполнѣ завѣряютъ для насъ истину и того, что логически изъ нихъ выводится, то-есть истину бытія Божія. Словомъ: послышки должны представлять намъ нѣчто болѣе твердое и несомнѣнное для знанія, чѣмъ выводимая изъ нихъ истина; эту истину предполагается еще доказать, поэтому она не вполнѣ еще очевидна, но ожидаетъ очевидности и твердости по связи съ тѣми положеніями, изъ которыхъ выводится. Но, теперь, имѣютъ ли такой характеръ высшей несомнѣнности, чѣмъ выводимое изъ нихъ понятіе, тѣ положенія, которыя служатъ послышками для умозаключеній о бытіи божества?

Онтологическое доказательство своимъ началомъ полагаетъ, что необходимымъ понятіямъ мышленія соответствуетъ дѣйствительность; слѣдовательно и понятію о Богѣ, въ которое какъ существенный признакъ входитъ признакъ реального существованія, долженъ соответствовать дѣйствительный, а не мыслимый только объектъ. Космологическое въ свою основу полагаетъ мысль, что цѣль взаимно-условливающихъ одна другую конечныхъ причинъ не можетъ идти въ безконечность, слѣдовательно—должна быть причина первая и безусловная. Телеологическое, что въ мірѣ есть порядокъ, красота, цѣлесообразность, слѣдовательно—причина міра должна быть существомъ премудрымъ, всемогущимъ, благимъ. Историческое основывается на положеніи: въ чемъ согласны всѣ и всегда, то мы должны почитать несомнѣннымъ, слѣдовательно и истину бытія божества. Но разсматривая всѣ эти положенія, которыя должны служить несомнѣннымъ или по крайней мѣрѣ болѣе

достовернымъ основаніемъ выводимой изъ нихъ истины, мы находимъ, что они вовсе не имѣютъ аксіоматической непреложности для знанія. Не всѣ изъ указанныхъ нами основоположеній, изъ которыхъ выводится истина бытія Божія, кажутся несомнѣнными и для непосредственнаго смысла; а въ философскомъ мірѣ каждое изъ нихъ подвержено спорамъ, сомнѣніямъ, противоположнымъ рѣшеніямъ касательно ихъ значенія, которыя никакъ не позволяютъ почитать ихъ абсолютно твердыми основаніями для вывода упомянутой истины, если даже и предположить, что этотъ выводъ сдѣланъ логически безукоризненно. Еслибы доказательства бытія Божія были на нихъ только основаны, то они могли бы имѣть силу только для извѣстнаго круга мыслителей, принимающихъ извѣстное положеніе, въ извѣстномъ смыслѣ; другіе мыслители, иначе ихъ понимающіе, выведутъ и другое заключеніе. Напримѣръ: одинъ, признавая несомнѣннымъ положеніе, что необходимымъ понятіемъ разума соотвѣтствуетъ дѣйствительность, будетъ несомнѣнно заключать о реальномъ значеніи понятія о Богѣ. Другой, почитая такія понятія только субъективно необходимыми условіями нашего знанія, будетъ заключать, что такое же значеніе имѣетъ и идея божества, и для него вопросъ будетъ не о томъ, соотвѣтствуетъ ли теоретическому понятію о Богѣ объектъ внѣ нашего мышленія (для него этотъ вопросъ рѣшенъ уже самымъ понятіемъ объ отношеніи мышленія къ бытію), а о томъ, какое значеніе для нашего субъективнаго знанія можетъ имѣть идея о Богѣ. Третій, не допуская никакого апріорическаго элемента въ нашемъ мышленіи, признавая отображеніями истинно-реальныхъ вещей только чувственныя представленія о нихъ, а въ отвлеченныхъ понятіяхъ (къ числу которыхъ отнесетъ и идею божества), видя только не имѣющія предметнаго содержанія произведенія рефлектирующаго разсудка, будетъ заключать о такомъ же характерѣ и религиозной идеи. Основаніе космологическаго доказательства, не мыслимость безконечной цѣпи другъ друга условливающихъ

конечныхъ причинъ, также несвободно отъ возраженій. ¹⁾ Что касается до цѣлесообразности и разумности въ видимомъ нами мѣрѣ (основаніе телеологическаго доказательства), то извѣстно, что въ немъ обнаруживаются и противоположныя свойства, и что та же самая природа, которая для однихъ мыслителей представляла очевидныя доказательства благодати и премудрости Творца, для другихъ, въ своихъ кажущихся неразумными явленіяхъ, подавала поводъ къ возраженіямъ противъ основныхъ истинъ религіи и даже противъ бытія самого Творца. Согласіе всѣхъ людей въ признаніи истины бытія Божія также подвергается сомнѣніямъ, основаннымъ на фактическомъ указаніи племенъ, которымъ повидимому чужда эта истина.

Что въ томъ же самомъ разумѣ, который нерѣдко выставлялъ сомнѣнія касательно годности и истинности основоположеній для доказательствъ бытія Божія, заключается и возможность и способность къ отстраненію этихъ сомнѣній и къ утвержденію истины этихъ основоположеній на прочныхъ основаніяхъ, — это несомнѣнно. Но дѣло въ томъ, что эта возможность и способность можетъ принадлежать только ограниченному числу лицъ съ высшимъ, философскимъ образованіемъ ума. Между тѣмъ религія и есть и должна быть достояніемъ всѣхъ людей; а этотъ утомительный долгій путь рачіональнаго убѣжденія въ религіозной истинѣ для большинства людей рѣшительно недоступенъ. Поэтому, при существованіи легко возникающихъ возраженій противъ предполагаемыхъ основаній нашей религіозной вѣры, самая эта вѣра, еслибы не происходила на самомъ дѣлѣ изъ другаго источника, казалась бы дѣломъ крайне шаткимъ, основаннымъ на нетвердыхъ и прерываемыхъ опорахъ.

б) Такимъ образомъ самое свойство познанія, приобретаемаго разсудкомъ, относительно высочайшей истины религіи, не позволяетъ намъ считать его основаніемъ и источникомъ на-

¹⁾ Kant's Kritik. d. r. Vernunft, 470—479.

шей религиозной вѣры. Въ этомъ еще болѣе убѣдимся, если отъ содержанія рациональныхъ познаній о Богѣ перейдемъ къ ихъ формѣ. Эта форма есть форма *умозаключенія*, логическаго выведенія религиозныхъ истинъ изъ другихъ дознанныхъ истинъ; а то, что приобрѣтается въ результатъ этой умозаклюющей дѣятельности разсудка, есть извѣстнаго рода *понятія* о Богѣ и другихъ сверхчувственныхъ объектахъ.

Но можетъ ли тотъ умственный процессъ, посредствомъ котораго нашъ разсудокъ въ области отвлеченнаго мышленія доходить до извѣстныхъ понятій о Богѣ, быть дѣйствительнымъ процессомъ, какимъ образуются и въ нашей душѣ, и образовались въ родѣ человѣческомъ, убѣжденія въ истинѣ бытія Божія,—а затѣмъ и въ другихъ, состоящихъ съ нею въ связи, истинахъ, составляющихъ содержаніе религіи?

И исторія и опытъ каждаго даютъ намъ отрицательный отвѣтъ. Исторія показываетъ, что религиозная идея гораздо старше всѣхъ возможныхъ доказательствъ и выведеній ея изъ началъ разума, даже въ самой простой и неразвитой ихъ формѣ. Такъ называемыя доказательства бытія Божія являются очень поздно, вслѣдствіе распространенія атеистическихъ мнѣній²⁾. Всѣ они развиваются мало-по-малу и вообще составляютъ достояніе школы, извѣстны только философамъ и людямъ знакомымъ съ философіею. Дѣйствительная религія не знаетъ о нихъ и основываетъ истину своихъ положеній не на доводахъ разума, но—или на непосредственной вѣрѣ, или на авторитетѣ откровенія. Что было въ жизни рода человѣческаго, то повторяется въ жизни каждаго отдѣльнаго лица; религиозная вѣра возникаетъ не на почвѣ умозаключеній и убѣжденій разсудка; она раньше ихъ и не на нихъ основывается; дѣятельность разсудка въ болѣе развитыхъ людяхъ только приводитъ послѣ, для разъясненія, повѣрки и утвержденія существующихъ уже въ насъ религиозныхъ убѣжденій.

²⁾ Первые слѣды ихъ встрѣчаемъ въ полемикѣ Сократа противъ софистовъ.

Для подтвержденія всего этого нѣтъ особенной нужды обращаться къ каждому изъ извѣстныхъ намъ доказательствъ бытія Божія, съ цѣлію показать, что ни одно изъ нихъ не могло быть дѣйствительнымъ путемъ къ образованію въ нашемъ умѣ основной религіозной идеи. Достаточно остановиться на одномъ изъ нихъ—телеологическомъ. Слишкомъ отвлеченная и искусственная форма прочихъ доказательствъ сама собою уже не допускаетъ мысли, чтобы они могли быть тѣми путями, которыми человекъ шелъ къ признанію истины бытія Божія. Но доказательство телеологическое, повидимому, такъ древне, такъ просто, наглядно и убѣдительно, что можетъ показаться вѣроятнымъ, что именно путемъ его образовалось въ человекѣ понятіе о Богѣ. Разсматривая природу въ ея прекрасныхъ и законосообразныхъ явленіяхъ, повидимому, и не очень развитый человекъ, руководясь логическимъ требованіемъ искать причины явленіямъ, могъ придти къ предположенію первой причины; а подъ влияніемъ того же логическаго побужденія—искать *достаточной* причины, могъ придти къ мысли, что эта причина не есть частная и ограниченная, но абсолютная и всесовершенная—Богъ.

Но ближайшій анализъ этого доказательства скоро разувѣряетъ насъ въ истинѣ подобнаго предположенія. Признавая бытіе Божества, человекъ признаетъ бытіе первой, безусловной причины. Но что могло бы заставить человека, окруженнаго конечными явленіями и частными ихъ причинами, искать мимо ихъ и выше ихъ причины сверхчувственной и абсолютной, еслибы у него уже не было хотя темнаго сознанія и представленія такой причины? Разсудокъ человека, не нарушая логическаго требованія искать достаточной причины, удобно могъ бы остановиться на причинахъ ближайшихъ, вторичныхъ, какъ онъ и теперь, въ области научныхъ изысканій, въ обыкновенной жизни останавливается на нихъ и ими удовлетворяется. Далѣе, еслибы онъ и не удовлетворился ближайшими причинами явленій, что могло бы заставить его искать послѣдней, абсолютной причины, а не довольствоваться ря-

домъ причинъ, одна другую условливающихъ и идущихъ въ безконечность? Кантъ доказалъ, что такой способъ воззрѣнія не только не противорѣчитъ законамъ разсудка, но даже болѣе содѣйствуетъ расширенію человѣческаго знанія въ области эмпирической, чѣмъ воззрѣніе противоположное. Но положимъ, что почемулибо разумъ остановился на послѣдней, безусловной причинѣ. Могли ли одни законы разума, дѣйствующіе сами по себѣ, заставить его признать, что эта причина должна быть живая, личная, всесовершенная, словомъ — Богъ? Мы видимъ, что и очень развитый разсудокъ, дѣйствующій внѣ связи съ идеею Божества, часто признаетъ первою причиною неразумную, несвободную, неопредѣленную матерію. Тѣмъ болѣе такое представленіе о первой причинѣ должно бы повидимому имѣть мѣсто въ ту отдаленную эпоху, въ которую мы застаемъ древнѣйшія религіозныя вѣрованія, когда человѣку при его неразвитости естественнѣе всего казалось бы представлять первое начало бытія, какъ нѣчто безжизненное, чувственное и вещественное. По крайней мѣрѣ, еслибы одинъ разсудокъ былъ источникомъ понятія о первой причинѣ бытія, то мы въ правѣ были бы ожидать разнообразія и противоположности въ понятіяхъ объ этой причинѣ, такого же, какое замѣчаемъ, наиримѣрѣ, у философовъ. Одна часть рода человѣческаго признавала бы идею божества, другая нѣтъ; у одной части была бы религія, у другой нѣтъ. Но дѣйствительность показываетъ противное; религія, основанная на идеѣ божества, представляетъ явленіе всеобщее, а отрицаніе истины этой идеи, представленіе абсолютной первой причины иначе, чѣмъ божествомъ, — явленіе частное, позднѣйшее, замѣчаемое въ кругу людей, которые для цѣли своихъ изслѣдованій хотятъ именно отрѣшиться отъ всѣхъ непосредственныхъ убѣжденій и стать на почвѣ одного чистаго разсудка.

Все это показываетъ, что религіозныя идеи не могутъ быть плодомъ одной только дѣятельности разсудка. Еслибы онѣ были результатомъ такой дѣятельности, то они были бы не болѣе, какъ только *понятіями* разума объ извѣстныхъ сверхчувствен-

ныхъ предметахъ. Но, какъ показываетъ исторія мышленія, понятія разсудка о предметахъ, лежащихъ внѣ эмпирической области знанія, не представляютъ ни особой устойчивости, ни силы всеобщей ясности и убѣдительности. Мы видимъ, что самыя основныя философскія понятія не признавались безусловно во всѣхъ философскихъ школахъ, во всё время; что взгляды мыслителей на самыя существенныя вопросы знанія, какъ скоро они выходили изъ области эмпирии, были радикально противоположны. Далѣе, та же исторія показываетъ намъ, что множество истинъ, выработанныхъ усиленнымъ умственнымъ трудомъ лицъ, имѣющихъ полный авторитетъ въ области знанія, не могло получить всеобщаго признанія и значенія; эти истины не только распространялись съ большими препятствіями, послѣ долгой борьбы и противорѣчій, и то не дѣлаясь достояніемъ всеобщимъ, но и въ умахъ самихъ виновниковъ этихъ истинъ не всегда являлись съ силою непоколебимаго убѣжденія; мы знаемъ, что нерѣдко и сильныя философскія умы сомнѣвались въ достовѣрности своего знанія. Еслибы теперь религіозныя идеи, подобно прочимъ понятіямъ разсудка, были плодомъ дѣятельности только нашего мышленія, то и онѣ необходимо раздѣляли бы участь всѣхъ прочихъ понятій разума. Религіозныя убѣжденія, не имѣя обширнаго вліянія и круга распространенія, были бы достояніемъ какой-либо философской школы, и даже въ кругу философовъ извѣстнаго направленія религія имѣла бы для жизни не болѣе того значенія, какое имѣютъ обыкновенныя теоретическія истины. Но совершенно иной характеръ носятъ религіозныя идеи. Истина бытія Божія и вообще религіозныя истины представляются намъ господствующими надъ умами и сердцами людей съ такою силою убѣдительности, какой никакъ не могли бы имѣть, еслибы были плодомъ изслѣдованій разсудка. Еслибы идея божества была дѣломъ разума, то она и оставалась бы наряду съ другими понятіями его, какъ извѣстное представленіе о первомъ началѣ вещей, удовлетворяющее требованіямъ знанія, но никакъ не могла бы имѣть того могущественнаго, опредѣляющаго всю

нашу дѣятельность значенія, какое она имѣетъ на самомъ дѣлѣ. Она осталась бы научною истиною, но не религіозною идеєю. Болѣе или менѣе удовлетворяя разсудокъ въ его изысканіяхъ послѣдней причины бытія, она не могла бы быть живымъ началомъ тѣхъ многообразныхъ явленій психической жизни, которыя составляютъ содержаніе религій. Эти явленія своею жизненностію и силою ясно показываютъ, что религіозная идея опирается на основаніи болѣе твердомъ, чѣмъ то, какое могутъ дать выводы и заключенія разсудка.

Все сказанное нами здѣсь объ основннй религіозной истинѣ—истинѣ бытія Божія, само собою имѣетъ приложеніе и къ прочимъ религіознымъ вѣрованіямъ, какія фактически представляетъ намъ исторія религій. Если та высочайшая истина, которая вполне удовлетворяетъ требованіямъ нашего ума и на уясненіе и подтвержденіе которой нашъ разумъ употребилъ столько трудовъ и усилій, не могла бы сама по себѣ быть гарантированою тѣмъ же разумомъ, не могла бы имѣть тѣхъ свойствъ непоколебимости и всеобщности, какія имѣетъ она какъ религіозная идея; то что сказать о тѣхъ религіозныхъ представленіяхъ, которыя оказываются рѣшительно несостоятельными предъ судомъ разума, а между тѣмъ на опытѣ имѣютъ несравненно большую твердость и убѣдительность, чѣмъ самыя ясныя научныя истины? Если религія есть произведеніе мышленія и разсудка, то чѣмъ объяснить устойчивость и силу вліянія различныхъ мнѳологическихъ представленій? Чѣмъ объяснить то явленіе, что дикія созданія воображенія и представленія пелѣныя, составляющія воніюціи протестъ противъ здраваго смысла, имѣли иногда больше силы и вліянія, чѣмъ представленія разсудка, что неразуміе имѣло больше привлекательности для разума, чѣмъ самый разумъ?

Намъ конечно могутъ сказать, что то, что кажется неразумнымъ и бессмысленнымъ для болѣе развитаго и зрѣлаго ума, не казалось и не могло казаться такимъ для умовъ неразвитыхъ, въ младенческомъ возрастѣ народовъ и человѣчества; что нѣкоторыя представленія и понятія, которыя кажутся намъ

теперь ложными и недостаточными, казались достаточными и истинными при тогдашнемъ состояніи знанія,—и потому для той эпохи, въ какую они явились и держались, они были и раціональны, и удовлетворительны. Постепенный переходъ отъ понятій логически-недостаточныхъ къ болѣе яснымъ и удовлетворительнымъ, по мѣрѣ развитія разсудка, и составляетъ исторію религіи.

Не говоримъ о томъ, что подобный взглядъ на движеніе религіознаго сознанія приводитъ, съ одной стороны, къ безусловному оправданію всѣхъ религіозныхъ заблужденій, какъ естественныхъ, единственно возможныхъ и законныхъ проявленій дѣятельности разума для извѣстнаго времени, съ другой—къ самому безразличному взгляду на религію вообще, какъ на образъ только мыслей о религіозныхъ предметахъ, свойственный данному времени и данному состоянію знанія безъ всякаго ручательства, что это знаніе есть несомнѣнно истинное. Потому что, кто поручится, что кругъ религіозныхъ понятій, новидимому самыхъ раціональныхъ, не будетъ современемъ совершенно измѣненъ и не окажется несостоятельнымъ при дальнѣйшемъ развитіи разума? Религія, какъ произведеніе только разсудка и притомъ въ данное время, не можетъ имѣть для меня ни малѣйшей силы и значенія, потому что ничто не можетъ обезпечить меня отъ скептическаго предположенія, что и она можетъ иѣкогда подвергнуться той же участи осужденія предъ судомъ разума, какъ и всѣ предыдущія формы религіи.

Дѣйствительная исторія религіи представляетъ намъ ясное опроверженіе того взгляда на нее, по которому она отождествляется съ совокупностію понятій разсудка объ извѣстныхъ предметахъ знанія. Еслибы она дѣйствительно была произведеніемъ только разума, то она и измѣнялась бы по мѣрѣ его развитія; процессъ религіозный былъ бы тождественнымъ съ процессомъ философскаго развитія мысли. Но на дѣлѣ мы видимъ другое, именно — одновременное и независимое существованіе религіозныхъ вѣрованій и понятій о сверхчужествен-

ныхъ предметахъ, образуемыхъ разумомъ, при чемъ послѣдніе оказываются имѣющими очень мало вліянія на развитіе и видоизмѣненіе религіозныхъ вѣрованій; и эти оба процесса, религіозный и разсудочный, часто до такой степени расходятся въ своихъ результатахъ, что представляютъ совершенную противоположность, но послѣдній нисколько не уничтожаетъ перваго:—ясный знакъ, что религія по своему происхожденію и существу не тождественна съ дѣятельностію разума. Примѣръ этой раздѣльности религіознаго и раціональнаго движенія мышленія представляетъ намъ исторія Греціи. Мы видимъ здѣсь, съ самого почти появленія философіи, борьбу ея съ мифологическими вѣрованіями, стремленіе выработать болѣе совершенныя религіозныя понятія, но это стремленіе и вообще исторія мышленія идетъ своимъ путемъ, конечно имѣя вліяніе на религіозныя вѣрованія, впрочемъ самое незначительное, но нисколько ихъ не видоизмѣняя и не поглощая собою, какъ болѣе высшая форма знанія низшую. Философія оказываетъ свое вліяніе на религіозныя понятія извѣстнаго кружка философски образованныхъ лицъ, но не дѣлается религіею; напротивъ въ концѣ своего развитія сама чувствуетъ въ этомъ отношеніи свою несостоятельность и подчиняется вліянію религіи въ неоплатонизмъ. То же самое и въ новой исторіи; несмотря на разнообразныя измѣненія направленій философскаго мышленія, эти измѣненія не влекутъ за собою соответственныхъ измѣненій религіознаго міросозерцанія. «Естественная религія» раціоналистовъ не дѣлается въ самомъ дѣлѣ религіею, но остается только философскимъ ученіемъ о предметахъ религіи, принимаемымъ извѣстными лицами. Чѣмъ объяснить такое несовпаденіе процесса мысли и религіи, если послѣдняя есть не болѣе, какъ совокупность понятій разума объ извѣстныхъ предметахъ и обязана своимъ происхожденіемъ его дѣятельности? Чѣмъ объяснить такую устойчивость религіозныхъ вѣрованій при неустойчивости и смѣнѣ философскихъ понятій о предметахъ сверхъчувственныхъ, такое сохраненіе извѣстныхъ религіозныхъ представленій или противорѣчащихъ

разуму или непонятныхъ для него? Еслибы религія была дѣломъ разума, и одного только разума, то историческія судьбы нашего мышленія должны бы быть и историческими судьбами религіи, — но опытъ говоритъ противное. Признавая религію дѣломъ одного только разума, мы должны были бы допустить въ этой сподобности странную двойственность и противорѣчіе самой себѣ, по которому она въ то же время и развивалась и стояла неподвижно, въ одномъ направленіи (религіозномъ) утверждала бы то, что не признавала бы въ другомъ (раціональномъ). Да и можетъ ли быть источникомъ религіи та сила нашего духа, которая способна производить противоположные результаты относительно истинъ религіи, сколько утверждающіе ихъ, столько и отрицающіе, — то же разсудочное мышленіе, которое, какъ показываетъ опытъ, приводило какъ къ вѣрѣ, такъ и къ невѣрію?

2. Ученіе о религіи Канта.

Невозможность объяснить происхожденіе религіозной идеи изъ дѣятельности теоретическаго разума побудила мыслителей, не хотѣвшихъ оставить точки зрѣнія раціонализма въ дѣлѣ объясненія религіи, искать для нея новаго источника въ сферѣ силъ и способностей нашего духа, кромѣ разума. Такимъ источникомъ ближе всего казалось признать нравственное сознаніе человѣка. Къ этой мысли могло подать поводъ уже то явленіе, что нравственность, какъ показываетъ опытъ, всегда состояла въ тѣснѣйшей связи съ религіею; на предписанія закона совѣсти человѣкъ всегда смотрѣлъ, какъ на предписанія божественныя; въ Богѣ онъ видѣлъ верховнаго законодателя нравственнаго міра, а въ признаніи нравственныхъ законовъ Его законами наилучшаго ручательство ихъ силы и обязательности. Конечно, это всеобщее выраженіе нравственнаго сознанія ближайшимъ образомъ вело къ той мысли, что самый источникъ нравственности заключается въ религіи. Но тотъ мыслитель, который рѣшился произвести въ умственномъ мірѣ

реформу, подобную той, какую Коперникъ произвелъ въ области естествознанія, не могъ остановиться въ приложеніи этой реформы и къ области понятій о религіи. То, что до него считалось причиною и началомъ, онъ сдѣлалъ слѣдствіемъ и произведеніемъ, и наоборотъ; религія, которая дотолъ почиталась источникомъ и основаніемъ нравственности, оказалась у него слѣдствіемъ и произведеніемъ ея; религія стала поступлатомъ нравственности.

Къ такому выводу Кантъ пришелъ двумя путями: 1) путемъ отрицательнымъ, доказательствомъ той мысли, что источникъ идеи, составляющей самое основаніе религіи—идеи о Богѣ, не можетъ заключаться, какъ думали до него, въ теоретическомъ разумѣ; 2) путемъ положительнымъ, выведеніемъ этой идеи, а съ нею и прочихъ религіозныхъ понятій, изъ началъ такъ-называемаго имъ разума практическаго.

1) Подвергнувъ въ своей «критикѣ чистаго разума» строгому критическому анализу двѣ низшія познавательныя силы чело-вѣческаго духа, такъ-называемую *чувственность* (Sinnlichkeit), или способность представленій, и затѣмъ *разсудокъ* (Verstand), Кантъ обратилъ вниманіе на высшую познавательную способность, разумъ или умъ (Vernunft), которая обыкновенно считалась до него источникомъ самыхъ высшихъ понятій чело-вѣческаго знанія,—понятій о Богѣ, мірѣ, душахъ. Что такія понятія, называемыя въ отличіе отъ прочихъ понятій, идеями, составляютъ существенную принадлежность разума, въ его отличіи отъ разсудка, признавалъ и Кантъ, и даже представилъ опытъ выведенія ихъ изъ умозаключающей дѣятельности нашего познанія ²⁾. Теперь возникалъ относительно идей тотъ же самый вопросъ, который у него имѣлъ мѣсто и относительно произведеній низшихъ познавательныхъ силъ, представленій чувственности и понятій разсудка,—соотвѣтствуетъ ли идеямъ нашего ума что либо дѣйствительное внѣ насъ; суть ли онѣ

²⁾ Kritik d. rein. Vernunft. Стр. 259 и слѣд. Цитаты изъ Канта приводятся нами по изданію его сочиненій Розенштраuca, 1838 г.

отображенія въ нашемъ духѣ реальныхъ предметовъ, или не имѣющія никакой истины субъективныя произведенія нашего ума?

Для рѣшенія этого вопроса Кантъ подвергаетъ критикѣ существующія въ философіи доказательства въ пользу реальности какъ идей, такъ и понятій на нихъ основанныхъ, и находитъ эти доказательства несостоятельными. Онъ критически анализируетъ основныя положенія умственной психологіи, космологіи и естественнаго богословія и находитъ въ доказательствахъ этихъ положеній софизмы, противорѣчія и логическую неправильность, вслѣдствіе чего совершенно отвергаетъ возможность рациональнаго построенія этихъ наукъ. Въ частности, относительно идеи божества онъ подвергаетъ критикѣ существующія доказательства бытія Божія, и находя ихъ логически несостоятельными, приходитъ къ заключенію, что существованіе въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ не можетъ быть основаніемъ для признанія ея объективной истины. X

Это заключеніе, къ которому ведетъ критика понятій основанныхъ на идеяхъ, вполне подтверждается по мнѣнію Канта и самую теорію нашего познанія. Познаніе есть слѣдствіе взаимодействія предмета и нашего духа. Свойство предмета—производить впечатлѣніе, которое духъ страдательно воспринимаетъ чувственною стороною своей природы; свойство духа—по имманентнымъ ему законамъ, составляющимъ его разумную природу, давать полученнымъ впечатлѣніямъ форму, преобразовывать ихъ по своему, подъ вліяніемъ какъ формъ чувственнаго воззрѣнія (т. е. пространства и времени), такъ и формъ мышленія (категорій). Безъ этихъ формъ, въ которыхъ выражается самодѣятельное участіе нашего духа, самое впечатлѣніе останется несознаннымъ разумно впечатлѣніемъ, а не знаніемъ; безъ матеріала для мысли, безъ впечатлѣній, разсудокъ, хотя и можетъ сознать имманентныя ему законы, и такимъ образомъ достигать познанія, которое конечно не будетъ имѣть чувственнаго содержанія, но такое познаніе на самомъ дѣлѣ окажется только *формальнымъ*; оно будетъ имѣть

дѣло не съ дѣйствительными предметами, а только съ абстрактными формами возможныхъ предметовъ. Какую бы необходимость и значеніе для нашего познанія ни имѣли подобныя формальныя понятія, они не стануть отъ этого реальными; необходимость ихъ для мышленія не служить доказательствомъ необходимости бытія того, что обозначается этими понятіями внѣ нашего мышленія.

Этимъ понятіемъ о познаніи самъ собою рѣшается уже вопросъ, въ какой мѣрѣ нашимъ идеямъ (въ частности идеѣ божества) возможно приписывать реальное значеніе?

Если познаніе не хочетъ быть только пустымъ, формальнымъ, но познаніемъ дѣйствительнаго предмета, то въ немъ должны совмѣстно дѣйствовать чувство и разумокъ. Если поэтому познаніе безусловнаго, посредствомъ идей, должно имѣть реальное значеніе, то кромѣ идеи, доставляемой умомъ, чувство должно указать соотвѣтствующій этой идеѣ предметъ; потому что только чувство, впечатлѣніе можетъ дать намъ свидѣтельство о реальномъ бытіи предмета внѣ насъ. Но это невозможно; каждый предметъ, какъ скоро онъ дается нашимъ чувствамъ, не есть безусловный; а если онъ безусловенъ, то не можетъ открываться человѣку чувственно. Но такъ какъ, кромѣ ощущеній внѣшняго или внутренняго чувства, нѣтъ для человѣка никакихъ другихъ путей къ воспріятію дѣйствительныхъ предметовъ, то оказывается, что соотвѣтствующій идеѣ безусловнаго предметъ, если онъ и существуетъ, не доступенъ человѣческому разуму, и познаніе его невозможно.

Если теперь идея безусловнаго не можетъ быть выраженіемъ реальнаго объекта, то какое значеніе она имѣетъ въ области нашего познанія? На это значеніе указываетъ уже самая теорія нашего познанія. Если безусловное, какъ мы сказали, не можетъ быть предметомъ или содержаніемъ нашего знанія, то понятіе или идея о немъ, очевидно, можетъ принадлежать только къ разряду тѣхъ формальныхъ понятій, которыя, будучи необходимыми для нашего мышленія, могутъ не имѣть реаль-

наго значенія. Идея безусловнаго вообще возникает изъ стремленія разума—въ ряду предметовъ, или точнѣе понятій условныхъ, найти такое, которое не было бы уже условнымъ, но предполагало бы дальнѣйшаго условія, но само было бы началомъ ряда условливающихъ другъ друга понятій. Такое стремленіе основано на самой природѣ познавательной силы человека. вмѣстѣ съ дѣятельностію разсудка, которая приводитъ въ порядокъ разнообразіе чувственныхъ впечатлѣній, заявляетъ свое высшее требованіе и разумъ, требованіе обнимать дѣйствительность въ ея всецѣлости и единствѣ, требованіе, въ которомъ выражается *разумная* природа человека. Дѣйствительность представляется намъ безконечнымъ, нигдѣ — ни по пространству, ни по времени не заключеннымъ разнообразіемъ; разсудокъ связываетъ это разнообразіе по присущему ему закону причинности и обнимаетъ оное какъ связанный рядъ явленій, котораго начало и конецъ теряются для него въ безконечности. *Разсудокъ* нисколько не возмущается и не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ постоянномъ безконечномъ восхожденіи отъ данныхъ дѣйствій къ причинамъ. Но иное дѣло *разумъ*; разумъ требуетъ познанія цѣлостности въ ряду явленій и стремится къ абсолютному началу причинно-связанной цѣпи явленій. Въ такомъ стремленіи онъ непосредственно предначертываетъ *идею* такого начала, т. е. предмета, который, какъ первый членъ связаннаго причинностию ряда явленій, содержитъ въ себѣ условіе для цѣлаго ряда, не указывая уже ни на какую другую причину, которою онъ могъ бы условливаться. Такъ какъ въ постановкѣ этой идеи высказывается требованіе безусловнаго предмета, а такой предметъ не обнаруживаетъ ему себя чувственно, то нашъ разумъ пытается познать реальность безусловнаго изъ чистыхъ понятій, и чрезъ приложеніе понятій разсудочнаго мышленія обогатить положительнымъ содержаніемъ безсодержательное стремленіе ума; но при этомъ онъ забываетъ, что формальные понятія разсудка и категории его, хотя условливаютъ возмож-

ность познания предметно-дѣйствительнаго, но не могутъ построить самой дѣйствительности а priori. Подобныя попытки достигнуть познания абсолютнаго при помощи разсудочныхъ понятій, конечно, выражаютъ существенную потребность ума; но по самому свойству его ограниченности онѣ не имѣютъ и никогда не могутъ имѣть удачи; доказательство тому бесплодность и разногласіе философіи при рѣшеніи самыхъ важныхъ проблемъ касательно міра сверхчувственнаго. ✓

Но не смотря на это, идея безусловнаго имѣетъ высокое значеніе для нашего познания, потому что хотя оно, ограниченное чувственными предметами, постоянно должно двигаться въ области условнаго, но идея безусловнаго препятствуетъ познавательной дѣятельности останавливаться, коснѣть въ томъ или другомъ кругѣ познания; возбуждая насъ отъ каждаго вновь пріобрѣтеннаго познания идти далѣе и далѣе, она производитъ въ безконечность идущее стремленіе человѣческаго духа къ познанію вселенной; въ идеѣ безусловнаго умъ ставитъ познанію безконечную цѣль. Идея абсолютнаго, поэтому, не есть какое-либо составительное (konstituierende) начало познания, но только направительное (regulative) начало познания. Она даетъ не понятія, образующія составъ какого-либо познания предметовъ, но только правило или направленіе, которымъ мы должны руководствоваться въ нашемъ познаніи. Такое значеніе имѣетъ каждая изъ трехъ основныхъ идей нашего ума (Бога, міра, нашей души) въ своемъ кругу познаваемаго. Въ частности идея божества, или идея безусловнаго цѣлаго (Существа все-реальнаго) есть не что иное, какъ выраженіе того правила ума, по которому онѣ заставляетъ насъ, не ограничиваясь случайностію и частностію представляющихся намъ явленій, искать общаго единства, гармонической полноты и цѣлости въ ихъ познаніи. Въ этомъ отношеніи идею безусловнаго цѣлаго Кантъ называетъ идеаломъ чистаго разума. Но идеаль не есть еще дѣйствительность, но только типъ, необходимая норма и правило, по которому мы должны располагать дѣятельность

своего ума; такимъ правиломъ субъективнаго познанія и служить для насъ идея всецѣлаго, всесовершеннаго, единаго бытія ⁴⁾.

Такое воззрѣніе на значеніе идеи абсолютнаго, по мнѣнію Канта, не къ тому ведетъ, чтобы отвергнуть истину бытія сверхчувственнаго, въ частности бытія божества. Напротивъ эта истина несомнѣнна, хотя основанія ея—не тамъ, гдѣ думаютъ искать ихъ. Результатъ критики содержанія нашего ума только тотъ, что теоретическія идеи по самому существу своему имѣютъ не предметное, но лишь субъективное и формальное значеніе. Соответствуютъ ли этимъ субъективнымъ произведеніямъ нашего ума дѣйствительные предметы, мы не знаемъ и знать не можемъ; мы одинаково не имѣемъ права сказать—какъ того, что идеи эти выражаютъ дѣйствительные, имъ соответствующіе объекты, такъ и того, что такихъ объектовъ нѣтъ. Если же мы приискиваемъ къ идеямъ реальные предметы, олицетворяемъ (гипостазируемъ) ихъ, такъ сказать, прилагая ихъ не къ явленіямъ только, а къ предметамъ самимъ по себѣ, то это не болѣе, какъ иллюзія нашего ума. Такая иллюзія впрочемъ очень естественна, потому самому, что идеи суть необходимыя условія нашего знанія, а такъ какъ, кромѣ этого знанія, мы не имѣемъ никакого другаго, и міръ познаваемый нами должны считать объективнымъ, какъ единственно доступный намъ, то въ обыкновенномъ мышленіи мы считаемъ объективными и идеи, точно такъ же, какъ говоримъ напримѣръ о пространствѣ и времени, о сущности, качествѣ, количествѣ, и пр., какъ о чемъ-то дѣйствительно существемъ. Но если такая иллюзія, дозволительная въ обыкновенной рѣчи и въ обыкновенномъ представленіи, дѣлается началомъ научнаго знанія, то она неизбѣжно влечетъ къ непримиримымъ противорѣчіямъ. ⁵⁾

⁴⁾ Kritik d. r. Vernunft, 455, 456, 498 и др.

⁵⁾ Ibid. 241, 455, 459.

Хотя гениальный умь Канта предотвратилъ разрушительные выводы своей «критики чистаго разума» относительно идеи божества тѣмъ, что «въ критикѣ разума практическаго» указалъ новыя, болѣе по его мнѣнію твердыя основанія вѣры въ божество, но тѣмъ не менѣе само по себѣ его ученіе о теоретической идеѣ абсолютнаго неизбѣжно ведетъ къ крайне одностороннему и недостаточному понятію о религіи, устрашая изъ ея сферы всю область познавательной дѣятельности, которая между тѣмъ, какъ показываетъ опытъ и исторія религіи, составляетъ существенное и постоянное обнаруженіе религіознаго сознанія. Религіозное сознаніе каждаго человѣка, народа, сопровождается увѣренностію, что человѣкъ иѣчто *знаетъ* и можетъ знать о сверхчувственномъ; плоды этого знанія представляются намъ, какъ разнаго рода системы вѣроученія. Между тѣмъ, слѣдуя Канту, мы должны, вопреки общему религіозному убѣжденію, назвать все это знаніе чистою иллюзіею нашего ума. Кромѣ того, ученіе Канта о значеніи идеи абсолютнаго только въ томъ случаѣ можетъ назваться не разрушительнымъ для самаго основнаго начала религіи, вѣры въ бытіе божества, когда будетъ неразрывно соединяться положительною частью его философіи, какъ она изложена въ «критикѣ разума практическаго.» Но какъ скоро это положительное содержаніе окажется неудовлетворительнымъ, какъ скоро мы остановимся только на результатахъ его отрицательной критики, мы придемъ неизбѣжно къ самому превратному понятію о сущности религіознаго идеи. Идея божества явится намъ не чѣмъ инымъ, какъ олицетвореніемъ извѣстнаго формальнаго требованія ума, по которому онъ для цѣлей своего познанія долженъ необходимо ставить какое-либо начало, иѣчто первое, чтобы не растеряться въ безконечности взаимно условливающихъ себя явленій. Но это первое будетъ только логическою фикціею, не имѣющею никакого реальнаго характера, будетъ абстрактнымъ понятіемъ, только по недоразумѣнію почитаемымъ нами за существо, имѣющее бытіе внѣ насъ и нашего субъективнаго знанія.

Поэтому мы должны теперь обратить вниманіе на то, вытекают ли заключенія Канта объ идеѣ божества изъ тѣхъ основаній, какія имъ представлены? Не носитъ ли эта идея такихъ унущенныхъ имъ изъ виду признаковъ, которые указываютъ на ея совершенно иное значеніе и происхожденіе?

Какъ мы видѣли, Кантъ прежде всего основываетъ свой выводъ о субъективно-формальномъ только значеніи идеи божества на критикѣ такъ-называемыхъ доказательствъ бытія Божія; онъ находитъ эти доказательства логически несостоятельными. Положимъ, что критика Канта безукоризненна, и доказательства бытія Божія дѣйствительно неудовлетворительны. Слѣдуетъ ли отсюда, чтобы самый предметъ, бытіе котораго не можетъ быть научнымъ образомъ выведено изъ понятій разсудка, не имѣлъ для знанія никакой достовѣрности, тѣмъ болѣе, чтобы идея, обозначающая этотъ предметъ, имѣла только субъективное значеніе? Самъ Кантъ какъ бы сознаетъ, что въ его заключеніи больше, чѣмъ дано въ посылкахъ, когда говоритъ, что его критика не ведетъ къ отрицанію реальности предметовъ, обозначаемыхъ идеями, что нѣтъ никакого противорѣчія, что очень возможно, что идеямъ соотвѣтствуютъ дѣйствительные предметы, но только это намъ неизвѣстно, потому что этого доказать нельзя, точно такъ же, какъ нельзя доказать и мнѣнія противоположнаго, т. е. что идеямъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Послѣ такого признанія, онъ уже не имѣетъ права утверждать, что идеи имѣютъ *только* формальное, регулятивное значеніе, и такимъ образомъ останавливаться на одной изъ равно неопредѣленныхъ и неизвѣстныхъ для него возможностей. Если идеи съ одинаковымъ правомъ могутъ быть субъективными и объективными, то на какомъ основаніи онъ склонилъ всѣсы своей критики на одну только сторону и назвалъ ихъ только субъективными? Выводъ послѣдовательный могъ быть здѣсь только тотъ, что раціональнымъ способомъ доказать реальности идей нельзя, и что поэтому нужно искать другаго какого-либо пути къ утвержденію ихъ реальнаго значенія.

Но эта невозможность рационально доказать предметность идеи несколько сама по себѣ не может колебать ихъ истинны; невозможность изъ чистыхъ понятій разсудка, путемъ силлогизма, доказать *бытіе* какого-либо предмета, несколько не подрываетъ нашей увѣренности въ бытіи его. Для насъ за вѣреніе въ существованіи предмета, какъ простомъ существованіи только, получается не изъ логическихъ доказательствъ, но изъ другихъ источниковъ знанія. Можемъ ли мы на примѣръ изъ чистыхъ понятій разсудка доказать бытіе вышнихъ предметовъ въ частности, существованіе того или другаго индивидуальнаго предмета, доказать, что этотъ предметъ, который я вижу, есть именно этотъ, а не другой? Конечно нѣтъ, еслибы мы не имѣли передъ собою самаго предмета; въ доказательство реальности нашего ощущенія, въ истинѣ котораго мы однакоже непосредственно твердо увѣрены, мы можемъ только сказать, что предметъ, который произвелъ на насъ впечатлѣніе, тотъ, а не другой, потому что онъ тотъ, а не другой, т. е. потому, что мы сознаемъ его, видимъ, слышимъ тѣмъ, а не другимъ. Мы здѣсь не доказываемъ, а только указываемъ бытіе предмета, ссылаемся на наше сознаніе, на впечатлѣніе, въ немъ оставленное. Чѣмъ, далѣе, мы можемъ доказать бытіе нашихъ внутреннихъ состояній, доказать на примѣръ, что я мыслю о томъ то, желаю того или другаго, испытываю то или другое состояніе? Опять ничѣмъ инымъ, какъ ссылкою на наше сознаніе, на присутствіе въ душѣ самаго факта; доказать, въ логическомъ смыслѣ этого слова, путемъ выведенія даннаго понятія изъ другихъ, болѣе общихъ, мы не можемъ ни бытія нашихъ психическихъ состояній, ни существованія вышнихъ объектовъ, не смотря на то, что для насъ нѣтъ ничего вѣрнѣе истины этихъ предметовъ. Забвеніе этого явленія, предположеніе, что для увѣренности въ бытіи предметовъ нужно рациональное доказательство, и попытки построенія подобныхъ положительныхъ доказательствъ—и были одною изъ важныхъ причинъ крайностей идеализма и сенсуализма. И идеализмъ и

сенсуализмъ были правы только чужою несправдою и неправы сами собою. Идеалистъ справедливо замѣчалъ, что бытіе вѣщныхъ предметовъ доказать строго логически нельзя, и сенсуалистъ справедливо утверждалъ, что доказать реальности міра сверхчувственного нельзя; но оба они неправы, когда первый, на этомъ основаніи, утверждалъ, что и предметовъ чувственного міра самихъ по себѣ не существуетъ, а послѣдній, когда говорилъ наоборотъ, что ничего не существуетъ, кромѣ предметовъ чувственныхъ,—словомъ, когда тотъ и другой основывали свои выводы на слабости мнимаго доказыванія положеній противныхъ. Всѣ эти односторонности основываются на томъ ложномъ мнѣніи, что разсудочное доказательство бытія предмета есть лучшее и самое сильное завѣреніе его существованія. Допуская такое мнѣніе, мы пришли бы къ самому абсолютному, безвыходному скептицизму, должны бы усумниться въ бытіи и окружающихъ насъ предметовъ, и въ собственномъ своемъ существованіи, на томъ только основаніи, что то и другое ускользаютъ отъ раціональнаго доказыванія. Итакъ, есть иное завѣреніе бытія предметовъ, чѣмъ завѣреніе раціональное; кромѣ знанія разсудочнаго, есть знаніе непосредственное, основывающееся на свидѣтельствѣ нашего разумнаго сознанія; первое даетъ понятіе о предметѣ, — *знаніе* въ собственномъ смыслѣ; послѣднее даетъ самый предметъ понятія, увѣренность въ его бытіи.

Кантъ не отвергаетъ такого способа завѣренія въ истинѣ бытія, когда, различая два элемента знанія, объективный и субъективный, говоритъ, что матерія мышленія происходитъ отъ объекта, и поэтому увѣренность въ бытіи предметовъ, вѣщныхъ существующихъ, основывается на бытіи въ насъ ощущеній отъ нихъ, доставляемыхъ чувствами. Реальность бытія предметовъ чувственныхъ, такимъ образомъ, и у него утверждается на сознаніи дѣйствія этихъ предметовъ на насъ. Но такого рода завѣреніе въ бытіи онъ считаетъ невозможнымъ относительно идеи божества. Если, говоритъ онъ, познаніе

безусловнаго посредствомъ идей должно имѣть реальное значеніе, то, кромѣ идеи доставляемой умомъ, чувство должно указать соответствующій идеѣ предметъ, потому что только чувство, впечатлѣніе можетъ засвидѣтельствовать намъ о реальномъ бытіи предмета; но абсолютное не является нашему чувству, не даетъ намъ ощущенія себя, свидѣтельствующаго о бытіи его *). Но на чемъ основывается здѣсь мысль, что абсолютное, точнѣе божество, не даетъ намъ ощущенія, которое свидѣствовало бы о его бытіи? Кантъ не представляетъ намъ никакихъ доказательствъ въ подтвержденіе своей мысли, кромѣ случайнаго замѣчанія, что абсолютное не можетъ являться чувственно потому, что оно безусловно. Такъ, если мы будемъ имѣть въ виду только внѣшнія чувства и познанія, ими сообщаемыя. Но самъ Кантъ въ способности чувственного познанія различаетъ, какъ и должно, чувство внѣшнее и чувство внутреннее. Что чувства внѣшнія, представляющія предметы чувственно-внѣшніе, ограниченные пространствомъ и временемъ, не могутъ дать намъ «опыта», или ощущенія безусловнаго, это справедливо. Но почему не можетъ дать намъ такого ощущенія или впечатлѣнія чувство внутреннее? Нѣтъ никакихъ основаній ограничивать его сознаниемъ только нашихъ психическихъ состояній. Въ душѣ возможно сознаніе дѣйствія сверхчувственнаго объекта, непосредственное ощущеніе его умомъ, уже по тому самому, что возможно представленіе, понятіе о немъ; доступность его для познанія предполагаетъ и доступность его для сознанія или внутренняго ощущенія.

Упустивъ изъ виду возможность иного завѣренія истины идеи божества, помимо рациональнаго, Кантъ естественно долженъ былъ невѣрно опредѣлить и ее значеніе. Не признавая эту идею реально-необходимымъ сознаниемъ или ощущеніемъ

*) Kritik d. r. Vernunft, 439, 498, 499.

божества, но въ тоже время не могли не признать ея, доказываемаго опытомъ, существеннаго значенія въ строе нашихъ познаній, онъ долженъ былъ найти для нея какую нибудь субъективную необходимость для нашего знанія. Эта необходимость, какъ мы видѣли, состоитъ у него въ томъ, что она служитъ началомъ, побуждающимъ разумъ не ограничиваться даннымъ кругомъ явленій, но стремиться дальше и дальше въ безконечность, и понимать міръ, какъ взаимно связанное цѣлое. Но при этомъ предположеніи, Кантъ совершенно упускаетъ изъ виду двѣ, существенно принадлежащія идеи абсолютнаго, черты: представленіе объ абсолютномъ совершенствѣ и о реальномъ, личномъ бытіи внѣ насъ абсолютнаго. Нѣтъ никакого сомнѣнія, и Кантъ согласенъ съ этимъ, что бытіе абсолютное мы представляемъ не просто бытіемъ, но существомъ, и притомъ безусловно совершеннымъ. Но на такое представленіе, необходимо сопровождающее идею абсолютнаго, мы не имѣли бы ни малѣйшаго права, еслибы эта идея была только регулятивнымъ началомъ знанія. Если идея абсолютнаго есть только предѣлъ, начало, или основаніе, полагаемое нашимъ разумомъ, чтобы не растеряться въ разнообразіи явленій и не идти въ безконечность въ цѣпи взаимно условливающихъ себя причинъ, то нѣтъ никакой необходимости представлять себѣ это начало и основаніе чѣмъ-то абсолютно совершеннымъ. Мы бы и представляли его въ такомъ случаѣ только началомъ, пунктомъ, съ котораго должны идти, или до котораго должны доходить наши познанія, — не болѣе. Нѣтъ ни малѣйшей субъективной необходимости для мышленія, для возможности познанія, представлять это субъективное начало знанія абсолютнымъ совершенствомъ; понятіе бытія вообще, судьбы, матеріи, атомовъ, вполне могло бы замѣнить идею божества. Еще менѣе необходимости для мышленія было бы представлять такое необходимое начало знанія не только всесовершеннымъ, но и существомъ, лицомъ. Подобное олицетвореніе или гипостазированіе субъективной идеи было бы явленіемъ совершенно непонят-

пымы, бессмысленнымъ. Кантъ не могъ не сознаться, что подобное гипостазированіе идей божества, какъ и прочихъ идей, есть *необходимое* дѣйствіе ума; но въ тоже время эта необходимость нисколько не требуется при регулятивномъ значеніи идей. Что же она такое? Остается одно, — къ чему и склоняется Кантъ, — признать эту необходимость олицетворенія идей необходимою иллюзіею человѣческаго ума. Но самое понятіе: необходимая, всеобщая иллюзія, не заключаетъ ли въ себѣ противорѣчія? Признавать какія-то необходимыя иллюзіи ума, допускать самую возможность ихъ, не значить ли колебать достовѣрность знанія въ самомъ основаніи его? Для насъ останется непостижимымъ странное и вмѣстѣ необходимое почему-то упорство ума — безсодержательнымъ и формальнымъ своимъ требованіямъ навязывать объекты, представлять ихъ какъ нѣчто внѣ себя существующее и украшать ихъ всевозможными совершенствами. Еще непостижимѣе, что такое упорство является въ немъ только относительно идей. Почему именно изъ всѣхъ формально-субъективныхъ элементовъ знанія нашъ разумъ для олицетворенія избираетъ только идеи? У насъ есть субъективныя, какъ полагаетъ Кантъ, формы чувственнаго познанія, есть чистыя формы познанія разсудочнаго; почему же нашъ разумъ не придаетъ абсолютнаго, качественнаго совершенства пространству и времени, не почитаетъ ихъ личными, имѣющими бытіе внѣ насъ существами, почему не олицетворяетъ категорическія понятія: возможности, дѣйствительности, качества, количества и проч. Не служитъ ли это свидѣтельствомъ, что наши идеи выходятъ изъ ряда субъективныхъ понятій или регулятивныхъ только началъ знанія?

Наконецъ, если обратимъ вниманіе на то, какъ Кантъ опредѣляетъ субъективное значеніе идей для знанія, то въ ученіи его объ этомъ предметѣ замѣтимъ сбивчивость и противорѣчія, которыя показываютъ несостоятельность этого ученія. Кантъ признаетъ идеи произведеніемъ высшей познавательной способности — *разума*, и значеніе ихъ поставляетъ въ томъ, что

опъ препятствуютъ нашему познанию останавливаться въ известныхъ границахъ, требуя, чтобы оно шло дальше и дальше, пока не дойдетъ до безусловнаго, или, что тоже, требуя, чтобы оно шло въ бесконечность; такъ какъ безусловнаго въ знаніи мы достигнуть не можемъ. Но въ тоже время Кантъ замѣчаетъ, что *разсудокъ* нисколько не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ бесконечномъ восхожденіи отъ частныхъ явленій къ причинамъ. Но въ такомъ случаѣ не дается ли уже въ дѣятельности разсудка то самое, что производится изъ дѣятельности разума и его идей, именно — возможность неограниченности познания. Если въ свойствѣ разсудка заключается уже возможность ничѣмъ не ограничиваться въ изысканіи причинъ явленій, по идти дальше и дальше въ бесконечность, то умъ и его идеи съ ихъ регулятивными предписаніями оказываются совершенно излишними; они повторяютъ то, что уже есть въ самой природѣ разсудка. *Вотъ вотъ*

Замѣчая познанию это противорѣчіе, Кантъ указываетъ еще на другую сторону значенія идей: тогда какъ разсудокъ можетъ удовлетворяться бесконечною причинною связію, по нца ея начала, разумъ требуетъ познания цѣлостнаго, основанія и начала явленій. Но въ такомъ случаѣ подобное требованіе ума противорѣчитъ не только разсудку, но и тому регулятивному значенію, какое приписывается идеямъ ума вообще. Противорѣчитъ разсудку потому, что вноситъ въ знаніе требованіе противорѣчащее его законамъ; между познавательными способностями является странный антагонизмъ: тогда какъ одна способность требуетъ бесконечнаго восхожденія отъ причинъ къ причинамъ, другая требуетъ послѣдней причины, цѣлости, основанія. Противорѣчитъ далѣе тому значенію, какое приписывается идеѣ въ направленіи (регуляціи) нашего знанія; ибо какимъ образомъ идея можетъ требовать, чтобы мы не останавливались ни на какомъ данномъ познаніи, но шли въ бесконечность, когда въ тоже время по самому существу своему она требуетъ, чтобы мы полагали первое начало ряду

явленій? Не можетъ ли представиться скорѣе, что она не расширяетъ, а ограничиваетъ наше познаніе, полагая предѣлъ безконечному восхожденію отъ причины къ причинѣ? ¹⁾

Всѣ указанныя нами недостатки ученія Канта о происхож-

¹⁾ Для разъясненія этого противорѣчія въ ученіи Канта объ идеяхъ считаемъ не лишнимъ остановиться здѣсь на его критическомъ анализѣ космологической идеи, гдѣ это противорѣчіе выступаетъ явнѣе. Разсматривая понятія и метафизическія положенія, основанныя на этой идее, Кантъ находитъ, что они образуютъ собою два противоположныхъ и взаимно отрицающихъ себя ряда (антиномій). Однимъ рядомъ положеній высказывается, что міръ не имѣетъ границъ ни во времени, ни въ пространствѣ, что все въ мірѣ происходитъ по законамъ необходимымъ, что нѣтъ свободной и разумной причины міра. Другимъ рядомъ положеній утверждается, что міръ имѣетъ начало во времени, что онъ ограниченъ, что есть высочайшая, свободная причина міра. Такъ какъ доказательства каждаго изъ этихъ рядовъ положеній состоятъ въ опроверженіи положеній противныхъ, то эти антиноміи уничтожаютъ другъ друга, и слѣдовательно не имѣютъ никакого объективнаго значенія. Въ отношеніи къ міру, какъ вещи самой по себѣ, нельзя сказать ни того, что онъ вѣченъ, ни того, что онъ сотворенъ во времени; ни того, что все въ немъ происходитъ по необходимымъ законамъ природы, ни того, что есть свободно-разумная причина и пр. Слѣдовательно, эти положенія, основанныя на космологической идее, могутъ имѣть только субъективное значеніе въ расширеніи области нашихъ познаній. Но сравнивая тотъ и другой рядъ положеній, одинаково основанныхъ на идее, Кантъ замѣчаетъ, что они имѣютъ неодинаковое значеніе. Рядъ отрицательный, отвергающій ограниченность и начало міра, свободу и первую свободную причину міра, даетъ полную свободу дѣятельности разсудка. Рядъ положительный, гдѣ признается предѣлъ естественной связи міра, его начало и причина, въ дѣйствіяхъ которой уже нельзя дать отчета, напротивъ, стѣсняетъ и ограничиваетъ свободу нашего разсудка; указаніе на такую причину полагаетъ конецъ нашимъ изслѣдованіямъ (такъ наприм. еслибы кто нибудь на вопросъ, почему подъ экваторомъ дни и ночи равны, отвѣчалъ бы указаніемъ на первую, свободную причину, сказалъ бы, что такъ Богу угодно, то очевидно съ этимъ указаніемъ разсудкъ долженъ сложить свое оружіе и отказаться отъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія этого явленія природы). Въслѣдствіе этого Кантъ отрицательныя антиноміи почитаетъ болѣе многоплодными для знанія и имѣющими болѣе важное субъективное значеніе въ расширеніи его, чѣмъ положительныя (Kritik d. r. Vernunft, 353—356, 530, 531).

Нельзя не видѣть здѣсь страннаго противорѣчія въ значеніи идей. Одна и та же идея въ своемъ приложеніи является и расширяющею и ограни-

деніи и значеніи идеи божества ясно показываютъ, что эта идея не можетъ быть субъективнымъ только произведеніемъ нашего разума, имѣющимъ формальное лишь значеніе въ области нашего знанія; не будучи простымъ олицетвореніемъ субъективнаго закона нашего познанія, религіозная идея и въ

чивающею знаніе. Притомъ же, легко замѣтить, что въ отрицательныхъ антиноміяхъ нѣтъ и рѣчи объ идеѣ; здѣсь мы видимъ дѣятельность одного *разсудка* въ томъ видѣ, какъ ее охарактеризовалъ Кантъ, т. е. какъ стремленію, не имѣющее нужды въ томъ, чтобы полагать предѣлъ или первую причину явленіямъ. Въ антиноміяхъ положительныхъ мы дѣйствительно видимъ участіе идеи; но къ удивленію, здѣсь она рѣшительно отрицаетъ свое регулятивное значеніе для расширенія знанія; вмѣсто того, чтобы говорить разсудку—не останавливайся ни на чемъ данномъ, но иди дальше и дальше, говоритъ противное. Такимъ образомъ является противорѣчіе тому значенію, какое приписалъ Кантъ уму и его идеямъ. Дѣйствительно, смотря на идеи, особенно на идею божества, съ точки зрѣнія Канта, мы скорѣе можемъ приписать имъ значеніе совершенно противоположное тому, какое приписываетъ онъ; именно, —идеи должны служить не къ расширенію знанія, а къ его стѣсненію и ограниченію.

Само собою разумѣется, что такое значеніе идеи, въ частности идея божества, могутъ имѣть только тогда, когда мы будемъ приписывать имъ только субъективный характеръ. Въ дѣйствительности идея божества напр. не можетъ имѣть никакого ограничивающаго и стѣсняющаго вліянія въ области нашего знанія, точно такъ же, какъ отрицаніе этой идеи—разширяющаго. Между божествомъ, существомъ абсолютно совершеннымъ, и міромъ есть безконечное различіе и разстояніе, которое допускаетъ какую угодно цѣпь посредствующихъ причинъ. Если кому нибудь покажется болѣе удобнымъ прерывать утомительную цѣпь изысканій указаніемъ прямо на *первую* причину явленій, то вина въ томъ въ дѣлности изслѣдователя а не въ существѣ самой идеи о Богѣ. И не признающій первой свободной причины явленій точно также можетъ оборвать цѣпь изслѣдованій, сославшись прямо на первую матеріальную причину или на случай. Тогда какъ одинъ, не заботясь объ изслѣдованіи причинъ даннаго явленія, можетъ сказать: это отъ того, что такъ угодно Богу, другой можетъ сказать: это дѣйствіе матеріи, или: это дѣло случая. Значитъ, сокращеніе или расширеніе области знаній, остановка на первоначальной причинѣ или внимательное изслѣдованіе посредствующихъ естественныхъ причинъ, зависятъ не отъ вѣры или невѣрія въ истину бытія божества, а отъ другихъ условій: отъ личной настроенности изслѣдователя, большей или меньшей его способности къ анализу и проч. Напрасно было бы обвинять идею божества за тѣ недостатки, которыя могутъ возникнуть изъ односторонняго употребленія ея.

сферѣ нашихъ познавательныхъ силъ должна имѣть другое, болѣе высокое и ясное значеніе, чѣмъ то, какое уступлено ей критическою философією. X

2) Но при всѣхъ недостаткахъ ученія Канта о теоретической идеѣ божества, нельзя не отдать справедливости великому мыслителю въ томъ, что въ основаніи его изслѣдованій лежатъ вѣрная, хотя односторонне проведенная и доведенная до крайностей, мысль, что разумъ человѣка, одинъ и самъ по себѣ, не можетъ быть источникомъ религіозной идеи. Эта мысль могла бы оказаться крайне благотворною, руководительною мыслию для отысканія истиннаго начала и сущности религіи, еслибы Кантъ, признавши недостаточность разума, какъ источника религіознаго знанія, изъ области субъективнаго знанія и человѣческихъ способностей перешелъ въ сферу, совершенно впрочемъ закрытаго для его системы, міра объективнаго, гдѣ, въ высочайшемъ началѣ всего существующаго, онъ можетъ быть нашелъ бы и первую производящую причину и ручательство истины тѣхъ понятій, причинъ появленія которыхъ онъ не могъ найти въ разумѣ. Но такого исхожденія изъ міра субъективнаго не позволялъ Канту самый принципъ его философіи и ограниченіе ея узкими рамами субъективизма. Поэтому естественно, источника религіозныхъ идей, при оказавшейся несостоятельности теоретическаго разума, онъ долженъ былъ искать въ какой-либо другой области человѣческаго же духа. Такою областію былъ для него *разумъ практический*, способность нравственнаго самоопредѣленія.

И въ предшествующей Канту философіи не было оставлено безъ вниманія нравственнаго сознанія и чувства, при объясненіи происхожденія идеи о Богѣ; въ ряду другихъ рациональныхъ источниковъ этой идеи она указывала и на нравственный законъ совѣсти, какъ на явленіе, которое для своего объясненія предполагаетъ понятіе о Богѣ. Законодательство предполагаетъ законодателя; существованіе законовъ совѣсти и нравственныхъ предписаній предполагаетъ высочайшее существо, которое начертало эти законы и предписанія, и отъ ко-

того они получают свою безусловно-обязательную силу: вот основная мысль такъ-называемого нравственного доказательства бытія Божія. Можно бы предполагать, что неудовлетворительность теоретическихъ доказательствъ бытія Божія приведетъ Канта къ признанію истиннымъ и къ научному раскрытію этого рода доказательства, которое онъ оставилъ не тропитымъ въ своей «критикѣ чистаго разума.» Но къ принятію этого доказательства въ такой именно формѣ положило препятствіе его ученіе о безусловной автономіи нравственного закона. Нравственный законъ имѣетъ значеніе самъ въ себѣ и для себя; исполненіе его не должно зависѣть ни отъ какихъ постороннихъ, внѣшнихъ побужденій, все равно, будутъ ли то побужденія низшія, эгонистическія (евдемонизмъ), или побужденія высшія, религіозныя, напр. исполненіе нравственныхъ предписаній на томъ основаніи, что они суть повелѣнія божественныя. Поэтому идея о Богѣ не можетъ и не должна служить предположеніемъ возможности нравственности или основаніемъ обязательности нравственного закона.

Повидимому здѣсь совершенно разрывается союзъ божества съ нравственнымъ сознаніемъ человѣка. Если и происхожденіе и существованіе нравственности не только возможно, но и необходимо должно быть мыслимо безъ отношенія къ божеству, то идея о Богѣ оказывается столько же мало нужною для нравственности, сколько мало нужною была она и для знанія. Но Кантъ останавливается на этомъ опасномъ склопѣ, ведущемъ къ совершенному отрицанію всякаго значенія религіозной идеи, какъ въ области теоріи, такъ и въ области практики, и точку опоры находитъ въ понятіи о послѣдней цѣли нравственности. Не пуждающееся въ Богѣ для своего происхожденія и существованія, нравственное сознаніе имѣетъ въ Немъ пужду для обезпеченія себя въ достиженіи послѣдней своей цѣли,—высочайшаго блага.

Въ чемъ состоитъ эта цѣль, это высочайшее благо, и что оно предполагаетъ для возможности своего осуществленія? Такъ какъ человѣкъ представляется намъ въ двухъ отношеніяхъ,

какъ существо разумное и какъ существо чувственное, то и въ высочайшей цѣли его стремленій, или высочайшемъ благѣ, мы должны различить двѣ частныя цѣли: его цѣль, какъ существа разумнаго—святость или добродѣтель, и его цѣль, какъ существа чувственнаго — счастье. Тотъ и другой элементъ въ понятіи высочайшаго блага равно необходимъ: счастливое существо безъ добродѣтели возмущаетъ наше чувство правды; добродѣтель счастья также не удовлетворяетъ его.

Что же теперь нужно, для осуществленія этой двойственной цѣли? 1) Чего требуетъ разумъ для достиженія высочайшаго нравственнаго совершенства? Для осуществленія его нужно безконечное усовершенствованіе, такъ какъ практическій разумъ требуетъ исполненія нравственнаго закона безъ ограниченія законами времени, всегда и вездѣ; а безконечное усовершенствованіе предполагаетъ безконечное время. Итакъ, бессмертіе души есть необходимый постулатъ идеи высочайшаго блага, поколику въ нее входитъ понятіе высочайшаго нравственнаго совершенства. 2) Чего требуетъ практическій разумъ для достиженія высочайшаго счастья? Такъ какъ по мнѣнію Канта ученіе тѣхъ мыслителей (стоиковъ), которые думали, что въ самомъ стремленіи къ добродѣтели заключается уже счастье, несправедливо; то счастье должно заключаться не въ самой добродѣтели (счастье и добродѣтель не тождественны), но быть ея слѣдствіемъ, не зависящимъ отъ нея непосредственно,—наградой, а не самымъ содержаніемъ ея. Добродѣтель есть свойство воли, принадлежащее ей самой по себѣ, а счастье зависить отъ вѣшняго, чувственнаго міра, который не подчиненъ челоуѣку. Добродѣтельная настроенность не можетъ по своему произволу такъ устроить вѣшнія обстоятельства, чтобы ей непременно соответствовало благополучіе. Добродѣтель не можетъ дать сама себѣ счастья, и опыты постоянно показываютъ, что нравственное достоинство не соединяется съ заслуженною мѣрою благополучія. Итакъ, какимъ образомъ осуществить теперь возможность соединенія добродѣтели и счастья, а вмѣстѣ и возможность высочайшаго блага? Очевидно, что

такъ какъ отъ насъ зависитъ только добродѣтель, а не счастье, то остается признать бытіе Существа, которое по степени добродѣтели, т. е. по мѣрѣ существъ нравственныхъ, распределяетъ имъ блаженство. Какъ долженъ разумъ представлять себѣ такое существо? Какія придавать ему свойства? Попятно, что для того, чтобы соединить между собою добродѣтель и счастье, такое существо должно *хотѣть* этого и *мочь* или быть въ силахъ исполнить такое соединеніе. *Желаніе* соединить нравственное достоинство съ соотвѣтственнымъ благополучіемъ^{*)} предполагаетъ въ такомъ существѣ благость, святость и правду, вообще всѣ нравственныя совершенства. *Возможность* осуществить такое соединеніе предполагаетъ всемогущество, всевѣдѣніе, вѣчность, неизмѣнность и прочія свойства божеской природы. Итакъ, существо, котораго требуетъ нашъ практическій разумъ на основаніи идеи высочайшаго блага, есть Существо всесовершенное, Богъ^{*)}).

Такимъ образомъ предположеніе возможности или осуществимости высочайшаго блага ведетъ къ необходимому предположенію бытія Божія и безсмертія души.

Признаніе этихъ истинъ Кантъ называетъ практическою *вѣрою*. Такая вѣра менѣе, нежели знаніе, и болѣе, чѣмъ мнѣніе (Meinen). Она болѣе, чѣмъ мнѣніе, потому что основывается на необходимомъ предположеніи практическаго разума, высочайшемъ благѣ; она имѣетъ для насъ всеобщую значимость, потому что мы, при нашихъ законахъ и способахъ познанія, не можемъ найти никакого другаго основанія къ объясненію возможности этого блага. Но она менѣе, чѣмъ знаніе потому, что предметъ ея—Богъ—есть предметъ выше и внѣ чувственнаго міра и не можетъ быть познанъ; поэтому-то она и не можетъ имѣть никакого приложенія въ области нашихъ познаній. Но и въ практическомъ отношеніи, вѣра въ Бога не къ тому должна служить, чтобы быть какимъ-либо опредѣляющимъ началомъ или мотивомъ для нашей дѣятельности, такъ, чтобы на-

^{*)} Kritik d. Pract. Vernunft, 261—267.

примѣръ нравственный законъ былъ поставляемъ въ зависимость отъ Бога по происхожденію, или чтобы обязательность этого закона основывалась на мысли о его высшемъ происхожденіи. Черезъ это нарушилась бы свобода человѣческой воли и безусловная автономія нравственного закона, требующая, чтобы мы исполняли этотъ законъ ради его самого, а не по внѣшнимъ побужденіямъ, какъ бы уважительны они ни были. Укрѣплять силу нравственного закона указаніемъ на божественныя награды или наказанія, значитъ нарушать уваженіе къ нему и возмущать его чистоту. Святость нравственного закона самого въ себѣ есть основаніе вѣры въ Бога и предшествуетъ ей, а не наоборотъ. Такимъ образомъ по собственному признанію Канта, истина бытія Божія и безсмертія души не есть основаніе нравственности, но только единственно достаточная гипотеза, необходимая для объясненія практической потребности высочайшаго блага *)).

При такомъ ограниченіи предметовъ вѣры самымъ скуднымъ содержаніемъ, признаніемъ бытія Божія и безсмертія души, при такомъ совершенномъ уничтоженіи ея значенія не только въ области знанія, но и жизни, какого не допускалъ даже деизмъ XVIII вѣка, какъ долженъ былъ смотрѣть Кантъ на религію, которая въ дѣйствительности представляетъ всегда и болѣе обширное содержаніе и значительное вліяніе на нравственную жизнь? Очевидно и съ перваго взгляда, что съ точки зрѣнія Канта, религія съ своимъ дѣйствительнымъ содержаніемъ, за исключеніемъ двухъ упомянутыхъ истинъ, и съ своимъ вліяніемъ должна была представляться чѣмъ-то такимъ, что не только излишне, но положительно вредно, такимъ, что не должно бы имѣть мѣста въ области чистаго разума, не только теоретическаго, но и практическаго; поэтому и источникъ ея не можетъ заключаться въ чистыхъ требованіяхъ разумной человѣческой природы, но гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ.

Это предположеніе вполне оправдывается тѣмъ воззрѣніемъ

*) Kritik d. Pract. Vernunft, 267 и слѣд.

на сущность религіи, какое изложено въ извѣстномъ сочиненіи Канта, касающемся этого предмета: «Религія въ предѣлахъ чистаго разума» ¹⁰⁾, хотя въ немъ, по уваженію къ очевидному историческому значенію религіи, котораго не могъ бы признать и Кантъ, и замѣчаются нѣкоторыя уклопенія отъ строгости представленнаго нами логическаго вывода о значеніи религіи.

Религія, по опредѣленію Канта, «есть познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божественныхъ новелцій» ¹¹⁾. Такое познаніе можетъ быть двухъ родовъ, отъ чего и самая религія принимаетъ два вида: или я долженъ предварительно знать, что такое нравственное предписаніе есть божественная заповѣдь, чтобы признать его своимъ долгомъ, и такого рода знаніе есть религія откровенная; или я долженъ признать что-либо нравственною обязанностию прежде, чѣмъ признаю ее божественною заповѣдью, это религія естественная. ¹²⁾

Если припомнимъ, что автономія нравственнаго закона и независимость отъ всѣхъ внѣшнихъ побужденій къ его исполненію есть существенный характеръ нравственности, то легко угадаемъ, къ какому изъ видовъ религіи будетъ склоняться сочувствіе Канта.

Истинно рациональная и достойная человѣка религія есть религія естественная. Существенный характеръ ея въ томъ, что въ ней признаніе истинъ рациональной вѣры—бытія Божія и безсмертія души, не имѣетъ никакого отношенія къ нравственной дѣятельности человѣка и не служитъ ея мотивомъ. Поэтому и человѣкъ съ своей стороны также не можетъ имѣть никакого отношенія къ предмету своей вѣры, кромѣ простаго признанія его бытія, на основаніи требованій практическаго разума. Нѣтъ никакихъ особенныхъ обязанностей по отношенію къ Богу; истинное богочтеніе есть лежащая

¹⁰⁾ Отчасти и въ сочиненіи: *Streit der Facultäten.*

¹¹⁾ *Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft, 184.*

¹²⁾ *Ibid. 185, 186, 187.*

въ основаніи нравственныхъ дѣйствій, нравственная настроенность (Gesinnung); всякое виѣшнее служеніе, какъ изъясленіе почтенія и любви къ Богу, не имѣя никакого нравственнаго достоинства само по себѣ, было бы дѣйствіемъ своскорыстнымъ, имѣющимъ въ виду полученіе награды. Такимъ образомъ тѣ заповѣди или нравственныя предписанія, которыя составляютъ сущность религій и называются божественными заповѣдями, въ дѣйствительности не суть обязанности къ Богу, и не могутъ быть исполняемы потому, что онѣ божественныя повелѣнія; онѣ суть заповѣди врожденнаго нравственнаго закона. Еще менѣе, чѣмъ представленіе о Богѣ, можетъ имѣть вліянія на нашу нравственность идея безсмертія и соединенныя съ нею представленія о загробномъ блаженствѣ или мученіи; нравственное дѣйствіе не можетъ основываться на такихъ чувственныхъ побужденіяхъ, какова надежда или страхъ. ¹³⁾

Но Кантъ не ограничиваетъ содержанія своей религій двумя только истинами: бытія Божія и безсмертія души. Самое понятіе его о Богѣ, какъ Существо живомъ, личномъ, свободномъ и всемогущемъ, требовало допустить возможность живаго отношенія его къ людямъ и дѣйствованіе его на міръ, не ограничиваемое необходимыми, естественными законами природы. Последовательное развитіе понятія о Богѣ привело его къ мысли о возможности сверхъестественнаго откровенія и сверхъестественныхъ дѣйствій въ міръ (чудозъ). Но въ тоже время очевидно, что признаніе дѣйствительности такого откровенія и такихъ дѣйствій разрушило бы всю его теорію объ автономіи нравственнаго закона и о независимости его отъ виѣшнихъ вліяній. Выходъ изъ этого затрудненія Кантъ нашелъ въ томъ, что остановился на признаніи одной только отвлеченной возможности сверхъестественныхъ дѣйствій божества и на отрицаніи, если не дѣйствительности, то по крайней мѣрѣ необходимости признавать дѣйствительность

¹³⁾ Relig. 188, 202—203 и др.

откровения. Свой взгляд на откровение самъ Кантъ называетъ чистымъ рационализмомъ, противопоставляя его натурализму и супранатурализму. Натуралистами онъ называетъ тѣхъ, кои отрицають дѣйствительность всѣхъ сверхъестественныхъ откровений; супранатуралистами—тѣхъ, кои вѣру въ нихъ считаютъ необходимою; чистые же рационалисты суть тѣ, кои хотя допускають такія сверхчувственные откровения, но вмѣстѣ утверждаютъ, что для религіи нѣтъ необходимости знать объ нихъ и признавать ихъ за дѣйствительныя. Рационалистъ, зная границы человѣческаго познанія, не можетъ, подобно натуралисту, ни отрицать внутренней возможности откровения вообще, ни оспаривать его необходимости, какъ божественнаго средства для возвышенія нравственныхъ законовъ. Но эта форма откровения — для содержанія (религіи) совершенно не существенна, потому что это содержаніе суть правила нравственности, и человѣкъ могъ бы дойти до этого содержанія и убѣдиться въ его истинѣ простымъ употребленіемъ своего разума, хотя конечно не такъ скоро, какъ при помощи откровения. Такимъ образомъ религія, по ея содержанію, не смотря на эту форму, вполне можетъ быть названа естественною. ¹⁴⁾

Съ возможностью откровения естественно соединяется и *возможность чудесъ* и вообще сверхъестественныхъ дѣйствій божества, но признаніе ихъ *дѣйствительности* до такой степени затрудняется для естественной религіи, что эта возможность равняется почти совершенному отрицанію ихъ. Прежде всего Кантъ ограничиваетъ эту возможность только давно прошедшими временами; въ настоящее она не должна имѣть мѣста; поэтому и «благоразумныя правительства приняли за правило допускать, что въ древности бывали чудеса, но новыхъ не дозволять» ¹⁵⁾. Что касается до содержанія чудесъ, то

¹⁴⁾ Relig. 185, 186.

¹⁵⁾ Relig. 100.

Кантъ различаетъ чудеса физическія и нравственныя. Перваго рода сверхъестественныя дѣйствія, которыя не имѣютъ прямого отношенія къ автономіи нравственнаго закона и касаются внѣшней природы, какъ безвредныя, «могутъ быть оставлены, особенно когда относятся къ отдаленному прошедшему. Въ отношеніи къ нимъ остается неизвѣстнымъ, принадлежитъ ли имъ объективная реальность, или они принадлежатъ къ числу внѣшнихъ оболочекъ, въ которыя закрыта чистая религіозная вѣра, и только поставляется правиломъ, что вѣра въ эти сверхъестественныя событія (равно какъ и въ божественное происхожденіе священнаго Писанія) не должна быть поставляема членомъ религіи. ¹⁶⁾ Что касается до чудесъ нравственныхъ (дѣйствія благодати), то Кантъ рѣшительно не допускаетъ ихъ въ свою естественную религію, потому что существованіе ихъ извратило бы весь порядокъ нравственнаго міра, такъ какъ человѣкъ ничѣмъ не могъ бы быть обезпеченъ въ томъ, что съ его волею, безъ его вѣдома, не происходятъ, посредствомъ чуда, какія-либо измѣненія, и что его дѣйствія суть именно его, а не чужія дѣйствія въ немъ. ¹⁷⁾ Но въ тоже

¹⁶⁾ Relig. in d. Gr. bloss. Vernunft 99—106. Но въ дѣйствительности, эта неизвѣстность, какъ показываетъ дальнѣйшее изложеніе «религіи въ предѣлахъ чистаго разума,» близка къ тому, чтобы обратиться въ положительную увѣренность въ символическомъ только значеніи сказаній о чудесахъ. Съ этой точки зрѣнія объясняются чудеса въ религіи христіанской, хотя и высказываются нѣкоторыя замѣчанія о не возможности нѣкоторыхъ изъ нихъ, такъ напр. относительно лица Спасителя, хотя замѣчается, что «нельзя совершенно отрицать возможности Его сверхъестественнаго рожденія,» но зерно и смыслъ въ семъ сказаніи о Его рожденіи есть не что иное, какъ прообразъ нравственности, «которой происхожденія нельзя искать нигдѣ, кромѣ разума.» Буквальное пониманіе сверхъестественности такого рожденія не можетъ принести никакой пользы для нравственности; напротивъ «возвышеніе сего святаго (т.-е. Иисуса Христа) надъ всѣми ограниченіями человѣческой природы скорѣе служило бы препятствіемъ къ практическому приложенію этой идеи, для нашего послѣдованія ему, потому что различіе между нимъ и нами было бы столь велико, что онъ пересталъ бы быть для насъ примѣромъ» (Religion in d. Gr. r. Vernunft. p. 73, 74).

¹⁷⁾ Ibid. 231.

время, отвергая всякое значеніе благодатныхъ дѣйствій въ естественной религіи, Кантъ, по странному противорѣчію, не отвергаетъ ихъ возможности, потому что никто не можетъ проникнуть въ тайны высочайшей мудрости, которая «какимъ-либо образомъ» можетъ восполнять то, что остается невозможнымъ для силъ человѣка. ¹⁸⁾

Такимъ образомъ несмотря на теоретическую возможность живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ въ дѣлѣ религіи, въ практическомъ отношеніи, въ дѣйствительной, разумной религіи, эта возможность обращается въ ничто, и всякая попытка перейти отъ нея къ предположенію дѣйствительности такого взаимоотношенія оканчивается вредомъ для религіи. «Все, что кромѣ добраго образа жизни, человѣкъ думалъ бы еще сдѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу, есть религіозное заблужденіе и искаженіе богопочтенія» ¹⁹⁾. «Стремиться къ общенію съ Богомъ и ощущать оное есть чистая мечтательность. Всякое дѣйствіе наше должно быть представляемо нами, какъ истекающее изъ собственнаго употребленія нашихъ нравственныхъ силъ, а не какъ дѣйствіе, происходящее отъ вліянія вѣншей, высшей причины.... Желать воспринимать въ себѣ небесныя вліянія было бы дѣломъ безумія.» ²⁰⁾

Вотъ содержаніе такъ-называемой «чистой религіозной вѣры» у Канта. Оно ограничивается одною автономическою нравственностію, съ двумя извѣстными ея постулатами, — двумя понятіями, не имѣющими впрочемъ никакой живой связи съ нею и нужными только для того, чтобы осуществленіе цѣли нравственныхъ стремленій *могло быть представляемо* возможнымъ. Къ этому присоединяется вѣра въ возможность откровенія, но съ строгимъ запрещеніемъ какого-либо приложенія этой вѣры къ нравственности, единственному содержанію ре-

¹⁸⁾ Relig. in. d. Gr. d. b. Vernunft, 206, 207, 210, 231, 232.

¹⁹⁾ Ibid. 205.

²⁰⁾ Ibid. 210; сравн. также стр. 202, 207, 208, 211.

лиги. Остается пѣкоторая слабая тѣнь и вѣры въ сверх-естественныя дѣйствія божества, но столь слабая, что человекъ обязуется совершенно не знать о нихъ и дѣйствовать такъ, какъ будто ихъ вовсе не было. Эта чистая религіозная вѣра, по мнѣнію Канта, имѣетъ характеръ *всеобщности* и *необходимости*, и составляетъ существенную принадлежность человеческого разума. Поэтому, въ собственномъ смыслѣ, можетъ быть только *одна* религія, а не различныя религіи. Кроме ея могутъ быть только различныя церковныя ученія (Kirchen-Lehren), въ которыхъ одна вѣчно «истинная религія» облечена въ разнообразныя чувственныя формы. Составляющая сущность положительныхъ религіи, «церковная вѣра» образуетъ у Канта прямую противоположность «религіозной вѣрѣ.» Тогда какъ послѣдняя называется разумною, нравственною, чистою, естественною, — къ первой постоянно прилагаются эпитеты: вѣра статутовъ (Statutarische), историческая, богослужебная, вѣра наемничья, вѣра фетишизма, вѣра искаженная (Asterdienst) и т. п. ²¹⁾.

Такой взглядъ на положительную религію естественно возбуждаетъ вопросъ: почему же «чистая религіозная вѣра,» которая имѣетъ съ разумомъ, какъ его существенная принадле-

²¹⁾ Эта противоположность вѣры церковной и религіозной сводится вообще къ двумъ пунктамъ: къ противоположности всеобще разумнаго и произвольно положительнаго, и противоположности свободно-нравственнаго и не свободно-богослужебнаго. Первое отличіе касается содержанія вѣры; второе — культа и вообще религіозныхъ постановленій. Что касается до содержанія то особенностью религіозной вѣры, отличающая ее отъ разумной, въ томъ, что оно основывается не на всеобщихъ понятіяхъ разума, а на откровеніи, и принимаетъ оное не потому, что это откровеніе разумно, но потому, что это — откровеніе. Что касается до религіозныхъ постановленій, до статутарной части церковной вѣры, какъ называетъ ее Кантъ, то противоположность ея вѣрѣ разумной состоитъ въ томъ, что она содержитъ постановленія и предписанія, которыя мы должны исполнять не потому, что они хороши сами по себѣ но потому, что исполненіемъ ихъ мы служимъ Богу. Къ этой второй, практической части церковной вѣры, Кантъ относится съ гораздо большею нетерпимостію, чѣмъ къ теоретической. такъ какъ она ближе затрогиваетъ автономію нравственнаго закона. О

жность, должна бы быть общею всѣмъ людямъ, является въ дѣйствительности въ столь ложномъ, искаженномъ, и недостойномъ разума, видѣ? Причина этого, по мнѣнію Канта, заключается въ слабости людей, которые не могутъ понять, что когда они исполняютъ свои нравственныя обязанности къ себѣ и другимъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ единственно достойнымъ образомъ служатъ и Богу, которые вообще наконецъ ищутъ опоры себѣ въ авторитетѣ, вмѣстѣ того, чтобы любить истину и дѣлать истину ради самой истины. Эта слабость тѣсно соединена съ такъ-называемымъ «радикальнымъ зломъ» въ чловѣкѣ, которое есть «непонятное, но фактически всеобщее склоненіе къ злу,» то-есть къ извращенію нравственнаго порядка нашихъ побужденій. Сущность этого склоненія состоитъ въ томъ, что въ насъ являются не только единичныя злыя дѣйствія, но повреждено самое высочайшее начало всѣхъ нравственныхъ правилъ; извращеніе нравственнаго порядка состоитъ здѣсь въ томъ, что чувственность господствуетъ надъ разумомъ, становится мотивомъ добра. Какъ возникло и получило дальнѣйшій ходъ это извращеніе, для насъ совершенно непонятно; его нельзя изъяснить изъ сущности разума, но должно признать какъ фактъ. Отсюда объясняется происхожденіе по-

всѣхъ этихъ постановленій положительной религіи онъ прямо говоритъ, что они основываются на пустой мечтѣ (Wahn), будто бы есть какія-то особенныя дѣйствія, кромѣ нравственнаго образа жизни, посредствомъ которыхъ чловѣкъ можетъ сдѣлаться угоднымъ Богу. Какъ скоро эта мечта находитъ доступъ къ чловѣку и онъ удаляется отъ основнаго правила нравственности, по которому онъ ничего не можетъ дѣлать, кромѣ дѣйствій нравственныхъ, начинается для него безконечная область искаженія религіи... Дѣйствія такъ-называемаго вѣшняго богослуженія основываются на суевѣрїи, будто бы можно достигнуть приближенія къ Богу и заслужить Его благоволеніе какими-либо другими средствами, кромѣ нравственности; это значить дѣлать Бога фетишемъ, идоломъ, доступнымъ ласкательству. Богослуженіе имѣетъ свою поддержку въ бѣгущемъ работѣ легкомыслии людей; трудно быть хорошимъ слугою, легче быть фаворитомъ; люди *почитаютъ* божественныя заповѣди, чтобы не имѣть необходимости ихъ соблюдать (Relig. in. d. Gr. d. bl. Vernunft, 242. Также стр. 208, 214 в слѣд. Streit d. Facultäten, 288.)

дожительной иди церковной вѣры и притомъ въ самомъ началѣ исторіи религіи. Языческая и іудейская религіи имѣютъ существенно статутарный характеръ, и прогрессъ христіанства состоитъ именно въ томъ, что здѣсь чистая религіозная вѣра мало-по-малу отрѣшается отъ этихъ, прикрывающихъ ея истину придатковъ.

Впрочемъ, совершенно безъ этихъ придатковъ и христіанская религія не могла бы существовать. Моральная религія, чтобы быть доступною массамъ и вліять на нихъ, нуждалась въ чувственныхъ средствахъ введенія ея (Introduction), въ богослужебномъ порядкѣ и историческомъ авторитетѣ. Но что служило сначала только къ введенію ея и было рассчитано на предразсудки массъ, именно іудеевъ, то въ поелѣдствіи было сдѣлано основаніемъ; отсюда все искаженныя явленія, которыя опять возникаютъ въ исторіи христіанства, мистическія мечтанія, іерархія, ортодоксія, религіозные споры. ²²⁾

²²⁾ Relig. in. d. G. bl. Veraunft, 201. Что же касается до настоящаго и будущаго положенія религіи, то Кантъ повидимому колеблется, признать ли эти несущественныя прибавки и педагогическія примѣненія чѣмъ-либо постоянно и всегда необходимымъ, такъ какъ всегда будутъ люди не могущіе возвыситься до чисто раціональной религіи и только стремиться къ тому, чтобы *служители* ея ясно сознали сущность религіи, а все остальное въ ней считали второстепенными прибавленіями, или требовать дѣйствительнаго и полнаго разрушенія церковной вѣры въ пользу единовластительства разумной религіи во всей ея чистотѣ. Но въ томъ и другомъ случаѣ, къ той или другой цѣли—пусть у него одинъ, такъ называемое нравственное истолкованіе священнаго Писанія, о которомъ онъ подробно говоритъ въ своемъ *Streit der Facultäten*. Основное начало этого истолкованія таково: вся сущность религіи состоитъ въ нравственной дѣятельности, къ этому окончательному взгляду должно быть намѣренно направляемо толкованіе всего библейскаго ученія. Конечно, Кантъ очень хорошо знаетъ различіе между истинно научнымъ и этимъ намѣреннымъ, практическимъ изъясненіемъ Библии, и называетъ первое автентичнымъ, послѣднее доктринальнымъ; онъ признаетъ и то, что это послѣднее не только можетъ быть неточнымъ изъясненіемъ, но и стоять въ прямомъ противорѣчій съ дѣйствительнымъ смысломъ изъясняемыхъ мѣстъ; но тѣмъ не менѣе онъ требуетъ его въ интересъ чистой религіи. Вообще онъ поставилъ такое герменевтическое правило: мѣста Писанія, который содержатъ извѣстныя теоретическія, возвыщаемыя какъ священные; но, прѣвос-

Такимъ образомъ происхожденіе положительныхъ религій объясняется у Канта, съ одной стороны, всеобщю слабостію и испорченностію людей, которая еще вполне господствуетъ надъ цѣлымъ язычествомъ и іудействомъ; съ другой, въ области христіанства, отчасти и примѣненіемъ къ слабости людей, педагогическимъ искусствомъ, которое избираетъ особенныя приготовительныя средства для чувственныхъ людей, которые не созрѣли еще до религіи чистой нравственности.

Что ученіе о религіи Канта должно быть названо чистымъ раціонализмомъ, съ этимъ, какъ мы видѣли, согласенъ и самъ Кантъ. Существенное отличіе его отъ прежняго деистическаго раціонализма состоитъ въ томъ, что источника и сущности религіи онъ искалъ не въ теоретическомъ разумѣ, а въ нравственномъ сознаніи. Другая отличающая его черта состоитъ въ томъ, что тогда какъ прежній деизмъ большею частію отвергалъ дѣйствительность откровенія и сверхъестественныхъ дѣйствій божества, Кантъ признавалъ ихъ возможными и по видимому сдѣлалъ нѣкоторый шагъ къ сближенію деизма съ теизмомъ. Но рассматривая критически ученіе Канта, мы находимъ, что ни въ томъ, ни въ другомъ отношеніи онъ не привнесъ никакихъ существенныхъ улучшеній въ раскрытіи понятія о религіи, въ сравненіи съ предшествовавшимъ ему раціонализмомъ. Ни 1) ученіе его о практическомъ разумѣ, какъ источникѣ религіозной вѣры, не объясняетъ дѣйствительнаго ея происхожденія; ни 2) ученіе о нравственности, какъ содержаніи религіи, не выражаетъ ея истинной сущности; ни 3) ученіе объ откровеніи не даетъ вѣрнаго понятія объ этомъ объективномъ элементѣ религіи.

ходящія границы разума, ученія, *могутъ*, а содержащія противорѣчащія практическому разуму положенія, *должны* быть извѣсны къ выгодамъ и въ пользу послѣдняго.» Сюда относятся напр. ученіе о Троицности Лицъ божества, о воплощеніи Иисуса Христа, Его воскресеніи и вознесеніи (Streit d. Facultäten, стр. 200—300. Сравни. также Religion in d. Gr. bl. Vernunft стр. 131—137.)

1) Прежде всего мы должны обратить вниманіе на самый практическій разумъ Канта и на то предпочтеніе, какое онъ даетъ ему предъ теоретическимъ въ установленіи религіозныхъ идей,—предпочтеніе, которое составляетъ краеугольный камень всей его теоріи религіи. Дѣйствительно ли оно имѣетъ надежное основаніе въ самой системѣ Канта,—основаніе столь прочное, чтобы тѣ истины, которыя оказались обманчивыми, какъ плодъ дѣятельности знанія, могли стать твердою основою религіи, какъ плодъ нравственнаго чувства? Что Кантъ, отвергнувъ значеніе разума въ дѣлѣ обоснованія религіозныхъ истинъ, долженъ былъ обратиться къ нравственному сознанію, это было естественно. Онъ былъ слишкомъ сильнымъ мыслителемъ для того, чтобы, поколебавъ рациональное значеніе этихъ истинъ, остановиться на одномъ скептическомъ незнаціи: соответствуетъ ли идеѣ о Богѣ дѣйствительный предметъ или нѣтъ; тѣмъ менѣе могъ онъ рѣшиться отъ скептицизма перейти къ отрицанію ея,—шагъ очень легкій, который бы сдѣлалъ другой, менѣе осторожный мыслитель. Скептицизмъ невыносимъ и для теоретическаго ума; но въ сферѣ жизни практической онъ рѣшительно невозможенъ. Истинно разумная нравственность невозможна безъ положительнаго рѣшенія вопросовъ о Богѣ, о личномъ безсмертіи и т. п. Въ познаніи, посредствомъ абстракціи, человекъ можетъ отрѣшиться отъ самыхъ необходимыхъ постулатовъ знанія, представить ихъ какъ бы несуществующими, даже назвать ихъ иллюзіями; но на практикѣ, эти постулаты—эти идеи—имѣютъ такое сильное вліяніе на жизнь человека, что приписать имъ подобное значеніе значило бы разрушить самые твердые оплоты нравственности. Знаніе, до известной степени, возможно и безъ признанія божества,—нравственность дѣлается невозможною, какъ скоро мы станемъ почитать иллюзіею идеи божества, самостоятельности нашего я, и соединенныя съ ними понятія свободы и безсмертія души. Поэтому-то Кантъ утвердилъ въ нравственной философіи необходимость *вѣры* въ эти истины, вмѣсто знанія ихъ, которое призналъ и невозможнымъ и пенужнымъ въ области теоретической.

Но каковы бы ни были поводы, заставившіе Канта возстановить въ области практики то значеніе идей, составляющихъ основу религій, которое отвергнуто имъ въ теоріи, такое противоположеніе вѣры и знанія, требованій ума и требованій нравственнаго чувства, не можетъ быть допущено. Признаніе истины и значенія за идеями божества и безсмертія души, какъ скоро онѣ являются постулатами нравственности, и отрицаніе такого же значенія за тѣми же идеями, какъ скоро онѣ составляютъ требованіе нашего разума, есть непослѣдовательность и противорѣчіе въ самой системѣ Канта. Въ самомъ дѣлѣ, по его собственному признанію, несмотря на то, что нашъ разумъ не можетъ доказать соотвѣтствія нашимъ идеямъ какихъ-либо реальныхъ предметовъ, несмотря на то, что и на самомъ дѣлѣ, въ существѣ своемъ, онѣ имѣютъ не объективное, а только формальное значеніе, въ нашемъ умѣ есть непреодолимое стремленіе почитать эти идеи объективными, воображать, что онѣ выражаютъ не формальныя только требованія ума, но дѣйствительныя предметы, такъ что въ этомъ отношеніи онѣ по справедливости могутъ быть названы постулатами не только практическаго, но и теоретическаго разума. Но такая потребность, необходимость мыслить предметы идей существующими реально, по мнѣнію Канта, по законамъ разума, нисколько не служитъ ручательствомъ дѣйствительной ихъ предметности. Но въ сферѣ разума практическаго наоборотъ: необходимость для нравственной жизни признавать нравственныя идеи истинными служитъ твердымъ основаніемъ для вѣры въ ихъ дѣйствительную истину. Совершенно необъяснимо, за что такое предпочтеніе потребности практической требованіямъ теоретическимъ, почему постулаты практической служатъ завѣщеніемъ истины того, что требуется имъ, а теоретическіи— есть одна иллюзія, тогда такъ скорѣе можно бы ожидать обратнаго, такъ какъ вообще область истины мы считаемъ существенною принадлежностію знанія и разумъ должны признавать болѣе надежнымъ руководителемъ въ признаваніи истины или не-истины чего-либо, чѣмъ нравственное чув-

ство. Последовательность системы, повидимому, требует признать что-либо одно изъ двухъ: или практическіе постулаты суть не что иное, какъ олицетвореніе какихъ-либо субъективныхъ идеаловъ, нормъ или требованій нашего нравственнаго чувства — точно такъ же, какъ теоретическіе суть олицетвореніе формальныхъ идеаловъ нашего знанія, или наоборотъ, не только въ практикѣ, но и въ теоріи они имѣютъ одинаковое значеніе — основаній вѣры въ истину тѣхъ понятій, которыя ими выражаются. Такимъ образомъ одно изъ двухъ или истины служація основаніемъ религіи не имѣютъ никакой твердой почвы, не только въ умѣ теоретическомъ, но и въ практическомъ; или, если онѣ имѣютъ значеніе, какъ коренныя постулаты нашей разумной природы, то источникъ ихъ можетъ заключаться столько же въ теоретическомъ разумѣ, какъ и въ практическомъ.

Кантъ указываетъ нѣкоторое основаніе своему предпочтенію разума практическаго теоретическому въ томъ, что умъ теоретическій, вслѣдствіе тѣсной связанности своей съ дѣятельностію низшихъ познавательныхъ силъ — разсудка и чувственнаго воззрѣнія, постоянно вовлекается въ сферу конечности и не можетъ возвыситься надъ нею, тогда какъ разумъ практическій свободенъ отъ этого недостатка; онъ повелѣваетъ и запрещаетъ безусловно, не ограничиваясь формами времени и пространства. Но признавая въ идеѣ разумъ практическій безусловнымъ, Кантъ въ то же время и ограничиваетъ его, признавая, что въ дѣйствительномъ своемъ бытіи онъ состоитъ подъ вліяніемъ чувственности и ея побужденій. Но въ такомъ случаѣ, гдѣ же превосходство разума практическаго предъ теоретическимъ? Если эта ограниченность, эта связанность его съ чувственностію, не препятствуетъ ему возвышаться, если не до познанія, то до признанія вѣрою истины объектовъ сверхчувственныхъ, то почему же не можетъ сдѣлать того же самого и разумъ теоретическій? Почему и онъ не могъ бы отрѣшиться отъ ограниченій формами разсудка и чувственнаго воззрѣнія, чтобы познать истину сверхчувственнаго? Такое

отрѣшеніе отъ ограниченій формами чувственнаго знанія, по-видимому, гораздо удобнѣе въ сферѣ чистаго знанія, чѣмъ въ сферѣ нравственности отрѣшеніе отъ чувственныхъ влеченій, затемняющихъ истинный смыслъ нравственныхъ требованій.

Если такимъ образомъ разумъ практическій въ дѣйствительности не имѣетъ никакихъ преимуществъ предъ теоретическимъ въ дѣлѣ обоснованія религіозныхъ истинъ, то уже напередъ можно догадываться, что онъ не можетъ служить болѣе надежною, чѣмъ первый, почвою для религій. Впрочемъ мы не будемъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе того, въ какой мѣрѣ выведеніе Кантомъ основныхъ истинъ религій: бытія Божія и безсмертія души, изъ началъ пракческаго разума, безукоризненно съ логической и метафизической стороны. Оставивъ критику, такъ-называемыхъ доказательствъ бытія Божія и безсмертія души, какъ они изложены у Канта, мы взглянемъ на нихъ съ другой стороны,—по отношенію къ вопросу о происхожденіи религіозныхъ идей. Какой смыслъ имѣютъ эти доказательства? Представляютъ ли они намъ дѣйствительный процессъ, какимъ нашъ разумъ доходитъ до признанія указанныхъ истинъ, или только процессъ нормальный,—какъ онъ долженъ доходить до нихъ? Прямаго отвѣта на этотъ вопросъ у Канта нѣтъ; но очевидно, и согласно съ духомъ его системы, мы должны признать послѣднее. Само собою разумѣется, что такой отвлеченный и составляющій исключительную собственность и особенность критической философіи путь къ признанію истины религіозныхъ идей не можетъ быть дѣйствительнымъ путемъ, какимъ человѣкъ пріобрѣтаетъ религіозныя убѣжденія; это путь философа, и притомъ философа извѣстнаго направленія, а не путь обыкновенныхъ людей; это путь анализа и критической повѣрки существующихъ уже религіозныхъ понятій, а не процессъ образованія ихъ въ нашемъ умѣ.

Съ точки зрѣнія Канта, дѣйствительнаго источника религіозныхъ идей можно бы искать столько же въ области разума теоретическаго, какъ и пракческаго. Самъ Кантъ, какъ мы

видѣли, допускаетъ, что въ теоретическомъ разумѣ есть странная, непреодолимая склонность, почитать идеи предметными, «гипостазировать» эти, формальныя въ сущности, требованія ума. Происхожденіе этой склонности не объяснено имъ удовлетворительно; но дѣло въ томъ, что при очевидной невозможности примѣнить представленное Кантомъ выведеніе религіозныхъ истинъ изъ началъ практическаго разума къ дѣйствительному ихъ происхожденію, эту склонностію повидимому можно бы было объяснить такое ихъ происхожденіе.

Но отъ подобнаго объясненія мы должны тотчасъ отказаться, какъ скоро вспомнимъ, что эта склонность представлять идеи реальными есть нѣчто мечтательное, ложное, есть иллюзія ума. Поэтому и производить отсюда религіозную вѣру значило бы почитать ее результатомъ обманчивыхъ стремленій ума, искать основаній религіи въ иллюзіи, — просто, считать ее заблужденіемъ не дальновиднаго и не сознаващаго себя разума. Но такое происхожденіе религіи уничтожило бы всякое ея значеніе.

Итакъ намъ остается опять обратиться къ практическому разуму и допустить, что то самое выведеніе религіозныхъ истинъ, которое у Канта предлагается въ строго-логической формѣ, совершалось и совершается постоянно въ умѣ человѣка, но только инстинктивно, безъ отчетливаго пониманія связи различныхъ понятій, которая мыслителя ведетъ къ рациональному обоснованію того, что въ дѣйствительности основывается на менѣ точныхъ и строгихъ выводахъ. Можетъ быть и въ дѣйствительности основой религіи служатъ тѣ же мотивы, которые выражаются и въ нравственныхъ постулатахъ Канта, но только въ формѣ менѣ научной. Такъ, очевидный фактъ несоотвѣтствія между степенью добродѣтели и счастья здѣсь, на землѣ, при коренномъ нравственномъ убѣжденіи въ необходимости такого соотвѣтствія, могъ привести человѣка къ мысли о Богѣ, какъ устроителѣ такого соотвѣтствія въ жизни будущей.

Что мысль о необходимости осуществленія нравственной

правды можетъ служить однимъ изъ рациональныхъ оснований къ подтвержденію истинъ бытія Божія и безсмертія души, когда эти истины уже даны намъ, это справедливо. Но чтобы она одна могла быть первоначальнымъ источникомъ религіозной вѣры, съ этимъ не позволяетъ согласиться не только дѣйствительный ходъ возникновенія въ насъ этой вѣры, но и самое содержаніе этой мысли. Мы не можемъ ни однимъ историческимъ или психологическимъ примѣромъ доказать, чтобы религіозная вѣра какого-либо народа или человѣка возникала изъ сознанія несоотвѣтствія между тѣми результатами добрыхъ и порочныхъ поступковъ, какихъ требуетъ нравственное чувство, и тѣми, какіе представляетъ дѣйствительность; напротивъ, можемъ указать много случаевъ, когда кажущееся торжество порока и страданіе добродѣтели вело къ сомнѣнію въ бытіи правосуднаго и всемогущаго Творца міра. Отсюда видно, что еслибы разумъ въ дѣлѣ религіи былъ ограниченъ однимъ размышленіемъ о причинахъ и слѣдствіяхъ неравенства между счастіемъ и добродѣтелью на землѣ, то онъ столько же могъ бы придти къ атеизму, какъ и къ религіи, столько же къ мысли о неразумной и слѣпой судьбѣ, случайно распредѣляющей жребіи счастья и несчастья въ жизни, независимо отъ добродѣтели и порока, сколько и къ мысли о правосудномъ Божествѣ. Не говоримъ уже о томъ, что самый фактъ несоотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, не смотря на кажущуюся его несомнѣнность для непосредственнаго сознанія, можетъ быть отвергаемъ разумомъ при высшемъ его развитіи. Мы знаемъ, что многіе мыслители держались того мнѣнія, что добродѣтель сама себѣ награда, а порокъ въ себѣ заключаетъ наказаніе, что внѣшнее счастье или несчастье есть нѣчто случайное, не состоящее въ связи съ истиннымъ, внутреннимъ счастіемъ добродѣтельнаго или несчастіемъ порочнаго. Вѣрна ли эта мысль или нѣтъ, но во всякомъ случаѣ самое существованіе ея показываетъ, что не только признаніе факта несоотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, но и отрицаніе его одинаково можетъ вести къ заключеніямъ, совершенно инымъ, чѣмъ указанныя Кантомъ.

Все это показывает, что действительный процесс возникновения в нашей душѣ основныхъ религіозныхъ истинъ остается у Канта необъясненнымъ. То выводеніе этихъ идей изъ требованій нравственнаго самосознанія, которое онъ намъ предлагаетъ, есть не действительный способъ возникновенія ихъ въ нашемъ умѣ, но, въ другой только формѣ, то же рациональное построеніе ихъ при помощи умозаключающаго разсудка, противъ котораго онъ такъ сильно вооружается въ «критикѣ чистаго разума.» Отъ того и внутренняя сила этихъ истинъ оказывается у него столь же слабою, какъ и тѣхъ теоретическихъ доказательствъ бытія Божія, которыя имъ отвергнуты. Въ самомъ дѣлѣ, что получается въ результатѣ дѣятельности практическаго разума по отношенію къ міру сверхчувственному? Вѣра въ эти истины, которая есть болѣе, чѣмъ мнѣніе, и менѣе, чѣмъ знаніе. Но такого ли результата для разумнаго обоснованія религіозныхъ истинъ мы могли ожидать отъ строгаго критика всего того, что было сдѣлано до него въ этой области? Многимъ ли выше эта такъ-называемая «практическая вѣра» того окончательнаго вывода теоретическаго знанія, — что мы не знаемъ и не можемъ знать, соответствуютъ ли идеямъ нашего ума действительные предметы или нѣтъ? Правда, въ практической вѣрѣ вѣсы разума повидимому склоняются болѣе къ утвердительному отвѣту; но это склоненіе оказывается слишкомъ слабымъ, какъ скоро мы узнаемъ, что такой отвѣтъ есть не болѣе, какъ только *мнѣніе*, которое не можетъ имѣть притязанія на достовѣрность знанія. Но и эта слабая почва религіозной вѣры исчезаетъ въ действительности, когда мы встрѣчаемъ, что въ теоретическомъ разумѣ она не находитъ никакой опоры. При такомъ положеніи дѣла, та вѣра, которой требуетъ практическій разумъ, въ действительности становится совершенно невозможною. Было бы тяжкимъ, невыносимымъ внутреннимъ противорѣчіемъ — практически вѣрить въ истину того, что теоретически можетъ служить предметомъ сомнѣнія, даже невѣрія. На самомъ дѣлѣ ни одинъ человекъ въ своей нравственной жизни не можетъ стать на ту точку

зрѣнія, которой требуетъ Кантъ, не можетъ сказать: я совершенно *не знаю* и не могу знать, существуетъ ли Богъ, безсмертіе души и пр., но я *долженъ вѣрить* всему этому, потому что иначе для меня будетъ не ясна послѣдняя цѣль моихъ нравственныхъ стремленій. На практикѣ связать эти противоположности скептицизма и вѣры не возможно. Если я ничего не знаю о сверхчувственномъ и считаю теоретическія идеи о немъ иллюзіею, то я не имѣю никакого права и вѣрить въ ихъ истину; а если я долженъ вѣрить, то долженъ и знать, чему я вѣрю, и почему, на основаніи этой вѣры, дѣйствую такъ, а не иначе. Связь этихъ положеній существенна, и Кантъ, допустивъ необходимость вѣры въ истину понятій о сверхчувственномъ, долженъ допустить и необходимость знанія о нихъ; иначе все значеніе его практическихъ постулатовъ исчезнетъ подъ вѣяніемъ скептицизма.

При такомъ ничтожномъ значеніи религиозной *вѣры* у Канта, становится понятною та его непоследовательность, что несмотря на тѣсную связь, которую онъ повидимому хочетъ установить между религіею и нравственностію, въ дѣйствительности онъ вполне расторгаетъ ее, провозглашая совершенную автономію нравственнаго закона. Въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе для нравственности можетъ имѣть подобная вѣра, всегда готовая улетучиться въ скептицизмъ? Понятно, почему такъ ревливо старается оградить свою нравственность Кантъ отъ подобной жалкой вѣры. И вотъ, по его ученію, нравственность, чтобы не потерять своей чистоты и разумности, не только можетъ, но и должна существовать независимо отъ какихъ-либо религиозныхъ идей; «человѣкъ, какъ свободное, и по тому самому, посредствомъ своего разума безусловными законами опредѣляющее себя, существо не имѣетъ нужды ни въ идеѣ какого-либо другаго высшаго себя существа, чтобы сознавать свои обязанности, ни другихъ какихъ-либо побужденій, кромѣ самаго закона, чтобы исполнять его; разумъ самъ себѣ даетъ законъ»²¹⁾). Спрашивается: для чего въ та-

²¹⁾ Relig. in. d. Gr. d. hl. Vernunft; Vorrede. 4.

комъ случаѣ нужно признаніе истинъ бытія Божія и безсмертія души, если не только знаніе, но и самая нравственность можетъ обойтись безъ нихъ? Не суть ли религіозныя идеи совершенно излишній, а при нѣкоторомъ дѣйствительномъ вліаніи на жизнь, даже вредный придатокъ, могущій ослабить или уничтожить автономію нравственнаго закона? Не лучше ли, въ интересахъ самой нравственности, устранить его? Что и дѣйствительно послѣдовательное проведеніе строгой автономіи нравственнаго закона можетъ привести къ такому устраненію идеи божества изъ сферы нравственности, доказательствомъ тому служить Фихте, который здѣсь, такъ же, какъ и въ другихъ случаяхъ, только послѣдовательно, провелъ теорію Канта. Устраивающее гармонію между несоотвѣтствіемъ добродѣтели и счастья существо, и въ этомъ только отношеніи служащее необходимымъ требованіемъ практическаго разума, у Фихте превращается въ безличный нравственный міровой порядокъ (*theologische Weltordnung*). Такой живой и дѣйствующій моральный порядокъ и есть для насъ само божество; въ иномъ божествѣ мы не имѣемъ никакой нужды, да и не можемъ постигнуть его. Въ разумѣ мы не находимъ никакого основанія выходить изъ этого моральнаго міроваго порядка, и посредствомъ заключенія отъ основаннаго къ основанію, принимать еще особое существо, какъ причину его ²⁴).

При возможности, даже почти можно сказать необходимости, обходиться безъ Бога, и притомъ не только въ области званія, но и въ сферѣ нравственной жизни, и самая религія, какъ стремленіе чедовѣка къ познанію Бога и живому союзу съ Нимъ, естественно должна оказаться излишнею. Религія представляется у Канта, какъ мы видѣли, въ двухъ формахъ: низшей, не истинной, такъ-называемой откровенной, въ которой мы исполняемъ предписанія нравственнаго закона потому, что признаемъ ихъ происходящими отъ Бога,—и въ высшей, рациональной, гдѣ нравственныя предписанія исполняются ради ихъ самимъ. Остановимся на той и другой.

²⁴) *Philos. Journal*, v. Fichte. Bd. VIII. стр. 12—13.

Нѣтъ достаточно рѣзкихъ и презрительныхъ выраженій, которыхъ бы Кантъ не употребилъ для характеристики положительной религіи. Но между тѣмъ, эта именно религія въ ея разнообразныхъ формахъ и составляетъ то, что общее сознаніе всѣхъ временъ называетъ собственно религіею, въ ея отличіи отъ философскихъ мнѣній о предметахъ сверхчувственныхъ; о рациональной *религіи* какъ Канта, такъ и другихъ мыслителей, религіозное сознаніе не знаетъ и не знало. Поэтому униженіе религіи въ этой положительной ея формѣ, отрицаніе ея значенія, въ сущности равняется совершенному отрицанію значенія религіи вообще. Но достоинъ ли подобный взглядъ на религію мыслителя, уважающаго права человѣческаго разума и не отрицающаго разумности въ развитіи человѣчества? И не составляетъ ли необъяснимаго противорѣчія то, что глубокомысленный и пронизательный аналитикъ, старавшійся опредѣлить смыслъ и значеніе для нашего знанія даже тѣхъ истинъ, объективнаго значенія которыхъ не признавалъ, не нашелъ однакожъ ничего разумнаго и хотя субъективно-необходимаго въ самомъ существенномъ и постоянномъ выраженіи разумной природы нашего духа,—въ его религіозномъ сознаніи, исторически выражавшемъ себя въ положительныхъ религіяхъ?

Правда, Кантъ, несмотря на рѣзкіе отзывы о положительной религіи, какъ будто останавливается произнести рѣшительный приговоръ надъ нею, въ виду несомнѣннаго, всемірно-историческаго значенія ея; онъ не рѣшается еще стать на одну точку зрѣнія съ атеистами и назвать все въ религіи вымысломъ и заблужденіемъ; онъ старается найти нѣкоторый смыслъ въ процессѣ религіознаго развитія человѣчества, показывая, что истинное, внутреннее содержаніе религіи, зерно ея подъ грубою скорлупою заблужденій есть изображеніе нравственныхъ правилъ чистаго разума. Съ этой точки зрѣнія онъ излагаетъ, или точнѣе, осмысливаетъ содержаніе религіи христіанской. Но не трудно замѣтить, что то, что онъ называетъ содержаніемъ религіи, не есть дѣйствительное ея содержаніе, но только насильственно влагаемое въ нее самимъ же Кантомъ.

Его изложение содержания христіанской религіи есть не изложение, но *толкованіе* ея догматовъ, историческихъ фактовъ, съ извѣстной, философской точки зрѣнія. Онъ болѣе учитъ насъ, какъ должно понимать ея истины, чтобы онѣ сколько возможно могли быть приближены къ ея идеалу чистой религіи, чѣмъ излагаетъ—чему учитъ сама она на самомъ дѣлѣ. Толкованія Канта, по своей произвольности и по своей цѣли, нисколько не выходятъ изъ ряда тѣхъ, которыя предпринимали древніе стоики и неоплатоники съ цѣлію осмыслить содержаніе своей народной мифологіи, показать, что кажущіяся на первый взглядъ нелѣпыми ея представленія, при надлежащемъ ихъ пониманіи, могутъ однакожь имѣть довольно глубокой физической, исторической, нравственный смыслъ.

Но религіозное сознаніе не признаетъ такихъ услугъ рефлектирующаго разума. Оно во всѣхъ религіяхъ очень хорошо и ясно сознанъ, что существенныя представленія религіи, символы, обряды, не суть только изображеніе нравственныхъ правилъ и постулатовъ. Религія, несмотря на самую тѣсную связь ея съ нравственностію, имѣетъ для человѣка не только практическое, но и теоретическое значеніе, какъ совокупность извѣстныхъ понятій о Богѣ, о мірѣ сверхчувственномъ, какъ извѣстное міросозерцаніе, а не какъ практической только мотивъ. Полагая, что сущность положительной религіи состоитъ въ томъ лишь, что въ ней нравственныя предписанія совѣсти представляются какъ божественныя законы, Кантъ вопреки очевидности и исторіи, единственно въ угоду своей теоріи, крайне ограничиваетъ содержаніе религіи, забывая, что нравственность въ ея отношеніи къ божеству входитъ въ составъ религіи только какъ одинъ изъ ея элементовъ, что важнѣйшее и обширнѣйшее въ ея содержаніи—теоретическаго характера и имѣетъ лишь косвенное отношеніе къ нравственной дѣятельности. Такое произвольное ограниченіе содержанія религіи не могло не привести къ крайне невѣрному и несправедливому взгляду на нее. Все, что не имѣетъ никакого отношенія къ нравственности, все, что не можетъ быть истолковано какъ

символь ея или какъ педагогическое къ ней пособіе, является у Канта заблужденіемъ, слѣдствіемъ не только умственной неразвитости, но нравственнаго развращенія, проистекающаго отъ непонятнаго «радикальнаго» зла въ человѣческой природѣ! Взглядъ на религію нисколько не выше крайнихъ атеистическихъ теорій, съ тѣмъ только различіемъ, что атеизмъ вмѣстѣ съ положительными религіями уничтожалъ и всякую религію вообще, а Кантъ вмѣсто ея предлагаетъ новую, нормальную или разумную религію.

Но что такое эта разумная, истинная религія? Мы видѣли, что въ сущности она есть чистая нравственность; «все, что, кромѣ добраго образа жизни, человѣкъ вздумалъ бы еще дѣлать, чтобы угодить Богу, есть религіозное заблужденіе.» Но противъ такого односторонняго пониманія религіи говорятъ прежде всего коренныя потребности и стремленія человѣческаго духа, выраженіемъ которыхъ служить религіозное сознаніе, въ его отличіи отъ нравственнаго самосознанія. Эти потребности не ограничиваются однимъ стремленіемъ къ нравственному самоусовершенствованію. Тѣ самыя стремленія, которымъ старается удовлетворить каждая положительная религія въ своемъ вѣроученіи и культѣ, не суть мечтательныя или временныя стремленія; они составляютъ коренную принадлежность нашего духа. Въ человѣкѣ есть потребность религіознаго знанія о Богѣ и его отношеніяхъ къ міру и человѣку, не удовлетворяемая однимъ вѣроятнымъ мнѣніемъ о бытіи божества и безсмертіи души; въ человѣкѣ есть потребность живаго, ближайшаго общенія съ божествомъ; въ немъ есть наконецъ стремленіе не просто только быть добрымъ, но и угодить Богу, выражающаяся въ религіозныхъ дѣйствіяхъ, обрядахъ, подвигахъ и пр. Неужели все это мечтательныя потребности, которымъ должно положить предѣлъ увѣреніе разсудка, что искать приближенія къ Богу и Его благоволенія есть дѣло вредное для истинной религіи, — нравственности?

Такое насильственное ограниченіе разумной религіи одвою

нравственностію, такое забвеніе о другихъ интересахъ религіи, еслибы оно и было возможно въ дѣйствительности, а не въ теоріи только, скоро бы дало себя почувствовать тѣмъ, что уничтожило бы ту самую нравственность, объ интересахъ которой такъ заботливо ревновалъ Кантъ. «Разумная религія» сама себя уничтожила бы тѣмъ, что отвергла высшій и самый существенный мотивъ нравственной дѣятельности, — желаніе быть угоднымъ Богу, проистекающее изъ любви къ Нему.

Конечно, мы знаемъ, что отвергнувъ этотъ религіозный мотивъ, какъ эгоистическій, Кантъ указывалъ намъ на другой, по его мнѣнію болѣе высшій, разумный и чистый, воицлѣ достойный «разумной» религіи. Этотъ мотивъ — *уваженіе* къ нравственному закону само по себѣ. ✕

Но уваженіе, какъ чувство, одушевляющее челоѵка къ исполненію предписаній совѣсти, чтобы быть разумнымъ и въ свою очередь заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но само должно основываться на ясномъ пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовымъ слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему же именно добродѣтель достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Такое разумное оправданіе своему уваженію челоѵкъ религіозный, конечно, нашелъ бы въ томъ убѣжденіи, что предписанія закона нравственнаго суть предписанія божественнаго Законодателя, которыя онъ долженъ исполнять по уваженію и любви къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ этимъ предписаніямъ тотъ, кто отвергаетъ высшее, истинно-религіозное освященіе ихъ? Скажетъ ли онъ, что законы нравственности должно уважать потому, что они составляютъ естественныя законы нашей природы? Но въ той же природѣ заключаются и другія, противныя нравственности стремленія, которыя также можно назвать естественными влеченіями и удовлетворенія которымъ также требуетъ наша

природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя суть принадлежность низшей, животной, что первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума надъ чувственностію? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ должно также давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія; а это правило не безопасно для нравственности, при той необыкновенной силѣ, какой достигаютъ иногда низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны одни достойныя уваженія; мы знаемъ много страстей, принадлежащихъ одной духовной природѣ, наиримѣръ гордость, скупость, зависть и проч. Если слѣдовать естественнымъ влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одни, уважать другія. Скажемъ ли наконецъ, что нравственный законъ должно уважать, а затѣмъ и исполнять потому, что исполненіе его принеситъ счастье, миръ и благополучіе исполнителю? Но такое внѣшнее побужденіе, какъ эвдемонистическое, отвергается самою теоріею автономической нравственности. Кромѣ того, это представленіе благихъ послѣдствій исполненія нравственнаго закона, одно, само по себѣ, не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности и потому уже, что на самомъ дѣлѣ естественныя стремленія къ добродѣтели, при борьбѣ съ противоположными сильными наклонностями, не всегда приносятъ плодъ, достойно вознаграждающій такую борьбу—миръ и счастье души, съ соответственнымъ внѣшнимъ счастливымъ положеніемъ. Участь добродѣтельныхъ на землѣ не такова, чтобы побудить челоуѣка къ добродѣтельной жизни, если онъ не имѣетъ другихъ какихъ-либо высшихъ побужденій къ ней. Итакъ, одно уваженіе къ нравственному закону, не имѣя для себя твердой опоры въ религіозныхъ идеяхъ, не можетъ служить надежнымъ основаніемъ нравственности.

Кромѣ того, истинное начало нравственныхъ дѣйствій, ко-

нечно, должно быть всеобщимъ, годнымъ не для вѣкоторыхъ только людей, которымъ оно извѣстно и которые могутъ его усвоить и понять, но такимъ, которое могло бы служить безусловнымъ нравственнымъ мотивомъ для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково ли то отвлеченное начало уваженія, которымъ Кантъ думаетъ замѣнить религіозное побужденіе къ исполненію добродѣтели? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, можетъ конечно служить довольно сильнымъ нравственнымъ мотивомъ для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и цѣли его жизни. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для котораго нужны не отвлеченныя понятія, съ трудомъ приобретаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и въ то же время всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ оно найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ побужденіямъ, въ надеждѣ, что они приведутъ насъ къ добру,—какъ мы замѣтили, въ этомъ случаѣ очень опасно. Общественное мнѣніе и законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе отступленіе отъ нея, очевидно, недостаточны. Общественное мнѣніе можно обмануть или пренебречь имъ; законы не всевидящи, и человѣку искусившемуся во злѣ не трудно скрыться отъ нихъ; притомъ же они караютъ только виѣшнія, противныя общественному благу дѣйствія; внутреннее же безнравственное состояніе недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая указываетъ человѣку въ Богѣ не только всевидящаго Судію, карающаго и награждающаго правосудно, какъ въ этой такъ и будущей жизни, но и любвеобильнаго Отца, исполненіе воли котораго есть дѣло не только долга, но и любви.)

Мы не станемъ здѣсь распространяться о благотворномъ вліяніи религіозныхъ идей на нравственную жизнь. Такое вліяніе столь ясно, что его признавали даже тѣ, которые не вѣрили во внутреннюю истину этихъ идей; нравственныя предписанія, освященныя именемъ и авторитетомъ религіи, они по-

читали самою дѣйствительною уздою пороковъ и самымъ сильнымъ побужденіемъ къ нравственности для большей части людей. Источникъ такой нравственной силы религіи, силы единственной въ своемъ родѣ, и которой не могутъ дать человѣку никакія ни внѣшнія побужденія, ни философскія убѣжденія, заключается вовсе не тамъ, гдѣ думаетъ искать его Кантъ, не въ суетвѣріи и неразвитости большей части людей, для возбужденія которыхъ къ добродѣтели пужно предположеніе о происхожденіи нравственныхъ законовъ отъ самаго божества. Этотъ источникъ заключается въ болѣе глубокой и существенной связи нравственности съ религіею и зависимости первой отъ послѣдней. Не одни только простые и необразованные люди имѣютъ пужду въ религіозномъ освященіи нравственныхъ предписаній. Нужно обратить вниманіе на то, что нравственность состоитъ не въ одномъ только знаніи нравственнаго закона, не въ одномъ только уваженіи къ нему, но въ дѣятельномъ исполненіи его предписаній. Но самое ясное пониманіе нравственнаго закона, самое искреннее уваженіе къ нему можетъ ли дать намъ силы къ его исполненію, къ противодѣйствію страстямъ и порочнымъ наклонностямъ? Самое усиленное, основанное на уваженіи къ добродѣтели, стремленіе естественныхъ силъ человѣка къ исполненію нравственнаго закона, можетъ ли сопровождаться, соответствующимъ нашимъ желаніямъ и усиліямъ, успѣхомъ въ добрѣ? Утверждать это значитъ совершенно не знать человѣческой природы. Недостаточность естественныхъ силъ человѣка къ постоянному и безкорыстному исполненію нравственнаго закона долженъ признать каждый, и по собственному опыту и по наблюденію надъ тщетностію попытокъ человѣка стать нравственнымъ при помощи однихъ естественныхъ средствъ. *Ne esse хощу доброе, тсорю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю* (Римл. 7, 19)—долженъ искренно сказать каждый, имѣя въ виду естественное состояніе своихъ силъ. Многіе мыслители древняго міра не менѣе Канта были проникнуты чувствомъ глубокаго уваженія къ нравственному закону, поставляли нрав-

ственность исключительною цѣлью знанія и жизни, основывали школы, имѣвшія цѣлью единственно заботу о нравственной жизни; но ни объ одномъ изъ нихъ нельзя сказать, чтобы его усилія увѣнчались успѣхомъ, чтобы онъ открылъ вѣрное средство сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ естественными средствами.

Если же теперь естественныя силы недостаточны для достиженія истинной нравственности, если самый разумъ, достигшій яснаго пониманія высокаго значенія нравственнаго закона и проникнутый уваженіемъ къ нему, не можетъ вполне уничтожить злыхъ склонностей нашей души, того «радикальнаго зла,» которое признаетъ и Кантъ, то очевидно, измѣненія нравственной природы человѣка, восполненія недостатковъ естественныхъ силъ ея, мы должны ожидать не отъ самого человѣка, но отъ высшей, Божественной силы, отъ высочайшаго Источника всего добраго и истиннаго. Такимъ образомъ предположеніе дѣйствительнаго, живаго союза человѣка съ Богомъ и есть тотъ необходимый постулатъ нравственности, котораго Кантъ искалъ только въ одной бесплодной для нравственности вѣрѣ въ бытіе Божіе и безсмертіе души. Только при религіозномъ союзѣ человѣка съ Богомъ мыслимо осуществленіе цѣли нравственности; только въ религіи человѣкъ можетъ найти достаточно силъ для своего нравственнаго усовершенствованія.

Что религія и нравственность находятся между собою въ существенномъ и неразрывномъ союзѣ, что одна религія способна дать человѣческой волѣ такія силы для нравственной дѣятельности, какихъ не можетъ найти человѣкъ ни въ естественныхъ влеченіяхъ своей природы, ни въ побужденіяхъ разума, это показываетъ исторія нравственной жизни во все времена. Уже въ ложныхъ, языческихъ религіяхъ—одна мысль, что такая или иная дѣятельность есть исполненіе предписанія божественнаго и приближаетъ человѣка къ божеству, давала такую силу человѣческой волѣ для исполненія дѣйствительныхъ, или кажущихся только богоугодными, дѣйствій, какой

не могли бы сообщить ей никакіе нравственные мотивы. Вспомнимъ тяжелые подвиги и самоистязанія пустынниковъ-браминовъ, принесеніе въ жертву собственныхъ дѣтей въ другихъ религіяхъ, чтобы и въ этихъ достойныхъ сожалѣнія дѣйствіяхъ увидѣть если не сверхъестественную, то не естественную силу вліянія религіозныхъ убѣжденій на дѣятельность. Можно даже сказать, что не смотря на религіозныя убѣжденія, все, что было нравственнаго въ мірѣ языческомъ, поддерживалось религіею; съ паденіемъ религіозныхъ вѣрованій, не смотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, исчезли и остатки нравственности, и родъ человѣческой, предъ пришествіемъ Спасителя, достигъ, какъ извѣстно, крайней степени нравственнаго разстройства.

Но ложныя религіи, какъ ни сильно было ихъ вліяніе на дѣятельность, не могли произвести истинной нравственности, дать человѣку истинно-нравственной силы. Такую силу можетъ дать только дѣйствительный союзъ человѣка съ Богомъ и сообщеніе черезъ этотъ союзъ особенныхъ, сверхъестественныхъ силъ къ добродѣтельной жизни, а такой союзъ можетъ быть только въ одной, *истинной* религіи. Нравственная сила ложныхъ религіи заключалась только въ мечтательномъ предположеніи такого союза, и одно это предположеніе давало человѣку особенную твердость воли. Человѣкъ *воображалъ*, что исполненіемъ извѣстныхъ дѣйствій онъ угождаетъ Богу, и это предположеніе возбуждало его волю къ совершенію такихъ дѣйствій, къ которымъ онъ былъ почти неспособенъ, повинаясь однимъ естественнымъ влеченіямъ своей природы. Но такъ какъ эти дѣйствія основывались на воображаемыхъ, созданныхъ способнымъ къ заблужденію умомъ человѣка, а не отъ Бога происшедшихъ требованіяхъ, то очень естественно, что эти требованія часто не только сами по себѣ были ложны, но и противны нравственности. Нравственная сила религіи была бесплодно расточаема на дѣйствія только кажущіяся нравственными ослѣпленному уму, но въ сущности безнравствен-

ныя; отсюда—человѣческія жертвоприношенія, противоправственные обряды, безплодные самоистязанія и тому подобное.

Если такова сила одного воображаемаго предположенія о религіозномъ значеніи различныхъ дѣйствій, то какую дѣйствительную, а не мечтательную нравственную силу можетъ сообщить человѣку истинная религія, въ которой онъ получаетъ дѣйствительную помощь отъ Бога? Какъ дѣйствительна и велика нравственная сила, сообщаемая истинною религіею слабой по природѣ человѣческой волѣ, показываетъ вся исторія Христіанства. Что, какъ не истинная религія могла дать человѣку силы къ возстанію изъ того глубокаго нравственнаго паденія, въ какомъ онъ находился въ мірѣ языческомъ? Что могло одушевить христіанъ первыхъ вѣковъ къ перенесенію жесточайшихъ мученій и представить цѣлый рядъ мучениковъ за свои убѣжденія, какого не представляетъ ни одна ложная религія, ни одна философская школа? Что могло дать христіанскимъ подвижникамъ силу совершенія сверхъестественныхъ подвиговъ въ борьбѣ противъ страстей и естественныхъ влеченій чувственности? Если отъ этихъ очевидныхъ признаковъ нравственной силы, сообщаемой истинною религіею, перейдемъ къ явленіямъ обыкновенной жизни, то и здѣсь, при внимательномъ наблюденіи за ходомъ нравственнаго самоусовершенствованія, мы откроемъ въ немъ элементъ, не отъ насъ однихъ происходящій, и сравнивая его значеніе съ мѣрою собственнаго участія, не найдемъ преувеличенія въ той мысли, что все лучшее въ насъ отъ Бога, что Богъ, какъ говоритъ апостоль, производитъ въ насъ и доброе хотѣніе и доброе дѣйствіе по Своему благоволенію (Филпп. 2, 13).

Но Кантъ ничего не хочетъ знать о подобныхъ фактахъ дѣйствительнаго религіознаго сознанія. Въ интересахъ своей чистой, или точнѣе, отвлеченной нравственности, онъ рѣшается на совершенно противорѣчащее опытамъ религіозной жизни утвержденіе, что всѣ дѣйствія, совершаемыя изъ угожденія Богу, суть дѣйствія своекорыстныя, имѣющія въ виду только

полученіе награды, и потому не истинно нравственные. Но онъ забываетъ, что высшій и истинно-религіозный мотивъ нравственности есть не рабская надежда на награду и страхъ наказанія, но сыновняя любовь къ Богу; что любовь есть чувство въ высшей степени безкорыстное и чуждое эгоизма. Еще ничтожнѣе то его возраженіе противъ божественнаго соучаствія въ дѣлѣ нравственнаго самоусовершенія, что при немъ человѣкъ не могъ бы быть обезпеченъ въ томъ, что съ его волею не происходятъ посредствомъ чуда какія-либо измѣненія, и что его дѣйствія суть именно *его*, а не чужія дѣйствія *въ немъ*.

Не говоримъ о томъ, что смѣшеніе собственныхъ дѣйствій съ дѣйствіями благодатной силы (какія имѣеть въ виду Кантъ говоря о чудѣ), есть чистое предположеніе Канта, невозможное въ дѣйствительно нравственной жизни. Предположимъ даже, что подобное явленіе иногда возможно, что человѣкъ дѣйствительно смѣшалъ бы свои добрыя мысли и дѣйствія (потому что только о добрыхъ здѣсь можетъ быть рѣчь) съ дѣйствіями божества въ себѣ, что онъ приписалъ бы ихъ божественному вліянію и силѣ. Какой бы отсюда могъ произойти вредъ для нравственности? Такое убѣжденіе не было ли бы совершеннымъ отрицаніемъ эгоизма и не уничтожило ли бы тотъ мнимо эгоистическій характеръ, который Кантъ находитъ въ религіозно-нравственныхъ дѣйствіяхъ, видя въ нихъ желаніе награды? Потому что человѣкъ, приписывающій все доброе въ себѣ—не себѣ, а Богу, конечно, не можетъ питать эгоистическаго желанія быть награжденнымъ за то, что онъ совершаетъ не своими силами, а при высшей помощи.

Высказанныхъ нами замѣчаній достаточно, чтобы видѣть несостоятельность Кантова понятія о чистой или раціональной религіи. Самый интересъ нравственности требуетъ признанія *дѣйствительной* религіозной связи между Богомъ и человекомъ, такъ-называемой Кантомъ положительной или откровенной религіи, въ которой дѣятелемъ являлся бы не только че-

ловѣкъ, но и самъ Богъ. Къ признанію необходимости такой связи ведетъ не одно только понятіе правственности, но и самое понятіе о Богѣ, какъ Существо живомъ и личномъ, слѣдовательно не мыслимомъ безъ живыхъ отношеній къ человѣку. Что такого рода отношенія, которыя мы называемъ религіозными, суть необходимый логическій результатъ подобнаго понятія о Богѣ, это не могло конечно укрыться отъ проципательнаго ума Канта; и онъ, какъ мы видѣли, дѣлаетъ здѣсь уступку законамъ логики, допуская возможность откровенія и сверхъестественныхъ дѣйствій со стороны божества. Но результатомъ этой уступки является не истинное понятіе о религіи, но странная, замѣтная ясо и при одномъ простомъ изложеніи его ученія, борьба между религією и правственностію. Понятіе о личномъ божествѣ требуетъ признанія живаго взаимоотношенія между нимъ и человекомъ, признанія положительной религіи съ ея существенными элементами: откровеніемъ и чудесами; понятіе объ автономіи правственнаго закона требуетъ упничженія такого взаимоотношенія. Кантъ чувствуетъ, что признаніе одного какого-либо изъ этихъ понятій, въ своихъ логическихъ выводахъ, грозитъ опасностію или автономіи правственности или вѣрованію въ личность и дѣйствительное бытіе божества. Но выхода изъ этого затрудненія онъ ищетъ не въ дѣйствительномъ примиреніи обонхъ понятій (что впрочемъ и невозможно), но въ постоянномъ колебаніи между нимъ. Истинный «раціоналистъ не можетъ ни отрицать возможности откровенія, ни оспаривать его необходимости, но долженъ считать его несущественнымъ для религіи», чѣмъ-то такимъ, о чемъ знать нѣтъ необходимости и что можно считать не дѣйствительнымъ. Чудеса и возможны и можетъ быть даже бывали въ дѣйствительности, но въ интересахъ правственности, мы должны считать ихъ и невозможными и недѣйствительными... Вотъ къ чему сводится взглядъ Канта! *Разумная* религія должна, чтобы быть такою, закрывать намѣренно глаза предъ истиною, игнорировать то, что и возможно и можетъ быть

дѣйствительнымъ, но угрожаетъ разрушить предзанятое понятіе о нравственности! Знаніе требуетъ намѣреннаго незнанія!

Но строгая и послѣдовательная логика и строгое нравственное чувство никогда не могутъ допустить такого двоедушія и колебанія между теоретическою возможностью и нравственною невозможностію. Если, какъ и слѣдуетъ изъ понятія о Богѣ, откровеніе и сверхъестественныя дѣйствія возможны, т.-е. не противорѣчатъ существу и свойствамъ божества, то эта возможность, очевидно, можетъ быть только нравственною, потому что для Бога не можетъ быть возможнымъ то, что при своемъ осуществленіи могло бы служить къ изращенію нравственнаго порядка. Если, далѣе, такого рода дѣйствія божества не только соотвѣтствуютъ его нравственной природѣ, но, какъ допускаетъ и Кантъ, могутъ быть полезны и необходимы «какъ божественныя средства для возвѣщенія нравственныхъ законовъ», то мы въ правѣ ожидать ихъ осуществленія. А если исторія религіозной жизни представляетъ намъ дѣйствительныя опыты такихъ сверхъестественныхъ дѣйствій, то строго нравственное чувство никакъ уже не можетъ удовлетвориться уклончивымъ отвѣтомъ, что должно не знать о нихъ и признавать ихъ какъ бы не существующими; оно потребуетъ рѣшительнаго отвѣта, дѣйствительны ли они или нѣтъ; оно не можетъ ограничиться одною субъективною оцѣнкою ихъ и произвольно избирать и оставлять только тѣ изъ нихъ, которыя кажутся для него полезными.

Но колебаніями, недомолвками и противорѣчіями, недостойными ни религіи, ни разума, не ограничивается раціональная религія Канта. Она доходитъ до открытаго лицемѣрія, когда не только дозволяетъ, но даже требуетъ, не обращая вниманія на дѣйствительность или недѣйствительность сверхъестественныхъ дѣйствій божества, о которыхъ говоритъ откровенная религія, даже больше—съ сознаниемъ ихъ исторической недѣйствительности, толковать ихъ въ нравственномъ смыслѣ. Разумная религія дозволяетъ и поощряетъ сознательный обманъ!..

3. Ученіе о религіи Якоби.

Существенный недостатокъ раціонализма, какъ теоретическаго, такъ и практическаго, въ объясненіи сущности и происхожденія религіи состоялъ въ томъ, что онъ ограничивалъ религію одною областью теоретическаго знанія, и притомъ самое это познаніе понималъ въ узкомъ и одностороннемъ смыслѣ, какъ знаніе *разсудочное*, посредствомъ логическихъ понятій и умозаключеній. Тѣ формы познавательной дѣятельности, которыя стояли ниже или выше разсудочнаго знанія, для него не имѣли значенія. На религіозныя идеи въ формѣ чувственнаго представленія онъ смотрѣлъ какъ на нѣчто случайное, ложное, какъ на заблужденіе, искажающее чистоту истинной, раціональной религіи; отъ этого для него терялась возможность объясненія значенія или необходимости для религіи такихъ представленій, которыя не входили въ рамки чисто логическихъ понятій, и самая религія превращалась въ сухой и скудный кодексъ нѣсколькихъ отвлеченныхъ положеній относительно предметовъ сверхчувственныхъ, — положеній, годныхъ для философской системы естественнаго богословія, но не обнимающихъ всего содержанія религіознаго знанія, въ его многочисленныхъ и разнообразныхъ формахъ. Что же касается до высшей формы ~~этого~~ знанія, созерцанія и способности такого созерцанія или ума, то раціонализмъ не угадывалъ его истиннаго значенія и назначенія въ дѣлѣ религіи, и хотя отличалъ отъ разсудка *разумъ* теоретическій и практический, какъ высшую познавательную силу, но это отличеніе, какъ увидимъ, было болѣе формальнымъ, чѣмъ дѣйствительнымъ.

Другой общій и болѣе важный недостатокъ раціонализма заключался въ томъ, что онъ духъ человѣческій, или точнѣе,

ту его способность, которая служитъ почвою и областью религіи, разумъ, совершенно уединялъ и огрѣшалъ отъ всякаго живаго отношенія къ источнику и предмету религіи — Богу. Духъ человѣческой и его разумъ представляются самозаключеннымъ въ себя цѣлымъ, производящимъ религіозныя понятія само изъ себя и своими собственными силами. Бытіе живаго и личнаго божества хотя признается, но само оно поставляется гдѣ-то въ недостижимой дали, не принимающимъ никакаго участія ни въ произведеніи познанія о себѣ, ни въ направленіи дѣятельной жизни человѣка. Раціонализмъ стоитъ здѣсь на точкѣ зрѣнія деизма, ограничивающаго отношеніе божества къ міру однимъ твореніемъ и сохраненіемъ его; между нимъ и человѣкомъ нѣтъ никакихъ живыхъ соотношеній; человѣкъ самъ, при помощи своего ума, доходитъ до познанія о Богѣ, и на основаніи этого познанія поставляетъ себя въ тѣ или другія отношенія къ нему. Богъ является для человѣка только предметомъ познанія, столько же вѣдшимъ и безучастнымъ къ нему, какъ и всякій другой вѣдшій объектъ нашего знанія. Очевидно, что этимъ воззрѣніемъ извращается самое понятіе о религіи, какъ о обоестороннемъ отношеніи Бога и человѣка; религія есть только отношеніе человѣка къ Богу, но не Бога къ человѣку; естественный и послѣдовательный результатъ этого — отрицаніе возможности и дѣйствительности откровенія и особенныхъ дѣйствій Промысла въ мірѣ и родѣ человѣческомъ.

Честь первой и основательной попытки устранить эти недостатки деистическо-раціоналистическаго понятія о религіи, точнѣе опредѣлить способность служащую субъективнымъ источникомъ и органомъ религіи въ человѣческомъ духѣ, указать необходимость живаго и близкаго отношенія человѣка къ Богу, какъ предмету религіи, — принадлежитъ Якоби.

Какъ философъ, Якоби, и по силѣ таланта и по вліянію на развитіе философскихъ идей какъ своего, такъ и послѣдующаго времени, значительно уступаетъ своимъ знаменитымъ

современникамъ: Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю. Но въ дѣлѣ научнаго раскрытія понятія о религіи его ученіе имѣетъ неоспоримо важное значеніе, такъ какъ вся его философская дѣятельность была главнымъ образомъ направлена къ опроверженію одностороннихъ понятій о Богѣ идеалистической философіи Спинозы, Фихте и Шеллинга, и къ установленію истиннаго понятія о религіозной вѣрѣ, такъ что не безъ основанія его называли по преимуществу философомъ вѣры. Въ этомъ направленіи его ученіе имѣло значительное вліяніе на дальнѣйшій ходъ, не только философіи религіи, но и богословскихъ наукъ въ Германіи, гдѣ болѣе вліятельнымъ и глубоко-мысленнымъ проводникомъ его основной идеи, хотя видоизмѣненной въ частностяхъ, явился Шлейермахеръ.

Якоби въ своемъ ученіи о религіи тѣсно примыкаетъ къ Канту и къ его ученію объ идеяхъ, но выводитъ изъ этого ученія совершенно другіе результаты, чѣмъ Кантъ. Онъ соглашается съ Кантомъ, что путемъ рациональныхъ доказательствъ нельзя придти къ разумному убѣжденію въ истиннѣ бытія Божія. Онъ возстаетъ, какъ противъ величайшаго заблужденія философіи, противъ той мысли, что только то истинно существуетъ для разума, существованіе чего можетъ быть доказано логически. Самое послѣднее и основное въ нашемъ познаніи есть нѣчто совершенно не доказываемое, но непосредственно данное, что на концѣ утверждается на непосредственной достовѣрности, безъ доказательствъ или разумныхъ основаній. Въ самомъ требованіи доказать *бытіе* чего-либо содержится прямое противорѣчіе здравому смыслу; потому что основаніе или доказательство всегда должно быть выше и достовѣрнѣе доказываемаго имъ, а выше и достовѣрнѣе бытія ничего быть не можетъ ¹⁾.

¹⁾ Von den göttlichen Dingen, В. III. 365—371. Цитаты изъ Якоби приводятся нами по полному изданію его сочиненій 1812—1820 г.

Отсюда видно, что источникъ истинъ, составляющихъ основаніе религіи, не можетъ заключаться въ разсудкъ. Но такимъ источникомъ не можетъ быть и нравственное чувство, или практическій разумъ Канта. Уже то одно, что разумъ теоретическій объявляетъ несостоятельнымъ и недоказаннымъ то, признанія чего требуетъ разумъ практическій, колеблетъ почву истинно религіозной вѣры, обращая ея положенія въ простыя фикціи. Вѣра въ истинны религіи, какой требуетъ Кантъ, по мнѣнію Якоби, не имѣетъ ни малѣйшаго права называться разумною вѣрою; это вѣра *нужды*, потому что она основывается исключительно на практическомъ требованіи и невольно заставляетъ вѣрить тому, что въ сущности недостоверно для разума. Истинная вѣра должна быть не только практическаго, но и теоретическаго свойства; ея содержаніе не то, что должно быть, но то, что есть ²⁾).

Итакъ, если ни въ теоретическомъ, ни въ практическомъ разумѣ, какъ понимаетъ тотъ и другой Кантъ, мы не можемъ найти источника и оправданія религіозной вѣры, то мы должны искать въ кругу нашихъ способностей какого-либо особеннаго, спеціальнаго органа для познанія сверхчувственнаго.

Разсматривая источники нашихъ познаній, находимъ, что первый источникъ ихъ есть чувство внѣшнее; оно непосредственно даетъ намъ знать о существованіи предметовъ внѣ насъ находящихся, о ихъ свойствахъ и качествахъ; непосредственное знаніе внѣшняго чувства есть *вѣра*; «посредствомъ вѣры только знаемъ мы, что имѣемъ тѣло, что внѣ насъ существуютъ тѣла и другія мыслящія существа.» Поэтому всѣ попытки научно доказать дѣйствительность и истину нашихъ представленій напрасны и ведутъ только, вслѣдствіе ихъ неудачи, къ идеализму. Но человекъ не ограничивается познаніемъ чувственнаго міра. Еслибы онъ познавалъ только чувстви-

²⁾ Jakob's Werke, III B. 179—196.

ный міръ, то какой бы степени при помощи разсудка ни достигало это познаніе, онъ не отличался бы существенно отъ животнаго; тотъ, кто кромѣ чувствъ приписываетъ человѣку только разсудокъ, не даетъ ему никакого другаго преимущества передъ животнымъ, какъ только то, какое глазъ вооруженный микроскопомъ имѣетъ передъ невооруженнымъ глазомъ. Какъ бы ни совершенствовался разсудокъ, какъ бы ни слагалъ и ни разлагалъ чувственныя данныя, онъ никогда не можетъ дать и произвести такихъ объектовъ, которыхъ нѣтъ въ чувственномъ мірѣ. Если же теперь такіе объекты находятся въ нашемъ познаніи, а всякое познаніе *о бытіи* чего нибудь пріобрѣтается только чрезъ непосредственное ощущеніе, то очевидно, что кромѣ чувства внѣшняго, мы должны признать другое *чувство, внутреннее*, параллельное первому, которое даетъ намъ знать объ объектахъ отличныхъ отъ предметовъ внѣшняго чувства, называемыхъ поэтому сверхчувственными объектами. Это внутреннее чувство Якоби иначе называетъ *духовнымъ чувствомъ* (Geistesgefühl) или разумомъ (Vernunft). Чувство внѣшнее и разумъ суть два коренныя, противоположныя и другъ отъ друга независимыя, источника нашихъ познаній. Существенно принадлежащій имъ способъ познанія есть непосредственное ощущеніе или вѣра; въ Бога, въ Промыслъ, въ духовность души, въ свободу можно только вѣрить—точно такъ же, какъ одною только непосредственною увѣренностію мы убѣждаемся въ бытіи внѣшнихъ предметовъ ³⁾.

Какъ бы средину между чувствомъ внѣшнимъ и внутреннимъ занимаетъ разсудокъ (Verstand), который есть формальная способность составлять понятія, сужденія и умозаключенія изъ эмпирическаго матеріала. Разсудокъ имѣетъ дѣло только съ данными внѣшняго чувства, представленіями и съ своими внутренними, формальными законами и основанными на нихъ

³⁾ Jakobi's Werke. В II. 59—64: 74—76; 107—112. В III. 400—402; 405—437.

отвлеченными, категорическими понятіями; въ этой области познаваемого онъ имѣетъ полное приложеніе и значеніе. Но область сверхчувственного совершенно недоступна разсудку; вращаясь въ сферѣ условнаго и ограниченнаго, онъ можетъ приходить только къ началамъ условнымъ, и еслибы мы захотѣли ограничиться только разсудочнымъ познаніемъ, то послѣдовательно пришли бы къ отрицанію безконечнаго и сверхчувственного; изъ соединенія условнаго съ условнымъ, по законамъ разсудка, можетъ быть выведено только условное; съ нашимъ демонстративнымъ мышленіемъ мы никогда не можемъ выйти изъ области бытія посредствованнаго, т. е. изъ связи естественныхъ и механическихъ причинъ. Поэтому, путь разсудочной демонстраціи, проведенной послѣдовательно, ведетъ необходимо къ матеріализму въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, то есть къ ограниченію существующаго одною природою и ея механическими законами; въ этомъ смыслѣ можно назвать матеріализмомъ и философію Спинозы. Единственное, что можетъ сдѣлать разсудокъ въ познаніи божества, это сознаться въ своемъ незнаніи, чего и достигла разсудочная философія въ лицѣ Канта ⁴⁾.

Итакъ, единственный источникъ познанія о Богѣ есть внутреннее чувство или умъ. Богъ непосредственно близокъ къ намъ въ нашемъ собственномъ духѣ, точно такъ же, какъ внѣшняя природа близка и присуща намъ въ нашемъ собственномъ тѣлѣ. Поэтому, говоритъ Якоби: «мы можемъ рѣшиться на смѣлое слово, что въ Бога мы вѣруемъ потому, что *видимъ* Его, хотя конечно не тѣлесными очами.» Это видѣніе Бога, эта непосредственная увѣренность въ Его дѣйствіи въ насъ и есть единственное и вполне несомнѣнное основаніе убѣжденія въ Его бытіи. Такая непосредственная увѣренность не есть какая-либо низшая форма знанія, подобно тому, какъ эмпири-

⁴⁾ Jakobi's Werke, B. III, стр. 9, 11, 384, 385, 425 и др.

чески чувственное знаніе мы считаемъ низшимъ разсудочнаго, основаннаго на доказательствахъ. Напротивъ, по своему содержанию, это знаніе стоитъ не ниже доказательствъ, но выше ихъ,—есть поэтому высочайшее, самое достовѣрное, по истинѣ «владычественное» знаніе. Но несмотря на свое значеніе, оно не можетъ однакожь образоваться въ науку, потому что наука предполагаетъ зависимость, выведеніе, объясненіе одного изъ другаго, а это знаніе есть нѣчто предшествующее всякой зависимости, есть первоначальное «недоступное наукѣ мѣсто истины»⁵⁾.

Какое частнѣйшее содержаніе этой высшей способности, направленной къ созерцанію сверхчувственнаго? Это вообще все сверхчувственное,—Богъ, духъ, свобода, Промыслъ, добродѣтель, истина, безсмертіе; всѣ эти понятія тѣсно связаны между собою. Но преемущественный предметъ созерцанія разума есть Божество, которое открываетъ себя только въ духѣ человѣческомъ. Природа напротивъ скрываетъ Бога, поелику мы видимъ въ ней только бессознательное сдѣяніе причинъ дѣйствующихъ безъ начала и конца; но духъ человѣческій, созданный по образу Божества, заключаетъ въ самой природѣ своей возможность и способность къ непосредственному сознанію Божества; въ самомъ самосознаніи его, какъ существа разумаго и высшаго природы физической, уже заключается чувствованіе Божества. «Мы созданы по образу Божию; Богъ въ насъ и выше насъ; Онъ первообразъ и отображеніе; Онъ отдаленъ отъ насъ и вмѣстѣ неразрывно соединенъ съ нами; въ этомъ состоитъ свидѣтельство, которое мы имѣемъ о немъ, единственно возможное свидѣтельство, посредствомъ котораго открывается Богъ человѣку жизненно, постоянно во всѣ времена»⁶⁾.

Вотъ основныя положенія Якоби о сущности и происхожде-

⁵⁾ Jakobi's Werke, B. III, 35, 120. B. III, 185. Anm.

⁶⁾ Band III, 277.

ній релігійної ідеї. Нельзя не признати, що исходнимъ началомъ его теоріи служить столько же вѣрная, сколько и высокая мысль, что существо, котораго преимущественное отличие отъ прочихъ твореній видимаго міра состоитъ въ подобіи существу Всесовершенному, должно имѣть особенную способность и органъ къ ощущенію и познанію этого существа. По мнѣнію Якоби, невозможно предположить, чтобы познаніе Божества,—эта особенность, въ которой преимущественно выражается превосходство человѣческаго духа предъ прочими существами,—могло проистекать изъ того же источника, который только степенно, а не сущностью отличается отъ познавательныхъ силъ низшихъ человѣка существъ. Идея о Богѣ, съ зависящими отъ нея понятіями, не будучи произведеніемъ разсудка, ограниченою сферою условнаго бытія, естественно указываетъ на иной, высшій источникъ познанія, — на непосредственное чувство, созерцаніе или вѣру. Такой способъ познанія, отличный отъ приемовъ разсудочнаго мышленія, нисколько не противорѣчитъ и всеобщимъ законамъ познавательной дѣятельности духа, потому что, въ сущности, онъ есть тотъ же самый, посредствомъ котораго мы обыкновенно получаемъ познаніе о бытіи предметовъ внѣ насъ находящихся; различіе здѣсь только въ предметъ познанія, а не въ его форму или способъ.

Сравнивая ученіе Якоби о происхожденіи релігійной вѣры съ предшествующими теоріями, находимъ, что самая главная и существенная его заслуга состоитъ въ томъ, что онъ точно опредѣлилъ и выдѣлилъ изъ ряда другихъ способностей человѣческаго духа особенную способность къ познанію или ощущенію сверхчувственнаго. Якоби, такъ же, какъ и Кантъ, исходитъ изъ критическаго анализа той способности, которая прежде почиталась единственнымъ источникомъ релігійныхъ понятій,—разсудка, и подобно Канту признаетъ ея неудовлетворительность въ этомъ отношеніи. Общее обоимъ признаніе недостаточности разсудка въ дѣлѣ богопознанія должно было

вести къ дальнѣйшему вопросу: гдѣ же скрывается дѣйствительный источникъ религіозныхъ идей ⁷⁾?

Кантъ думалъ найти такой источникъ въ области практическихъ требованій и стремленій нашего духа; но попытка его вывести отсюда содержаніе религіи, какъ мы видѣли, оказалась неудачною. Одною изъ главныхъ причинъ этой неудачи нельзя не признать того, что Кантъ въ своей критикѣ чистаго разума, несмотря на всю глубину его анализа познавательной дѣятельности человѣка, все-таки не могъ вполне отрѣшиться отъ тѣхъ понятій о познавательныхъ силахъ, которыя были господствующими въ его время. Лейбнице-Вольфова школа признавала три главныхъ познавательныя силы: чувственное воспріятіе (чувственность—Канта), рассудокъ и разумъ. Но то, что она называла разумомъ, было не что иное, какъ высшая сторона дѣятельности того же рассудка; это была способность,—посредствомъ умозаключеній восходить отъ частныхъ и низшихъ понятій къ болѣе общимъ и высшимъ, отъ предметовъ конечныхъ и условныхъ къ предметамъ сверхчувственнымъ и бытію безусловному; разумъ былъ въ сущности тотъ же рассудокъ, но направленный къ образованію не эмпирическихъ, а трансцендентальныхъ понятій. Такъ понявъ эту, высшаго рассудка, способность и Кантъ, опредѣливъ разумъ, какъ способность умозаключеній.

Но проникательный умъ Канта скоро увидѣлъ, что *такой* разумъ, отличающійся отъ рассудка только степенью, никакъ не можетъ служить источникомъ понятій о сверхчувственномъ. Онъ есть способность умозаключенія, слѣдовательно способность преимущественно формальная; для разума поэтому нуженъ матеріалъ, изъ котораго онъ могъ бы извлекать реальное содержаніе своихъ понятій. Откуда же можетъ быть данъ этотъ матеріалъ? Для рассудка такимъ матеріаломъ обыкно-

⁷⁾ Разъясненіе Кантова понятія о разумѣ в критика его въ сочиненіи Якоби: Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande bringen. В. III, 58 и слѣд.

венно признавались представленія, основанныя на чувственныхъ впечатлѣніяхъ. Это было справедливо, и потому признано и Кантомъ, который и оставилъ вслѣдствіе этого за эмпирическимъ знаніемъ извѣстную степень самостоятельности. Но что касается до матеріала высшей дѣятельности разсудка, называемой разумомъ, то въ опредѣленіи его—мнѣнія прежней философіи не были ни согласны между собою, ни удовлетворительны. Прежде полагали, что такой матеріаль, въ видѣ врожденныхъ о сверхчувственныхъ предметахъ идей, находится въ самомъ же духѣ человѣка, и разумъ есть способность развивающая и разрабатывающая ихъ. Но ко времени Канта, это ученіе, основанное Декартомъ, казалось вполне разрушеннымъ возраженіями Локка и Юма. Поэтому тогдашній раціонализмъ остановился на другомъ предположеніи, именно, что высшая познавательная способность — разумъ, при помощи существующихъ уже матеріаловъ, собранныхъ разсудкомъ въ видѣ различныхъ понятій, можетъ путемъ умозаключеній дойти до понятія о сверхчувственномъ. Опытомъ такой возможности служили такъ-называемыя доказательства бытія Божія. Кантъ опровергъ эту возможность, показавъ, что *умозаключающій* разумъ не можетъ самъ собою создавать понятія о такихъ предметахъ, элементовъ для которыхъ нѣтъ въ доступныхъ ему первоначальныхъ матеріалахъ знанія, — чувственныхъ представленій. А такъ какъ, кромѣ этого разума, Кантъ, находившійся подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ его время психологическихъ теорій, не находилъ въ ряду познавательныхъ способностей ни одной, которая съ нѣкоторою вѣроятностію могла бы быть признана источникомъ или органомъ познанія міра сверхчувственного, — то онъ естественно долженъ былъ объявить всю сферу теоретическаго знанія несостоятельною въ этомъ отношеніи, и искать затѣмъ источника религіозныхъ идей въ противоположной знанію, практической области. Канту не пришло на мысль, что мнимая несостоятельность человѣческаго разума въ дѣлѣ познанія о сверхчувственномъ могла происходить не отъ дѣйствительной не-

способности нашего духа къ этому познанію, а отъ несостоятельности для этой цѣли той способности, которую называли разумомъ; что кромѣ этого разума, или правильнѣе — разсудка, могъ быть другой высшій, истинный разумъ, что кромѣ формы умозаключающаго знанія, могла быть другая высшая форма познанаія, свойственная усвоенію объектовъ сверхчувственныхъ.

Отъ этой невозможности для Канта отрѣшиться отъ господствовавшихъ представленій о силахъ человѣческаго духа произошло и то странное явленіе, что столько униженный имъ въ критикѣ чистаго разума и признаанный неспособнымъ къ познанію міра сверхчувственнаго — разумъ является опять единственнымъ дѣятелемъ познанія этого рода, только подъ другимъ названіемъ, въ критикѣ разума практическаго. Кантъ не могъ не видѣть, что религія является въ дѣйствительности не въ видѣ однихъ только темныхъ стремленій къ чему-то и чувствованій чего-то, но въ видѣ извѣстныхъ понятій о Богѣ, Промыслѣ, безсмертіи и пр. Хотя нравственное чувство и заявляетъ намъ свои требованія, служація побужденіемъ къ признанію разныхъ религіозныхъ истинъ, но должна же быть способность, которая осмысливаетъ эти требованія, производитъ, опредѣляетъ тѣ истины, глубочайшею основою которыхъ служитъ нравственное чувство, — словомъ облакаетъ темныя потребности сердца въ болѣе или менѣе ясныя представленія и понятія; эта способность, очевидно, должна быть теоретическаго свойства, должна быть познавательною способностію. И дѣйствительно, такъ называемый практическій разумъ Канта — что онъ въ сущности, какъ не тотъ же самый умозаключающій, составляющій понятія разумъ, котораго значеніе прежде отвергъ Кантъ? Да и самый процессъ выведенія религіозныхъ истинъ у Канта не есть ли логическій процессъ умозаключенія и доказательства? Самъ Кантъ, отвергнувшій теоретическія доказательства бытія Божія и безсмертія души не называетъ ли свое выведеніе этихъ истинъ изъ практическихъ требованій — доказательствами?

Но если мнимый практический разумъ, въ его познавательной дѣятельности, есть тотъ же теоретическій разумъ, то и всѣ его построения имѣютъ такъ же мало силы, какъ и доказательства послѣдняго; нѣтъ никакихъ основаній, почему бы онъ могъ произвести или утвердить истину того, чего не въ силахъ произвести и утвердить теоретическій разумъ. Основныя истины религій оказываются столько же несостоятельными на практической, какъ и на теоретической почвѣ.

Къ иному рѣшенію вопроса объ источникѣ религіозныхъ истинъ пришелъ Якоби, хотя и онъ исходилъ изъ той же, общей ему съ Кантомъ, точки,—признанія несостоятельности въ этомъ отношеніи разума умозаключающаго. Въмѣсто того, чтобы на этомъ основаніи, вмѣстѣ съ Кантомъ, отвергнуть всякую способность познавать сверхчувственное, онъ спросилъ себя вѣрно ли самое понятіе о разумѣ у Канта, исчерпывается ли признаваемыми Лейбнице-Вольфіанскою философіею познавательными способностями все содержаніе познающаго духа и всѣ возможныя формы его познанія? Нѣтъ ли, кромѣ разсудка и кромѣ формы умозаключенія, другой какой-либо способности и формы познанія міра сверхчувственнаго?

Нѣкоторые данныя для отвѣта на этотъ вопросъ Якоби могъ найти въ философіи самого же Канта, такъ что кажется удивительнымъ, почему самъ Кантъ, если и не пришелъ къ тому же самому понятію о разумѣ, какъ Якоби, то по крайней мѣрѣ не имѣлъ его въ виду, какъ представленіе, которое легко могло возникнуть изъ началъ его же собственной теоріи познанія и которое бы пужно отстранить. Кантъ высказываетъ такое основное положеніе о познаніи, что для познанія пужно соединеніе чувственнаго возрѣнія (*Anschauung*) предмета съ формами чистаго мышленія, — иначе, познаніе дѣйствительное возможно только тогда, когда къ субъективнымъ формамъ мысли присоединится впечатлѣніе отъ предмета лежащаго внѣ нашей мысли. На основаніи этаго положенія онъ признаетъ законность эмпирическаго познанія и невозможность идеальнаго, то-есть познанія о предметахъ сверхчувственныхъ; потому что,

въ эмпирическомъ познаніи мы имѣемъ и предметъ (чувственное представленіе) и форму познанія, а въ идеальномъ—одну только субъективную форму нашего познанія; отъ того, это познаніе, истекающее изъ разума, и можетъ вести только къ познаніямъ формальнымъ, къ идеямъ, какъ регулятивнымъ началамъ знанія, а не къ идеямъ, какъ представленіямъ о дѣйствительно сущихъ объектахъ. Но ошибка Канта состоитъ въ томъ, что онъ на основаніи предзапятыхъ понятій о разумѣ, какъ о формальной только способности умозаключеній, положительно говоритъ, что мы не имѣемъ и не можемъ имѣть никакого возрѣнія сверхчувственного объекта, а отсюда заключаетъ, что и познаніе о немъ невозможно, такъ здѣсь нѣтъ одного существеннаго элемента знанія, возрѣнія. Но на чемъ основывается такое рѣшительное утвержденіе? Чѣмъ доказано, что мы не можемъ имѣть «возрѣнія» сверхчувственныхъ объектовъ? На эти вопросы нѣтъ удовлетворительнаго отвѣта у Канта. Эту возможность допустить возрѣніе сверхчувственного объекта, не остраенною Кантомъ, и пользуется Якоби и вмѣстѣ съ тѣмъ, опровергая Канта, дополняетъ его.

Якоби соглашается съ Кантомъ, что убѣжденіе въ существованіи предмета основывается не на выведеніи его бытія а priori, путемъ умозаключеній, но на непосредственномъ ощущеніи или возрѣніи его; но не согласенъ съ нимъ въ томъ, что такое возрѣніе возможно только по отношенію къ предметамъ міра чувственнаго. Въ самомъ превосходствѣ чловѣка надъ животными, въ его разумной и чисто духовной природѣ, уже заключается ручательство возможности ощущенія не только предметовъ чувственныхъ, но и вышечувственныхъ. Какъ для воспріятія первыхъ у него есть особенная способность, чувство вышнее, такъ и для воспріятія послѣднихъ у него должна быть также особенная способность, чувство внутреннее или разумъ.

Но правильнымъ общимъ опредѣленіемъ природы разума, какъ органа религіозной вѣры, и утвержденіемъ его самостоятельности въ отношеніи къ низшимъ познавательнымъ спо-

способностямъ, и ограничивается заслуга Якоби въ области философіи религіи, заслуга конечно очень важная.

Главный недостатокъ ученія Якоби, воспрепятствовавшій ему имѣть значительное вліяніе въ свое время—недостатокъ особенно важный въ глазахъ германской философіи, привыкшей къ строго систематическому построенію понятій, есть отсутствіе научнаго характера въ его ученіи объ умѣ. Мыслитель, одушевленный теплымъ религіознымъ чувствомъ, возмущенный превратнымъ ученіемъ въ высочайшихъ предметахъ вѣры, современнаго идеализма и пантеизма; онъ болѣе описываетъ возвышенными и мѣткими чертами, нежели строго научнымъ образомъ опредѣляетъ и анализируетъ—ту способность къ познанію сверхчувственнаго, которую столько возвышаетъ надъ другими силами человѣческаго духа. На недостатокъ точнаго и опредѣленнаго понятія объ этой способности указываетъ уже самое колебаніе Якоби въ выборѣ настоящаго термина для ея названія; то онъ называетъ ее «чувствомъ» (Sinn), то «чувствованіемъ» (Gefühl), то «вѣрою,» то «способностію разумной вѣры,» то «разумомъ» (Vernunft), при чемъ выраженія: разумокъ и разумъ употребляются иногда безразлично и одно вмѣсто другаго. Образъ дѣятельности этой способности называется—то чувственнымъ ощущеніемъ (Sinnes-Empfindung), то духовнымъ чувствованіемъ (Geistes-Gefühl), то непосредственнымъ знаніемъ и пр. Хотя въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Якоби терминологія его становится повидимому болѣе устойчивою и онъ останавливается на названіи своей способности сверхчувственнаго *разумомъ*, въ его отличіи отъ разсудка, но и здѣсь трудно сказать, чтобы онъ окончательно перенесъ дѣятельность этой способности изъ области чувствованія въ область познанія, такъ какъ тотъ способъ дѣятельности разума, который онъ называетъ непосредственнымъ знаніемъ или вѣрою, опять изображается какъ чувствованіе и носитъ всѣ признаки его. Какъ неопредѣленная терминологія Якоби, а съ нею и его понятіе о сущности разума, видно уже изъ того, что нѣкоторымъ критикамъ его системы, не безъ нѣкоторыхъ вѣро-

подобныхъ основаній, могло казаться, что «непосредственное знаніе» его есть не что иное, какъ другая форма такъ называемаго практическаго разума Канта, есть чувство внутренней, абсолютной свободы и долга, а объектъ этаго разума или божество есть только олицетвореніе абсолютнаго, нравственнаго закона ⁸⁾.

Хотя это предположеніе, основанное на отрывочно взятыхъ мѣстахъ его сочиненій, гдѣ «разумъ» повидимому отождествляется съ нравственнымъ сознаніемъ, рѣшительно опровергается общимъ духомъ и направленіемъ его ученія, но что касается до названія способности къ сверхчувственному—то чувствованіемъ, то разумомъ: то дѣйствительно эта измѣнчивость терминовъ вполнѣ соотвѣтствуетъ неясности понятія. Мы не можемъ извлечь изъ сочиненій Якоби опредѣленнаго понятія, относится ли эта способность къ сферѣ чувствованій, или къ области познавательныхъ силъ нашего духа, имѣетъ ли она только страдательный, патологическій или вмѣстѣ и дѣятельный, гносеологическій характеръ? Въ чемъ состоитъ истинная сущность религіи, въ ощущеніи ли только сверхчувственнаго сердцемъ или въ познаніи его разумомъ?

Частнѣйшее опредѣленіе предметовъ, подлежащихъ этой способности сверхчувственнаго, не только не проливаетъ намъ свѣта на настоящій характеръ ея, но приводитъ насъ къ еще большому недоумѣнію. Эти предметы не вездѣ одинаково исчисляются; они суть: Богъ, духъ, разумъ, добродѣтель, Промысль, истина, свобода, безсмертіе. Но какой изъ этихъ предметовъ непосредственной вѣры разума—главный и первоначальный, какъ они относятся между собою и какъ понятіе о каждомъ изъ нихъ возникаетъ въ нашей душѣ, на эти существенно важные вопросы мы не находимъ отвѣта въ философіи Якоби. А между тѣмъ нѣсколько внимательный анализъ этихъ понятій показываетъ, что они довольно разнородны и

⁸⁾ К. Schwarz, Wesen d. Religion, II. 67—30.

по своему содержанию и по своему происхождению. Что идея божества имѣетъ существенное вліяніе на утвержденіе этихъ понятій, это справедливо; но чтобы они происходили изъ одного и того же источника и одинаковымъ способомъ, какъ и понятіе о Богѣ—съ этимъ согласиться нельзя, да и Якоби не представляетъ тому никакихъ доказательствъ, кромѣ того общаго соображенія, что они не могутъ быть дѣломъ умозаключающаго разсудка. Но сходство ихъ съ понятіемъ о Богѣ въ этой чертѣ не даетъ еще права приписывать имъ одинаковое происхожденіе. Убѣжденіе наше въ свободѣ, духовности, безсмертіи, можетъ первоначально возникать путемъ простаго, разумнаго самосознанія, сознанія особенностей нашей разумной природы, и не требуетъ для своего объясненія предположенія особенной способности. Эти понятія не принадлежатъ къ *объектамъ* міра сверхчувственнаго, какъ міра выше и внѣ насъ лежащаго, и въ этомъ отношеніи отличаются отъ высочайшаго реальнаго объекта нашего разума, Божества.

Что касается до отношенія къ этому высочайшему объекту нашей способности къ познанію сверхчувственнаго, внутренняго чувства или разума, то и здѣсь мы встрѣчаемъ у Якоби ту же неопредѣленность и неясность. Что такое нашъ разумъ по отношенію къ божеству, чисто ли страдательная способность, воспринимающая только дѣйствія божества на нашъ духъ, или выѣстъ и дѣятельная, воздѣйствующая, и въ чемъ состоитъ это воздѣйствіе? Если страдательная, (понятіе, на которое даетъ намъ право общій духъ и направленіе философіи Якоби), то состоитъ ли она только въ непосредственномъ ощущеніи божества въ нашемъ собственномъ духѣ, или и въ ощущеніи божественной силы и дѣйствій и внѣ насъ, въ природѣ? Положительно утверждая, что природа закрываетъ для насъ Бога, что наблюденіе надъ ея явленіями ведетъ къ признанію одной слѣпой, естественной необходимости, Якоби свое непосредственное ощущеніе божества относитъ въ глубину нашего собственнаго духа; духъ является единственною областью откровенія божества. Но не говори о невѣрномъ взглядѣ Якоби

на отношеніе природы къ религіозному сознанию человѣка, и вѣрная въ существѣ своемъ мысль о непосредственномъ откровеніи божества въ нашемъ духѣ, какъ коренномъ источникѣ религіи, какъ мы увидимъ въ послѣдствіи, требуетъ внимательнаго анализа и нѣкоторыхъ ограниченій, чтобы изъ нея не могли быть выведены невѣрные слѣдствія, ведущія съ одной стороны къ пантеистическому сближенію человѣка съ Богомъ, съ другой—къ отрицанію положительнаго вѣшняго откровенія. Недостатокъ такого анализа въ ученіи Якоби и былъ причиною, что только цѣною нѣкоторой непослѣдовательности онъ уклонился отъ перваго недостатка, но не могъ избѣжать втораго. Что, одушевленный борецъ противъ пантеизма Фихте и Сцинозы, онъ вовсе не думалъ своимъ ученіемъ пролагать путь этому направленію, это несомнѣнно, но тѣмъ не менѣе, если обратить вниманіе на сильныя выраженія его о сходствѣ духа человѣческаго съ божественнымъ, о непосредственномъ ихъ единствѣ, то нельзя не согласиться съ тѣмъ замѣчаніемъ одного изъ его критиковъ, что божество Якоби, открывающее себя человѣку, по своей сущности почти не отличается отъ человѣческаго духа, что онъ, вооружаясь противъ пантеизма, въ дѣйствительности борется только противъ пантеизма натуралистическаго, и, потому только, такъ рѣшительно отвергаетъ откровеніе Бога въ природѣ, чтобы своимъ ученіемъ объ откровеніи его въ духѣ опять ввести пантеизмъ въ формѣ спиритуализма, и что только недостатку строгой послѣдовательности въ своей системѣ онъ обязанъ, что удержался отчасти на почвѣ теизма ⁹⁾.

Но въ этомъ недостаткѣ послѣдовательности мы конечно не можемъ упрекнуть Якоби, когда прямымъ слѣдствіемъ его ученія о непосредственномъ откровеніи, какъ единственномъ источникѣ религіи, явилось у него устраненіе необходимости откровенія положительнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ непосредственно и постоянно ощущаетъ божество и сознаетъ

⁹⁾ Schwarz, Wesen. d. Rel. II, 66, 67.

сверхчувственное въ себѣ самомъ, то для чего же нужно еще откровеніе положительное, внѣшнее, необходимость котораго признають и на авторитетъ котораго ссылаются почти всѣ религіи? Якоби, и дѣйствительно, не только нигдѣ не показывается нужды или значенія его, но прямо высказывается противъ всякаго такъ-называемаго позитивизма въ области религіи, какъ опредѣленной, основанной на положительномъ откровеніи, сторонѣ религіи. «Я почитаю, говоритъ онъ, всякаго рода вѣру въ откровеніе и богословскія ученія, какъ проистекающія изъ одного источника, по ихъ мистической части всѣ равно истинными, а во всемъ своемъ внѣшнемъ существѣ—равно баснословными и ошибочными» ¹⁰⁾. Но такой ложный взглядъ на значеніе положительнаго откровенія могъ происходить только отъ недостаточнаго различенія между нормальнымъ или идеальнымъ и дѣйствительнымъ состояніемъ человѣческаго духа. Та способность непосредственнаго и постояннаго ощущенія въ себѣ божества, о которой говоритъ Якоби, конечно, должна составлять существенную принадлежность духа человѣческаго взятаго во всей его чистотѣ и въ отвлеченіи отъ дѣйствительнаго его положенія; и если мы будемъ смотрѣть на человѣка только съ этой точки зрѣнія, то естественна будетъ мысль, что для достиженія религіозной цѣли вполне достаточно внутренняго общенія нашего духа съ Духомъ божественнымъ. Но таковъ ли дѣйствительно человѣкъ, какимъ онъ долженъ быть? Всегда ли правильно, нормально и постоянно дѣйствуетъ въ немъ та сила непосредственнаго общенія съ божественнымъ началомъ всего, которая принадлежитъ ему въ силу разумности и духовности его природы? И не пуждается ли человѣкъ, вслѣдствіе помраченія и ослабленія этой силы, въ какомъ-либо другомъ, сверхъестественномъ дѣйствованіи божества па его умъ и волю? На эти вопросы не обращаетъ вниманія Якоби, и потому, будучи въ принципѣ защитникомъ тезиса, приходитъ

¹⁰⁾ Von d. Gottl. Dingen. B. III, 285—291. Schwarz. Wesen d. Relig. II, 58.

однакожь къ односторонне-раціоналистическому выводу о достаточности одного только естественнаго откровенія въ дѣлѣ религіи.

Находя въ ученіи Якоби о разумѣ недостатокъ опредѣленности въ раскрытіи понятія объ этой способности, мы конечно должны сдѣлать исключеніе для одной черты въ этомъ понятіи; эта черта—противоположность разума разсудку. Такую противоположность Якоби старается выставить на видъ съ особенною ясностію и рѣзкостію и тѣмъ уяснить свое понятіе о разумѣ, по крайней мѣрѣ съ отрицательной стороны. Но и здѣсь нельзя не замѣтить того существеннаго недостатка въ его ученіи, что увлекшись мыслію о самостоятельности разума въ его отличіи отъ разсудка, онъ расторгъ ту живую связь, которая должна находиться между этими способностями, и односторонне упизилъ значеніе мышленія въ области религіознаго знанія. Познаніе сверхчувственнаго у Якоби исключительно принадлежит разуму или внутреннему чувству; разсудокъ не имѣетъ никакого значенія въ этой области познанія и его вмѣшательство здѣсь незаконно и гибельно. Но такое насильственное разьединеніе познавательныхъ способностей не можетъ быть допущено. Очевидно, что то, что мы называемъ познаніемъ или пониманіемъ, въ точномъ значеніи этого слова, есть результатъ мышленія, вообще дѣятельности разсудка, какъ способности понятій, сужденій, умозаключеній, при помощи которыхъ совершается актъ мышленія. Поэтому, отвергать участіе разсудка въ произведеніи познанія значитъ отвергать самое познаніе, и это относится столько же къ предметамъ сверхчувственнымъ, какъ и къ чувственнымъ. Противъ участія разсудка въ образованіи понятій о сверхчувственномъ, Якоби указываетъ на то обстоятельство, что разсудокъ не можетъ доказать бытія сверхчувственныхъ объектовъ, вывести ихъ путемъ своихъ умозаключеній. Это справедливо; увѣренность наша въ бытіи и реальности объекта дается первоначально не разсудкомъ, а непосредственнымъ ощущеніемъ его. Но увѣренность въ бытіи предмета, ощущеніе его—и познаніе предме-

та, далеко не одно и то же. Доказательство тому находимъ уже въ области чувственного познанія; внѣшнія чувства представляютъ намъ безчисленное множество предметовъ и завѣряютъ ихъ бытіе; но для каждаго ясно, что простое представленіе предметовъ и познаніе ихъ—вещи различныя, что главное дѣло не въ воспріятіи предметовъ чувствами, которое имѣютъ и животныя, но въ принадлежащей разсудку дѣятельности мышленія, дающей смыслъ этимъ воспріятіямъ,—въ пониманіи или познаніи ихъ. Если теперь разумъ, который, по способу его дѣятельности, Якоби ставитъ въ параллель съ внѣшними чувствами, какъ чувство внутреннее, есть подобно имъ, только способность восприимательная, — способность *въры* или убѣжденія въ бытіи подлежащихъ ему объектовъ, то не должны ли мы продолжить аналогію и предположить, что разумъ долженъ находиться въ такомъ же отношеніи къ разсудку, какъ и чувство внѣшней? Что разсудокъ, способность мышленія, имѣетъ такое же право перерабатывать и переводить въ свою сферу, для образованія познанія, впечатлѣнія міра сверхчувственного, какъ и впечатлѣнія отъ предметовъ чувственныхъ? Опытъ и показываетъ, что разсудокъ пользуется въ самыхъ широкихъ размѣрахъ этимъ правомъ, когда постоянно представляетъ намъ различнаго рода видоизмѣняющіяся по степени ихъ ясности, правильности, понятія о Богѣ, о предметахъ сверхчувственныхъ, когда предлагаетъ различнаго рода доводы въ защиту религіозныхъ истинъ, когда построиваетъ разнообразныя системы вѣроученія. Должны ли мы сказать, что такое вмѣшательство разсудка въ область религіозной *въры* есть дѣло незаконное и составляетъ неправильное употребленіе этой способности? Якоби, хотя съ замѣтными колебаніями, рѣшается дать положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Онъ, вынужденный очевиднымъ фактомъ вліянія разсудка въ установленіи религіознаго и философскаго познанія о сверхчувственномъ, не отвергаетъ рѣшительно права на такое вліяніе со стороны мышленія, но въ то же время такъ подозрительно смотритъ на это право, что оно въ концѣ концовъ оказывается

безправіемъ и злоупотребленіемъ. Вообще разсудокъ по отношенію къ разуму и его идеямъ играетъ у него какую-то жалкую и непонятную роль; онъ, по какой-то роковой необходимости, какъ показываетъ исторія религіи и философіи, постоянно вмѣшивается въ область предметовъ, подлежащихъ вѣденію разума, и его вмѣшательство, не имѣя никакого смысла, только пренятствуетъ нормальному отправленію нашей высшей познавательной силы. Не прибавляя ничего къ тому, что дано внутреннимъ чувствомъ, мышленіе повидимому только портитъ данныя имъ истины, налагая на нихъ несоотвѣтственные имъ формы. Якоби ясно отказываетъ разсудку въ способности познанія сверхчувственного, когда свою философію прямо называетъ «философіею незнанія»,—мнѣніе крайне одностороннее, которое объясняется только какъ вызванный полемикою контрастъ тому безусловному уваженію къ разсудочному мышленію, какое господствовало въ философіи въ его время.

На односторонность такого мнѣнія, кромѣ неопровержимаго факта дѣйствительнаго участія мышленія въ сферѣ какъ религіи, такъ и философіи, въ какой мѣрѣ она касается религіозныхъ идей, указываетъ и то уже обстоятельство, что самъ Якоби не могъ остаться вѣрнымъ себѣ въ своемъ понятіи о разсудкѣ. Несмотря на то, что онъ свою философію по отношенію къ «вещамъ божественнымъ» называетъ «философіею незнанія», онъ однако же даетъ намъ опредѣленные *понятія* о Богѣ, о свободѣ, о безсмертіи и пр. Онъ говоритъ намъ не только о томъ, какъ не должно мыслить объ этихъ предметахъ (право, которое онъ хотя и непослѣдовательно ¹⁰⁾ мо-

¹⁰⁾ Говоримъ: непослѣдовательно, потому что, по теоріи Якоби, разсудокъ по своимъ логическимъ законамъ можетъ приходить только къ отрицанію понятій о сверхчувственномъ, а не къ опроверженію этого отрицанія и ложныхъ понятій о Богѣ, такъ какъ интересъ разсудочнаго мышленія состоитъ въ отрицаніи божества. Интересъ науки, прямо говоритъ Якоби, состоитъ въ томъ, чтобы не было никакого божества, т.-е. сверхчувственного, вѣмѣрнаго Существа (Jakobi, Werke, III 13. 384, 385).

жетъ еще уступить разсудку), но и о томъ, какъ должно о нихъ *мыслить*. Но мышленіе принадлежит не разуму, какъ способности непосредственнаго ощущенія, а разсудку; слѣдовательно, въ сущности, отвергая разсудокъ, въ своей философіи, Якоби опять тайно обращается къ его помощи и услугамъ и признаетъ его значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, все то, что онъ говоритъ о Богѣ, Промыслѣ, свободѣ, что онъ производитъ изъ непосредственнаго ощущенія,—что все это, какъ не понятія разсудка, достигнута путемъ мышленія? Въ этомъ отношеніи (но только въ этомъ), вполне основательна полемика противъ Якоби Гегеля, который съ особенною силою старался показать, что мнимыя непосредственныя созерцанія Якоби суть въ дѣйствительности познанія посредственныя, пріобрѣтенныя путемъ рациональнаго мышленія, и что мнѣніе его о ихъ непосредственности основано на самообольщеніи. «Къ самымъ обыкновеннымъ опытамъ, говоритъ онъ, принадлежит тотъ психологическій феноменъ, что истины, о которыхъ очень хорошо извѣстно, что онѣ составляютъ результатъ очень сложныхъ и очень посредствованныхъ актовъ познанія, для тѣхъ, кому такое познаніе сдѣлалось очень сподручнымъ и привычнымъ, представляются въ ихъ сознаніи непосредственными. Математику, и каждому хорошо знакомому съ наукою, непосредственно представляются, какъ извѣстные, выводы и положенія, къ которымъ на самомъ дѣлѣ приводитъ очень запутанный анализъ. Каждый образованный человѣкъ имѣетъ въ своемъ сознаніи множество общихъ положеній, истинъ, взглядовъ, какъ непосредственно присущія его уму данныя, по которыя на самомъ дѣлѣ родились въ его душѣ только послѣ долгаго обдумыванія и изъ долгаго опыта жизни. Быстрота и ловкость, которыхъ мы достигаемъ въ какой-либо наукѣ или искусствѣ, состоитъ также въ томъ, что мы такія познанія, пріемы и способы дѣятельности имѣемъ какъ бы непосредственно въ своемъ сознаніи, даже во внѣшней дѣятельности и въ навыкѣ нашихъ членовъ. Но во всѣхъ этихъ слу-

чаяхъ непосредственность знанія не только не исключаетъ предыдущаго посредствованія, но такъ соединена съ нею, что непосредственное знаніе есть скорѣе продуктъ и результатъ посредственно приобрѣтенныхъ знаній ¹⁾».

4. Ученіе о религіи Шлейермахера.

Основную идею ученія о религіи Якоби, въ несравненно болѣе развитомъ видѣ, мы встрѣчаемъ у мыслителя, имѣвшаго значительное вліяніе на движеніе богословскихъ наукъ въ Германіи — Шлейермахера. Подобно Якоби, сущность и первоначальный источникъ религіи онъ находитъ не въ разсудкѣ и не въ нравственномъ самосознаніи, но въ непосредственномъ чувствѣ божественнаго; но самое понятіе *чувства* является у него гораздо болѣе опредѣленнымъ и точнѣе раскрытымъ, чѣмъ у Якоби. Онъ старается обосновать свое понятіе о религіи чисто научнымъ способомъ и рѣшить вопросъ не только о сущности религіи вообще, но и о психологическомъ ея происхожденіи въ душѣ, и затѣмъ приложить свое понятіе къ всестороннему рѣшенію различныхъ частныхъ, касающихся ея, вопросовъ.

По ученію Шлейермахера, религія, разсматриваемая чисто сама по себѣ, не есть ни знаніе (*Wissen*), ни дѣятельность (*Thun*), но извѣстная опредѣленность чувства или непосредственное самосознаніе ¹⁾. Въ такой своей опредѣленности религія по своему существу есть не что иное, какъ *благочестіе* ²⁾.

¹⁾ Vorles. üb. d. philosophie d. Religion, 1832 г. II 13. 312, 313. Также Encykl. 135.

²⁾ Der Christl. Glaube. Изд. 1861 г. § 3. Reden üb. d. Religion, 2 Rede. 1843 г.

³⁾ Въ нашемъ языкѣ нѣтъ слова, которое бы вполне могло передать смыслъ слова *Frömmigkeit*, которымъ у Шлейермахера обозначается сущ-

Религія не есть *знаніе*, потому что мѣра знанія не есть мѣра благочестія. Знаніе теоретическое, даже относящееся къ предметамъ религіи, можетъ вполне существовать безъ благочестія, а между тѣмъ благочестивый можетъ быть такимъ, не имѣя основаннаго на понятіяхъ познанія о Богѣ и мірѣ. Хотя и религіи свойственно извѣстнаго рода познаніе, но оно совершенно другаго рода, чѣмъ знаніе научное. Знаніе научное изслѣдуетъ конечное въ связи и въ противоположности его съ другимъ конечнымъ; знаніе религіозное имѣетъ своимъ предметомъ высочайшую причину саму по себѣ и въ ея отношеніи ко всему конечному. Познаніе, или точнѣе умосозерцаніе человѣка религіознаго есть «непосредственное сознаніе о бытіи всего конечнаго въ безконечномъ и чрезъ безконечное, всего временнаго въ вѣчномъ и чрезъ вѣчное. Искать и находить *это* безконечное во всемъ, что живетъ и движется, во всякомъ бытіи и измѣненіи, во всякомъ дѣйствованіи и страданіи, и самую жизнь имѣть только въ непосредственномъ чувствѣ и знать ее, какъ *это* безконечное бытіе, — вотъ что составляетъ религію. Религія есть жизнь въ безконечной природѣ цѣлаго, въ одномъ и въ цѣломъ, въ Богѣ, — жизнь, которая имѣетъ все и обладаетъ *всѣмъ* въ Богѣ и имѣетъ Бога во *всѣмъ*; но она не есть ни знаніе, ни познание ни Бога, ни міра» ³⁾).

Не есть религія также и знаніе практическое или система правоученія. Последняя хочетъ представить въ раздѣльности единичные факты человѣческаго дѣйствованія въ ихъ определенности, и затѣмъ свести ихъ въ одно, имѣющее въ самомъ

ность религіи. Понятіе благочестія (благаго чествованія божества) включаетъ въ себѣ элементы и теоретическаго, праваго знанія о Богѣ и практическаго почитанія Его. «Благочестіе» у Шлейермахера заключаетъ въ себѣ исключительно элементъ религіознаго чувствованія. Также не выражаютъ понятія *Erbarmigkeit* слова: религіозность, набожность, благочестивая настроенность.

³⁾ Reden üb. Religion, 1843. стр. 185 и др.

себѣ основаніе, цѣлое, — въ систему; благочестивому итъ дѣла до такого раздѣленія и систематизированія; онъ «ищетъ и слѣдить во всемъ одно и тоже, именно дѣйствованіе изъ Бога (das Handeln aus Gott), дѣйствованіе Бога въ человѣкѣ.» Поэтому, благочестивый, конечно, можетъ дѣйствовать правдивно, но не имѣть никакого понятія о знаніи или наукѣ правдивности; доказательствомъ тому могутъ служить женщины.

Не будучи знаніемъ, религія точно также не есть и самая дѣятельность, потому что оиать мѣра дѣятельности не есть мѣра благочестія. Общественно-правдивное дѣйствованіе всегда является какъ бы вторженіемъ человѣка въ стоящее противъ него всецѣлое (міръ) и всегда соединено съ сознаніемъ свободы; благочестіе напротивъ заключаетъ въ себѣ страдательную сторону, является какъ подчиненіе всецѣлому, какъ опредѣляемость себя всецѣлымъ; оно столько же вращается въ области свободы, сколько и необходимости, гдѣ не обнаруживается никакого свободнаго дѣйствованія единичнаго лица 4).

Конечно, говоря, что религія не есть ни знаніе, ни дѣятельность, Шлейермахеръ не утверждаетъ того, что она ни съ тѣмъ, ни съ другою не состоитъ ни въ какой связи; напротивъ, она необходимо будетъ имѣть на нихъ вліяніе, но именно по тому самому, что есть какъ особенное *религіозное* знаніе, такъ и особенная *религіозная* дѣятельность, религія, разсматриваемая сама по себѣ и для себя, не можетъ быть ни тѣмъ, ни другимъ въ ихъ чистотѣ. Она очевидно есть то третье, при соучастіи чего человѣческое знаніе или дѣйствованіе получаетъ своеобразный характеръ религіозности. Что же это третье при знаніи и дѣятельности? Остается за исключеніемъ ихъ только одна сторона въ области психической жизни, — *чувство*, и въ немъ-то скрывается начало религіи 5).

4) Reden üb. d. Religion, 185, 186.

5) Ibid., p. 187—197.

Дѣйствительно, разсматривая основныя силы нашей души, мы различаемъ два ихъ рода: силы воспринимающія внѣшнее и силу дѣйствующую на внѣшнее. Последняго рода сила есть свобода. Дѣятельность же силъ перваго рода обнаруживается въ двухъ видахъ: или мы представляемъ себѣ сущее, какъ внѣ насъ находящееся, подъ формою познанія, — или представляемъ бытіе вещей *въ насъ*, подъ формою ощущенія или чувствованія. Эта послѣдняя форма и есть та самая психическая дѣятельность, чрезъ которую осуществляется въ насъ сознаніе божества. Такъ какъ отличительный характеръ чувства въ противоположность знанію и свободѣ есть его страдательность, — сознаніе зависимости нашей отъ дѣйствующаго на насъ и окружающаго насъ бытія, то религія или благочестіе къ существу своему есть не что иное, какъ чувство *зависимости* (Abhängigkeitsgefühl), а такъ какъ эта зависимость есть зависимость не отъ какого-либо частнаго и единичнаго предмета, по отношенію къ которому возможно взаимодѣйствіе, вліяніе на него, сознаніе нашей свободы, но отъ абсолютной причины бытія, то это чувство есть чувство всецѣлой зависимости (szechthinige Abhängigkeitsgefühl) ⁶⁾.

Въ чемъ же состоитъ теперь содержаніе этого чувства или объектъ религіи? Что есть *то*, отъ чего человекъ долженъ чувствовать себя всецѣло зависимымъ?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ есть довольно значительное новидимому различіе между первоначальнымъ и позднѣйшимъ образомъ мыслей Шлейермахера. Въ его «Рѣчахъ о религіи» это чувство зависимости, какъ отчасти мы могли уже замѣтить, есть не что иное, какъ ощущеніе частнымъ, индивидуальнымъ существомъ своего отношенія къ окружающей его мировой дѣйствительности, какъ всецѣлому; яспѣе сказать, религіозное чувство есть простое сознаніе нашей полнѣйшей

⁶⁾ Christl. Glaube, 1861. Einl. §§ 3, 4, 5. Также см. его Психологію, стр. 70, 197.

зависимости отъ вселенной. А такъ какъ и во всякомъ проявленіи чувства, какъ страдательной стороны нашего существа, выражается болѣе или менѣе наша зависимость отъ окружающаго насъ бытія, то Шлейермахеръ совершенно послѣдовательно могъ сказать, что въ сущности «нѣтъ ни одного чувствованія, которое не было бы благочестивымъ» ⁷⁾, то есть религіознымъ. Но истинно и вполне религіознымъ оно становится тогда, когда человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ не отъ того или другаго предмета въ частности, но отъ всецѣлости окружающаго насъ бытія. Чувство религіозное есть соприкосновеніе жизни всеобщей съ единичною, святое сочетаніе вселенной съ индивидуальностію; повсюду единичное созерцать въ цѣломъ, ничто единичное не разсматривать какъ единичное, созерцать міръ, какъ вселенную, какъ чудное и великое единство, какъ вѣчное художественное произведеніе, смотрѣть на нашу жизнь и на наше бытіе, какъ на бытіе и жизнь въ Богѣ и чрезъ Бога,—вотъ въ чемъ состоитъ религія. «Каждое чувство въ той мѣрѣ становится для насъ религіознымъ, въ какой дѣйствуетъ на насъ и производитъ впечатлѣніе не что-либо единичное, какъ таковое, но въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ цѣлое, какъ откровеніе божества, и такимъ образомъ входитъ въ нашу жизнь не единичное и конечное, но Богъ, въ которомъ одномъ отдѣльное есть единое и все.» Равнымъ образомъ и въ насъ самихъ при этомъ возбуждается и выступаетъ не та или другая единичная функція, но все наше существо, въ какой мѣрѣ мы имъ и противопоставимъ міру и вмѣстѣ въ немъ существуемъ, слѣдовательно непосредственно возбуждается и выступаетъ самое божественное въ насъ» ⁸⁾.

⁷⁾ Reden üb. d. Relig. 1843, 196.

⁸⁾ Reden üb. Relig. 2 Rede. 254 и др. Чтобы яснѣе и раздѣльнѣе понять, въ чемъ состоитъ и какъ совершается въ насъ это ощущеніе всеобщаго въ единичномъ, жизни абсолютной въ жизни индивидуума, можно указать на разъясненіе Шлейермахеромъ того, въ чемъ состоитъ благочестивое

Нельзя не видѣть, что такое понятіе о религіи, какъ о чувствѣ безусловной зависимости нашего единичнаго я отъ окружающаго его всецѣлаго, носить на себѣ рѣшительно пантеистическій характеръ. Божество въ рѣчахъ Шлейермахера о религіи есть не что иное, какъ такое единство міра, которое объемлетъ подъ собою множественность, которое хотя и возвышается надъ каждымъ единичнымъ существомъ, но не надъ всѣми ими въ совокупности, такъ какъ оно именно состоитъ во всецѣлости всѣхъ единичныхъ существъ. Поэтому-то въ «Рѣчахъ о религіи» выраженія: Богъ, міровой Духъ (Weltgeist) и міровое цѣлое (Weltall) употребляются безразлично. Вслѣдствіе такого понятія о Богѣ, и религія на самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ философское созерцаніе природы и человѣка,

или религиозное ощущеніе или созерцаніе природы и человѣка,—двухъ сторонъ, въ которыхъ выражается всецѣлость міроваго бытія. Элементы религиознаго созерцанія во внѣшнемъ мірѣ,—это не поражающія мысль массы, не ослѣпляющія взоръ красоты, но вѣчные законы природы. «Устремите богѣ возвышенный взоръ на природу, посмотрите, какъ ея законы все равномѣрно объемлютъ — величайшее, точно такъ же, какъ и сама-лѣйшее, міровыя системы такъ же, какъ и пылинки въ воздухѣ, и тогда скажите, не ощущаете ли вы внутри себя божественное единство и вѣчную неизмѣнность міра?... И, въ томъ конечно состояло бы зерно всѣхъ религиозныхъ чувствъ съ этой стороны, чтобы такъ чувствовать свое полное единство и полную нераздѣльность съ природою, чтобы во всѣхъ измѣнчивыхъ явленіяхъ жизни, даже въ смѣнѣ между самою жизнію и смертію, съ сочувствіемъ и спокойствіемъ ожидать только выполненія этихъ вѣчныхъ законовъ.» Но чтобы такимъ образомъ чувствовать себя однимъ съ природою, должно прежде всего чувствовать себя однимъ съ человѣчествомъ. «Напрасно будетъ существовать всецѣлое для того, кто ограничиваетъ себя собою только однимъ, потому что для того, чтобы воспріять въ себя жизнь міроваго Духа и имѣть религію, человѣкъ прежде всего долженъ найти человѣчество, и онъ находитъ оное только въ любви и чрезъ любовь.» Но религиозное созерцаніе человѣчества не должно останавливаться на отдѣльныхъ людяхъ, потому что здѣсь конечно найдется многое недостойное любви. «Но вознеситесь съ своимъ созерцаніемъ на крыльяхъ религіи выше, къ безконечному, недѣлимому человѣчеству, ищите только его, въ каждомъ единичномъ лицѣ, смотрите на бытіе каждаго, какъ на откровеніе человѣчества, и отъ всего того, что васъ тяготитъ теперь, не останутся и слѣда.» Ibid. p. 223, 227—230.

и исторія—такое разсматриваніе міра, которое повсюду и во всемъ видитъ необходимость, законъ, порядокъ и гармонию; а религиозное чувство есть не что иное, какъ простое чувство безусловной зависимости отъ природы, какъ физической, такъ и духовной.

Въ послѣдствіи Шлейермахеръ почувствовалъ самъ этотъ существенный недостатокъ своей теоріи религіи, и объясняя рѣзкія пантеистическія фразы въ своихъ рѣчахъ о религіи простою неточностію выраженій^{*)}, въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ старается какъ отличить религиозное чувство отъ чувства простой зависимости отъ природы, такъ и сблизить свое понятіе объ абсолютномъ и его отношеніи къ человѣку съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ.

То чувство или сознаніе единичнымъ существомъ своей зависимости отъ природы, которое въ рѣчахъ о религіи составляло сущность религіи, въ его догматикѣ является только почвою ея, первоначальнымъ психологическимъ источникомъ, низшею ступенью ея; но само по себѣ оно не есть еще истинно религиозное чувство. Религиознымъ оно становится тогда, когда къ этому сознанію присоединяется вопросъ: *откуда* происходитъ наша полная зависимость и условливаемость вѣкъ насъ находящимся бытіемъ, и это *откуда* обозначается выраженіемъ: *Богъ*. Это *откуда* не можетъ быть предметомъ конечнымъ, потому что въ отношеніи къ такому предмету въ насъ всегда остается чувство свободы, возможность дѣйствовать на него; итакъ, по отношенію къ нему мы не можемъ чувствовать себя безусловно и вполне зависимыми. Не можетъ быть также это *откуда* міромъ, въ смыслѣ совокупности всего конечнаго бытія; и такая совокупность не можетъ производить въ насъ чувства полной зависимости, потому что міръ, хотя мы будемъ разсматривать его какъ единство, есть однакоже раздѣленное и раздробленное единство, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть совокупность всѣхъ противоположностей и

^{*)} См. 2-е его примѣч. къ Рѣчамъ о религіи, по изданію 1843 г., стр. 266.

всего многообразнаго, совокупность, часть которой составляет и человекъ. По отношенію къ міру мы можемъ чувствовать свое единство съ нимъ, только какъ часть съ цѣлымъ, т. е. мы хотя зависимъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ, но и наоборотъ, эти всѣ другіе предметы также зависятъ отъ насъ. Всѣ они въ совокупности дѣйствуютъ на насъ, но и они также въ свою очередь испытываютъ отъ насъ воздѣйствіе; здѣсь отношеніе отчасти свободы, отчасти зависимости, слѣдовательно отношеніе взаимодѣйствія. Отсюда видно, что это *откуда*, къ которому относится наше чувство полной зависимости, не можетъ быть міромъ, какъ совокупностію всего конечнаго, но только Богомъ, бытіемъ отличнымъ отъ міра ⁴⁰⁾.

Такое прямое противоположеніе Бога міру, повидимому, обозначаетъ совершенное отреченіе Шлейермахера отъ прежняго пантеистическаго воззрѣнія и пролагаетъ путь къ теизму. Но это только повидимому; несмотря на то, что съ видоизмѣненіемъ понятія о субъективномъ источникѣ религіи—чувствѣ, соединяется и видоизмѣненіе понятія о высшемъ объектѣ ея — божествѣ, это понятіе въ дѣйствительности оказывается далекимъ отъ истиннаго представленія о Богѣ.

Вся противоположность между Богомъ и міромъ сводится Шлейермахеромъ къ одной отвлеченной противоположности множественности и единства; міръ есть не что иное, какъ совокупность противоположностей; божество—отрицаніе ихъ (т. е. міра) ⁴¹⁾. Обѣ стороны: единство и состоящій изъ противоположностей міръ, необходимо условливаютъ другъ друга, имманентны другъ другу, взаимно привлекаютъ и отталкиваютъ себя какъ полюсы, которые не могутъ быть одинъ безъ другаго и которые связываетъ другъ съ другомъ неразрывными узами самая ихъ противоположность. Божество — отрицаніе противоположностей—поэтому вмѣстѣ съ тѣмъ есть и ихъ трансцендентальное *предположеніе* или условіе, ихъ исходная точка и конечная цѣль. Такое понятіе о Богѣ, какъ о чистомъ

⁴⁰⁾ Christl. Glaube, 1864. Einleitung. §§ 3, 4, 5.

⁴¹⁾ Dial. krit. §§ 211 и слѣд.

единствѣ и отрицаніи раснавагагося въ противоположности и многообразія міра, Шлейермахеръ выдерживаетъ съ полною послѣдовательностію. Богу не можетъ быть приложенъ никакой предикатъ, въ которомъ бы выражалось какое-либо свойство или качество, могущее причисловать міру многообразія, будетъ ли то физическая или духовная сторона его. Такъ, къ нему нельзя приложить понятій: сознанія, личности, духовности, да и вообще понятія опредѣляемости какимъ-либо частнымъ свойствомъ, потому что въ такомъ случаѣ онъ былъ бы вовлеченъ въ одну изъ сторонъ міровой противоположности—міръ духовный, не былъ бы слѣдовательно отрицаніемъ міра. Такъ какъ божество есть чистое отрицаніе всего множественнаго и противоположнаго, то о немъ не можетъ быть высказано ничего положительнаго; всѣ философскія выраженія о немъ не адекватны, потому что всѣ они не положительны. Богъ, говоря въ строгомъ смыслѣ слова, не можетъ быть объектомъ для знанія, поелику Онъ не есть какой-либо опредѣленный предметъ; Онъ есть только предположеніе, условіе всякаго знанія, потому что знаніе возможно только при предположеніи пункта единства, въ которомъ оба: субъектъ и объектъ знанія суть одно, чрезъ что становится возможнымъ ихъ взаимное отношеніе. Какого рода можетъ быть отношеніе между божествомъ такъ понимаемымъ и міромъ, ясно само собою. Между ними, по мнѣнію Шлейермахера нѣтъ никакого другаго взаимоотношенія кромѣ совместно-существованія (*Zusammen-seyn*); Богъ и міръ — понятія коррелятивныя (*Correlata*); тождественными они быть не могутъ потому, что Богъ есть отрицаніе міра, по въ тоже время *одно* не можетъ быть безъ *другаго*, поелику *одно* есть обратная сторона *другаго*. Богъ есть имманентная міру отрицательность (*Negativität*) его, единство при множественности, какъ міръ, множественность при единствѣ. Богъ не мыслимъ безъ міра, и если его мыслять существующимъ какъ бы *предъ* міромъ, то это пустая фантазма ¹²⁾.

¹²⁾ Schwarz Wesen d. Rel. II. 96, 97.

Такое понятіе о Богѣ ясно показываесть, что видоизмѣненіе ученія Шлейермахера касается не самой сущности дѣла, но только измѣненія философской формы его пантеистическихъ воззрѣній. Несмотря на кажущіяся попытки сближенія съ теистическими, даже христіанскими понятіями о Богѣ, выражающимися въ замѣнѣ рѣзко-пантеистическихъ формулъ выраженіями христіанскаго вѣрученія, только недалповидный можетъ быть введенъ въ заблужденіе касательно истиннаго смысла его ученія, и поэтому совершенно понятно, почему Шлейермахеръ не только въ первой половинѣ своей философской дѣятельности, но и въ послѣдующей, направленной къ раскрытію догматовъ христіанскаго ученія, несмотря на усилія его ревностныхъ защитниковъ, никогда не могъ освободиться отъ обвиненій въ пантеизмѣ.

Но несмотря на этотъ существенный недостатокъ философіи Шлейермахера, нельзя не признать за нимъ огромной услуги въ области научнаго изслѣдованія о религіи, по отношенію къ уясненію ея субъективной стороны. Эта заслуга состоитъ въ томъ, что онъ первый обратилъ вниманіе на чувство, какъ на существенно важный въ дѣлѣ религіи элементъ. До него на религію смотрѣли преимущественно какъ на произведеніе знанія; съ представленіемъ о религіи всегда соединялась мысль объ извѣстной совокупности теоретическихъ понятій о Богѣ, Его отношеніи къ человѣку и т. п. Даже самъ Кантъ, повидимому совершенно устранившій эту сторону религіи и обратившій исключительное вниманіе на нравственность, на самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, опять ограничилъ религію теоретическимъ же, хотя первоначально вытекавшимъ изъ желанія осмыслить нѣкоторыя явленія нравственной жизни, представленіемъ о Богѣ и безсмертіи души. Внутреннее чувство Якоби, несмотря на это названіе, имѣетъ болѣе характеръ познавательной способности (созерпанія), чѣмъ чувствованія въ точномъ смыслѣ слова. Шлейермахеръ первый указалъ на чувство, какъ на субъективный элементъ религіи,—элементъ, на кото-

рый до него почти не обращали вниманія, и хотя первое побужденіе къ такому взгляду на религію могъ найти у Якоби ¹³⁾, но какъ опредѣленность самаго понятія о чувствѣ, такъ и научное раскрытіе этого понятія составляютъ его несомнѣнную заслугу. Поэтому ученіе Шлейермахера о чувствѣ, какъ источникѣ и сущности религіи, въ свое время справедливо можно было назвать новымъ словомъ и новымъ открытіемъ въ философіи религіи, — и о важности этого открытія можно судить уже по тому огромному числу послѣдователей, какое это ученіе приобрѣло и до сихъ поръ продолжаетъ имѣть въ богословскомъ мірѣ Германіи.

Но не говоря уже о несостоятельности его понятій о Богѣ, какъ объектѣ религіи (разборъ которыхъ не входитъ въ кругъ нашихъ изслѣдованій), самое ученіе его о чувствѣ, какъ субъективномъ ея источникѣ, далеко не свободно отъ важныхъ недостатковъ, зависѣвшихъ, кромѣ его невѣрнаго представленія о божествѣ, которое не могло не отразиться и на его ученіи о религіи, по естественной связи этихъ понятій, отъ преувеличенія этого элемента религіи, съ забвеніемъ о другихъ, не менѣе важныхъ. Преувеличеніе очень естественное и психологически объяснимое въ каждомъ ученомъ и мыслителѣ открывшемъ новую или малоизвѣстную до него истину; очень понятно одностороннее обращеніе вниманія только на эту одну истину, преувеличеніе ея значенія и желаніе выставить ее на первый планъ, съ умаленіемъ важности, даже забвеніемъ другихъ соприкасающихся ей истинъ.

Во главу своего ученія о чувствѣ, какъ сущности религіи, Шлейермахеръ ставитъ тотъ фактъ религіознаго сознанія, что ни знаніе, ни нравственность сами по себѣ не дѣлають че-

¹³⁾ Кромѣ Якоби, на сердце и на чувство, какъ на существенный органъ религіи, указывали Новалисъ и Фридрихъ Шлегель. Но ихъ мнѣнія, по недостаточности научнаго раскрытія и неопредѣленности, не имѣли никакого значенія и вліянія въ философіи религіи. K. Schwarz, Wesen d. Religion, 1847 г., стр. 91.

ловѣка религіознымъ; мѣра знанія и мѣра дѣятельности, какъ онъ выражается, не есть мѣра благочестія. Совершенно справедливо; но онъ забываетъ приложить ту же опѣнку религіознымъ сознаніемъ различныхъ направленій нашей психической жизни и къ чувству, и спросить: мѣра чувства есть ли дѣйствительная мѣра религіозности? Внимательно присмотрѣвшись къ опытамъ религіозной жизни, онъ едва ли могъ бы отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно. Не говоримъ о чувствѣ вообще,—очевидно, чувствительность и религіозность далеко не одно и то же, хотя изъ ученія Шлейермахера (въ первой его формѣ, гдѣ онъ говоритъ, что *всякое* чувство религіозно по самому существу своему) и вытекаетъ прямо такое странное заключеніе. Даже чувство съ опредѣленнымъ характеромъ—чувство дѣйствительно религіозное, не смотря на все его достоинство, религіозное сознаніе никогда не считаетъ мѣрою и сущностію дѣйствительнаго благочестія. Не показываетъ ли намъ исторія, что въ языческомъ мірѣ, люди одушевленные сильнымъ религіознымъ чувствомъ, доходившимъ до фанатизма, совершали подъ вліяніемъ его ужасающія дѣйствія противъ правдивости и разумности; ужели здѣсь мѣру чувства мы въ правѣ считать мѣрою религіозности? Не показываетъ ли и опыты обыкновенной жизни, что люди съ сильнымъ чувствомъ, простирающимся и на область предметовъ религіозныхъ, тѣмъ не менѣе ведутъ жизнь далеко не правдивую? Должно ли ихъ назвать болѣе благочестивыми, чѣмъ людей ведущихъ добродѣтельную жизнь, вѣрующихъ, по но природѣ не способныхъ къ чувствительности?

Эти простые факты религіознаго сознанія показываютъ, что чувство само по себѣ не можетъ быть мѣрою религіозности, что *религіозное* достоинство чувства опредѣляется или теоретическими представленіями, имѣющими на него вліяніе и дающими ему направленіе (какъ въ первомъ примѣрѣ), или связью его съ другимъ, не менѣе существеннымъ элементомъ религіи—правдивою дѣятельностію (какъ въ последнемъ), что слѣд., оно не есть единственный и самостоятельный источникъ религіи.

Дѣйствительно, какъ справедливо замѣтилъ еще Гегель въ своей полемикѣ противъ Шлейермахера, чувство само по себѣ не есть что-либо религіозное или нравственное; оно есть только простая форма нашего сознанія, равнодушная къ содержанію, которая можетъ заключать въ себѣ всевозможное содержаніе, какъ самое высокое, такъ и самое низкое. Наше чувство одинаково можетъ направляться какъ къ предметамъ возвышеннымъ и истиннымъ, такъ и къ недостойнымъ; его могутъ возбуждать самыя противоположныя явленія, и цѣну получаетъ оно не само по себѣ, но отъ своего содержанія.

Итакъ достоинство чувства вообще, его религіозность въ частности, опредѣляется не *тѣмъ* чувствомъ и не самымъ чувствомъ, но предметомъ, возбуждающимъ чувство. Эту необходимость болѣе точнаго, предметнаго опредѣленія религіознаго чувства, въ его отличіи отъ чувствованія вообще, скоро созналъ и самъ Шлейермахеръ, хотя въ началѣ, увлеченный односторонностію своего понятія о религіи, онъ склоненъ былъ въ самомъ чувствѣ, независимо отъ предмета его, видѣть содержаніе религіи, и потому признавать всякое чувство, какъ такое, религіознымъ. Такое предметное содержаніе религіознаго чувства, по ученію его «Рѣчей о религіи,» составляетъ, какъ мы видѣли, вселенная, всецѣлость бытія, какъ гармоническое единство, проявляющееся въ неизмѣнныхъ законахъ природы и въ жизни рода человѣческаго. Впоследствии, это такъ-называемое абсолютное представляется у него въ видѣ отвлеченнаго отрицанія множественности и разнообразія конечнаго бытія. Сознаніе или ощущеніе такого абсолютнаго должно выражаться въ опредѣленномъ (религіозномъ) чувствѣ полнѣйшей зависимости человѣка отъ него.

Но можетъ ли подобный объектъ, дѣйствуя на человѣка, возбуждать въ немъ какое-либо чувство, — и притомъ *непосредственное* чувство, которое Шлейермахеръ считаетъ характеристически религіознымъ?

Очевидно, нѣтъ. Для возбужденія непосредственнаго чувства всегда нужно опредѣленное, единичное впечатлѣніе, отъ ка-

кого-либо единичнаго предмета, производящаго въ насъ ощущение. Нужно далѣе отличеніе этого предмета и противоположеніе его другимъ, чтобы явилось въ насъ опредѣленное чувство, а не смутное ощущение довольства или непріятности, какое имѣетъ мѣсто на низшихъ ступеняхъ психической жизни. Но могутъ ли возбуждать въ насъ какое-либо непосредственное чувство такіе отвлеченные предметы, какъ законы природы, связь единичнаго со всеобщимъ, гармонія многообразія и противоположностей, абсолютное отрицаніе противоположностей въ мірѣ явленій и т. п.? Все это общія, отвлеченныя понятія, до которыхъ человѣкъ доходитъ продолжительнымъ путемъ размышленія; они дѣло уже образованнаго разсудка, а не простаго непосредственнаго чувства или ощущенія окружающей насъ дѣйствительности. Не споримъ, что эти понятія, образовавшись разъ въ нашемъ умѣ, могутъ въ свою очередь оказывать вліяніе на чувство, по общему закону, что не только внѣшнія явленія, но и психическіе факты—мысли, представленія, воззрѣнія, могутъ возбуждать то или другое чувство. Достигнутое путемъ продолжительнаго умственнаго развитія такое міросозерцаніе, въ которомъ природа и человѣчество представляются какъ единое, гармоническое цѣлое, можетъ отразиться въ душѣ соответственнымъ чувствомъ, будетъ ли то чувство абсолютной зависимости отъ вселенной или какое другое. Но дѣло въ томъ, что такое чувство далеко не будетъ *непосредственнымъ* чувствомъ, и религія своего рода (еслибы можно было назвать религіею результатъ такого міросозерцанія, рефлектированный въ чувствѣ), которая возникла бы отсюда, была бы религіею очень незначительнаго числа людей, а не тѣмъ всеобще-необходимымъ явленіемъ, какимъ представляется въ дѣйствительности; это была бы религія философовъ, а не обыкновенныхъ смертныхъ. Не говоримъ о томъ, что здѣсь уже совершенно теряется и послѣдній слѣдъ объективнаго элемента въ религіи, который хотя въ туманныхъ чертахъ всецѣлаго, дѣйствующаго на единичное, хочетъ повидимому удержать Шлейермахеръ. Здѣсь религіозное чувство

собственно возбуждается не *предметомъ* внѣ насъ находящимся, но *мыслию* о предметѣ, нами составленною; міросозерцаніе, до котораго человекъ доходитъ своимъ умомъ, отражается въ чувствѣ извѣстною опредѣленною его,—производитъ религію; религія вовлекается совершенно въ сферу субъективныхъ ощущеній.

Но забудемъ на время все это; положимъ, что реально существуетъ не въ насъ только, но и внѣ насъ, всецѣлое, какъ единство и гармонія въ многообразіи, что оно *способно* непосредственно дѣйствовать на насъ и возбуждать соответственное чувство. Дѣйствительно ли это чувство будетъ специфически религіознымъ, то-есть чувствомъ полнѣйшей зависимости нашего я отъ абсолютнаго, дѣйствующаго въ законахъ природы и человечества? Въ этомъ позволительно усумниться; созерцаніе гармоніи природы, единства въ разнообразіи, созерцаніе абсолютнаго въ *этомъ* смыслѣ, скорѣе всего пробудитъ чувство самоудовлетворенности и наслажденія, чувство удивленія и восторга предъ величіемъ и законосообразностію вселенной, но менѣе всего чувство безусловной зависимости отъ всецѣлаго. Положимъ, и это чувство можетъ входить отчасти сюда, но только отчасти и стороною, но не составитъ существеннаго и единственнаго результата подобнаго міросозерцанія. Вообще, чувство, возбуждаемое тѣмъ содержаніемъ, какое предполагаетъ для религіи Шлейермахеръ, скорѣе будетъ относиться къ сферѣ эстетическихъ, но никакъ не религіозныхъ чувствованій ⁴⁾.

Но сдѣлаемъ еще уступку; положимъ, что предполагаемый

⁴⁾ Все сказанное нами здѣсь о чувствованіяхъ, возбуждаемыхъ въ насъ абсолютнымъ, какъ всецѣлостію міроваго бытія, еще въ большей степени имѣетъ приложеніе и къ абсолютному, какъ отрицанію множественности (вторая форма ученія Шлейермахера). Мысль о вселенной, какъ гармоническомъ цѣломъ, еще можетъ возбуждать какое-нибудь, хотя посредствованное умомъ, чувство. Отвлеченное единство и отрицаніе не можетъ возбуждать въ насъ ровно никакого чувствованія; такое понятіе останется однимъ чистымъ теоретическимъ понятіемъ, и не пробудитъ ничего въ душѣ.

Шлейермахеромъ объектъ религіи будетъ дѣйствительно возбуждать чувство абсолютной зависимости, — религиозное чувство. Будетъ ли это чувство *дѣйствительно* религиознымъ, то-есть такимъ, которое по ученію нашего философа будетъ сопровождаться сознаниемъ, что это *откуда* нашей зависимости, предметъ отъ котораго мы чувствуемъ себя вполнѣ зависящими, есть существо абсолютное — Богъ? Нѣтъ; въ чувствѣ абсолютной зависимости нашего я отъ *не-я*, самомъ по себѣ, нѣтъ ни малѣйшаго ручательства, чтобы оно сопровождалось сознаниемъ божества, какъ своего предмета, стало истинно религиознымъ. Можно чувствовать себя *абсолютно* зависимымъ и въ то же время представлять это *откуда* своей зависимости неизбѣжною судьбою или рокомъ, можно представлять его даже случаемъ; и по отношенію къ судьбѣ, къ случаю, правящими міромъ, можно чувствовать и свое ничтожество и свою полнѣйшую зависимость, можно слѣд. испытывать спеціально религиозныя чувства. Это мнимо-религиозное чувство, далѣе, можетъ составлять полную принадлежность грубѣйшаго матеріализма столько же, какъ и совершенной религіи. И матеріальность, какъ показываетъ опытъ современнаго матеріализма, можетъ говорить съ неподдѣльнымъ наѵосомъ о законахъ природы и человечества, о гармоніи и единствѣ въ ихъ разнообразіи, можетъ ощущать чувство полнѣйшей зависимости отъ этихъ законовъ, проповѣдывать предаппость и подчиненіе имъ, — по будетъ ли его чувство религиознымъ? По духу первоначальнаго своего ученія, Шлейермахеръ необходимо долженъ отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно; онъ долженъ признать «религію матеріализма,» какъ нѣчто дѣйствительно существующее, нѣчто полноправное на-ряду съ другими религіями; но этимъ признаніемъ совершенно исказится всякое понятіе о религіи, какъ о чемъ-то отличномъ отъ философскаго міросозерцанія. Если же на основаніи послѣдующаго, нѣсколько видоизмѣненнаго взгляда на религію, по ксторому на вопросъ: *откуда*, относительно источника нашей полной зависимости, мы должны отвѣчать словомъ: *Богъ*, онъ отвергнетъ религиозность

материализма и атеизма, то не может уже без внутреннего противорѣчія поставлять чувство полной зависимости сущностью религіи. Ибо может ли быть религіею или источником религіи то чувство, которое одинаково может сопровождать какъ религіозныя, такъ и антирелигіозныя представленія?

Изъ всего сказаннаго нами видно, что неудовлетворительность ученія Шлейермахера о религіи не въ томъ только состоитъ и не отъ того только зависитъ, что въ немъ дано невѣрное понятіе о предметѣ религіи, о Богѣ, которое не только въ первомъ, но и во второмъ фазисѣ его философскаго мышленія, сильно напоминаетъ пантеистическое абсолютное,—но и въ томъ, что онъ односторонне опредѣлилъ субъективный элементъ религіи, находя его исключительно въ чувствѣ, опредѣленнѣе—въ чувствѣ безусловной зависимости. Поэтому нельзя согласиться съ тѣми многочисленными и болѣе умѣренными послѣдователями Шлейермахера, которые, замѣнивъ его понятіе объ абсолютномъ истинномъ понятіемъ о Богѣ и отнесши къ нему чувство полной зависимости, полагаютъ, что это чувство, освобожденное отъ пантеистическаго характера, вполне выражаетъ собою сущность и субъективный источникъ религіи. Такого рода чувство, даже исправленное по отношенію къ предмету его, не можетъ служить ни первоначальнымъ, ни единственнымъ органомъ религіи.

Оно не можетъ быть первоначальнымъ; этому противорѣчитъ всякій психологическій опытъ. Чувство не есть первоначальная и самостоятельная форма обнаруженія человѣческаго сознанія. Оно необходимо предполагаетъ дѣйствіе на насъ какого-либо объекта; оно не является впервые и само собою, не идетъ на встрѣчу ему, но *вызывается* имъ, и это все равно, будетъ ли объектъ вызывающій дѣйствительнымъ внѣ насъ существующимъ предметомъ или совокупностію какихъ-либо представленій и понятій, способныхъ отразиться на чувствѣ,—будетъ ли этотъ объектъ реальнымъ или мыслимымъ. Что касается до послѣдняго рода объекта, то само собою разумѣется, что здѣсь чувству должна предшествовать *мысль* или зна-

ніе. Если мы примѣнимъ этотъ способъ происхожденія чувствованій къ религіозному сознанію, то необходимо должны будемъ допустить, что религіозное чувство можетъ возникнуть въ насъ только чрезъ отраженіе на наше сердце религіозныхъ представленій, что, слѣдовательно, религіозное познаніе предшествуетъ религіозному чувству, что оно — его источникъ, а не наоборотъ, какъ у Шлейермахера. Это и свидѣтельствуетъ дѣйствительное религіозное сознаніе, когда ясно показываетъ, что различнаго рода благочестивыя чувствованія состоятъ въ тѣсной связи съ различными представленіями о Богѣ; такъ представленіе о Немъ, какъ объ Отцѣ Небесномъ, возбуждаетъ чувство любви, представленіе какъ о праведномъ Судіи чувство страха, представленіе какъ о премудромъ Творцѣ чувство благоговѣнія, зависимости и прочее. Но можетъ быть такой *посредствованный* способъ возникновенія религіознаго чувства назовутъ не первоначальнымъ и не кореннымъ? Можетъ быть скажутъ, что первоначальное религіозное чувство возбуждается не мыслями о Богѣ, а непосредственнымъ дѣйствіемъ божества на нашъ духъ? Но въ такомъ случаѣ, чѣмъ докажутъ что это дѣйствіе должно простираться на одну только сторону нашего существа, — на чувство, а не на познавательную силу, не на волю? Почему Богъ даетъ чувствовать себя человѣку, но не познавать себя? Если возможно дѣйствіе божества, то оно должно обнимать собою всю нашу природу, а не падать на одну какую-либо сторону ея. Еслибы подобное явленіе было возможно, то оно указывало бы на странное, ненормальное состояніе нашей природы, по которому съ невозможностью знать о Богѣ и дѣйствовать подъ его вліяніемъ соединялась бы однакожь возможность испытывать по отношенію къ нему извѣстныя чувства. Напротивъ, вся аналогія духовной жизни говоритъ въ пользу того, что чувство можетъ быть возбуждаемо только въ связи съ первоначальнымъ знаніемъ предмета, хотя бы то и очень слабымъ. Еслибы противное и было возможно, то такое безпредметное чувство осталось бы темнымъ, неопредѣленнымъ инстинктивнымъ ощущеніемъ пріятнаго или непрі-

ятнаго состоянія, ощущеніемъ чего-то намъ неизвѣстнаго; мы не могли бы назвать его религіознымъ.

Наконецъ нельзя не замѣтить, что въ самомъ опредѣленіи Шлейермахеромъ религіознаго чувства чувствомъ абсолютной зависимости указывается уже на *предшествующій* элементъ знанія. Понятіе зависимости есть теоретическое понятіе, чувствовать себя зависимымъ отъ чего-нибудь значить уже имѣть представленіе объ этомъ предметѣ, о его различіи отъ насъ и о нашемъ къ нему отношеніи. Въ религіозномъ отношеніи, чувство абсолютной зависимости можетъ возникнуть не иначе, какъ вслѣдствіе предварительнаго знанія о Богѣ, какъ существѣ всемогущемъ и всесовершенномъ, какъ о Творцѣ міра. Самъ Шлейермахеръ сдѣлалъ въ этомъ отношеніи уступку, допустивъ, что истинно религіозное чувство должно *сопровождаться* сознаніемъ, что это *откуда* нашей полной зависимости есть Богъ. Но если оно должно *сопровождаться* такимъ сознаніемъ, то очевидно это сознаніе должно быть не менѣе существеннымъ элементомъ религіи, какъ и чувство,—элементомъ не происходящимъ изъ чувства и равноправнымъ ему. Такимъ образомъ въ самомъ уже опредѣленіи религіознаго чувства Шлейермахеромъ мы находимъ опроверженіе той его мысли, что чувство абсолютной зависимости нисколько не условливается предшествующимъ знаніемъ о Богѣ, но наоборотъ, религіозное представленіе о Богѣ возникаетъ само изъ чувства зависимости и есть не что иное, какъ «непосредственная рефлексія» (но можетъ ли быть рефлексія непосредственною?) надъ нимъ, первоначальное представленіе, въ которомъ это чувство находитъ свое выраженіе.

Не будучи первоначальнымъ источникомъ религіи, чувство не есть также и элементъ существенный, который въ дальнѣйшемъ развитіи религіознаго сознанія упразднялъ бы, или даже отстранялъ только на задній планъ прочіе односторонне съ нимъ элементы, каковы: религіозное знаніе и религіозно-нравственная дѣятельность.

Общее религіозное сознаніе въ дѣлѣ религіи всегда глав-

ное и господствующее значеніе приписываютъ не чувству, но совокупности извѣстныхъ представленій о Богѣ и его отношеніи къ міру и человѣку,—религіозному знанію. Относительное достоинство и совершенство этихъ представленій служитъ для него мѣриломъ самого достоинства и совершенства частныхъ религіи; оно измѣряетъ ихъ качество и состоятельность не степенью религіознаго чувства, одушевляющаго ихъ послѣдователей, но степенью ихъ *истинности*. Очевидно, что въ дѣйствительной религіозной жизни знаніе ставится на первый планъ, и такой взглядъ религіознаго сознанія не есть какое-либо недоразумѣніе или ложное мнѣніе, которое должно быть исправлено философіею, но совершенно законное явленіе, вытекающее изъ правильнаго, хотя часто инстинктивнаго, воззрѣнія на относительное значеніе различныхъ факторовъ нашей душевной жизни. Познавательная (теоретическая) дѣятельность, не говоря о нравственной (практической), стоитъ несравненно выше и составляетъ болѣе полное и характеристическое обнаруженіе разумной истинно-человѣческой природы, чѣмъ чувство съ его видоизмѣненіями. Чувство есть нѣчто инстинктивное, не свободное, есть обнаруженіе психическаго начала, хотя могущее достигнуть извѣстной степени высшаго совершенства въ человѣкѣ, въ силу высшаго достоинства его природы, но въ существѣ своемъ общее человѣку съ низшими его существами земли. Поэтому и религія, еслибы не только единственнымъ, но и главнымъ органомъ ея было чувство, потеряла бы свое достоинство, вовлеклась бы въ кругъ низшихъ обнаруженій "человѣческаго духа и не была бы существенною принадлежностію высшихъ и совершеннѣйшихъ сторонъ его. Въ частности, она была бы лишена одного изъ самыхъ характеристическихъ свойствъ нашей природы,—нравственной свободы. Чувство, какъ мы замѣтили, есть нѣчто инстинктивное, страдательное, не отъ насъ зависящее; отъ того сила и живость чувствованія зависятъ не столько отъ насъ и нашей свободной воли, сколько отъ естественнаго предрасположенія, условливаемаго главнымъ образомъ темпераментомъ. Поэтому

и религіозность, будучи исключительно принадлежностію чувства, въ сущности завистла бы отъ естественнаго предрасположенія къ ней; человѣкъ былъ бы религіознымъ или нѣтъ, болѣе или менѣе религіознымъ, не въ силу своей самодѣятельности, но по естественному, не зависящему отъ него, строю своей индивидуальной природы. Религія являлась бы чѣмъ-то совершенно не имѣющимъ внутренняго самостоятельнаго значенія, чѣмъ-то такимъ, что служило бы къ украшенію человѣческаго духа, но не составляло его необходимой, обязательной принадлежности; ни за характеръ своей религіозности, ни за ея степень человѣкъ отвѣчать не могъ бы. Мы должны будемъ придти къ тому взгляду Шлейермахера, что религія по отношенію къ знанію и дѣятельности—существеннымъ обнаруженіямъ человѣческаго духа, есть не что иное, какъ сопровождающая ихъ *музыка*, оживляющая ихъ сухость и монотонность. ¹⁵⁾ Такимъ образомъ религія будетъ служить къ эстетическому украшенію нашей жизни, а не составлять коренную ея потребность. Взглядъ на религію—и недостойный ея значенія и опровергаемый постояннымъ сознаніемъ человѣчества, которое видѣло въ ней и видитъ существенное, а не случайное дѣло жизни.

Одностороннимъ образомъ опредѣливши сущность религія, Шлейермахеръ естественно не могъ ни дать надлежащаго понятія о содержаніи и значеніи *религіознаго* знанія, ни показать его отношеній къ чувству, какъ источнику религіи. По самому понятію о религіи, она есть «чувство или непосредственное самосознаніе» и не имѣетъ ничего общаго съ знаніемъ; возможность знанія о Богѣ у него прямо отвергается. Но въ тоже время предъ Шлейермахеромъ возникалъ фактъ дѣйствительнаго существованія религіознаго знанія, въ видѣ различныхъ вѣроученій и религіозныхъ системъ; да и самъ, глубокомысленный философъ и богословъ, онъ не могъ рѣшиться однимъ почеркомъ пера объявить все это знаніе чѣмъ-то не

¹⁵⁾ Reden üb. d. Religion. 1843, 213.

имѣющимъ никакого значенія, не могъ назвать, подобно Якоби, своей философіи по отношенію къ вещамъ божественнымъ философіею незнанія. Отсюда — не примиренныя ничѣмъ противорѣчія и колебанія въ его понятіяхъ о значеніи и задачѣ религіознаго знанія. Въ дѣйствительности все его ученіе о Богѣ, всѣ его богословскія изслѣдованія являются въ своемъ принципѣ ничѣмъ не прикрѣпленными къ его теоріи религіи, какъ бы висящими на воздухѣ; ни значеніе, ни нужда ихъ не оправдываются.

При внѣшней діалектической ловкости построенія мыслей у Шлейермахера, на первый взглядъ отношеніе религіознаго знанія и къ чувству, и къ дѣйствительному научному знанію, кажется опредѣленнымъ довольно точно и ясно. Совокупность представленій о Богѣ и о вещахъ божественныхъ (богословіе) есть вмѣстѣ и знаніе и не-знаніе, наука и не-наука. Богословіе есть наука, потому что оно есть направленная на благочестивыя состоянія чувства *рефлексія* надъ ними, слѣдовательно не самое чувство (религія), но знаніе о немъ. Но такъ эта какъ рефлексія направлена на состоянія и особенности чувства, которыя, какъ таковыя, индивидуальны, то она не можетъ произвести знанія въ собственномъ, высшемъ смыслѣ этого слова, знанія философскаго. Отсюда вытекаетъ его раздѣленіе философіи и богословія. Философія (какъ раскрыто это въ его Діалектикѣ) есть не что иное, какъ завершеніе знанія, знаніе систематическое, по отношенію къ которому на всякое другое знаніе должно смотрѣть, какъ на подготовку и предварительную работу; основное начало и систематическая связность — суть особенности философіи. Но такое знаніе, знаніе въ высшемъ смыслѣ, не возможно по отношенію къ религіи; потому что содержаніе религіи — благочестивыя чувствованія, а онѣ суть нѣчто индивидуальное, чисто эмпирическое, что не можетъ быть возведено къ всеобщему, какъ своему началу, и потому не можетъ быть и выведено изъ такого начала; чувства могутъ быть только *описаны*, какъ они находятся въ благочестивомъ сознаніи. Отсюда въ богословіи не можетъ быть

предполагается никакого основного положенія (Grund-Satz) или принципа, изъ котораго съ необходимостію могло бы быть выводимо все единичное, но здѣсь должно исходить изъ основнаго факта (Grund-Thatsache) данной религіи, около котораго группируется все единичное. Но будучи по содержанію и методу отличнымъ отъ знанія, религіозное ученіе, при изложеніи этого факта и связанныхъ съ нимъ единичныхъ фактовъ, можетъ однакоже усвоить себѣ вѣдѣній видъ знанія, именно: діалектическій характеръ языка и систематическій порядокъ матеріала. Этимъ богословіе, какъ наука, будетъ отличаться отъ простыхъ, не научныхъ религіозныхъ представленій, какъ они существуютъ въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи.

Но несмотря на кажущуюся ясность такого разграниченія религіознаго и философскаго знанія, оно страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ и нисколько не оправдываетъ существованія перваго и его законности.

Религіозное знаніе есть рефлексія надъ эмпирическими фактами,—религіозными чувствованіями; оно должно только ихъ описывать, употребляя, положимъ, научный языкъ и систематическій порядокъ. Но въ такомъ случаѣ все содержаніе религіознаго знанія, очевидно, должно бы состоять въ простомъ описаніи различныхъ видоизмѣненій и отбѣнковъ религіознаго чувства,—точнѣе, чувства абсолютной зависимости; религіозное знаніе должно быть не чѣмъ инымъ, какъ психологическимъ трактатомъ объ извѣстнаго рода чувствованіяхъ, не болѣе. Но на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительныхъ религіяхъ, и у самого Шлейермахера въ его богословіи, религіозное знаніе представляетъ довольно обширную совокупность различныхъ представленій и понятій, повидимому, не имѣющихъ ничего общаго съ чувствованіями, чисто теоретическихъ. Какимъ же образомъ вывести все это содержаніе изъ рефлексіи надъ чувствомъ и притомъ такимъ опредѣленнымъ, какъ чувство абсолютной зависимости? Что такое эти представленія и понятія по отношенію къ самому чувству,—сущности религіи?

У Шлейермахера нѣтъ прямого отвѣта на эти вопросы. Одно изъ двухъ: или вся эта совокупность теоретическихъ религіозныхъ представленій есть нѣчто чуждое чувству и отъ него отличное,—нѣчто имѣющее иное значеніе; но въ такомъ случаѣ въ чемъ состоитъ это значеніе? Не указываетъ ли это независимое отъ чувства и не выводимое изъ него достояніе религіи на то, что религія не ограничивается однимъ чувствомъ, не вмѣщается въ немъ и имъ не исчерпывается, и что взглядъ Шлейермахера на религію односторонень? Или, вопреки кажущейся невозможности вывести содержаніе религіознаго знанія изъ рефлексіи надъ благочестивыми чувствованіями, мы должны признать, что это содержаніе, столь богатое и разнообразное, есть не что иное, какъ отображеніе различныхъ благочестивыхъ чувствованій въ сферѣ представленій и понятій, что всякаго рода вѣроученія и догматы суть не болѣе, какъ символы разнообразныхъ состояній нашего сердца. Мы придемъ въ сущности къ такому же взгляду на значеніе положительнаго элемента въ религіи, какъ и Кантъ, съ тѣмъ только различіемъ, что Кантъ почиталъ, или лучше сказать, вмѣнилъ въ обязанность считать всѣ положительныя представленія религіи олицетвореніемъ нравственныхъ правилъ, понятій и отношеній, а у Шлейермахера они будутъ считаться олицетвореніями различныхъ чувствованій. Къ этому взгляду на теоретическую сторону религіи повидимому склоняется и Шлейермахеръ, хотя и не рѣшается провести его послѣдовательно. Не говоримъ о противорѣчии такого воззрѣнія религіозному сознанію, которое въ своихъ теоретическихъ понятіяхъ видитъ вовсе не символы и образныя представленія религіозныхъ чувствованій, а дѣйствительныя понятія о Богѣ и вещахъ божественныхъ; не говоримъ о невозможности безъ крайнихъ натяжекъ и произвольныхъ толкованій приложить эту теорію не только къ частностямъ вѣроученій, но и къ такъ-называемымъ основнымъ фактамъ или идеямъ каждой религіи; все это очевидно само собою. Коренной недостатокъ подобнаго воззрѣнія тотъ, что имъ уничтожается все объективное содержаніе религіи; все

положительное содержаніе ея не имѣть никакого самостоятельнаго значенія; оно не болѣе, какъ мнѳологія субъективныхъ ощущеній, — вымышленная оболочка для нихъ, ни для чего не нужная, и которая должна отпасть и исчезнуть при высшемъ развитіи религіознаго сознанія, понимающаго себя, — понимающаго, что оно есть чувство, а не знаніе чего-то о Богѣ, и что истинная религія есть нѣчто иное, чѣмъ то, за что обыкновенно выдаютъ ее. Что Шлейермахеръ, по крайней мѣрѣ въ первой половинѣ своей философской дѣятельности, былъ не чуждъ такого воззрѣнія на положительную религію, показываетъ весь духъ и направленіе его «Рѣчей о религіи», обращенныхъ, какъ онъ говоритъ, къ образованнѣйшимъ изъ тѣхъ, кои пренебрегаютъ ею. Вся цѣль его «Рѣчей о религіи» состоитъ въ томъ, чтобы показать этимъ образованнымъ людямъ, что религія вовсе не есть то, за что обыкновенно выдаютъ ее, что она не есть совокупность какихъ-либо догматическихъ, положительныхъ ученій, и что пренебреженіе ихъ не касается истинной сущности религіи. Религія, какъ онъ говоритъ, не есть смѣсь метафизическихъ и моральныхъ крохъ; она коренится въ самомъ духѣ человѣка и можетъ существовать даже и тогда, какъ предъ сомнѣвающимся окомъ ума исчезаютъ самыя основныя истины религіи: бытіе божества и безсмертіе души ¹⁷⁾. Если въ послѣдующее время Шлейермахеръ оставляетъ повидимому болѣе положительнаго содержанія для религіи. и въ христіанствѣ на основной принципъ его — искупленіе, смотритъ не какъ на абстрактное понятіе извѣстнаго чувства, не какъ на символъ одного изъ субъективныхъ ощущеній, но какъ на дѣйствительный фактъ, осуществившійся въ лицѣ Иисуса Христа, то это не болѣе, какъ вынужденная инстинктивнымъ религіознымъ сознаніемъ непослѣдовательность, которая и даетъ себя вскорѣ почувствовать въ колебаніяхъ относительно лица Искупителя, гдѣ субъективный взглядъ на религію стран-

¹⁷⁾ Reden üb. d. Relig. 1843. стр. 152 и вообще вся первая рѣчь.

нымъ образомъ смѣшивается съ признаніемъ нѣкоторой объективной ея истины ¹⁹⁾).

Въ одностороннемъ увлеченіи своимъ основнымъ воззрѣніемъ на религію, какъ на чувство полной зависимости, упустивши изъ виду значеніе знанія, какъ одно изъ существенныхъ элементовъ религіи, Шлейермахеръ точно также совершенно оставляетъ безъ вниманія и другой, не менѣе важный элементъ ея, — основанную на религіи нравственную дѣятельность, неическій моментъ религіознаго сознанія. Устраненіе этого элемента у него еще рѣшительнѣе, чѣмъ теоретическаго. Мы видимъ, хотя и не строго послѣдовательныя, попытки ввести знаніе въ нѣкоторую связь съ религіею; но даже и этихъ попытокъ мы не паходимъ относительно нравственной дѣятельности. Подобно Канту, онъ устанавливаетъ для нравственности совершенно отдѣльный, независимый отъ религіи прин-

¹⁹⁾ Кроме сейчасъ нами указаннаго, главнаго недостатка въ Шлейермахеровомъ опредѣленіи отношеній знанія къ чувству въ области религіи, можно указать и на другіе. Такъ напр. характеристическимъ признакомъ богословія, какъ науки онъ поставляетъ, кроме научнаго языка, систематическій распорядокъ. Но возможенъ ли этотъ порядокъ тамъ, гдѣ нѣтъ систематизирующаго принципа, а только эмпирический фактъ? Далѣе, религіозное знаніе есть только рефлексія надъ благочестивыми чувствованіями, но такіа чувствованія, по его признанію, совершенно индивидуальны; въ такомъ случаѣ возможны повидимому только описанія религіозныхъ состояній каждаго индивидуума, а не наука о религіи, какъ о чемъ-то общемъ многимъ; общимъ можетъ быть *знаніе*, а не индивидуальныя ощущенія, различныя по характеру индивидуумовъ. Но допустимъ, что такое описаніе общаго многимъ, описаніе различныхъ религіій, возможно. Какимъ образомъ возможна будетъ сравнительная оцѣнка ихъ достоинства; всѣ чувства, какъ чувства, по достоинству равны по отношенію къ истинѣ; они могутъ быть только искренни или не искренни, сильны или слабы, но не истинны или ложны; можно говорить объ истинѣ или неистинѣ (въ точномъ значеніи этихъ словъ) знанія, но не чувства. Поэтому всѣ религіи должны быть равноправны, не могутъ быть въ теоретическомъ или нравственномъ отношеніи одна другой выше или ниже. Къ этому воззрѣнію и склоняется Шлейермахеръ въ своихъ «Рѣчахъ о религіи», что и естественно, потому что различіе религіій, какъ обнаруженій чувства, вполне зависитъ у него отъ индивидуальности, какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и народовъ. Но въ послѣдствіи, вопреки требованіямъ теоріи, у Шлейермахера

ципъ. О несостоятельности такого разрыва между религіею и нравственностію мы уже имѣли случай говорить при разборѣ ученія Канта. Здѣсь достаточно замѣтить, что и по существу своему, религія Шлейермахера не способна быть опредѣляющимъ началомъ истинно нравственной дѣятельности, не можетъ создать религіозной нравственности. Такая нравственность условливается извѣстнымъ строемъ религіозныхъ понятій объ отношеніяхъ нашихъ къ Богу; подобнаго рода понятія, какъ показываетъ и опытъ, дѣйствительно могутъ имѣть на нее вліяніе. Въ силу взаимной связи всѣхъ психическихъ актовъ, конечно, и чувство можетъ отражаться на нравственной дѣятельности и видоизмѣнять ее, но это вліяніе, исключая развѣ случаевъ экзальтаціи чувства, не можетъ быть ни особенно сильнымъ, ни особенно благоприятнымъ для нравственности, особенно вліяніе того чувства, которое Шлейер-

является однакожъ разграниченіе степеней религіи по ихъ внутреннему достоинству, при чемъ христіанству, какъ религіи монотеистической, и между монотеистическими наиболее нравственной и телеологической, отдается предпочтеніе; она объявляется не только болѣе совершенною, но абсолютною, истинно выполняющею въ себѣ идею религіи; необходимость христіанства выводится изъ *понятія* религіи. Но все это значеніе христіанства нисколько не вытекаетъ изъ взгляда на религію, какъ на извѣстную опредѣленность индивидуальнаго чувства. То же противорѣчіе и въ Догматикѣ. По теоріи религіознаго знанія мы должны требовать, чтобы она была изъясненіемъ отличительнаго религіознаго чувства христіанина, группировкою около основнаго факта христіанскаго религіознаго сознанія (т. е. искупленія) частныхъ фактовъ. Но на дѣлѣ видимъ не это, а чистое выведеніе ея содержанія изъ *понятія* объ искупленіи, какъ основнаго принципа; это уже не простой фактъ, но *принципъ*, изъ котораго съ діалектической послѣдовательностію выводятся не факты, а понятія; здѣсь нисхожденіе отъ общаго къ частному, а не одно описаніе не подлежащихъ доказательствамъ, а ригорі, эмпирическихъ состояній чувства, не анализъ и наблюденія психическихъ явленій, но чисто философское развитіе двухъ понятій; полной зависимости — какъ сущности всѣхъ религій, и чувства искупленія — какъ сущности религіи христіанской. Здѣсь явное противорѣчіе между односторонностію теоріи религіи и ея требованіями и внутреннимъ сознаніемъ несостоятельности этихъ требованій; отвергая возможность религіознаго знанія о Богѣ, Шлейермахеръ поневолѣ опять допускаетъ его. (Schwarz Wesen d. Rel II. 126—129.)

махеръ призналъ специфически религіознымъ,—чувства абсолютной зависимости,—такое чувство всегда можетъ оставаться однимъ холоднымъ, субъективнымъ ощущеніемъ, не переходя въ нравственное побужденіе къ какому-либо дѣлу; никакихъ особенныхъ, практическихъ обязанностей оно не налагаетъ; при немъ, какъ мы замѣчали, человѣкъ можетъ оставаться столько же религіознымъ, сколько и не религіознымъ.

Относительно этого спеціально-религіознаго, по мнѣнію Шлейермахера, чувства, нельзя не замѣтить здѣсь и того еще, что оно не только не исчерпываетъ всего содержанія религіи съ ея теоретической и практической стороны, но даже не объясняетъ различныхъ явленій въ той области религіозной жизни, гдѣ повидимому оно должно бы находить свое полное примѣненіе,—мы говоримъ о сферѣ собственно религіозныхъ чувствованій. Нельзя не видѣть, что эта сфера не наполняется однимъ чувствомъ безусловной зависимости отъ Бога, съ его частными оттѣнками, напр. чувствомъ смиренія, преданности волѣ Божіей и пр. Самый остроумный психологъ затруднился бы безъ крайнихъ патяжекъ вывести изъ этого основнаго чувства другія, не только не менѣе религіозныя, но такія, которымъ религіозное сознаніе приписываетъ наивысшее значеніе, каково напр. чувство любви къ Богу. Вообще, религія, даже въ сферѣ чувствованій, ограниченная однимъ тѣмъ чувствомъ, на которое Шлейермахеръ указываетъ, какъ на основное, далеко не была бы религіею совершенною и высшею; въ сравненіи съ религіею, которая основнымъ религіознымъ чувствомъ полагаетъ любовь, она была бы религіею рабскою, въ которой все сводилось бы только къ ощущенію безконечнаго превосходства Творца надъ міромъ и собственнаго ничтожества.

До сихъ поръ, рассматривая ученіе Шлейермахера, мы имѣли въ виду одну только субъективную сторону религіи, ту способность человѣческаго духа, которая служитъ существеннымъ органомъ религіознаго сознанія и которую Шлейермахеръ находитъ въ чувствѣ. Но религія, если не считать ее субъектив-

нымъ только произведеніемъ нашего духа, обязаннымъ своимъ существованіемъ одной нашей самодѣятельности, необходимо предполагаетъ и элементъ объективный, и его участіе въ образованіи религіи. Особенно выразительнаго указанія на этотъ элементъ и разъясненія степени и образа его участія въ дѣлѣ религіи мы въ правѣ бы ожидать съ той теоріи, которая самое существо религіи полагаетъ въ чувствѣ. Чувство есть состояніе нашей души по преимуществу пассивное. Въ знаніи и дѣятельности многое можетъ быть приписано нашей самодѣятельности и изъ нея произведено; въ чувствѣ, напротивъ, почти все разнообразіе ощущеній и внутреннихъ состояній должно условливаться дѣйствіемъ внѣ чувства находящихся объектовъ и служить только отзвукомъ на эти дѣйствія нашей души.

Но ученіе Шлейермахера рѣшительно обманываетъ наши надежды, что и естественно; хотя ученіе о чувствѣ, какъ органѣ религіи, и могло бы привести къ признанію вызывающихъ это чувство реальныхъ дѣйствованій божества на нашъ духъ, которыя мы можемъ назвать откровеніемъ божества, въ самомъ общемъ значеніи этого слова, по пантеистической характеристикѣ его ученія о Богѣ, съ другой стороны, совершенно уничтожаетъ эту возможность. Ощущеніе или чувство пантеистическаго абсолютнаго всегда сливается съ самоощущеніемъ, съ сознаніемъ не только въ себѣ божественнаго начала, но и самаго себя, какъ момента тождественнаго съ божествомъ; оттого и у Шлейермахера чувство божественнаго иногда замѣтно переходитъ въ самоощущеніе своей божественности, и религія опредѣляется не только какъ чувство, но и какъ непосредственное самосознаніе ¹⁹⁾. Откровеніе божества, какъ дѣйствіе на духъ чловѣка существа отличнаго отъ него и имѣющаго самобытное бытіе, не сливающееся съ бытіемъ конечнымъ, оказывается невозможнымъ. Поэтому-то, несмо-

¹⁹⁾ Особенно замѣтно такое пониманіе религіознаго чувства въ Діалектикѣ Шлейермахера.

тря на нѣкоторыя попытки Шлейермахера сблизить свое учене сь теистическими понятіями объ отношеніи Бога къ міру, несмотря на отдѣльные положенія и выраженія, которыя могутъ быть истолкованы въ смыслѣ признанія имъ сверхъестественнаго элемента въ религіи, особенно христіанской,— въ сущности весь его образъ мыслии ведетъ къ рѣшительному отрицанію откровенія и всего сверхчувственнаго въ дѣлѣ религіи. Что наше сужденіе въ этомъ случаѣ справедливо, несмотря на мифныя нѣкоторыхъ защитниковъ Шлейермахера, ссылаемся на слова одного изъ историковъ новѣйшаго богословскаго движенія въ Германіи, котораго скорѣе можно заподозрить въ излишнемъ сочувствіи къ нашему философу, чѣмъ во враждѣ къ нему. Конечно (говоритъ К. Шварцъ, имѣя въ виду тѣхъ учениковъ Шлейермахера, которымъ казалось возможнымъ согласить его учене сь церковнымъ ученіемъ протестантства), нужно согласиться, что у Шлейермахера, особенно въ его Догматикѣ, остаются нѣкоторыя неясности и двусмысленности, еще не приподняты нѣкоторыя покровы, которые легко могли ввести въ заблужденіе тѣхъ, кои не вникали глубже въ основныя философскія воззрѣнія его Діалектики. Вслѣдствіе же этихъ основныхъ воззрѣній Шлейермахеръ исключаетъ все сверхъестественное гораздо строже и рѣшительнѣе, чѣмъ сколько то было возможно для раціонализма. Хотя послѣдній и отрицалъ чудеса, но съ точки зрѣнія своего внѣшняго деизма не былъ еще способенъ подсѣчь послѣдніе корни у понятія чуда, потому что внѣ-и выше-міровому божеству вполне свойственно открывать себя внѣшнимъ и сверхъестественнымъ образомъ дѣйствованія; такимъ образомъ откровеніе и чудо суть самыя непосредственныя слѣдствія деизма. Но все это совершенно исключается съ точки зрѣнія *имманентности*,—внутреннаго, необходимаго и постояннаго совмѣстно-бытія и взаимно-проникновенія Бога и міра, какъ ее принимаетъ Шлейермахеръ. Отношеніе между Богомъ и міромъ, въ своей Діалектикѣ, онъ опредѣлилъ такъ, что они оба суть взаимно-соотносительны (*Correlata*), такъ что ни бытіе

Бога безъ міра и внѣ его, ни бытіе міра внѣ Бога не мыслимо; что Богъ есть живое единство міра, или, какъ онъ самъ выражается, цѣлостность всего сущаго, разсматриваемая какъ единство; между тѣмъ міръ онъ понимаетъ какъ ту же цѣлостность, но распавшуюся на множественность и раздѣльность. Поэтому Богъ и міръ остаются хотя двумя различными, но въ то же время вполне взаимно связанными понятіями, точно такъ же, какъ у Спинозы: *natura noturans* и *natura naturata*. Вся божественная дѣятельность поэтому у него исчерпывается только сферою природы, ея законами и связью ея явленій; внѣ-и выше-міроваго, единичнаго, такъ-называемаго *непосредственнаго* дѣйствованія божества нѣтъ. Эта мысль, что все божественное есть вмѣстѣ и естественное, выражается и въ тѣхъ его словахъ, что «въ интересахъ благочестія никогда не можетъ возникнуть потребность такъ понимать какой-либо фактъ, что чрезъ его зависимость отъ Бога можетъ быть совершенно уничтожена его зависимость отъ естественной связи природы» ²⁰⁾.

При такой ясности основныхъ философскихъ воззрѣній Шлейермахера, теряютъ всякое значеніе тѣ его полупризнанія необходимости сверхъестественнаго элемента въ религіи: откровенія и чудеса, которыя могутъ, какъ справедливо замѣчаетъ Шварцъ, ввести въ заблужденіе только не вникнувшихъ въ его настоящей образъ мыслей. Они объясняются если не намѣреннымъ примѣненіемъ Шлейермахера къ господствующимъ понятіямъ (чего не допускаетъ его искренность), то непослѣдовательностію мысли, опасющейся дойти до частныхъ логическихъ результатовъ изъ общихъ началъ теорій, — результатовъ, въ которыхъ всего нагляднѣе высказалось бы противорѣчіе этой теоріи истинно-религіозному сознанію. Притомъ же и самыя эти полупризнанія не такого рода, чтобы могли быть истолкованы прямо въ пользу сверхъестественнаго въ религіи. Такъ по видимому онъ признаетъ сверхъесте-

²⁰⁾ K. Schwarz. Zur Geschichte der neu. Theologie, 4 Aufl. 1869. стр. 34, 35.

ственное, но вслѣдъ же затѣмъ говорить, что оно «не есть безусловно (schlechthin) сверхъестественно.» О возможности и дѣйствительности чудесъ говорить уклончиво; прямо ихъ не отвергаетъ, но утверждаетъ, что они не принадлежать необходимо къ сущности христіанства, такъ что можетъ показаться, что онъ отвергаетъ не ихъ фактическую возможность, но только значеніе въ дѣлѣ религіи ²¹⁾. Такая же двусмысленность замѣчается и въ отношеніи къ сверхъестественному элементу въ религіи христіанской. Такъ о лицѣ Спасителя онъ повидимому прямо утверждаетъ, что его явленіе есть дѣйствіе сверхъестественное (чудо), что его самобытный духовный образъ не можетъ быть объясненъ изъ того круга человѣческой жизни, къ которому онъ принадлежалъ, но имѣть свою основу во всеобщемъ источникѣ духовной жизни, въ творческомъ, божественномъ актѣ. Но въ то же время все сверхъестественное опять низводитъ до естественнаго, когда говоритъ, что существо Иисуса Христа и его значеніе состояло въ такомъ совершеннѣйшемъ и полномъ обитаніи (Inwohnung) въ его сознаніи идеи высшаго Существа, что бытіе Бога въ немъ составляло его внутреннѣйшее я, что въ немъ не было ничего такого, что не опредѣлялось бы бытіемъ и дѣятельностію въ немъ божества, такъ что все сверхъестественное въ немъ на самомъ дѣлѣ сводится къ болѣе высокому, чѣмъ у другихъ, и въ этомъ только отношеніи необыкновенному, сознанію въ себѣ божества. Объ Иисусѣ Христѣ говорится только то, что можно сказать о каждомъ, выдающемся въ извѣстной сферѣ психической дѣятельности, необыкновенномъ лицѣ; необыкновенное въ немъ—это гениальность въ религіозной сферѣ или особенная «религіозная виртуозность», употребляя выраженіе Шлейермахера. Что касается до чудесъ Христовыхъ, то извѣстно его отрицательное направленіе въ дѣлѣ критики Евангелій; даже такіа чудеса, какъ воскресеніе и вознесеніе, у него не служатъ необходимою составною частію ученія о лицѣ Спасителя ²²⁾.

²¹⁾ Christi. Glaube. 1861, 233.

²²⁾ Schwarz, Zur Gesch. d. Theol. p. 35, 36.

Разборъ ученія Шлейермахера о религіи показалъ намъ, что несмотря на противоположность его воззрѣнія раціонализму и деизму, онъ однакоже не могъ возвыситься надъ основнымъ недостаткомъ того и другаго, — отрицаніемъ или по крайней мѣрѣ возможнымъ умаленіемъ значенія сверхъестественнаго элемента въ религіи, хотя причина этого недостатка скрывалась у него въ односторонности иного рода. Если деизмъ и соединенный съ нимъ раціонализмъ не могли придти къ истинному понятію объ откровеніи вслѣдствіе совершеннаго разъединенія Бога и міра, то у Шлейермахера достиженію такого понятія препятствовало, наоборотъ, замѣтное склоненіе къ пантеистическому отождествленію божества съ міромъ и человѣкомъ. Еслибы свое понятіе о Богѣ въ примѣненіи къ религіи онъ развилъ вполне ясно и послѣдовательно, то результатомъ его конечно явилось бы понятіе объ откровеніи, но совершенно не о томъ, какое допускается теизмомъ. Оно было бы не откровеніемъ Бога человѣку, но въ силу субстанціальнаго тождества между ними, самооткровеніемъ божества въ человѣкѣ, самосознаніемъ абсолютнаго въ индивидуумѣ. Этотъ послѣдовательный результатъ пантеистическаго міросозерцанія въ примѣненіи къ религіи, не досказанный Шлейермахеромъ, съ полною ясностію высказанъ его антагонистомъ—Гегелемъ.

5. Ученіе о религіи Гегеля.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ тѣми теоріями религіи, которыя основываются на предположеніи существеннаго отличія Бога отъ міра и человѣка. Хотя въ ученіи Шлейермахера нельзя было не замѣтить значительнаго склоненія къ пантеизму, но тѣмъ не менѣе и у него, особенно въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, постоянно обнаруживается невольная реакція его собственному философскому приципу, — желаніе сблизить свое понятіе о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку съ религіознымъ ученіемъ. Не смотря на отвлеченность и нѣкоторую туманность его понятія объ абсолютномъ, въ которомъ почти теряются черты существа личнаго, это абсолютное однакоже

противопоставляется множественному, міровому бытію и нашему конечному я, такъ что по отношенію къ послѣднему оно является трансцендентнымъ, а религія сознаніемъ или чувствомъ нашихъ отношеній къ божеству, какъ существу во всѣхъ отношеніяхъ превосходящему человѣка; только отъ такого существа человѣкъ можетъ чувствовать себя всецѣло зависимымъ. Эта нѣкотораго рода непослѣдовательность своимъ собственнымъ началамъ, удержавшая Шлейермахера отъ полнаго пантеизма въ области религіи, совершенно исчезаетъ въ системѣ Гегеля. Для него абсолютное не есть внѣ и выше-міровое бытіе, не есть какая-либо отличная отъ міра, самобытная сущность; оно есть абсолютный процессъ бытія, совершающійся по извѣстнымъ формамъ діалектическаго развитія и включающій въ себя все разумно или, что тоже, дѣйствительно существующее, въ томъ числѣ и самаго человѣка. Отсюда естественно, что и религіозное сознаніе человѣка объ абсолютномъ будетъ не сознаніемъ только чего-то высшаго, внѣ его лежащаго, или окружающаго его всецѣлаго (какъ у Шлейермахера), но сознаніемъ себя же самаго, какъ входящаго въ абсолютное момента его бытія, сознаніемъ своего тождества и единства съ божествомъ. Очевидно, что такое сознаніе не можетъ уже производить чувства безусловной зависимости, возможнаго только при ощущеніи противоположности низшаго, ничтожнаго, единичнаго — высшему, всеобъемлющему, абсолютному; это чувство, — существенная форма религіи у Шлейермахера, — замѣнится гордымъ сознаніемъ своего тождества съ абсолютнымъ. Такимъ образомъ, съ измѣненіемъ предмета религіи, измѣняется и форма ея; у Гегеля чувство уступаетъ мѣсто мышленію, зависимость — свободѣ.

Исходною точкою философіи религіи у Гегеля служить критика ученія о религіи, какъ непосредственномъ знаніи и непосредственномъ чувствѣ, — ученія Якоби и, по преимуществу, Шлейермахера. Основные мысли этой критики намъ уже отчасти извѣстны. *Непосредственное* знаніе, это — понятіе заключающее въ себѣ внутреннее противорѣчіе; всякое знаніе есть нѣчто посредственное, есть дѣло мышленія; если кому-

либо оно кажется непосредственнымъ, то это чистое недоразумѣніе и самообольщеніе ¹⁾. Точно также, какъ непосредственное знаніе, не можетъ быть сущностью религіи и чувство. Чувство, само по себѣ, есть только простая форма сознанія, совершенно равнодушная къ своему содержанію. Чувство можетъ имѣть своимъ предметомъ столько же истинное, какъ и вымышленное, самое дурное, какъ и самое хорошее. Чувство само по себѣ не только не есть что-либо хорошее, религіозное, но даже не есть что-нибудь специфически человѣческое; напротивъ, то, что отличаетъ человѣка отъ животнаго, есть мышленіе; поэтому и религія, въ какой мѣрѣ она свойственна исключительно человѣку, свой источникъ должна имѣть только въ мышленіи и своимъ содержаніемъ только мышленіе ²⁾.

Впрочемъ Гегель соглашается, что чувство есть первая форма, въ которой религія является въ сознаніи; но эта форма никакъ не составляетъ чего-либо существенно и исключительно свойственнаго религіи. Напротивъ, каждое содержаніе нашего сознанія является первоначально въ видѣ чувства, какъ формы непосредственнаго сознанія, въ которой субъектъ и предметъ находятся еще въ непосредственномъ единствѣ; но именно потому самому и предметъ—въ чувствѣ существуетъ только для субъекта и сознается поэтому совершенно субъективнымъ, определенной натурою каждаго человѣка опредѣляемымъ способомъ. Потому-то эта первая форма—чувство или непосредственное знаніе и есть самая низшая и самая дурная форма знанія, что ея субъективность не соотвѣтствуютъ истинному, объективному существу предмета, т. е. потому, что она не истинна. Этотъ недостатокъ имѣетъ особенное значеніе въ религіи, которая есть знаніе о Богѣ, то есть о безусловно всеобщемъ; такому содержанію никакъ не можетъ соотвѣтствовать чувство, какъ совершенно субъективный, индивидуальный, случайный и отъ внѣшнихъ вліяній зависящій способъ познанія.

¹⁾ Hegel's Vorles. üb. d. Philosophie der Religion, 1832, 2, B. 312—316.

²⁾ Тамъ же, B. I, 73. B. II. 316—324.

Итакъ мы должны выдти изъ области чувства и непосредственнаго сознанія и перейти къ другимъ высшимъ формамъ знанія, — прежде всего къ *воззрѣнiю* (Anschauung), въ которомъ объектъ въ чувственной его опредѣленности противостоитъ субъекту, а затѣмъ къ *представленiю* (Vorstellung), гдѣ предметъ является уже въ высшей формѣ — въ формѣ всеобщности мысли, хотя для своей опредѣленности и имѣетъ еще нужду въ чувственномъ образѣ. Форма представленія поэтому въ дѣлѣ религiи есть уже болѣе соответственная (адекватная) своему содержанiю форма и обозначаетъ болѣе высокую степень религiознаго сознанія. Однакоже здѣсь еще нѣтъ внутренняго посредства между чувственно-внѣшнимъ элементомъ воззрѣнiя и всеобщимъ и внутреннимъ элементомъ мысли, представленiе носится еще въ серединѣ между тѣмъ и другимъ; поэтому особенность его состоитъ въ томъ, что между различными произведенiями его въ религiозной области нѣтъ никакого внутренняго, истиннаго единства и устойчивости, они являются въ формѣ внѣшности и случайности; единичныя представленiя стоятъ одно возлѣ другаго безъ всякаго дѣйствительнаго посредствованiя между собою ³⁾.

Эта особенность представленiя, какъ одной изъ формъ религiознаго сознанія, ведетъ къ такъ-называемой діалектикѣ представленiй, гдѣ вступаетъ въ свои права рефлектирующiй *разсудокъ* (Verstand), который взаимно противорѣчающiя себѣ представленiя уничтожаетъ одно другимъ. Но какъ ни всемогуща эта критика разсудка надъ отдѣльными религiозными представленiями, она въ своихъ результатахъ не въ состоянiи вести далѣе противоположенiя между *я* и *нея*-, — противоположенiя единичнаго *я* и божества, въ религiозной сферѣ знанія; на этомъ противоположенiи и останавливается рефлексiя. При такомъ отношенiи между *я* и инымъ, *я* сознаетъ себя ближайшимъ образомъ какъ конечное, а съ тѣмъ вмѣстѣ въ отношенiи къ противостоящему себѣ *иному* или безконечному, какъ зависимое, ничтожное (точка зрѣнiя Шлейермахера). Но такъ

³⁾ Phil. d. Relig. I, 79—86, 140.

какъ при этомъ противоположеніи, *я* вмѣстѣ съ *тѣмъ* остается при себѣ самомъ (*bei sich selber bleibt*), то оно сознаетъ себя какъ собственную силу этого противоположенія, какъ то, что не можетъ быть отрицаемо этою своею противоположностію, но что само прежде положило эту противоположность; оно сознаетъ себя вмѣстѣ съ симъ какъ вполне безконечное. Это есть высшая степень субъективности, та точка зрѣнія рефлексіи, гдѣ въ идеальности своихъ опредѣленій *я* остается одно только реальнымъ (субъективный идеализмъ). Но и эта точка зрѣнія указываетъ еще на другую, высшую. Здѣсь идеальность остается до тѣхъ поръ еще одностороннею, пока она проведена только въ отношеніи къ объекту, а не къ субъекту. И такъ и само *я*, какъ единичное, должно подвергнуться отрицанію и быть упразднено (*aufgelöst*) въ абсолютно всеобщемъ, которое возвышается надъ противоположностію *я* и *не-я*, безконечнаго и конечнаго, поелику оно одинаково объемлетъ то и другое. Это точка зрѣнія разума (*Vernunft*), разумнаго или спекулятивнаго мышленія, выраженіемъ котораго служитъ собственная философія Гегеля *).

Въ этомъ разумномъ мышленіи, какъ дѣятельности всеобщаго, *я* отказывается отъ своей отдѣльности и погружается во всеобщее, какъ истинно объективное. Тогда какъ въ разумной рефлексіи «безконечное только такъ противостоитъ конечному, что конечное удвоится» (потому что противостоящее ему конечное, какъ членъ противоположенія, очевидно *ограничивается* *тѣмъ*, что ему противопоставляется, слѣдов., само опять становится конечнымъ),—въ мышленіи спекулятивномъ напротивъ является истинное единство обоихъ. Здѣсь *я* отличается отъ всеобщаго, но вмѣстѣ съ *тѣмъ* отрицается въ своей особенноти и входя въ идеальность всеобщаго, становится моментомъ въ его жизни; конечное, какъ отрицательное, имѣетъ свою истину только въ отрицаніи себя самого, и безконечное имѣетъ свое утвержденіе опять только въ отрицаніи этого от-

* Phil. d. Relig. I. 86. 108—116.

рицація. Конечное и безконечное противостоятъ поэтому одно другому не какъ твердыя, сами по себѣ сущія реальности, но какъ переходящіе моменты одного и того же процесса. Достигнувъ этой высоты, наше сознание не поставляетъ уже себя въ отношеніе къ Богу, какъ единичное къ безконечному, но становится само моментомъ въ бытіи Духа, такъ что Духъ какъ знающій есть вмѣстѣ и сознаваемое. Поэтому религія на этой ступени (а только на этой ступени она есть то, чѣмъ по существу своему она быть должна), есть не что иное, какъ «самосознание абсолютнаго Духа, или знаніе божественнаго Духа о себѣ, чрезъ посредство конечнаго духа»⁶⁾. Конечно, такое понятіе о ней впервые осуществляется въ религіи абсолютной, христіанской, которая своимъ содержаніемъ имѣетъ не что иное, какъ это единство Бога и человѣка, безконечнаго и конечнаго, но единство, которое объемлетъ въ себѣ и ихъ различіе, какъ свое самопредположеніе (*Selbst-Voraussetzung*), такъ какъ оно осуществляется только чрезъ возвращеніе изъ различія. Богъ, на этой точкѣ зрѣнія, созерцается не какъ абстрактное только единство, не какъ неподвижная и въ себѣ самой вполне простая субстанція; но онъ содержитъ въ себѣ и отдѣльности (*Besonderheiten*), какъ свои моменты, поэтому есть столько же субъектъ, какъ и субстанція. Но при такомъ саморазличеніи и явленіи себя конечнымъ (*Selbst-Verendlichung*), онъ пребываетъ однакоже самъ по себѣ, поелику положенныя собою различія, или конечныхъ духовъ, онъ объемлетъ въ себѣ какъ моменты своего же собственнаго существованія. Сознаніе этого единства конечнаго духа съ безконечнымъ, иначе — религія, и есть та форма, въ которой Богъ изъ положенныхъ имъ самимъ различій возвращается къ себѣ, какъ единству уже исполненному содержаніемъ, осуществляетъ самого себя, какъ живое единство. Религія поэтому есть всего менѣе отношеніе зависимости отъ безконечнаго, которое противопоставляетъ человѣку какъ независимое *x*; напротивъ, въ ней прекращается, исчезаетъ отчужденность человѣка отъ Бога. Она есть *отжро-*

⁶⁾ Phil. d. Relig. I, 129. II, 181.

вечная или точнѣе открытая, освобожденная отъ чуждыхъ ей покрововъ и формъ *истина*, потому что истина есть не что иное, какъ сознаніе, что Духъ есть самъ для себя объектъ, иначе,— она есть единство сознанія и сущности, субъекта и объекта. Равнымъ образомъ религія есть и *совершенная свобода*, потому что самосознаніе, которое есть вмѣстѣ и сознаніе безконечнаго бытія, и которое слѣдовательно побѣдило различіе между *я* и *не-я*, и есть самая свобода ⁶⁾.

Такимъ образомъ религія у Гегеля представляется въ видѣ послѣдовательнаго ряда различныхъ формъ сознанія: представленія, разсудочной рефлексіи, разумнаго или спекулятивнаго мышленія. Вмѣсто чувства зависимости отъ всецѣлаго или абсолютнаго, какъ у Шлейермахера, предъ нами являются теоретическія формы знанія, которыя религія должна пройти всѣ, чтобы стать наконецъ истинною религіею въ чистомъ созерцательномъ мышленіи. Но при первомъ взглядѣ на такое понятіе о религіи, естественно возникаетъ недоразумѣніе: чѣмъ же въ такомъ случаѣ религія собственно будетъ различаться отъ знанія? Не сливается ли она на низшихъ своихъ формахъ съ формами несовершеннаго знанія, а на высшей и истинной формѣ съ знаніемъ высшимъ,— философіею? Не есть ли процессъ религіознаго сознанія тотъ же самый процессъ діалектическаго развитія, путемъ отрицанія каждаго низшаго момента высшимъ, какой представляетъ намъ философское мышленіе, по теоріи Гегеля?

На это Гегель даетъ такой отвѣтъ: конечно, философія имѣетъ съ религіею общее содержаніе и возникнетъ изъ одной и той же потребности; содержаніе какъ той, такъ и другой, есть вѣчная истина въ ея объективности, — «Богъ и изъясненіе (Explication) Бога» ⁷⁾. Философія поэтому можетъ не иначе развиваться, какъ вмѣстѣ съ религіею, и наоборотъ, религія только вмѣстѣ съ философіею, даже болѣе, — философія въ своей основѣ есть сама религія, такъ какъ она есть отреченіе

⁶⁾ Phil. d. Relig. I, 116—128. II, 151—154, 157, 167.

⁷⁾ Phil. d. Rel. I, 5.

отъ субъективности и погруженіе въ божествѣ. По это общее какъ религіи такъ и философіи содержаніе сознается нами различно. Философія имѣеть своимъ предметомъ идею, то есть истину въ формѣ мысли, всеобщее въ формѣ всеобщности, абсолютное, какъ всеобщее и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ единство многообразія. Религія напротивъ, поставляетъ предъ сознаниемъ всеобщее какъ нѣчто отдѣльное отъ него, какъ одну сторону, которой противостоитъ другая, — паше единичное я; такимъ образомъ тѣ двѣ стороны, которыя философія объемлетъ какъ два момента одной идеи абсолютнаго, въ религіи существуютъ именно какъ двѣ стороны, какъ конечный субъектъ и безкопечный объектъ.

Причина такого, доходящаго до противоположности, различія между религію и философіею, при тождествѣ ихъ предмета, который для той и другой есть абсолютное, можетъ заключаться только въ формѣ, въ которой представляется сознанию это содержаніе. Существенная форма религіи есть представленіе; религія есть истина въ формѣ представленія, «истина, какъ она есть для всѣхъ»⁸⁾; форма философіи есть понятіе, мысль. Каково слѣдовательно отношеніе между представленіемъ и понятіемъ въ области знанія, таково же отношеніе между религіею и философіею. Представленіе есть не точная, не истинная форма, не адекватная своему содержанію, которое есть всеобщее; представленію свойственно поэтому постоянное безпокойство, колебаніе между непосредственно чувственнымъ возрѣніемъ и собственною мыслью. По отношенію къ болѣе истинной формѣ, она есть переходящій моментъ въ діалектическомъ процессѣ сознанія, который долженъ уступить свое мѣсто высшему; этотъ высшій, или лучше, наивысшій моментъ есть философія. Поэтому «философія, хотя есть признаніе содержанія религіи, точно также, какъ и искусства, но вмѣстѣ съ тѣмъ и освобожденіе отъ односторонности ея формы и возвышеніе въ абсолютную форму⁹⁾».

⁸⁾ Ph. d. Rel. I, 79. 80.

⁹⁾ Encykl. 512, 513. Phit. d. Rel. 1, 44. 140. Вообще Гегель часто замѣчаетъ, что задача философіи по отношенію къ религіи: «превращать», «воз-

Таково отношеніе религіи къ философіи. Это отношеніе, очевидно, сводится къ различію между двумя ступенями *знанія*. Но Гегель не могъ не видѣть, что знаніе не исчерпываетъ всего содержанія религіи, какъ исчерпывается имъ содержаніе философіи, которая есть знаніе, и ничего болѣе. Онъ допускаетъ въ религіи, какъ сисціальное ея выраженіе, свойственное ей практическое обнаруженіе или дѣйствованіе, которое онъ обозначаетъ общимъ именемъ *культы*. Онъ даже находитъ, что въ этой практической религіозности можетъ быть отчасти восполненъ существенный недостатокъ религіи въ сравненіи ея съ философіею, что здѣсь сознаніе доходитъ иногда до признанія полнаго тождества своего съ абсолютнымъ¹⁰⁾. Но и эту уступку, которою какъ будто утверждается за религіею нѣкоторая самостоятельность, онъ тотчасъ беретъ назадъ, когда сравниваетъ практической элементъ религіи — религіозно-правственную дѣятельность съ высшею по его понятію формою человѣческой дѣятельности въ жизни общественной или государственной. И здѣсь, въ области практической, между религіозною и общественною дѣятельностію такое же отношеніе, какое между представленіемъ и понятіемъ въ области теоретической; и здѣсь религія есть низшій, проходящій моментъ, который долженъ уступить свое мѣсто высшему.

вышать, то, что въ послѣдней находится подъ формою представленія, въ понятіе. Напр. I, 80.

¹⁰⁾ Культъ, въ которомъ религія находитъ свое осуществленіе въ дѣятельности, состоитъ въ томъ, что здѣсь субъектъ практически соединяется съ Богомъ; этимъ конечно религія достигаетъ своимъ способомъ того же, что философія имѣетъ въ своемъ спекулятивномъ сознаніи; но при этомъ самый способъ, какъ это происходитъ, служитъ основаніемъ къ существенному между ними различію, при которомъ предполагаемое тождество между ними должно обратиться въ непримиримую противоположность. Практическое единеніе конечнаго съ безконечнымъ въ сферѣ религіи мы находимъ въ такъ-называемомъ *благочестивіи* (Andacht), потому что здѣсь благочестивое сознаніе имѣетъ и чувствуетъ свое содержаніе, какъ свое, именно въ непосредственной достовѣрности вѣры. Но поелику и это благочестивіе представляется какъ вышнее, какъ данное божественною милостию (Gnade), то и здѣсь раздѣленіе конечнаго и безконечнаго не уничтожается истинно, даже для сознанія самаго благочестиваго, но только для знающаго, для философа. Phil. d. Rel. I. 136 и слѣд.

лигія въ практическомъ отношеніи является намъ какъ совокупность положительныхъ учреждений, какъ нравственность основанная на религіозныхъ предписаніяхъ, какъ церковь. Выраженіемъ разума, какъ мысли во вѣ, служить государство и право. Какъ религія по отношенію къ знанію есть только представленіе, такъ и по отношенію къ разумной дѣйствительности нравственной жизни, къ объективности государственныхъ учреждений, она есть только низшая, субъективная форма практическаго обнаруженія духа. На сторонѣ государства стоитъ соотвѣтствующая ему высшая форма знанія — наука, такъ какъ отъ государства исходитъ свобода мышленія и знанія,—на сторонѣ религіи субъективность знанія, отсюда произволь, неопредѣленное броженіе чувства, вѣра въ авторитетъ. «Государству поэтому принадлежитъ право и форма самознательной, объективной разумности, право заявлять ее силу и значеніе, и утверждать ее противъ положеній, которыя происходятъ изъ субъективнаго вида истины, какимъ бы авторитетомъ они себя не окружали ¹¹⁾».

Такимъ образомъ религіи предлежитъ неизбѣжная дилемма: или оставаться субъективнымъ, неяснымъ, внутреннимъ состояніемъ, элементарнымъ броженіемъ духа самого въ себѣ,—или, какъ скоро она выступаетъ въ дѣйствительность и пріобрѣтаетъ опредѣленный видъ, какъ вѣроученіе, правоученіе, религіозное общество, прекратить свое существованіе, перестать быть религіею и перейти или въ науку или въ конкретную нравственность государства. Религія есть «духъ сокровенный,» государство есть «духъ раскрывшійся;» ея назначеніе поэтому уничтожить саму себя, чтобы состояніе потенціальности перешло въ состояніе актуальности ¹²⁾.

Въ этомъ только смыслѣ потенціальнаго зачатка науки и государства называетъ Гегель религію *основаніемъ* нравственности. «Она есть основаніе, но не болѣе, какъ только осно-

¹¹⁾ Rechts-Philos. 343.

¹²⁾ Тамъ же. 336—349

ваніе;» это значитъ, что она есть только первая, элементарная форма развитія духа, тогда какъ государство есть въ дѣйствительной формѣ и организаціи міра развившійся духъ. Итакъ она не есть основаніе нравственной или общественной жизни въ смыслѣ живаго, все проникающаго и объемлющаго, господствующаго начала, но основаніе въ смыслѣ перваго, временнаго, хаотическаго начала. Поэтому Гегель со всею силою отвергаетъ всякое значеніе религіи въ общественно-государственной жизни и опровергаетъ ту мысль, что государство должно «происходить изъ религіи, или что государство должно имѣть свое оправданіе въ религіи.» Допускать такія мысли значитъ ставить состояніе невѣжества и авторитета выше образованія и знанія, хаосъ дѣлать нормою для организма ¹³⁾.

Ученіе Гегеля о религіи представляетъ намъ образецъ строго послѣдовательнаго примѣненія пантеистическаго міросозерцанія къ объясненію сущности и происхожденія религіи и вмѣстѣ

¹³⁾ Schwarz, Wesen der Religion, II, 142—146.

Впрочемъ, нужно замѣтить, что съ этимъ опредѣленіемъ отношенія религіи къ государству, въ философіи права, невольнѣ согласенъ взглядъ Гегеля на тотъ же предметъ въ его энциклопедіи. Тогда какъ въ философіи права со всею рѣзкостью опровергаются тѣ, кои государство, какъ конечное, ставятъ ниже религіи, какъ области безконечнаго, въ энциклопедіи государство съ его нравственностію изображается дѣйствительно принадлежащимъ только конечному духу, а религіи, *вмѣстѣ* съ наукою и искусствомъ, дается высшее мѣсто, какъ единственнымъ проявленіемъ абсолютнаго духа. Тогда какъ въ философіи права религія служитъ основаніемъ государства только въ смыслѣ самой нисшей почвы или *сдла*, въ смыслѣ перваго, элементарнаго начала, въ энциклопедіи она напротивъ есть проникающее, господствующее, существенное начало нравственности и государства. Государство основывается на нравственномъ образѣ мыслей (*Gesinnung*) а этотъ на религиозномъ. Поелику религія есть сознаніе абсолютной истины, то все то, что какъ право и справедливость, какъ долгъ и законъ, — словомъ какъ истина, имѣетъ значеніе въ мірѣ свободной воли, можетъ имѣть это значеніе только въ той мѣрѣ, въ какой причастно *той* истинѣ, ей подчинено и изъ нея слѣдуетъ. Истина религіи есть высочайшая истина, которая даетъ освященіе эмпирической истинѣ, выражающейся въ нравственности и государствѣ. Encykl. p. 489, 490, 499. См. также Schwarz, Wesen d. Relig. 1847. II, 146.

съ тѣмъ ясный примѣръ полнаго противорѣчія подобнаго объясненія дѣйствительному религіозному сознанию. Гегель думаетъ объяснить и осмыслить религію; но то, что онъ понимаетъ подъ именемъ религіи, не можетъ быть названо этимъ именемъ. Дѣйствительно, разсматриваемая съ объективной стороны, по отношенію къ ея предмету, религія у Гегеля есть не что иное, какъ самосознаніе абсолютнаго въ единичномъ, божества въ самосознающихъ личностяхъ; со стороны субъективной, по отношенію къ той формѣ, въ какой выражается это самосознаніе, она есть *знаніе*, на известной, низшей его ступени. Но въ первомъ отношеніи понятіе его о религіи совершенно ложно,—во второмъ, по крайней мѣрѣ, односторонне.

1. Понятіе Гегеля о религіи, какъ о «самосознаніи абсолютнаго Духа, въ которомъ духъ, какъ познающій, есть вмѣстѣ и познаваемый,» до такой степени тѣсно связано съ общими началами его философской системы, что полный разборъ его возможенъ бы былъ только въ связи съ критическимъ разборъ всей его философіи, какъ по ея принципамъ, такъ и методу. Но подобнаго рода изслѣдованіе, неизбѣжно соединенное съ общою критикою пантеистическаго міросозерцанія, увлекло бы насъ далеко за предѣлы нашей спеціальной задачи. Для нашей цѣли достаточно будетъ указать на то, что подобное понятіе о религіи рѣшительно противорѣчитъ общему, дѣйствительному религіозному сознанию. Коренная, всеобщая, никогда и ничѣмъ неизгладимая во всѣхъ религіяхъ, характеристическая черта религіознаго сознанія та, что оно всегда *противополагаетъ* наше конечное я существу высшему себя, какъ по бытію, такъ и по совершенствамъ. Если въ нѣкоторыхъ религіяхъ, напр. въ браманизмѣ, мы находимъ пантеистическій отбѣнокъ въ видѣ признанія, что все существующее есть не что иное, какъ развитіе еднаго, абсолютнаго начала, то должно замѣтить, что съ одной стороны такое воззрѣніе принадлежитъ не прямо религіозному сознанию, какъ таковому, но есть, какъ выражается Шлейермахеръ, «рефлексія надъ религіознымъ сознаніемъ;» это попытка болѣе или менѣе фи-

лософствующаго ума объяснить для разума теоретическіе вопросы о Богѣ и его отношеніи къ міру и человѣку ¹⁴⁾). Съ другой стороны, и въ самой этой попыткѣ не уничтожается противоположность между божествомъ и человѣкомъ въ его настоящемъ состояніи; тождество между ними и субстанціальное единство признается только или до происхожденія *всего* изъ божества или по уничтоженіи человѣка, какъ отдѣльной личности, съ возвращеніемъ *всего* въ абсолютное; въ настоящемъ же своемъ состояніи человѣкъ изображается какъ существо отдѣльное, отличное отъ божества. Если Гегель въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи находитъ нѣкоторые опыты сознанія нашего тождества съ абсолютнымъ, напр. въ *благоговѣніи* (Andacht), если сущность христіанской религіи полагаетъ въ единствѣ Бога съ человѣкомъ, то это есть не что иное, какъ перетолкованіе въ пользу своей теоріи явленій и фактовъ совершенно иного рода. Въ самомъ сильномъ и живомъ возвышеніи духа человѣческаго къ божеству, въ немъ никогда не исчезаетъ сознаніе своей отдѣльности отъ божества; и если у мистиковъ говорится иногда о погруженіи нашемъ въ божество, о полномъ исчезновеніи нашего *я* въ божествѣ, то это—или не точный только способъ выраженія, или самообольщеніе. Не говоримъ о христіанской религіи, гдѣ существенное единеніе Бога съ человѣкомъ въ лицѣ Спасителя вовсе не то же, что требуемое Гегелемъ, какъ идеаль религіи, сознаніе *нашего* тождества съ абсолютнымъ. Съ одной стороны такое единеніе есть дѣйствительное событіе, необходимое по намѣреніямъ Промысла для достиженія наивысшей цели религіи—спасенія человѣка, а не субъективное только сознаніе человѣкомъ своего тождества съ божествомъ, впервые выразившееся въ лицѣ Иисуса Христа. Съ другой стороны, это

¹⁴⁾ И въ историческомъ развитіи браманизма, какъ показываютъ новѣйшія изслѣдованія, такъ-называемый пантеизмъ есть явленіе позднѣйшее, есть первый опытъ философствованія надъ религіознымъ содержаніемъ. М. Dunker. Geschichte d. Arier. 1867. 318 и слѣд.

событіе свершилось одинъ разъ и въ одномъ лицѣ; въ религіозномъ сознаніи христіанства, исходящемъ изъ чувства собственной грѣховности и не только отличія, но и отчужденности отъ Бога, вызывающей потребность искупленія, нѣтъ ничего подобнаго тому сознанію нашего тождества съ божествомъ, котораго первое начало положено будто бы Основателемъ христіанской религіи.

При такомъ рѣшительномъ противорѣчій религіознаго сознанія тому содержанію религіи, какое даетъ ей Гегель, чѣмъ должна быть дѣйствительная религія, какъ не совершеннымъ противорѣчіемъ абсолютной или истинной религіи нашего мыслителя, явленіемъ по существу свсему не истиннымъ? Но философъ, который все дѣйствительное (въ смыслѣ общаго) признавалъ разумнымъ, не могъ придти къ такому взгляду на религію; и она, какъ не случайное, а дѣйствительное и всеобщее обнаруженіе человѣческаго духа, должна быть явленіемъ разумнымъ. Такую разумность и истину дѣйствительной религіи онъ находитъ въ томъ, что по существенному содержанію своему она тождественна съ философіею, и недостатокъ ея только въ формѣ, въ какой представляется это содержаніе. Но мы сейчасъ видѣли несостоятельность такого оправданія религіи. Какъ бы ни различалось представленіе, образное выраженіе идеи отъ понятія, выраженія той же идеи въ формѣ мысли, такое различіе можетъ состоять только въ сравнительной ясности или неясности познанія предмета, но не доходить до противоположности содержанія. Между тѣмъ различіе религіи и философіи у Гегеля касается не формы, а содержанія, потому что представленію существенно принадлежитъ отдѣленіе и отличеніе нашего *я* отъ божества, понятію напротивъ единство и тождество обоихъ. Тамъ господствуетъ міросозерцаніе трансцендентности, здѣсь имманентности; изъ нихъ одно только можетъ быть истиннымъ, а такимъ по Гегелю есть послѣднее; поэтому религія есть не истинное міросозерцаніе, и ея мнимая гармонія съ философіею обращается въ непримиримую противоположность.

При этомъ нужно замѣтить и то, что и по духу самой философіи Гегеля, различіе формы выраженія той же идеи не можетъ быть различіемъ только внѣшнимъ, различіемъ оболочки; это повидимому формальное различіе въ сущности есть и матеріальное. У Гегеля, въ его діалектикѣ, форма сознанія или мысли не есть что-нибудь внѣшнее ей; она совершенно имманентна ей, есть одно съ нею. Поэтому, противоположность формы есть вмѣстѣ и противоположность содержанія; но истинность формы—не истинность самой идеи. Да и самъ Гегель говоритъ послѣдовательно, когда утверждаетъ, что религія есть моментъ преходящій, не истинный, не только по своей формѣ, но (какъ показываетъ его діалектическое развитіе понятій объ абсолютномъ) и по содержанію; истиннымъ можетъ быть только пантеистическое понятіе о божествѣ.

Такимъ образомъ несмотря на все желаніе Гегеля оправдать содержаніе религіи, его попытка, при коренномъ ложномъ воззрѣніи на сущность ея, оказывается рѣшительно неудачною. Дѣйствительная религія, то, что признаетъ ея религіозное сознаніе, оказывается явленіемъ не истиннымъ, не по формѣ только, но и по существу; а то, что онъ выдаетъ за истинную религію, есть не религія, но чуждое и противоположное ей философское міросозерцаніе.

Дѣйствительно, истинная религія, по ученію Гегеля, есть не отношеніе человѣка къ Богу, но въ сущности не что иное, какъ обоготвореніе своего я. При пантеистическомъ міросозерцаніи дѣйствующими сторонами въ религіи являются не Богъ и человѣкъ, но одно божество или точнѣе абсолютное, которое въ человѣкѣ доходитъ до самосознанія. Въ религіозномъ сознаніи человѣка выражается сознаніе божества о самомъ себѣ, какъ абсолютномъ; религіозный человѣкъ есть моментъ божества, сознавшій свою божественность. Но такое сознаніе есть совершенная противоположность истинно-религіозному сознанію, есть полное отрицаніе религіи, которое должно быть названо не благочестіемъ, какъ у Гегеля, но совершеннымъ нечестіемъ. Конечно, этотъ выводъ о религіи, какъ

о сознаниі себя абсолютнымъ, у самого Гегеля какъ бы туманнымъ покровомъ прикрытъ тѣмъ, что у него постоянно при этомъ идетъ еще рѣчь объ абсолютномъ Духѣ въ его отличіи отъ субъективнаго, человѣческаго. Но когда этотъ абсолютный Духъ находитъ свою дѣйствительность и осуществленіе только въ человѣкѣ, до сознанія своего доходитъ только въ человѣческомъ самосознаніи, то не видно, какимъ образомъ можно избѣжать того вывода, что человѣкъ въ религіи самъ себя познаетъ какъ абсолютнаго Духа; здѣсь онъ сознаетъ себя не въ отношеніи только къ нему, какъ къ существу отдѣльному, но сознаетъ себя самого какъ бытіе съ нимъ вполне тождественное. Пантеизмъ абсолютнаго процесса превращается такимъ образомъ въ атеизмъ обоготворенія человѣка. Отсюда прямой и на дѣлѣ осуществившійся переходъ къ Фейербаху. Если абсолютное приходитъ къ своему осуществленію только въ человѣкѣ, и внѣ его не имѣетъ ни сознанія, ни личности, то человѣкъ, одинъ и единственно, и есть самое это абсолютное. Если же Гегель говоритъ еще о какой-то высшей, чистой идеѣ абсолютнаго, возвышающейся надъ міромъ и человѣкомъ, то это не болѣе, какъ пустая философская абстракція; разумъ человѣка не можетъ выйти изъ своего собственнаго существа, чтобы познать такое, выше его лежащее, абсолютное; для него абсолютное существуетъ только въ немъ и слѣдовательно чрезъ него. Вотъ заключеніе Фейербаха!

2. Итакъ ученіе Гегеля о сущности религіи и само по себѣ и по тѣмъ результатамъ, которые естественно вытекаютъ изъ него, мы въ правѣ назвать рѣшительно антирелигіознымъ. Теперь мы должны обратить вниманіе на ту форму, въ которой по его теоріи должно необходимо выражаться религіозное содержаніе; эта форма, какъ мы видѣли, есть знаніе или мышленіе въ обширномъ значеніи этого слова.

Конечно, Гегелю нельзя не отдать справедливости въ томъ, что онъ снова возвысилъ значеніе теоретическаго элемента въ религіи, односторонне униженнаго со временъ Канта. Съ тѣхъ поръ, какъ теоретическій рационализмъ, полагавшій сущность

религии въ разсудочномъ знаніи о Богѣ, палъ подъ ударами «Критики чистаго разума,» вся теоретическая сторона религии для философіи казалась какъ бы не существующею; всякое знаніе о Богѣ объявлено невозможнымъ; всѣ опыты подобнаго знанія въ религіозномъ вѣроученіи казались или чистымъ заблужденіемъ или только символами понятій нетеоретическихъ; мѣсто знанія заступила нравственность или чувство. Возвысить значеніе знанія по отношенію къ предметамъ религии для Гегеля требовалось въ интересахъ самой философіи; иначе, она должна бы отказаться отъ самой существенной и наивысшей области знанія,—знанія объ абсолютномъ. Поэтому-то Гегель со всею силою своей діалектики возстаетъ противъ этой «философіи незнанія» по отношенію къ Богу и вещамъ божественнымъ; этимъ объясняется его желчная, часто односторонняя полемика противъ Канта, Якоби, Шлейермахера и совершенное упичиженіе заслугъ перваго въ области философіи, какъ перваго виновника «философіи незнанія.»

Еслибы такая защита правъ разума касалась только философскаго ученія о Богѣ, еслибы она имѣла цѣлю снова ввести въ ея область тѣ предметы высшаго вѣдѣнія, которые исключены были изъ нея Кантомъ и Якоби, то, независимо отъ того, удачна или неудачна была бы подобная попытка, самое стремленіе къ тому мы должны бы признать вполне законнымъ. Но по естественному увлеченію желаніемъ отстоять права разума, Гегель распространилъ эти права и на такія явленія, которыя зависятъ не отъ одного только разума и не изъ него одного происходятъ. Слѣдствіемъ этого явилось одностороннее пониманіе одного изъ такихъ явленій—религии.

Существенный недостатокъ какъ всей философіи Гегеля вообще, такъ и въ особенности его философіи религии, состоитъ въ одностороннемъ пониманіи сущности духа (будетъ ли то духъ абсолютный или человѣческій), какъ разума или мышленія, принимая это слово въ широкомъ значеніи, какъ процессъ теоретическаго самосознанія, восходящаго отъ самыхъ низшихъ формъ (непосредственнаго сознанія и чувственнаго воззрѣнія)

до самой высшей (спекулятивной философии). Но разум не составляет всей сущности нашего духа, онъ есть только одна изъ формъ его обнаруженія, на ряду съ которою стоятъ чувство и воля. Поэтому и религія, будучи понимаема какъ выраженіе отношеній нашего духа, во всей полнотѣ его духовной природы, къ существу высочайшему, не можетъ быть дѣломъ или принадлежностью одной какой-либо психической силы.

Еслибы въ разумѣ, въ знаніи о религіозныхъ предметахъ состояла сущность религіи, то мы въ правѣ были бы сказать, употребляя выраженіе Шлейермахера, что мѣра знанія должна быть мѣрою благочестія или религіозности. Мы бы должны признать, что человѣкъ, умственно развитый или способный по своимъ дарованіямъ и благопріятнымъ обстоятельствамъ жизни къ такому развитію, будетъ способнѣе всякаго другаго сдѣлаться религіознымъ. Мушцины должны бы быть всегда религіознѣе женщинъ, взрослые—дѣтей, образованные—необразованныхъ; наше время вообще религіознѣе, чѣмъ предыдущія эпохи. Но нѣтъ нужды распространяться о томъ, что дѣйствительный религіозный опытъ часто показываетъ совершенно противное. Признавая далѣе знаніе сущностью религіи, мы бы должны допустить, что религіознымъ можно сдѣлаться чрезъ одно наученіе, что религію можно выучить, какъ всякую другую науку,—математику, физику и проч.; но опытъ опять показываетъ, что для достиженія религіозности нужны другія условія и другіе труды, чѣмъ теоретическое только ученіе. Все это показываетъ, что религія состоитъ не въ одномъ только знаніи, но въ чемъ-то такомъ, что имѣетъ мѣсто *при* знаніи и кромѣ его. Знаніе философское, даже богословское, здѣсь не имѣетъ никакихъ особенныхъ преимуществъ предъ общимъ развитіемъ ума. По теоріи Гегеля выходитъ, что тотъ, кто религіозное содержаніе понимаетъ философскимъ образомъ, стоитъ гораздо выше и въ болѣе совершенномъ отношеніи къ божеству, чѣмъ тотъ, кто имѣетъ это содержаніе въ формѣ религіи. Но этому рѣшительно противорѣчитъ опытъ. Человѣкъ простой, не зна-

комый даже съ именемъ философіи, находится часто въ гораздо ближайшемъ общеніи съ Богомъ, чѣмъ философски очень образованный человѣкъ, и опытъ совершенно не показываетъ, чтобы существенное въ религіи,—общеніе человѣка съ Богомъ, любовь къ Богу и ближнимъ — возрастали въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ преуспѣваетъ и возрастаетъ въ философскомъ познаніи, что однакоже должно бы быть, еслибы религія въ формѣ представленія обладала тѣмъ же самымъ, чѣмъ философія въ формѣ понятій. Если же философія не производитъ религіи, даже можно сказать болѣе, если философское образованіе само по себѣ не дѣлаетъ человѣка благочестивѣе, то и религія очевидно не можетъ состоять въ томъ, въ чемъ состоитъ философія. Это относится не только къ философіи вообще, но даже и къ знанію спеціально религіозному; точное знаніе системы вѣроученія не дѣлаетъ одно человека религіознѣе: ясный знакъ, что религія не есть только знаніе.

Далѣе, еслибы знаніе было единственнымъ органомъ религіи, то конечно оно должно бы достигать и цѣли религіи, давать религіозное удовлетвореніе нашему духу. Въ процессѣ мышленія о религіозныхъ предметахъ мы должны бы и чувствовать себя наиболѣе религіозно возбужденными и религіозно настроенными. Но на опытѣ мы встрѣчаемъ иное. Никто не скажетъ, чтобы въ тѣ моменты нашей жизни, когда сила мышленія стѣсняется или упадаетъ, напр. среди великихъ и неожиданныхъ бѣдствій, въ болѣзни, въ старости, въ предсмертномъ состояніи, стѣснялась и упала религіозность; напротивъ, здѣсь она часто является въ высшей степени напряженія и просвѣтлѣнія. Точно также никто не скажетъ, чтобы религіозная жизнь была выше и полнѣе во время мышленія о религіозныхъ предметахъ, чѣмъ въ минуты истиннаго благоговѣнія, одушевленія какимъ-либо религіознымъ чувствомъ или при совершеніи добраго дѣла. Каждый скорѣе даже признаетъ, что мгновенія, въ которыхъ мы живо *чувствуемъ* присутствіе божества, принадлежатъ къ возвышеннѣйшимъ мгновеніямъ

нашей жизни. Если же Гегель въ своей критикѣ ученія Шлейермахера совершенно упиточаетъ значеніе чувства въ дѣлѣ религіи, то причина тому, кромѣ односторонняго понятія о религіи, какъ одной изъ формъ знанія, заключается въ томъ, что онъ невѣрно понялъ *чувство*, видя въ немъ не особенную, самостоятельную функцію психическую, отличную отъ разума и воли, но только низшую форму знанія. Отождествивъ чувство съ первоначальнымъ, непосредственнымъ ощущеніемъ, онъ смотрѣлъ на него не съ психологической, но съ гносеологической точки зрѣнія, при чемъ оно естественно должно было стать у него ниже не только понятія, но и представленія, какъ лишенное само по себѣ ясной раздѣльности и предметности знанія.

3) Результатомъ невѣрнаго понятія о сущности и формѣ религіи является у Гегеля невѣрный взглядъ на происхожденіе и значеніе дѣйствительныхъ религій, въ особенности христіанской.

По теоріи Гегеля процессъ возникновенія и развитія религіозныхъ вѣрованій долженъ бы совпадать съ развитіемъ и видоизмѣненіемъ понятій мышленія о божествѣ, процессъ религіозный съ философскимъ; лица, внесшія въ область знанія новыя *понятія* о Богѣ, должны бы быть и основателями новыхъ религіозныхъ вѣрованій. Но дѣйствительность не оправдываетъ этой мысли. Мы видимъ, что не мудрецы и философы были основателями новыхъ религій; что религіи видоизмѣнялись, хотя испытывая вліяніе современныхъ философскихъ ученій, но не по ихъ поводу; что самое вліяніе философскихъ ученій было болѣе отрицательнымъ, уничтожавшимъ несостоятельное въ прежнихъ вѣрованіяхъ, но не положительнымъ мотивомъ возбуждавшимъ и обновлявшимъ религіозную жизнь. Оставляя въ сторонѣ религіи языческія, довольно остановиться на одной христіанской. Она произошла не изъ философскихъ школъ Греціи и Рима; ея распространителями были не теоретическіе мудрецы, но люди простые и некнижные, не имѣвшіе даже и того научнаго знанія, которое составляло средній

уровень образованности въ ихъ время; высочайшая мудрость была открыта не премудрымъ и разумнымъ, а младенцамъ ¹⁵⁾. Все это показываетъ, что возникновеніе дѣйствительнаго религіознаго сознанія и видоизмѣненія его не могутъ быть объяснены процессомъ видоизмѣненія различныхъ формъ знанія.

Точно также не можетъ быть объяснено съ этой точки зрѣнія и дѣйствительное значеніе положительныхъ религій. По мнѣнію Гегеля, различныя религій суть не что иное, какъ послѣдовательныя ступени или моменты, по которымъ наше сознаніе восходитъ до полной и совершенной идеи религій,— сознанія тождества нашего *я* съ абсолютнымъ началомъ бытія; такое сознаніе окончательно выражается (въ какой мѣрѣ такое выраженіе допускается несовершенною формою *представленія*), въ религій абсолютной или христіанской, но окончательно, вполне адекватное своему предмету выраженіе этой идеи представляетъ спекулятивная философія.

Конечно, въ такомъ взглядѣ на значеніе и взаимное отношеніе религій нельзя не видѣть успѣха философскаго мышленія въ дѣлѣ пониманія религіознаго сознанія въ сравненіи съ предыдущими философскими воззрѣніями на тотъ же предметъ. Мы видѣли, что ни раціоналисты, ни Кантъ, не могли уяснить себѣ значенія и взаимной связи, такъ называемыхъ, не истинныхъ формъ религіознаго сознанія. Раціонализмъ все, не входящее въ рамки установленной имъ раціональной религій, отвергалъ какъ нѣчто совершенно ложное, какъ заблужденіе разсудка. Немногимъ выше стоялъ въ этомъ отношеніи и Кантъ; онъ конечно различалъ въ религій сущность и обнаруженіе, содержаніе и форму, но онъ не могъ найти истиннаго посредства и связи между обоими; форма оставалась ни чемъ инымъ, какъ пустою, случайною и бессмысленною формою, причипъ появленія которой онъ ни въ чемъ не могъ найти, какъ въ необъяснимомъ склоненіи чедовѣка къ заблужденію,

¹⁵⁾ Мате. XI. 25.

въ «радикальномъ злѣ.» Если нѣкоторое исключеніе сдѣлано имъ по отношенію къ христіанской религіи, въ попыткахъ истолкованія ея формы, т.-е. положительнаго вѣроученія, въ духѣ своей раціональной религіи, то эта попытка самою своею постановкою довольно ясно обличала желаніе — не столько выяснить дѣйствительное содержаніе христіанства, сколько искусственно истолковать ее въ томъ смыслѣ, въ какомъ она можетъ и должна быть согласована съ требованіями «чистой» религіи. Иное дѣло у Гегеля: по духу своей системы онъ поставилъ форму въ существенную связь съ содержаніемъ; форма религіи есть явленіе самаго существа ея, т.-е. самаго абсолютнаго духа, которую онъ творитъ самъ изъ себя на каждой извѣстной ступени своего развитія, какъ откровеніе своего существа. Каждая изъ такихъ формъ (положительныхъ религій) для своего времени необходима и истинна, поелику составляетъ единственно возможную форму откровенія абсолютнаго духа; но въ то же время каждая изъ нихъ имѣетъ только временное значеніе, такъ какъ тотъ же духъ въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи выходитъ изъ нея, расторгаетъ ее, чтобы на ея мѣсто произвести новую, болѣе приличную вновь открывающемуся содержанію.

Такое воззрѣніе на значеніе положительныхъ религій впервые сдѣлало возможною философію религій, вмѣсто отрывочныхъ, историческихъ изслѣдованій объ отдѣльныхъ религіяхъ. Но отдавая полную честь основной идеѣ Гегеля и его желанію представить исторію религіознаго сознанія не въ видѣ безпорядочно и случайно возникавшихъ мнѣній, но какъ разумно связанное и послѣдовательно развивавшееся цѣлое, мы тѣмъ не менѣе должны признать, что невѣрность его основнаго понятія о сущности и формѣ религіи привела его къ крайне невѣрному понятію и о значеніи ея.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что дѣйствительное содержаніе религіознаго сознанія, какъ на низшихъ, такъ и на высшихъ его ступеняхъ, совершенно противоположно тому содержанію, какое назначаетъ для него Гегель, что въ немъ выра-

жается не тождество нашего я съ абсолютнымъ, но различіе между Богомъ и міромъ, какъ Творцемъ и твореніемъ. Здѣсь обратимъ вниманіе только на форму, въ какой, по мнѣнію Гегеля, выражается это содержаніе; эта форма есть *представленіе*, въ отличіе отъ *понятія*,—формы философін.

Здѣсь прежде всего возникаетъ вопросъ: дѣйствительно ли форма представленія есть единственная форма религіи? Такой вопросъ невольно возбуждается при первомъ взглядѣ на дѣйствительное содержаніе религіи. Всѣ религіи отчасти, а христіанская, какъ совершеннѣйшая, въ особенности, представляютъ намъ не одни чувственныя представленія различныхъ понятій о Богѣ и отношеніи его къ міру и человѣку, но и дѣйствительныя *понятія*, чуждыя чувственныхъ оболочекъ. Конечно и Гегель говоритъ о различныхъ понятіяхъ о Богѣ, отличныхъ отъ его собственнаго понятія напр. о понятіяхъ объ абсолютномъ Шлейермахера, Капта, Фихте, которыя являются у него *посль* и внѣ религіознаго сознанія, какъ моменты развитія мысли, исторически ведущіе къ его собственному философскому ученію. По все это, очевидно, философскія понятія; что же означаютъ собственно религіозныя понятія,—догматы? Одно изъ двухъ: или эти понятія только кажутся понятіями, но въ дѣйствительности суть тѣ же представленія, что очевидно несправедливо, и вело бы къ странному, противному логикѣ, взгляду на понятія; или, что вѣрнѣе, ложна самая основная мысль Гегеля, что религія есть идея въ формѣ представленія, въ противоположность философін, — идея въ формѣ понятія. /

Далѣе, положимъ, что религія есть выраженіе тождественнаго съ философіею содержанія, только въ формѣ представленія. Какое значеніе будетъ она имѣть въ жизни рода человѣческаго и какова ея будущность? Естественный и послѣдовательный выводъ изъ основнаго воззрѣнія Гегеля на религію тотъ, что она, какъ форма сознанія переходная, не истинная, можетъ имѣть только временное значеніе и должна сама собою уничтожиться при дальнѣйшемъ развитіи сознанія и перейти въ философію.

Но это значитъ совершенно уничтожить религію, лишить ее всякаго значенія. Предъ этимъ выводомъ какъ будто останавливается Гегель, но крайней мѣрѣ предъ высшею, абсолютною религіею,—христіанскою. Не только самое названіе ея абсолютною, не только выраженіе о ней, какъ о формѣ, скрывающей истинное содержаніе, въ сравненіи съ другими религіями, гдѣ не-истиннѣ формы соотвѣтствуютъ не-истина содержанія, но и положительно высказываемыя понятія о религіи, наукѣ и искусствѣ, какъ о вѣчныхъ, постоянныхъ моментахъ въ развитіи духа,—все это ведетъ къ той мысли, что Гегель не рѣшился сдѣлать окончательнаго шага къ уничтоженію религіи, но признавалъ ея равноправность наравнѣ съ наукою, слѣд. и философіею. Что въ этихъ обоихъ взглядахъ на нее заключается противорѣчіе, говорить нѣтъ нужды; это очевидно; оно не замаскировано даже у самого Гегеля въ его противоположныхъ сужденіяхъ о значеніи религіи въ философіи права и энциклопедіи. Но и при признаніи абсолютнаго значенія религіи, въ видѣ христіанской, это признаніе очевидно можетъ относиться только къ содержанію ея. Что же, форма ея, или лучше сказать — то, что Гегель называетъ формою ея, но что въ дѣйствительности для религіознаго сознанія составляетъ содержаніе,—т.-е. положительное вѣроученіе, правоученіе, богослуженіе, церковь? Должно ли все это прейти, какъ всѣ другія, неистинныя формы религіи? Но въ такомъ случаѣ она опять превратится въ чистую философію и отъ религіи христіанской, какъ религіи, не останется и слѣда. Или же она должна оставаться, но только очевидно осмысленная, просвѣтленная лучами Гегелевой философіи, понимаемая такъ, какъ ее должно понимать? Къ этому воззрѣнію и склоняется Гегель, когда даетъ намъ свое истолкованіе догматовъ христіанства въ своей философіи религіи. Но не говоря о томъ, что такое истолкованіе совершенно чуждо дѣйствительному смыслу христіанскаго вѣроученія, является вопросъ, для чего же въ абсолютной религіи должно оставаться не только содержаніе ея, но и самая форма? Почему философія христіанской догматики,

какъ она изложена у Гегеля, не должна упразднить самой религіи, замѣнивъ ее наукой? Вопросъ — совершенно не рѣшенный Гегелемъ, а по духу его системы отвѣтъ на него долженъ быть не въ пользу религіи.

Эти недомолвки и противорѣчія Гегеля въ опредѣленіи значенія религіи всего яснѣе высказались въ радикальномъ противорѣчіи его учениковъ во взглядѣ на этотъ предметъ. Одни изъ нихъ (такъ-позываемая правая, положительная партія его послѣдователей, Маргейнене, Даубъ, Гешель и др.), основываясь на томъ ученіи Гегеля, что религія христіанская есть религія абсолютная, что содержаніе мысли существенно соединено съ формою ея, утверждали истину и необходимость христіанства; а исходя изъ другаго положенія Гегеля, что религія имѣетъ то же содержаніе, что и философія, считали себя въ правѣ въ догматахъ христіанства находить положенія спекулятивной философіи и наоборотъ оправдывать эти догматы съ точки зрѣнія этой философіи ¹⁶⁾. Лѣвая сторона учениковъ Гегеля (изъ которыхъ по отношенію къ вопросамъ религіознымъ наиболѣе значенія имѣли Штрауссъ и Фейербахъ), по видимому съ меньшимъ правомъ основываясь на собственномъ ученіи его и проводя его далѣе, пришла къ совершенно противоположному взгляду. Исходя изъ той мысли, что форма представленія есть существенно невѣрная форма истины, они пришли къ заключенію, что и сама религія не есть истина, что долгъ философіи по отношенію къ ней — не отыскивать въ ней истину, которой въ ней нѣтъ, но открывать ея не истину и замѣнять философскою истиною. Первую по-

¹⁶⁾ Такъ напр. въ ученіи о троичности лицъ въ Божествѣ они находили основное ученіе Гегеля о трехъ моментахъ абсолютной идеи: ея бытіи въ себѣ (*Ansichseyn*), ея бытіи въ отличіи отъ себя — ея самообнаруженіи или откровеніи, и наконецъ въ ея возвращеніи изъ различія къ единству съ собою или самопознаніи; въ ученіи объ искупленіи находили ту истину, что божество изъ своего самораздвоенія въ конечномъ примиряется съ собою чрезъ отрицаніе конечности (смерть) и т. п.

ловину этой задачи взялъ на себя Штраусъ, котораго всѣ усилія были направлены къ разрушенію положительнаго христіанства, какъ съ исторической его («Жизнь Иисуса»), такъ и философской стороны («вѣроученіе»). Вторую половину задачи взялъ на себя Фейербахъ, окончившій совершеннымъ отрицаніемъ не только религіознаго, но и философскаго ученія о Богѣ.

Но какъ бы ни казались противорѣчащими эти воззрѣнія на значеніе религіи, принадлежащія правой и лѣвой партіи Гегеліанцевъ и находящія свой источникъ одинаково въ ученіи Гегеля, для дѣйствительнаго религіознаго сознанія они имѣютъ одинаковую цѣну. Потому что и религія, допускаемая и оправдываемая первыми, на самомъ дѣлѣ не есть религія, а только извѣстное философское міросозерцаніе, неизвѣстно для чего одѣтое въ покровъ религіи. Единственное значеніе религіи, какъ религіи, можетъ состоять въ томъ, что она есть форма значенія пригодная только для людей стоящихъ на низшей степени образованія,—для философа она есть низшая, отвергнутая точка зрѣнія, надъ которою онъ стоитъ столько же выше, какъ понятіе разума выше представленія. Конечно, Гегель почитаетъ возможнымъ дозволить и философу нѣкоторую долю религіозности. По его мнѣнію, жизнь чувства и религія для него то же, что болѣе теплый, атмосферный воздухъ для человѣка парящаго въ высшихъ сферахъ; и для философа всегда должно оставаться свободнымъ воззрѣніе сюда изъ холоднаго и рѣзкаго ээира спекуляціи; но жить и оставаться здѣсь и оставаться здѣсь, какъ дома, для него невозможно; потому что въ точкѣ зрѣнія представленія онъ всегда видитъ нѣчто низменное, низшее, что должно быть препобѣждено ¹⁾). Но въ сущности и эта ничтожная роль религіи совершенно напрасна. Философъ нисколько не нуждается въ такомъ временномъ освѣженіи себя религіею, потому что самъ Гегель гово-

¹⁾ Elwert, über d. Wesen d. Relig. 1835. p. 65.

рить, что сама философія есть уже и религія, такъ какъ она есть отреченіе отъ субъективности и погруженіе въ Богъ. И такъ, если знающему — его знаніе оказываетъ ту же услугу, и еще болѣе совершеннымъ способомъ, чѣмъ чувствующему и представляющему его религія, то очевидно, что для перваго она совершенно не пужна. И такъ остается одно заключеніе касательно религіи: религія въ ея отличіи отъ философіи есть только суррогатъ для духовно малолѣтнихъ, который образованные должны презирать; религія же, какъ философія, — истинная по содержанію и формѣ религія, можетъ быть только привилегією философски-образованныхъ людей. Таковы конечные результаты, къ которымъ ведетъ ученіе Гегеля о религіи!

—

Мнѣнія — Фриза, Фихте, Шеллинга, и другихъ; мнѣнія повѣйшихъ богослововъ, Шенкеля и др.

Критическимъ разборомъ понятія о религіи Гегеля мы можемъ заключить наше изложеніе важнѣйшихъ мнѣній о сущности религіи и происхожденіи ея въ нашемъ духѣ. Прочія мнѣнія объ этомъ предметѣ, встрѣчающіяся въ области какъ философіи, такъ и богословія, ни по своей научной разработкѣ, ни по вліянію и значенію ихъ въ ученomъ мѣрѣ, не могутъ идти въ сравненіе съ тѣми основными воззрѣніями, которыя изложены нами. Поэтому мы ограничимся краткимъ указаніемъ на болѣе выдающіяся изъ нихъ.

Что касается до философскихъ теорій религіи, то нѣсколько своеобразное понятіе о ней мы встрѣчаемъ у Фриза, философія котораго представляетъ самостоятельную попытку примиренія ученія Канта и Якоби. Подобно Якоби и Шлейермахеру, источникомъ религіи онъ почитаетъ чувство, но понимаетъ это чувство болѣе опредѣленнымъ образомъ, какъ эстетическую способность. Вопреки Гегелю, который въ чувствѣ видитъ самую низшую форму обнаруженія сознанія, выше которой стоятъ представленіе, разсудокъ и разумъ, Фризь первою и низшею

ступеню знанія почитаетъ обыкновенное разсудочное знаніе, за нимъ слѣдуетъ разумная вѣра, и наконецъ принадлежащее чувству предчувствіе (Ahnen) вѣчнаго существа вещей въ мірѣ явленій. Это предчувствіе составляетъ общую основу какъ эстетическаго, такъ и религіознаго міросозерцанія; коэтому и философія религіи у Фриза приводится въ родственную связь съ эстетикою; въ его систематикѣ философскихъ наукъ та и другая составляютъ двѣ отрасли такъ-называемой телеологии, противопоставляемой имъ кѣнкѣ и философіи природы. Взглядъ Фриза на сущность религіи имѣлъ нѣкоторое влияние и въ богословскомъ кругу; его раздѣлялъ извѣстный богословъ де-Ветте.

Что касается до двухъ замѣчательныхъ мыслителей идеалистическаго направленія въ новой философіи—Фихте и Шеллинга, то у нихъ мы не встрѣчаемъ специальной обработки занимающаго насъ теперь вопроса, хотя по общему строю ихъ міросозерцанія, понятіе о религіи у нихъ естественно примыкаетъ къ философскимъ воззрѣніямъ Гегеля. Фихте, какъ извѣстно, началъ свою философскую дѣятельность «опытомъ критики всѣхъ откровеній», сочиненіемъ написаннымъ вполне подъ влияніемъ Кантовой философіи, такъ что первоначально появившись безъ имени автора, оно считалось произведеніемъ самого Канта. А ргіоті повелѣвающій практической разумъ является здѣсь единственнымъ источникомъ понятія о Богѣ и религіи, такъ что «немыслимъ никакой другой способъ, посредствомъ котораго мы могли бы дойти до этого понятія.» Въ дальѣйшій періодъ самостоятельной философской дѣятельности Фихте, общее понятіе его о религіи, по своему характеру, совпадаетъ съ пантеистическимъ представленіемъ ея у Гегеля, и въ этомъ отношеніи не имѣетъ почти никакого значенія его постепенный переходъ отъ субъективно-идеалистической точки зрѣнія его философіи, въ которой абсолютнымъ началомъ полагалось наше я, къ объективно-идеалистической — къ признанію абсолютнымъ единого, неизмѣннаго, остающагося всегда себѣ равнымъ бытія, которое заключаетъ въ себѣ истинную жизнь

и средоточіе котораго составляетъ любовь. Несмотря на кажущееся сближеніе съ теизмомъ и на мистическій колоритъ его языка, напоминающій одушевленную рѣчь Шлейермахера, Фихте и въ послѣдній періодъ своей философской дѣятельности остается въ сущности на точкѣ зрѣнія пантеистическаго идеализма, общей ему съ Гегелемъ. И у него, какъ у Гегеля, религія по отношенію къ знанію или наукѣ есть низшій моментъ; и у него религія есть не что иное, какъ самосознаніе нашей божественности и тождества нашего я съ абсолютнымъ; цѣль религіи или блаженство, которое она доставляетъ, есть уничтоженіе или исчезновеніе нашего отдѣльнаго я въ безконечной жизни божества ¹⁸⁾. Точно также не могъ возвыситься надъ недостатками пантеистическаго міросозерцанія и Шеллингъ въ своей философіи тождества идеальнаго и реальнаго. Богъ у Шеллинга есть не что иное, какъ абсолютное тожество единства и противоположностей, какъ абсолютная жизнь природы и міроваго цѣлаго. Сознаніе этого тождества достигается не посредственнымъ или разсудочнымъ знаніемъ и не дѣятельностію воли, но непосредственнымъ умственнымъ созерцаніемъ. Въ свѣтѣ этого созерцанія человѣкъ является непосредственно погруженнымъ въ жизнь божества и Богъ непосредственно имманентнымъ жизни человѣка. Въ послѣднемъ періодѣ философской дѣятельности Шеллинга нельзя, конечно, не видѣть сильнаго стремленія освободиться отъ односторонности пантеистическаго воззрѣнія на сущность религіи и выставить на первомъ планѣ въ дѣлѣ религіи «активно», какъ выражается Шеллингъ, элементъ религіи, т. е. реальное участіе божества въ процессѣ религіознаго сознанія. «Безъ активнаго Бога, который есть не одинъ только предметъ созерцанія, не можетъ быть никакой религіи, потому что религія предполагаетъ дѣйствительное, реальное отношеніе человѣка къ Богу... Поэтому въ предѣлахъ умственнаго, научнаго знанія нѣтъ никакой религіи,

¹⁸⁾ Anweis. z. s. Leben. Vorles. 3, 8.

Слѣдовательно вообще нѣтъ никакой религіи разума. Разумъ не ведетъ къ религіи; о Богѣ невозможно знаніе, — вотъ результатъ подлиннаго, понимающаго самъ себя, рационализма» ¹⁹⁾. «Философія міеологіи» и «откровенія» представляютъ намъ попытку представить въ историческомъ развитіи религіознаго сознанія это «активное» вліяніе божества. Но нельзя не сознаться, что одно историко-философское раскрытіе процесса религіознаго сознанія, несмотря на его достоинство, не можетъ закрыть недостатка яснаго и отчетливаго предварительнаго анализа понятія о религіи вообще. Какъ самое понятіе о Богѣ, такъ и способы его активнаго, не историческаго только, но и психологическаго дѣйствованія на духъ человѣка, представляются въ чертахъ довольно смутныхъ, напоминающихъ по мѣстамъ прежнія пантистенческія воззрѣнія нашего философа. Не удивительно поэтому, что его послѣднія сочиненія, спеціально посвященныя изученію религіи, не имѣли почти никакого вліянія на ходъ изслѣдованій въ этой области знанія, и такъ-называемая «положительная философія» Шеллинга не нашла себѣ сколько нибудь замѣчательныхъ послѣдователей ни въ области философіи, ни въ области богословія.

Изъ замѣчательныхъ и вліятельныхъ мыслителей новаго времени остается у насъ Гербартъ. Но въ его системѣ философія религіи вовсе не находитъ себѣ мѣста, и только его ученики, возбужденные упреками его противниковъ въ отсутствіи столь важной части философскаго знанія у Гербарта, сдѣлали попытки построенія этой науки изъ его началъ ²⁰⁾. Дѣйствительно, понятія о религіи этого философа довольно смутны и неопредѣленны. Гербартъ исходитъ изъ того факта, что человекъ въ настоящей жизни чувствуетъ себя страдающимъ, увлекаемымъ заблужденіями и грѣшнымъ; для уничтоженія этого состоянія недостаточно одного правоученія, «поелику никакое правоученіе въ мірѣ не въ состояніи обезопасить человѣ-

¹⁹⁾ Eitel, in die Philosophie d. Mythologie. Изд. 1856 г. стр. 568.

²⁰⁾ Drobisch, Grundlehren d. Religionsphilosophie. 1840 IV.

ка отъ страданій, отъ нарушеній нравственнаго закона, отъ внутренней испорченности.» Отсюда очевидна потребность религіи; человекъ не можетъ помочь самъ себѣ; онъ имѣетъ нужду въ высшей помощи. Религія поэтому не есть чистая мораль; она помогаетъ, а послѣдняя только повелѣваетъ. Но она не есть также знаніе, потому что Божество не можетъ быть постигнуто никакими понятіями нашего знанія. Наконецъ она не есть также и непосредственное дѣло одного только сердца; потому что находитъ научное оправданіе свое въ телеологическомъ міросозерцаніи, которое ведетъ къ вѣрѣ въ нравственнаго Виновника природы и ея законовъ, т.-е. въ Промыслъ. Съ психологической стороны религія у Гербарта является въ видѣ чувствованія; но при этомъ нужно имѣть въ виду то, что въ психологіи Гербарта чувство не есть самостоятельная способность, но извѣстное состояніе представленій, производимое ихъ извѣстнымъ сочетаніемъ, такъ что, несмотря на одинаковость названія, между чувствомъ Шлейермахера и Гербарта находится существенное различіе ²¹⁾.

Если отъ философовъ перейдемъ къ современнымъ богословамъ Германіи, то и у нихъ не найдемъ особенно новыхъ и замѣчательныхъ воззрѣній на сущность религіи; почти всѣ они примыкаютъ болѣе или менѣе къ тѣмъ основнымъ философскимъ воззрѣніямъ, которыя составляли предметъ нашихъ предъидущихъ изслѣдованій и преимущественно къ ученію Шлейермахера, вліяніе котораго въ области богословія сильно и живо и до сихъ поръ. Конечно, при этомъ болѣе выдающіеся недостатки ученія этого мыслителя не могли не обратить вниманія его послѣдователей и не повести къ нѣкоторымъ уступкамъ и видоизмѣненіямъ его; но во всякомъ случаѣ, наиболѣе распространенный взглядъ на религію въ настоящее время въ основѣ своей есть Шлейермахеровскій ²²⁾.

²¹⁾ Encykl. d. Philosophie. Kap. 4.

²²⁾ Изложеніе этого исправленнаго и смягченнаго Шлейермахерова ученія о религіи можно видѣть у Гагенбаха, въ его Encyklopädie d. Theol. Wissensch. 1854, 17—31.

Но тѣмъ не менѣе замѣчаются въ настоящее время и довольно ясные признаки неудовлетворенности тѣми односторонними воззрѣніями, которыя нами раскрыты. Въ рядахъ богослововъ появляются ученые, которые ясно понимаютъ односторонность тѣхъ опредѣленій религіи, по которымъ она отождествляется или съ нравственностію, или съ религіознымъ чувствомъ, или съ знаніемъ. Уничтоженія этой односторонности одни думаютъ достигнуть простымъ соглашеніемъ и примиреніемъ этихъ различныхъ воззрѣній на сущность религіи, при помощи взаимнаго ихъ ограниченія. Другіе, не удовлетворенные попытками найти начало религіи въ разумѣ, волѣ или чувствѣ, или въ соединенной дѣятельности всѣхъ ихъ, стараются открыть новый источникъ религіи въ нашей душѣ, новый религіозный органъ.

Къ числу первыхъ — изъ извѣстныхъ теологовъ принадлежатъ: Ульманъ, Бретшнейдеръ, Газе, Мартензенъ ²³⁾. Общая основная мысль ихъ воззрѣній на религію та, что она не есть дѣло одного только знанія, или чувства, или воли, но обнаруженіе всего человѣческаго духа въ равномѣрномъ и гармоническомъ проникновеніи всѣхъ его силъ религіознымъ характеромъ и направленіемъ. Мысль, конечно, вполне вѣрная; но такъ какъ у нихъ не вполне ясно и удовлетворительно

²³⁾ Такъ Ульманъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи «о сущности христіанства» проводитъ ту мысль, что не одна какая-либо способность нашей души составляетъ мѣстопробываніе и органъ религіи, но что вся личность человѣка должна быть религіозно настроена и возбуждена (*Wesen d. Christ.* 3, изд. 1865, 69, 70 и Op.). По опредѣленію Бретшнейдера, «религія разсматриваемая какъ *состояніе* человѣка, есть вѣра, дѣятельность и чувство вмѣстѣ.... Но первенство въ религіи принадлежитъ однакоже знанію, которое становится вѣрою въ реальность сознаннаго.» (О немъ и о Мартензенѣ, см. Krausz, *Lehre v. d. Offenbarung*. 1868. 15.). У Газе чувство, воля и познаніе изображаются какъ основныя силы, надъ которыми, какъ ихъ единство, стоитъ первосила духа. Религія выражается въ послѣдней какъ безконечное стремленіе или какъ любовь человѣка къ безконечному, то есть къ Богу. Отсюда, религія хотя открывается въ основныхъ силахъ, но ни въ одной изъ нихъ не заключается исключительно. Однакоже чувство есть ея первоначальная форма. (*Hase, Dogmatik*, 5 Aufl. 1860, 38, 40.).

объяснено, въ чемъ собственно состоитъ общій всемъ главнымъ направленіямъ нашей души религіозный ихъ характеръ, иначе — въ чемъ состоитъ сущность религіи, то ихъ примирительныя воззрѣнія могутъ имѣть только отрицательное достоинство — отстраненіе ложныхъ и одностороннихъ теорій религіи. Новаго и самостоятельнаго взгляда на сущность религіи въ нихъ мы не найдемъ.

Болѣе имѣютъ значенія попытки — не только согласовать прежнія воззрѣнія, но и найти новое рѣшеніе вопроса о существѣ религіи, независимое отъ вліянія прежнихъ воззрѣній,—попытки принадлежація Бэну и Шенкелю. По мнѣнію Бэна, основной психической формы религіознаго сознанія мы не можемъ искать ни въ какомъ изъ отдѣльныхъ факторовъ нашей духовной жизни, потому что эта форма должна быть специфически религіозною, не просто духовною, но религіозно-духовною. Такою формою не можетъ быть—ни познавательная способность, ни воля, тѣмъ менѣе чувство, какъ полагалъ Шлейермахеръ, потому что религія есть нѣчто специфически духовное, а чувство нѣчто обще-духовное, одинаково доступное какъ для религіознаго, такъ и для не-религіознаго содержанія. Такой специфически-духовный органъ и психологическій источникъ религіи есть совѣсть (Gewissen); совѣсть есть центральное мѣсто (Centralsitz) всехъ религій; въ совѣсти первоначально присущей даже у падшаго и вырождающагося человѣка даетъ себя чувствовать религія ближайшимъ образомъ, какъ стремленіе къ выщечувственному и предчувствіе (Ahnen) его ³⁴). Къ подобному же взгляду, хотя изъ совершенно иныхъ предположеній, приходитъ извѣстный современный теологъ Шенкель. Онъ начинаетъ свое изслѣдованіе о сущности религіи критикою попытокъ вывести ея содержаніе изъ разума, воли и чувства. «Неопровержимый результатъ нашихъ изслѣдованій, говоритъ онъ, тотъ, что ни дѣятельность

³⁴) Krauss Lehre v. d. Offenbarung. 39. 40.

разума, ни дѣятельность воли не имѣеть *непосредственнаго* отношенія къ Богу; тотъ и другая, какъ способности образовательныя, относятся только къ міру конечному. Конечный міръ — это непроходимая граница, за которую не могутъ перешагнуть, несмотря на все ихъ напряженіе, эти оба органа нашего духа, — граница, за которою начинается область разума непостижимаго и нравственно-недостижимаго. Мысль, конечно, можетъ представить себѣ не мыслимое; воля — пытаться удержать недосягаемое; но онѣ не могутъ имѣть его въ себѣ какъ присущее и настоящее, но только въ представленіи и въ предположеніи цѣли. Богъ для разума есть только гипотеза; для воли — только идеаль. Но Богъ, какъ гипотеза, есть лишенное существенности понятіе; Богъ, какъ идеаль, — неосуществимый идеаль; но не въ мышленіи о Богѣ и не въ хотѣніи его состоитъ религія» ²⁵⁾. Точно такъ же не можетъ состоять религія и въ чувствованіи, такъ какъ чувство принадлежитъ низшей, чувственной сферѣ душевной жизни; понятіе о религіи Шлейермахера, кромѣ того, страдаетъ смѣшеніемъ эстетическаго и религіознаго элементовъ ²⁶⁾. Все это показываетъ необходимость признать въ нашей душѣ, для объясненія религіи, особый органъ; этотъ органъ есть *совѣсть*.

Совѣсть, по мнѣнію Шенкеля, есть отличная отъ разума и воли способность человѣческой души, религіозный ея органъ. Въ совѣсти «Богъ дается намъ непосредственно; совѣсть есть то мѣсто въ человѣческомъ духѣ, гдѣ онъ находитъ въ самомъ себѣ абсолютнаго Духа, гдѣ онъ сознаетъ себя въ немъ.» Совѣсть, по своей всеобщей сущности, поэтому есть особенная, самостоятельная, даже самая особенная, самостоятельнѣйшая *форма самосознанія*; въ совѣсти человѣческой духъ сознаетъ ближайшимъ образомъ самого себя. «Здѣсь онъ находитъ себя въ своей собственной, внутренней безконечности, посредствомъ которой онъ и имѣеть способность вѣчно безконечное суще-

²⁵⁾ Schenkel, Christ. Dogmatik. 1858. 1. B. 105.

²⁶⁾ Тамъ же, стр. 107 и слѣд.

ство абсолютнаго Духа воспринимать въ себя и съ нимъ вступать въ реальное, личное взаимоотношеніе, т. е. общеніе»²⁷⁾.

Дѣятельность этого органа религіознаго сознанія выражается въ двухъ формахъ—въ сознаніи бытія Бога въ насъ и въ сознаніи небытія Его въ насъ. Въ первомъ отношеніи, она есть источникъ нашей вѣры въ Бога и ощущеніе его въ насъ духъ; во второмъ, она есть источникъ болѣзненного ощущенія неудовлетворенности, сознанія нашей отчужденности отъ Бога. «Такъ какъ собственно религіозная дѣятельность только тамъ имѣетъ мѣсто, гдѣ существуетъ реальное, личное общеніе съ Богомъ, то только первый образъ обнаруженія совѣсти мы можемъ назвать религіознымъ въ собственномъ смыслѣ; а такъ какъ, напротивъ, ту дѣятельность человѣческаго духа, которая, исходя изъ недостатка въ насъ согласія съ бытіемъ божественнымъ, направляется къ возстановленію этого недостатка, мы называемъ неческою, то вторую функцію совѣсти, въ отличіе отъ первой, мы зовемъ *неческою*.» Итакъ совѣсть есть общій, центральный органъ—какъ религіознаго, такъ и нравственнаго сознанія²⁸⁾.

Отсюда у Шенкеля вытекаетъ опредѣленіе религіи и нравственности. Религія есть «такое, выражающееся въ совѣсти сознаніе человѣческаго духа, по которому онъ въполнѣ удостоивѣруется (*gewiss ist*) въ своемъ вѣчномъ существѣ, въ силу своего первоначальнаго и непосредственнаго личнаго общенія съ Богомъ»²⁹⁾. Правственность, съ точки зрѣнія ея неразрывнаго синтеза съ религіею, есть не что иное, какъ «потребность-человѣческаго духа, направленная къ возстановленію религіи или совершеннаго общенія съ Богомъ, гдѣ оно нарушено»³⁰⁾. Религіозность слѣд. по существу своему неразрывно соединена съ нравственностію и происходитъ изъ одного источника.

²⁷⁾ Тамъ же, стр. 138, 139.

²⁸⁾ *Christ. Dogm.* В. 1, 146, 147.

²⁹⁾ Тамъ же, стр. 136, 152.

³⁰⁾ Тамъ же, стр. 152.

Мысль Шенкеля—пайти въ нашей душѣ одинъ общій источникъ какъ религiи, такъ и нравственности, независимый отъ прочихъ способностей направленныхъ къ міру вѣншему, конечно, заслуживаетъ вниманiя. Но такимъ самостоятельнымъ источникомъ или органомъ религiи можетъ быть признана *совѣсть* въ томъ развѣ случаѣ, если мы будемъ разумѣть подъ этимъ обнаруженiемъ психической жизни нѣчто совершенно иное, чѣмъ то понятiе, какое обыкновенно соединяется съ этимъ словомъ; а слѣдствiемъ этого будетъ запутанность и неясность въ опредѣленiи ея, что мы и замѣчаемъ у Шенкеля. Психологъ едвали будетъ доволенъ выдѣленiемъ совѣсти изъ ряда прочихъ коренныхъ способностей нашей души въ особую, самостоятельную способность,—и совершенно справедливо. Съ совѣстію мы привыкли соединять мысль о сопровождаемомъ чувствомъ удовольствiя или непрiятности сознанiи правоты или неправоты нашихъ поступковъ, по отношенiю къ нравственному закону. Но въ такомъ сознанiи нѣтъ еще непосредственнаго отношенiя къ божеству; это—простое сознанiе *качества* нашихъ дѣйствiй или нравственныхъ состоянiй; въ совѣсти мы сознаемъ не божество, но самихъ себя по отношенiю къ идеѣ добра. Шенкель не могъ не чувствовать, что совѣсть, понимаемая въ этомъ смыслѣ, не можетъ быть источникомъ религiи. Поэтому онъ совершенно своеобразно и вопреки общему понятiю о совѣсти опредѣлилъ ее какъ сознанiе или ощущенiе въ насъ божества, какъ богосознанiе; по очевидно, что сознанiе не есть какая-либо особенная, исключительно свойственная религiи, способность человѣческаго духа, но общая принадлежность психически-разумной жизни. Различiе *предметовъ* сознаваемыхъ нами не даетъ еще само по себѣ права дѣлать изъ сознанiя различныя, самостоятельныя способности на основанiи этого различiя. Въ противномъ случаѣ, мы должны бы допустить, кромѣ богосознанiя (совѣсть Шенкеля), міросознанiе, самосознанiе и даже болѣе частныя виды сознанiя, по различiю сознаваемыхъ предметовъ, какъ особыя, самостоятельныя способности, на что конечно не согласится психологiя. Но и при своемъ своеобразномъ психологическомъ воззрѣнiи

Шенкель долженъ бы быть послѣдовательнымъ и вѣрнымъ себѣ, но этой вѣрности мы не видимъ, когда онъ сознаніе божества, какъ особую способность, смѣшиваетъ съ самосознаніемъ; это смѣшеніе ясно выступаетъ какъ въ его опредѣленіи религіи, такъ и въ названіи религіознаго органа *совѣстью*; потому что очевидно, совѣсть какъ форма сознанія болѣе подходитъ подъ рубрику самосознанія, чѣмъ богосознанія. Конечно, цѣль, какую имѣетъ въ виду при этомъ Шенкель, понятна; эта цѣль — показать существенную связь религіи съ нравственностію и ихъ единство въ общемъ источникѣ. Но при несостоятельности его понятія о совѣсти, эта цѣль не достигается. Нравственность, конечно, имѣетъ связь съ религіею, но эта связь не въ томъ состоитъ, что совѣсть есть другая, обратная сторона богосознанія, какъ сознаніе неприсутствія въ насъ божества, лишенія его. Совѣсть можетъ насъ награждать и наказывать, но ея дѣйствія могутъ не состоять, какъ показываетъ опытъ, ни въ какомъ непосредственномъ отношеніи къ чувству отчужденности отъ Бога, даже къ самому понятію о Богѣ. Еще затруднительнѣе вывести изъ этого чувства положительныя предписанія совѣсти относительно того, что должно и не должно дѣлать, — вообще содержаніе нравственнаго закона, начертанное въ совѣсти.

Такимъ образомъ въ ученіи Шенкеля о религіи нельзя не признать смѣшенія въ понятіи совѣсти различныхъ психическихъ обнаруженій: самосознанія теоретическаго, сознанія божества и самосознанія нравственнаго. Не говоримъ о другихъ недоразумѣніяхъ, къ которымъ приводятъ поводъ такого рода напримѣръ выраженія, что въ совѣсти человѣкъ находитъ въ себѣ абсолютнаго Духа непосредственно, что онъ вступаетъ съ нимъ въ личное общеніе, сознаетъ себя въ немъ и т. п. Но не смотря на эти недостатки, нельзя не признать за Шенкелемъ той существенной заслуги, что онъ ясно поставилъ вопросъ о необходимости искать въ нашей душѣ самостоятельнаго источника религіи въ сферы дѣятельности разума, чувства и воли.

Предлагая нашимъ читателямъ критическое обзорѣніе важнѣйшихъ понятій о сущности и происхожденіи религіи вообще, мы имѣли въ виду не только изложить и оцѣнить существенные результаты научныхъ изслѣдованій въ этой области религіозно-философскаго знанія, но и проложить по возможности путь къ установленію вѣрнаго и свободнаго отъ одностороннихъ воззрѣній понятія о предметѣ нашего изслѣдованія. Чтобы видѣть, въ какой мѣрѣ мы приблизились къ этой цѣли, постараемся формулировать результаты, къ которымъ привели насъ предыдущія критическія изслѣдованія. Указаніе того, чѣмъ религія не можетъ быть, выяснитъ намъ путь къ рѣшенію вопроса, чѣмъ она можетъ и должна быть.

1. Религія не можетъ быть не имѣющимъ никакой истины и значенія случайнымъ произведеніемъ низшихъ познавательныхъ силъ и стремленій человѣческаго духа. Самое существованіе ея въ родѣ человѣческомъ мыслимо безъ предположенія истины бытія высочайшаго предмета религіи,—Божества. Результатъ — критики атеистическихъ понятій о религіи, въ частности ученія Фейербаха.

2. Признаніе истины бытія Существа высочайшаго необходимо предполагаетъ и живое отношеніе Его къ человѣку, — слѣдовательно участіе Его въ дѣлѣ религіи. Къ признанію такого участія ведетъ несостоятельность тѣхъ теорій, кои, упуская изъ виду или отстраняя на задній планъ эту живую связь между Творцомъ и человѣкомъ, искали начала религіи въ одной самостоятельной дѣятельности его собственныхъ силъ: разсудка (раціонализмъ) или нравственной воли (Кантъ).

3. Но съ другой стороны, самая самостоятельность чловѣка, какъ существа разумно-свободнаго и отличнаго отъ Божества, не позволяетъ намъ увлекаться и противоположною крайностію: или видѣть въ религіи одно только дѣйствование Божества въ чловѣкѣ, извѣстный моментъ его саморазвитія и самосознанія (Гегель), или умалять участіе чловѣка въ дѣлѣ религіи, ограничивая его однимъ только страдательнымъ воспріятіемъ дѣйствія Божества на нашъ духъ (Якоби и Шлейермахеръ). Самостоятельность чловѣка предполагаетъ поэтому самодѣятельное участіе его въ образованіи религіи и способность къ тому.

Эти общіе выводы изъ критической оцѣнки одностороннихъ воззрѣній на религію даютъ намъ право, при дальнѣйшемъ объясненіи происхожденія ея, имѣть въ виду два, равно необходимыхъ источника ея: дѣйствіе Божества на нашъ духъ и усвоеніе этого дѣйствования чловѣкомъ. Примѣняясь къ принятой философской терминологіи, мы можемъ назвать первой изъ этихъ источниковъ объективнымъ, второй — субъективнымъ; религію же въ самомъ общемъ значеніи ея можемъ опредѣлить какъ взаимоотношеніе между Богомъ и чловѣкомъ ⁴⁾.

⁴⁾ На такое опредѣленіе даютъ намъ право всѣ предыдущія изслѣдованія; поэтому для оправданія его считаемъ излишнимъ входить въ подробный разборъ и сравнительную критическую оцѣнку различныхъ научныхъ опредѣленій религіи (Сводъ этихъ опредѣленій можно видѣть у Герцога, въ его Real-Encyclopädie, Art. Religion). Мало пользы для выясненія понятія о религіи даютъ и филологическія изслѣдованія о значеніи и словопроизводствѣ слова: religio. Какъ извѣстно, Цицеронъ производитъ это слово отъ *relegere* — перечитывать, обдумывать (*Qui omnia quae ad cultum Deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itentque ex diligendo diligentes et sancti. De natura Deor. 2, 28*); бл. Августинъ отъ *religere* = *reeligere* — вновь избирать (*Ipse Deus fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis; hunc eligentes, vel potius religentes (amiseramus enim negligentes), — hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad omni dilectione*

1. Объективный источникъ религіи. ✓

Если религія есть взаимоотношеніе между Богомъ и человекомъ, то при раскрытіи понятія о ней очевидно прежде всего должно быть обращено вниманіе на важнѣйшую изъ дѣйствующихъ въ ней сторонъ— на Божество и на участіе Его въ дѣлѣ религіи. Но, къ сожалѣнію, критическое обзорѣніе различныхъ понятій о религіи могло убѣдить насъ, что существенный, объективный элементъ или вовсе устраняется при объясненіи происхожденія религіи, или оставляется въ тѣни при выступающей на первый планъ субъективно-психологической сторонѣ ея. Это явленіе объясняется прежде всего общимъ ходомъ философіи новаго времени. По преимуществу психологическая обработка вопроса о религіи ведетъ свое начало съ того времени, когда критическою философіею Канта заявлено требованіе, чтобы прежде философствованія о предметахъ знанія были изслѣдованы самые источники познанія и подверг-

tendamus et perveniendo aequiescamus (De Civ. Dei, 10, 4). Лактанцій, и съ нимъ большая часть послѣдующихъ христіанскихъ писателей, производятъ слово religio отъ *religare*, связывать (Vinculo pietatis obstricti Deo et ligati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo. Instit. div. 4, 28. Это словопроизводство допускаютъ впрочемъ и бл. Августинъ въ *Retract.* 1, 13 и *De vera relig.* 41, 55; также бл. Иеронимъ, *In Amos.* 9). Какое изъ этихъ словопроизводствъ правильно, въ этомъ до сихъ поръ не согласны филологи и теологи; первые большею частію склоняются къ первому—Цицероновскому; послѣдніе — къ мнѣнію Лактанція (Herzog, — Religion). Но для опредѣленія понятія о религіи, едвали можетъ имѣть значеніе первоначальный и дѣйствительный смыслъ, который соединился съ этимъ словомъ; попытки найти этотъ подлинный смыслъ могутъ имѣть развѣ филологическое значеніе. То понятіе, которое впервые было соединено съ словомъ religio въ умахъ языческаго римскаго міра, конечно, не могло быть ни полнымъ, ни правильнымъ. Для насъ важнѣе то понятіе, которое соединило въ послѣдствіи съ этимъ словомъ христіанское религіозное сознаніе, — и въ этомъ отношеніи мы должны признать пра-

путы строгому анализу познавательныя способности наши, съ цѣлю опредѣлить точно размѣры и степень достовѣрности нашихъ познаній. Это требованіе отразилось и на философіи религіи; обратили преимущественное вниманіе на изслѣдованіе той способности, которая служить источникомъ религіи въ нашемъ духѣ и искали ея то въ разумѣ теоретическомъ или практическомъ, то въ чувствѣ. Конечно, такое направленіе изслѣдованій о религіи имѣло свое несомнѣнное значеніе, въ виду того, что прежняя рационалистическая философія оставляла эту сторону религіи безъ вниманія. Но преобладаніе психологическаго характера въ изслѣдованіи религіи имѣло то неблагопріятное для правильнаго понятія о ней вліяніе, что являлась склонность смотрѣть на нее съ односторонне субъективной точки зрѣнія, видѣть въ ней одно только произведеніе человѣческаго духа съ забвеніемъ объективнаго фактора ея. Этой односторонности въ воззрѣніи на религію много способствовали кромѣ того и тѣ понятія о Богѣ, какія мы находимъ у замѣчательнѣйшихъ изъ мыслителей новаго времени. Мы обращали вниманіе на эти понятія, въ какой мѣрѣ они имѣли

вильнымъ то значеніе, какое находилъ въ словѣ religio Лактанцій. Согласно съ словопроизводствомъ слова религія у Лактанція и бл. Августина, и съ тѣми мѣстами Священнаго Писанія, гдѣ религія изображается въ видѣ *завета* или союза между Богомъ и человѣкомъ (напр. Быт. 17, 1. 6. Исх. 34, 27. Сирах. 17, 1. 10 и др.) у насъ религія опредѣляется большею частію какъ заветъ или союзъ между Богомъ и человѣкомъ (Введ. въ Богосл. Арх. Макарія, 1847, 36) Но такое опредѣленіе намъ кажется не довольно общимъ и включающимъ подъ собою *всѣ* религіи, что требуется понятіемъ о религіи *вообще*. Въ религіяхъ языческихъ мы не можемъ допустить *союза* между Богомъ и человѣкомъ, но можемъ однакожъ допустить нѣкоторое особенное (религіозное) *отношеніе* не только чловѣка къ Богу, но и Бога къ чловѣку, такъ какъ и въ мірѣ языческомъ Богъ *не несвидѣтельствована Себе остави* (Дьян. 14, 17), и въ жизни народовъ языческихъ мы можемъ видѣть не только общее промыслительное дѣйствованіе Божества, но и особенное направленіе хода этой жизни къ достиженію главной цѣли религіи — спасенія чловѣка (О выраженіяхъ, соответствующихъ слову *религія* въ Свящ. Писаніи Ветхаго и Новаго Завета см. Herzog, Real-Encycl. Art. *Religion*.)

вліяніє на самое понятіє релігій, и видѣли, что почти всѣ они такого рода, что рѣшительно не благопріятствовали установленію правильнаго воззрѣнія на то дѣятельное отношеніе Бога къ человѣку, которое условливаетъ существованіе релігій. Эти понятія представляютъ вообще колебаніе между рационалистическимъ деизмомъ и идеалистическимъ пантеизмомъ. Но если абсолютная трансцендентность божества, принимаемая деизмомъ, совершенно устраняетъ дѣйствованіе божества на духъ человѣка, то абсолютная имманентность — результатъ пантеизма — ведетъ къ превратному понятію о немъ. Мы видѣли также, что даже у наиболѣе свободнаго отъ крайностей деизма и пантеизма мыслителя, — у Якоби, понятіе о Богѣ слишкомъ смутно и неопредѣленно, чтобы вести къ правильному понятію о взаимномъ отношеніи обоихъ дѣйствующихъ въ релігій сторонъ — Бога и человѣка. Истинная точка зрѣнія, при которой только и возможно такое понятіе, есть точка зрѣнія теизма, при которой ни человѣкъ не теряетъ своей самостоятельности, ни Богъ не отдѣляется отъ человѣка непроходимой преградой. Исходя изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ субстанціально отличномъ отъ міра и человѣка, но въ тоже время личномъ, живомъ и дѣйствующемъ на міръ и человѣка, мы необходимо должны будемъ допустить, какъ естественный результатъ теизма: 1) возможность и необходимость участія Его въ дѣлѣ релігій, а признаніе такого участія проложитъ вамъ путь къ уясненію вопроса: 2) о способѣ этого участія.

1. Что Богъ, не ограничиваясь общимъ промыслительнымъ дѣйствованіемъ на сохраненіе и управленіе міра, можетъ имѣть ближайшее и болѣе непосредственное отношеніе къ духу человѣческому, которое служило бы основаніемъ и болѣе близкой связи его съ Творцемъ, чѣмъ въ какой находится прочія существа міра — связи релігіозной, — эта истина для каждаго, признающаго высшее достоинство человѣческой природы, едва ли можетъ быть предметомъ недоумѣній и пререканій. Чѣмъ выше стоитъ какое-либо твореніе въ ряду существъ, тѣмъ съ большею ясностію открываются въ немъ совершенства Творца.

тѣмъ больше достоинства и цѣны должно оно имѣть въ очахъ Божіихъ и тѣмъ больше предполагаетъ содѣйственное участіе со стороны Существа высочайшаго въ достиженіи цѣли его бытія. Человѣкъ, вѣнецъ созданія, сознательное существо одаренное разумомъ и свободою, поэтому имѣетъ право надѣяться, что по отношенію къ промыслительному попеченію о немъ Творца онъ стоитъ не на ряду съ прочими существами міра, что для него возможны иныя, болѣе близкія, чѣмъ для прочихъ твореній, отношенія къ верховному Началу и цѣли своего бытія.

Какого рода должны быть эти иныя, болѣе близкія отношенія? Если общее промыслительное дѣйствованіе Божества состоитъ въ сохраненіи существъ и направленіи ихъ къ достиженію цѣлей ихъ бытія, то очевидно, особенное, зависящее отъ особенности человѣческой природы, дѣйствованіе Творца въ отношеніи къ человѣку должно состоять въ содѣйствіи Его къ осуществленію особыхъ высшихъ цѣлей его существованія. Какія это цѣли? Онѣ указаны и намѣчены въ коренныхъ и существенныхъ стремленіяхъ человѣческаго духа; это — стремленія къ абсолютной истинѣ, къ неизмѣнному добру, къ высшему блаженству. Но такъ какъ и истина, и добро, и блаженство, будучи существенными цѣлями разумной природы нашего духа, уже потому самому не могутъ быть пустыми, безсодержательными понятіями, то они очевидно предполагаютъ реальный, истинно сущій объектъ, въ которомъ они сосредоточиваются, какъ въ высочайшемъ центрѣ; этотъ объектъ, эта высшая цѣль нашихъ стремленій и есть Существо всесовершенное—Богъ. Итакъ стремленіе къ абсолютной истинѣ, добру, блаженству, въ сущности есть стремленіе къ Существу высочайшему, и Богъ есть высшая цѣль существъ разумно-свободныхъ. Что же нужно теперь для достиженія этой цѣли? Достаточно ли для этого однихъ только *стремленій* со стороны человѣка? Очевидно, нѣтъ. Чтобы эти стремленія не были пустыми, никогда неудовлетворяемыми, слѣдовательно въ сущности безцѣльными стремленіями, необходимо предположить,

чтобы Самъ высочайшій объектъ этихъ стремленій попускалъ такъ-сказать достигать Себя, шелъ навстрѣчу этимъ стремленіямъ, давалъ Себя познавать, чувствовать, оцущать. Иначе, въ силу самой бесконечности Существа высочайшаго, эти стремленія были бы бесполезнымъ томленіемъ и крушеніемъ духа, постояннымъ движеніемъ впередъ и впередъ безъ всякихъ послѣдствій. И въ обыкновенной жизни, для удовлетворенія обыкновенныхъ желаній и стремленій, недостаточно однихъ только усилій съ нашей стороны; нужно, чтобы и предметъ нашихъ стремленій былъ поставленъ къ намъ въ такія отношенія, чтобы былъ достижимымъ; осуществимость нашихъ желаній зависитъ не отъ насъ только, но и отъ самаго предмета, отъ его доступности. Если цѣль нашихъ стремленій — не предметы неодушевленные, а существа разумно-свободныя, если мы напр. стараемся пріобрѣсти ихъ любовь, дружбу, вниманіе, то кромѣ однихъ только усилій съ нашей стороны достигнуть того, чего ищемъ, необходимо, чтобы и эти существа съ своей стороны отвѣчали нашимъ стремленіямъ; они не могутъ по отношенію къ нашимъ стремленіямъ оставаться только въ пассивномъ и безучастномъ ихъ положеніи; дѣйствіе съ нашей стороны предполагаетъ отвѣтное воздѣйствіе съ ихъ стороны. Въ такомъ же отношеніи къ нашимъ стремленіямъ должно находиться и Существо высочайшее, какъ Существо личное и свободное. Если высшія цѣли нашей жизни должны быть не безсодержательными и мечтательными, но осуществимыми, то мы должны признать необходимо содѣйствіе Существа высочайшаго въ ихъ достиженіи; Богъ, отвѣчая идущимъ къ нему стремленіямъ нашего духа, долженъ и Самъ открывать Себя человѣку, какъ высочайшая истина и добро. Тѣмъ болѣе со стороны Божества необходимо такое особенное приближеніе къ человѣку, что по Своему безконечному совершенству и существенному отличію Его природы отъ нашей Онъ не можетъ находиться и въ той пѣкоторой зависимости отъ нашихъ стремленій къ Нему, въ какой могутъ находиться отъ насъ существа однородныя съ нами. Собственными усиліями, некуснымъ и по-

стояннимъ дѣйствованіемъ мы можемъ и съ своей стороны вліять на расположеніе другихъ, покорять ихъ отчасти своей власти; но всѣ наши самыя пламенныя усилія не могли бы достигать до Существа безконечно высшаго насъ, еслибы это Существо само не нисходило къ намъ съ высоты Своего величія, не становилось доступнымъ нашему духу.

Итакъ высшее достоинство человѣческой природы и основанныя на этомъ достоинствѣ коренныя стремленія нашего духа необходимо предполагаютъ особенныя отношенія къ нему Творца его, состоящія въ приближеніи Его къ намъ, по мѣрѣ силы и чистоты нашихъ стремленій къ Нему. Эти отношенія мы можемъ назвать *религіозными*, какъ основанныя на особенностяхъ человѣческой природы; въ силу этой особенности одинъ только человѣкъ изъ всѣхъ земныхъ существъ можетъ имѣть религію, какъ преимущество своей духовно-разумной природы.

2. Такимъ образомъ религія предполагаетъ дѣйствованіе Божества на нашъ духъ, какъ необходимый моментъ, существенно связанный съ другимъ — стремленіемъ нашего духа къ безконечному. Въ чемъ же теперь ближайшимъ образомъ должно состоять это дѣйствованіе? Какой способъ его?

Самымъ извѣстнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ служить теорія такъ-называемыхъ врожденныхъ идей. Участіе Божества въ дѣлѣ религіи, понимаемой впрочемъ довольно одностороннимъ образомъ, какъ познаніе только о Богѣ, ограничивается тѣмъ, что Богъ впечатлѣваетъ въ духъ человѣка, сообщаетъ намъ идею о Себѣ, наравнѣ съ другими высшими понятіями нашего ума, каковы напр. понятія объ истинѣ, добрѣ и пр. Эта не происходящая изъ опыта или умозрѣнія идея и служитъ кореннымъ основаніемъ религіи ²⁾.

Нельзя сказать, чтобы эта теорія давала ясный и удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ о способѣ дѣйствованія Божества

²⁾ Мысль о врожденности понятія о Богѣ впервые ясно высказана Цицерономъ, потомъ принята и раскрыта Декартомъ, Лейбницемъ, Вольфомъ.

ства на нашъ духъ, для произведенія того иснятія о Немъ, которое служить началомъ религіи. Еслибы этою теорію высказывался только отрицательный результатъ, что идея о Богѣ не происходитъ изъ опыта и не создается самодѣятельностію разсудка, то мы бы въ правѣ были вполне приять его, хотя бы ею и не рѣшался еще вопросъ—какъ же именно она возникаетъ въ насъ, въ чемъ состоитъ то дѣйствіе Божества на нашъ духъ, которое по отношенію къ намъ мы называемъ врожденностію идеи? Но этимъ отрицательнымъ результатомъ конечно не можетъ ограничиться разсматриваемая нами теорія. Она должна положительно сказать, что же мы, при существующемъ въ дѣйствительности разнообразіи представленій и понятій о Богѣ, должны почитать происходящимъ не отъ насъ, а отъ Бога,—врожденнымъ? Что собственно пужно разумѣть подъ идею Божества? Но отвѣты на этотъ вопросъ, какіе даютъ намъ защитники этой теоріи, такого рода, что заставляютъ усумниться въ ея пригодности для объясненія религіи. Прѣжніе защитники ея, и въ числѣ ихъ Декартъ, подъ именемъ идеи о Богѣ разумѣли полное, опредѣленное *понятіе* о Немъ ³⁾. Но предполагать такое понятіе первоначальнымъ и врожденнымъ, значитъ противорѣчить яснымъ свидѣтельствамъ опыта. Понимая врожденную идею въ смыслѣ Декарта, какъ вѣрное *понятіе* о Богѣ, эмпирики были правы, когда замѣчали, что *такой* идеи вовсе нѣтъ у большей части людей, что у многихъ понятія о Богѣ представляются намъ не такими, какъ поимаютъ идею теоріи, часто очень темными, даже ложными. Далѣе, не только въ той идеѣ, которую предполагаетъ врожден-

³⁾ «Подъ именемъ Бога я разумѣю, говоритъ Декартъ, представленіе о безконечной, независимой, всемогущей и разумной Субстанции, которую какъ я, такъ и все другое, что ни существуетъ, сотворено. Понятіе о такой субстанции не можетъ произойти отъ меня самого, потому что я сознаю себя ограниченнымъ, слабымъ, конечнымъ и т. п. Итакъ необходимо должно существовать внѣ меня такое Существо, идею котораго я пошувъ себя и которое одно могло дать мнѣ такую идею.. Эта идея врождена мнѣ, вмѣстѣ съ самымъ существомъ моимъ.» *Medit. de prima phil.* II, III.

ною Декартъ и его послѣдователи, слишкомъ ясны слѣды самодѣтельнаго, логическаго мышленія, но и во всѣхъ другихъ формахъ, въ какихъ встрѣчается идея о Богѣ въ дѣйствительности, замѣчаются нами различныя степени ясности и опредѣленности, различныя черты, указывающія на участіе въ образованіи этой идеи—разсудка и другихъ познавательныхъ способностей. Этого, говорятъ эмпирики, не могло бы быть, еслибы идея о Богѣ была врождена намъ въ видѣ определенной истины или понятія; въ такомъ случаѣ она у всѣхъ людей должна быть одинаковою и равною и съ полною ясностію представляться разуму при самомъ началѣ его развитія, чего однакожь не бываетъ. Потому что всякое понятіе есть знаніе, а знаніе сопровождается *сознаніемъ*; но мы не видимъ, чтобы всѣ люди съ самаго начала обладали сознательно яснымъ понятіемъ о Богѣ; слѣдовательно, такое понятіе не врождено, но достигается при помощи дѣятельности нашего разсудка.

Истиннаго въ этихъ возраженіяхъ не могли не замѣтить защитники врожденности идеи о Богѣ. Но если эта врожденная идея не есть одно и то же, что *понятіе* о Богѣ, то что же она такое? Очевидно, она не можетъ быть и *представленіемъ* Божества, потому что, хотя представленіе есть болѣе общая, непосредственная и первоначальная форма познанія о Богѣ, чѣмъ понятіе, но тѣмъ не менѣе и въ ней, и можетъ быть даже болѣе чѣмъ въ понятіи, замѣтны слѣды дѣятельности человѣческой познавательной силы,—именно воображенія. Чтобы пайти истинно врожденную и первоначальную идею, защитникамъ разсматриваемой нами теоріи не оставалось ничего болѣе, какъ отсѣкать отъ понятія о божествѣ все опредѣленное, разнообразное, частное,—все, что могло бы показаться произведеніемъ человѣческаго знанія, и въ чемъ бы можно замѣтить слѣды самодѣтельнаго участія его познавательныхъ силъ. Но продолжая процессъ выдѣленія самаго общаго и первоначальнаго во всѣхъ людяхъ по отношенію къ познанію о Богѣ, о чемъ несомнѣнно можно бы сказать, что

оно не приобрѣтено, а врождено, увидѣли, что малу-по-малу и самая идея утончалась и испарялась. За выдѣленіемъ всего опредѣленнаго, оставалось признать врожденнымъ что-то очень неопредѣленное и темное, одно стремленіе искать чего то высшаго, чѣмъ окружающая насъ дѣйствительность. Вслѣдствіе этого явились объясненія, что врожденная идея божества не есть какое-либо врожденное понятіе или представленіе о Богѣ, но только зародышъ всего этого. Она есть только присущая нашему уму возможность или *способность* образовать понятіе о Богѣ, по мнѣнію однихъ; или врожденное *стремленіе* къ безконечному, по опредѣленію другихъ; или иначе—идея есть *потребность* ума, побуждающая разсудокъ къ приобрѣтенію познаній о Богѣ. Но кто не видитъ, что съ такимъ низведеніемъ идеи на степень потенціи, потребности, стремленія, предчувствія и т. п., исчезаетъ и самый смыслъ ученія о врожденности ея, какъ теоріи, имѣющей въ виду объяснить ея происхожденіе, и отъ этой теоріи остаются одни, ничего не объясняющія слова? Что въ человѣкѣ есть врожденное стремленіе образовать представленія и понятія о Богѣ, что въ немъ есть возможность и потребность производить такія понятія,—это такая общая и неопредѣленная истина, противъ которой не станетъ спорить самый рѣшительный сенсуалистъ. Съ нею можетъ согласиться даже тотъ, кто, не признавая истины идеи о Богѣ, почитаетъ ее субъективнымъ произведеніемъ нашего ума, и Фейербахъ можетъ допустить, что въ насъ есть необходимое стремленіе или побужденіе образовать религіозныя понятія, представлять божество. Но дѣло не въ томъ, есть ли въ насъ врожденное или природное стремленіе къ познанію того или другаго предмета, но въ томъ, какъ происходитъ это познаніе. А теорія врожденныхъ идей, какъ скоро назвала идею о Богѣ одно неопредѣленное стремленіе къ сверхчувственному, ничего объ этомъ не говоритъ; она не говоритъ, какъ осуществляется это стремленіе, достигаетъ ли оно и какъ своей цѣли,—и мы при изслѣдованіи происхожденія религіозной идеи оныя стоимъ при началѣ

пути, на вопросъ, когда ожидали отвѣта. Что идеи, въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ ихъ разсматриваемая нами теорія, врождены намъ, это конечно выше всякаго сомнѣнія; но въ такомъ же точно смыслѣ и съ равнымъ правомъ мы могли бы сказать, что намъ врождены представленія дома, дерева, книги и пр., потому что въ насъ есть возможность, способность, стремленіе или потребность, какъ говорятъ объ идеяхъ, къ представленію и познанію этихъ предметовъ. Очевидно, что въ этой теоріи есть недоразумѣніе въ словахъ; правильнѣе и точнѣе мы бы должны сказать, что намъ врождены не идеи, а способность идей,—то-есть умъ, или способность къ познанію сверхчувственного. Но, признавая способность познавать сверхчувственное принадлежностію нашей природы, и въ этомъ смыслѣ врожденною намъ, мы тѣмъ нѣсколько еще не рѣшаемъ вопроса: какимъ образомъ посредствомъ этой способности мы получаемъ дѣйствительное познаніе о Богѣ, какимъ образомъ посредствомъ ума мы получаемъ идею?

Но указавъ недостатки теоріи врожденности идеи о Богѣ, мы тѣмъ самымъ незамѣтно приблизились къ рѣшенію вопроса о дѣйствительномъ источникѣ религій. Эта теорія, въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, сводится къ тому, что признаетъ существованіе въ нашемъ духѣ стремленія къ Божеству и способности познавать Его,—и въ этомъ признаніи заключается ея истинная сторона. Но стремленіе къ предмету не можетъ дать намъ еще самаго предмета; но способность къ познанію не можетъ произвести предмета познанія изъ самой себя. Чтобы она могла явиться способностію дѣйствительнаго познанія, а не одною только неопредѣленною возможностью (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реального объекта, который бы служилъ предметомъ или содержаніемъ познанія. Но теорія врожденности идеи о Богѣ, допуская одно субъективное условіе познанія—способность познавать сверхчувственное, упускаетъ изъ виду другое—дѣйствіе на эту способность познаваемого объекта. Если она скажетъ, что такое дѣйствіе предполагается ею въ самомъ

актъ первоначальнаго врожденія или насажденія Богомъ идеи о Себѣ въ нашъ умъ, то на это можно замѣтить, что нѣтъ никакого основанія почитать такой актъ моментальнымъ, совершившимся единожды при созданіи души человѣческой, послѣ чего дѣйствіе Божества на нашъ умъ прекратилось и дѣятельность его должна ограничиваться только раскрытіемъ разъ заложенаго понятія. Такое мнѣніе противорѣчило бы и понятію о Богѣ, какъ Существомъ живомъ и вѣчно дѣятельномъ, такъ и понятію о духовной природѣ человѣка, которая здѣсь неизвѣстно почему, исключая перваго момента бытія, отрѣшается отъ живаго общенія съ Существомъ высочайшимъ.

Итакъ для объясненія религій съ ея объективной стороны, мы должны предположить не моментальное только, но постоянное дѣйствованіе Божества на нашъ духъ, на ту его способность, которая предназначена къ воспріятію сверхчувственнаго. Такъ какъ, со стороны Божества это дѣйствованіе имѣетъ цѣлю явить или открыть Себя человѣческому уму, то оно можетъ быть названо *откровеніемъ* Божества въ нашъ духъ, понимая это выраженіе въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова. Такъ какъ, далѣе, такое откровеніе основывается на необходимомъ, естественномъ взаимоотношеніи между существомъ разумно-свободнымъ и Творцемъ, то оно можетъ быть названо также *естественнымъ* ⁴⁾.

Необходимость допустить такой, независимый отъ дѣятельности нашихъ душевныхъ силъ, первоначальный источникъ религіознаго сознанія, вполнѣ подтверждается невозможностію

⁴⁾ Этими чертами естественное дѣйствованіе божества достаточно отличается отъ откровенія сверхъестественнаго или положительнаго. Въ первомъ Богъ открываетъ себя человѣку въ тѣи мѣрѣ, въ какой его природа способна къ воспріятію сверхчувственнаго, сколько она *естественно* можетъ познать Бога. Въ последнемъ откровеніи, въ тѣсномъ значеніи этого слова, Богъ необыкновеннымъ, сверхъестественнымъ способомъ, сообщаетъ человѣку для его спасенія такіа познанія о Себѣ, какихъ не могъ бы получить человѣкъ только по мѣрѣ естественной приемлемости его духа, такъ какъ вслѣдствіе поврежденности его природы эта приемлемость оказывается очень слабою.

объяснить происхождение религіозной идеи изъ всѣхъ другихъ субъективныхъ источниковъ. Показать эту невозможность было цѣлью всѣхъ предыдущихъ историко-критическихъ изслѣдованій нашихъ о религіи. Кромѣ того, къ этому же источнику приводитъ насъ и самый простой, непредубѣжденный взглядъ на обыкновенный способъ происхожденія нашихъ познаній о реальныхъ предметахъ, вѣдъ насъ существующихъ. Дѣйствительно, опытъ показываетъ намъ, что познаніе о предметахъ и увѣренность въ ихъ реальномъ существованіи пріобрѣтается двумя путями. Мы увѣряемся, что предметъ дѣйствительно существуетъ или тогда, когда онъ подѣйствовалъ на насъ, произвелъ впечатлѣніе на наше чувство и тѣмъ завѣрилъ для насъ свое бытіе; или тогда, когда и не имѣя впечатлѣнія отъ предмета, мы тѣмъ не менѣе, путемъ выводовъ и умозаключеній разсудка, доходимъ до убѣжденія, что такой-то предметъ долженъ существовать. Перваго рода способъ убѣжденія въ бытіе предмета можетъ быть названъ эмпирическимъ, второй раціональнымъ. Первый способъ, который предполагаетъ дѣйствіе на насъ предметовъ и впечатлѣніе отъ нихъ, свойственъ повидимому только познанію предметовъ внѣшнихъ эмпирическихъ. Второй относится къ предметамъ умственнымъ, которые не производятъ на насъ впечатлѣній чувственныхъ, но въ дѣйствительности которыхъ убѣждаетъ насъ необходимость мысли.

На первый взглядъ могло бы показаться, что этотъ послѣдній способъ всего удобнѣе можетъ прилагаться къ объясненію происхожденія религіозной идеи. Но критика раціонализма достаточно, надѣмая, показала намъ несостоятельность подобнаго взгляда. Всеобщность религіозной идеи, ея постоянство, непосредственная сила убѣжденія, какою сопровождается она въ нашемъ сознаніи,—все это показало намъ, что первоначальный ея источникъ не можетъ заключаться въ одной свободной дѣятельности разсудка. Очевидно отсюда, что намъ остается одно, признать истиннымъ второй способъ возникно-

венія въ насъ идеи о Богѣ, который мы назвали, въ противоположность раціональному,—эмпирическимъ ⁵⁾).

На такой именно способъ указываетъ намъ и самое понятіе о Богѣ. Если та точка зрѣнія, которую мы назвали *теизмомъ* и которую признали единственно надежною для объясненія происхожденія религіи, не пустое слово, въ которомъ смѣшиваются въ туманномъ безразличіи деизмъ и пантеизмъ, но выражаетъ отчетливое пониманіе отношеній Бога къ міру и человѣку, то, исходя изъ нея, мы прежде всего должны признать Божество по отношенію къ намъ существомъ трансцендентнымъ. Но трансцендентность божества предполагаетъ, что для нашей познавательной силы оно есть объектъ гнѣшній, находящійся къ ней въ отношеніи аналогическомъ тому отношенію, въ какомъ паходятся къ ней вообще предметы внѣшніе. Слѣдовательно для того, чтобы возможно было познаніе о немъ, необходимо предположить дѣйствіе его на нашу познавательную способность, какъ реально сущаго объекта,—впечатлѣніе отъ него. Такъ какъ такое дѣйствіе не есть дѣйствіе необходимое, условливаемое неизмѣнными законами природы, каково дѣйствіе на наши чувственные органы предметовъ внѣшнихъ чувственныхъ, но свободное, какъ Существа личнаго и духовнаго, то такое дѣйствованіе мы назвали *откровеніемъ*. Не допуская такого происхожденія религіозной идеи, мы должны будемъ или производить ее изъ свободной, независимо-самостоятельной дѣятельности нашего духа, но въ такомъ случаѣ впадемъ въ односторонность раціоналистическаго деизма, положившаго преграду живому и постоянному взаимоотношенію между Творцомъ и человѣкомъ, или желая уничто-

⁵⁾ Такъ какъ выраженіе: *эмпирическій* или опытный, многіе привыкли хотя не совсемъ вѣрно, относить только къ познанію предметовъ внѣшняго опыта, то для избѣжанія недоразумѣній при объясненіи отсюда происхожденія понятій о предметахъ высшихъ чувственнаго опыта, мы могли бы назвать этотъ способъ *реальнымъ* (т. е. предполагающимъ реальное дѣйствіе на насъ объекта, будетъ ли то чувственный или сверхчувственный объектъ) въ противоположность способу *раціональному*.

жить это разъединеніе, должны будемъ признать источникомъ религіи не дѣйствіе Божества *на насъ*, но сознаніе его *въ насъ*, какъ начала намъ существенно имманентнаго; богопознаніе превратится въ болѣе или менѣе пантеистическое самосознаніе своей божественности и абсолютности.

Противъ возможности указаннаго нами дѣйствованія Божества на нашъ духъ, на основаніи свойствъ нашей природы, ничего сказать нельзя. Что природа божественная по существу совершенно отлична отъ нашей, это такъ же мало можетъ служить возраженіемъ противъ возможности дѣйствія Божества на нашу душу, какъ и существенное отличіе отъ насъ природы вѣдшей—противъ возможности дѣйствія на насъ предметовъ матеріальныхъ. Если на нашу душу дѣйствуютъ предметы вещественные, производя впечатлѣнія на наши чувства, то нѣтъ никакого основанія отвергать возможность подобнаго же дѣйствованія на наше внутреннее чувство міра духовнаго, въ особенности Божества, такъ какъ человекъ есть не только чувственное, но и духовно-разумное существо. Если признавая существенное отличіе нашего духа отъ матеріи, мы, на основаніи сознанія, признаемъ реальное дѣйствіе на насъ вѣдшихъ предметовъ, то тѣмъ болѣе мы можемъ и должны допустить дѣйствіе на нашъ духъ объекта сверхчувственнаго и духовнаго, потому что во всякомъ случаѣ наша разумная природа имѣетъ болѣе сродства и близости къ міру духовному, чѣмъ вещественному.

Но хотя въ самой природѣ нашего духа заключается возможность непосредственнаго ощущенія Божества, хотя дѣйствительное существованіе въ насъ религіозной идеи необходимо предполагаетъ этотъ источникъ ея, тѣмъ не менѣе дѣйствительное состояніе религіознаго сознанія представляетъ намъ такія явленія, которыя повидимому наводятъ сильную тѣнь сомнѣнія на существованіе этого источника. Дѣйствительно, приписывая челоуку способность непосредственнаго ощущенія Божества, а со стороны Божества допуская откровеніе Его нашему духу, мы имѣли бы право ожидать, что наше ощущение

ніе Божества будетъ по крайней мѣрѣ столько же живо, сильно и ясно, какъ ощущенія впечатлѣній отъ предметовъ міра чувственнаго, непосредственно дѣйствующихъ на насъ. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное. Самая истина *бытія* Божества не представляется нашему уму съ такою ясностію и силою убѣдительности, какъ внѣшніе предметы нашимъ чувствамъ. Затѣмъ, мы встрѣчаемъ множество разнообразныхъ, часто ложныхъ понятій о Богѣ, раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній.

Что касается до силы непосредственной убѣдительности, съ какою идея Божества является нашему сознанию, то едва ли можно сказать, что о *бытіи* предметовъ внѣшнихъ мы увѣрены болѣе и признаемъ ихъ съ большею убѣжденностію сознанія, чѣмъ бытіе Существа высочайшаго. Въ этомъ убѣждаетъ насъ всеобщность и постоянство религій, которыя показываютъ, что вообще человекъ увѣренъ въ бытіе Божества столько же, какъ и въ бытіе міра внѣшняго. Если скажутъ, что многіе сомнѣвались въ бытіе Божества, отвергали его, чего не могло бы быть, еслибы религіозная идея основывалась на сознаніи дѣйствія Божества на нашъ духъ; то мы замѣтимъ, что многіе сомнѣвались и въ бытіе предметовъ чувственныхъ и отвергали ихъ реальность, несмотря на то, что на нихъ дѣйствовали предметы и производили впечатлѣнія. Первое и послѣднее явленія однородны, потому что принадлежать къ сферѣ не непосредственнаго сознанія, а отвлеченнаго мышленія и составляютъ въ общей совокупности человечества исключеніе, имѣющее свои особыя причины. Атеизмъ точно также, какъ абсолютный идеализмъ, не могутъ служить поводомъ къ отрицанію—первый, реальнаго дѣйствія на нашъ духъ міра сверхчувственнаго, послѣдній—чувственнаго.

Иное дѣло, если отъ убѣжденія въ истинѣ бытія Божества обратимъ вниманіе на степень и характеръ нашего религіознаго знанія. Здѣсь конечно нельзя не согласиться, что въ дѣлѣ

богопознанія чловѣкъ далеко не такъ счастливъ, какъ въ познаніи предметовъ вѣшняго міра. Тогда какъ предметы вѣшніе отпечатлѣваются въ нашемъ сознаніи съ ясностію, не допускающею разногласія и противорѣчій, понятія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частію смутны и темны, — разумѣмъ естественное знаніе безъ помощи откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ, какъ скоро они получаютъ достаточную степень ясности и опредѣленности, принимаются всѣми безсиорно, познанія наши о мірѣ высшемъ представляютъ множество противорѣчащихъ представленій и понятій, раздѣляющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ.

Отъ чего происходитъ такое явленіе? Прежде всего можетъ представиться на видъ то объясненіе, что это явленіе обуславливается общимъ, естественнымъ ходомъ чловѣческаго познанія. Общій законъ этого познанія есть законъ постепеннаго развитія и восхожденія отъ болѣе легкаго, яснаго и простаго, къ болѣе трудному и возвышенному. Самое первоначальное познаніе есть знаніе предметовъ чувственныхъ и міра вѣшняго; за нимъ слѣдуетъ періодъ развитія мысленія и познанія предметовъ, подлежащихъ вѣдѣнію разсудка; познаніе же міра сверхчувственного и Божества есть самое высшее познаніе, поэтому самое трудное, и въ общемъ ходѣ познаній — послѣднее и завершительное. Этотъ законъ послѣдовательности знанія прилагается столько же къ знанію индивидуальному, сколько и къ общечловѣческому. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что познаніе о Богѣ, какъ завершительная ступень всѣхъ нашихъ знаній, является въ видѣ не столько удовлетворительнымъ, какъ низшія формы знанія; его могутъ достигнуть не многіе и не вполне. Можно бы даже сказать болѣе, что это знаніе есть скорѣе знаніе будущаго, чѣмъ настоящаго, потому что по условіямъ нашей чувственно-разумной жизни, мы здѣсь на землѣ можемъ имѣть только слабыя и несовершенныя начала познанія предметовъ сверхчувственныхъ.

Но болѣе внимательное наблюденіе надъ свойствомъ рели-

гіознаго знанія показываеъ, что такое объясненіе было бы одностороннимъ. Оно было бы вѣрнымъ, еслибы познаніе о Богѣ было исключительно дѣломъ одного человѣка и плодомъ развитія и напряженія его умственныхъ силъ; тогда оно естественно должно бы являться результатомъ и вѣнцемъ его умственной жизни, и неудовлетворительность его у большинства людей и вообще въ данный моментъ обще-исторической жизни была бы понятна. Но религіозное знаніе не есть только высшее развитіе ума, и опытъ показываеъ, что это знаніе не всегда идетъ въ параллель съ развитіемъ умственныхъ силъ; мѣра знанія, употребимъ выраженіе Шлейермахера, не есть мѣра религіозности, даже религіознаго знанія. Знаніе о Богѣ и религія не есть привиллегія умовъ развитыхъ, оно необходимо для всѣхъ и на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣка. Слѣдовательно во всѣхъ людяхъ мы должны признать одинаковую способность и пріемлемость къ религіозному знанію, независимо отъ степени развитія ихъ умственныхъ способностей.

Отсюда видно, что источника тѣхъ недостатковъ, съ какими является религіозное знаніе въ дѣйствительности, нужно искать въ какомъ-либо коренномъ недостаткѣ той способности, которая служить органомъ этого познанія, а не въ одномъ только естественномъ различіи степеней нашего познанія. Еслибы предметы міра чувственного представлялись нашему взору тускло, еслибы впечатлѣнія отъ нихъ доходили бы до насъ смутно и невѣрно, то причины тому мы конечно стали бы искать въ ненормальномъ состояніи нашего зрѣнія. Такъ и здѣсь ближайшею причиною недостаточности и неясности нашихъ представлений о сверхчувственномъ мы должны почитать какое-либо ненормальное состояніе нашего духа по отношенію къ Божеству.

Мы не касаемся здѣсь вопроса, отъ чего могло произойти такое ненормальное состояніе; достаточно того, что дѣйствительное положеніе какъ нашихъ религіозныхъ познаній, такъ и прочихъ религіозныхъ стремленій, необходимо застав-

лясть предполагать его. А при этомъ предположеніи значительно уменьшается и ограничивается значеніе для насъ того способа Богопознанія, который въ идеѣ человеческой природы представляется самымъ естественнымъ, правильнымъ и всеобще-необходимымъ, — говоримъ о естественномъ откровеніи Божества нашему духу. Конечно, самое глубокое разстройство человеческого духа не можетъ совершенно уничтожить его существенныхъ стремленій и способностей, не можетъ слѣдовательно уничтожить и способности внимать естественнымъ откровеніямъ Божества въ нашемъ духѣ и въ природѣ; но оно можетъ быть причиною, что дѣятельность этой способности можетъ упасть до самого низшаго предѣла знанія, — именно, до темнаго, неопредѣленнаго ощущенія Божества и неяснаго стремленія къ сверхчувственному. Это-то ощущеніе и стремленіе въ человѣкѣ естественномъ и служитъ глубочайшимъ основаніемъ увѣренности его въ бытіи Божества, не зависящей отъ большаго или меньшаго развитія его умственныхъ силъ; этому темному, но вѣчно живому ощущенію мы обязаны сохраненіемъ и всеобщностию религіи въ родѣ человеческомъ, несмотря на всѣ степени глубокаго упадка различныхъ племенъ и народовъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи. Этому же ощущенію мы обязаны и тѣмъ, что при дальнѣйшемъ, самостоятельномъ развитіи разума, оно составляетъ почву, на которой развиваются и на которой, какъ на послѣднемъ основаніи, утверждаются всѣ попытки нашего ума уяснить, доказать и раскрыть религіозныя истины. Безъ этого внутреннего основанія разумъ не имѣлъ бы даже и побужденій такъ усиленно стремиться къ разъясненію важнѣйшихъ вопросовъ, касающихся міра сверхчувственнаго. Наконецъ, этому сокровенному въ тайникахъ духа ощущенію божественнаго начала мы обязаны и тѣмъ, что для насъ становится вразумительными вѣщанія природы, свидѣтельствующей о бытіи и совершенствахъ Творца. Мы имѣли случай говорить о томъ, что само по себѣ телеологическое воззрѣніе на природу не могло бы еще привести насъ къ Творцу природы, еслибы въ насъ

самихъ не заключаюся уже предположенія Его бытія, которое разсматриваемъ природы только разъясняется и подтверждается, но не вызывается первоначально. А это предположеніе, служащее ключемъ къ познанію Творца въ Его твореніи, и есть то непосредственное ощущеніе Божества, которое составляетъ первоначальный, естественный источникъ религіи ⁶⁾.

2. Субъективный источникъ религіи.

Предыдущія изслѣдованія привели насъ къ тому заключенію, что религія не можетъ быть вполне самодѣятельнымъ произденіемъ человѣка. Для объясненія ея необходимо допустить непосредственное дѣйствіе Божества на нашъ духъ какъ самое первоначальное и глубокое основаніе нашей вѣры въ Существо высочайшее. Но такое дѣйствіе, которое мы назвали откровеніемъ, въ самомъ общемъ и широкомъ значеніи этого слова, само собою предполагаетъ и со стороны человѣка возможность и способность усвоить себѣ это откровеніе. Религія, какъ взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, есть не только дѣйствіе Божества на человѣка, но и воздѣйствіе со стороны послѣдняго, которое выражается въ усвоеніи религіозной истины и въ отраженіи ея въ сферѣ знанія, чувствованія и дѣятельности. Въ понятіе религіи поэтому входитъ не только объективный, но и субъективный элементъ, на который мы и должны обратить теперь вниманіе.

⁶⁾ Недостаточность этого источника въ настоящемъ, дѣйствительномъ положеніи человѣка, вслѣдствіе ненормальнаго состоянія его природы, сама собою ведетъ къ мысли о возможности и необходимости, для достиженія высшей цѣли человѣка, восполненія его особеннымъ дѣйствіемъ божественнаго Промысла. Откровеніе сверхъестественное является необходимымъ дополненіемъ откровенія естественнаго. Но такъ какъ этотъ новый, хотя по существу однородный съ первымъ, источникъ религіи служитъ основаніемъ не религіи вообще, но религіи въ частнѣйшей, опредѣленной ея формѣ, какъ положительной откровенной, то онъ не можетъ въ настоящемъ случаѣ входить въ кругъ нашего изслѣдованія.

Признавши дѣйствованіе Божества на нашъ духъ первоначальнымъ источникомъ религіозной идеи, мы тѣмъ самымъ признали уже необходимость допустить въ нашей душѣ *особенный* органъ къ воспріятію этого дѣйствованія, особую способность познанія или точнѣе сознаніе ощущенія сверхчувственного. Къ признанію такой особенной, отличной отъ прочихъ познавательныхъ силъ нашей души, способности, привело насъ также и практическое разсмотрѣніе важнѣйшихъ мнѣній о сущности и происхожденіи религіи. Мы видѣли безуспѣшность попытокъ пайти коренной источникъ ея во всѣхъ тѣхъ силахъ и способностяхъ нашей души, которыхъ дѣятельность направлена или къ міру внѣшнему, или къ внутреннему міру нашихъ собственныхъ психическихъ состояній. Мы видѣли, что источникомъ религіозной идеи не могутъ быть не только низшія познавательныя силы нашей души, но и самая способность мышленія—разсудокъ, познавательная дѣятельность котораго въ области религіи, точно также какъ и въ другихъ сферахъ знанія, возможна только при предположеніи фактического матеріала, даннаго другими, *воспринимающими* впечатлѣнія отъ реальныхъ предметовъ, способностями. Такого рода способности, по отношенію къ міру внѣшнему, суть чувства внѣшнія; по отношенію къ міру внутреннему, къ нашимъ душевнымъ состояніямъ,—чувство внутреннее. Если поэтому, кромѣ предметовъ внѣшнихъ и кромѣ состояній нашей души, самостоятельно существуетъ міръ сверхчувственный; если этотъ міръ, недоступный чувствамъ влѣшнимъ, не есть также и субъективное произведеніе нашего я, которому по какому-то недоразумѣнію мы приписываемъ бытіе не только въ насъ, но и внѣ насъ, но имѣетъ самобытную реальность: то очевидно долженъ быть въ душѣ нашей какой-либо особенный органъ къ усвоенію впечатлѣній этого міра. Необходимость допустить въ душѣ челоуѣка такую высшую способность вѣдѣнія, отличную отъ разсудка, чувствовали многіе первоклассные мыслители, начиная отъ Платона и кончая Гегелемъ и Шеллингомъ, хотя понятія ихъ о характеристическихъ особенностяхъ этой

способности и предметъ ея были различны, сообразно различію основныхъ началъ ихъ философіи. Согласно съ наиболѣе принятымъ у философовъ наименованіемъ этой способности, мы назовемъ ее *умомъ*, въ отличіе отъ разсудка, способности болѣе формальной, перерабатывающей, но имманентнымъ ея законамъ, какъ впечатлѣнія міра вѣшняго и внутренняго, такъ и данныя ума (идеи), чтобы составить *познаніе* о нихъ⁷⁾.

⁷⁾ Платонъ первый какъ извѣстно, отличалъ *умъ* какъ высшую способность человѣческаго духа, какъ лучшую, владыченную, божественную-часть нашей души, отъ низшихъ ея частей: τὸ εὐρῆκόν и τὸ ἐπιεὐρῆκόν. Дѣятельность ума, который въ домірномъ состояніи души созерцалъ идеи чисто и сами въ себѣ, въ настоящемъ состояніи человѣка направлена главнымъ образомъ внутрь самого себя, и состоитъ въ *воспоминаніи* идей и созерцаніи ихъ. Впрочемъ Платоновъ *умъ* не есть только способность познанія или созерцанія сверхчувственного, но и сила стремленія къ нему; высшей части души у него свойственна и высшая любовь, «небесный эросъ», какъ способность не только чувствовать вѣчно-благое и прекрасное, но и стремиться къ нему. У новѣйшихъ философовъ мысль объ особенной способности познанія міра сверхчувственного, какъ мы видѣли, съ особенною ясностію раскрыта у Якоби. У Шеллинга абсолютное познается не разсудочнымъ мышленіемъ, но разумнымъ созерцаніемъ или воззрѣніемъ (intellektuelle Anschauung). У Гегеля со всею рѣзкостію разсудку (Verstand) противопоставляется умъ (Vernunft), какъ способность абсолютнаго вѣдѣнія.

Не лишнимъ считаемъ замѣтить, что какъ выдѣленіе особой способности познанія сверхчувственного изъ ряда прочихъ, такъ и употребленное нами названіе ея находить себѣ примѣръ и основаніе и въ откровенномъ ученіи. Апостолъ Павелъ, какъ извѣстно, различаетъ въ душѣ человѣка двѣ стороны: душу (ψυχή) и духъ (πνεῦμα), которыя вмѣстѣ съ тѣломъ (σῶμα) составляютъ цѣлость духовно-органической природы человѣка (Евр. 4, 12. 1 Солун. 5, 23. Филип. 1, 27). Познавательная же сила, принадлежащая высшей сторонѣ человѣческаго существа, — духу, преимущественно называется умомъ (νοῦς) (Ефес. 4, 23. Римл. 7, 23—25 и др.). У древнихъ учителей церкви также находимъ ясное различеніе тѣла, души и духа, при чемъ послѣдній безразлично называется также умомъ (νοῦς) и разумомъ (λόγος); границы же между этими элементами человѣческой природы проводятся иногда такъ рѣзко, что напоминаютъ троичное дѣленіе души на отдѣльныя субстанции (напр. Таціанъ прямо говоритъ, что душа πολυμερής ἐστὶ καὶ ὁ διανοητικός. Мѣста изъ церковныхъ писателей см. у Olshausen, Opusc. Theol. 173 и слѣд.). Но со времени появленія ереси Аполлинарія который, различая въ человѣкѣ: тѣло, душу живую (ψυχή ζωική) и душу разумную

Теперь мы должны опредѣлить ближе характеръ дѣятельности этой способности и значеніе ея въ области религіозной. Первое понятіе, которое естественно возникаетъ въ насъ съ названіемъ *умъ*, есть конечно понятіе *знанія*; умъ ближе всего представляется какъ способность познавательная. Но въ этомъ сопоставленіи ума и знанія скрывается источникъ, какъ различныхъ воззрѣній на сущность этой способности, такъ и певѣрныхъ мнѣній о ней,—а вслѣдствіе этого и одностороннихъ воззрѣній на самую религію. Дѣло въ томъ, какъ понимать *знаніе*, которое считается принадлежностію ума. Съ понятіемъ знанія обыкновенно соединяется мысль о различнаго рода понятіяхъ, сужденіяхъ, умозаключеніяхъ, относящихся къ извѣстному роду предметовъ; цѣль знанія—достигнуть *пониманія* предмета при помощи мышленія. Но такого рода знаніе очевидно есть принадлежность разсудка, какъ способности мышленія; отсюда понятное затрудненіе различить существенными и замѣтными чертами знаніе, принадлежащее разсудку, и знаніе, свойственное уму. Это затрудненіе и привело нѣкоторыхъ мыслителей, напр. до-кантовскихъ раціоналистовъ и самого Канта, стоявшаго на почвѣ психологическихъ понятій своего времени, къ певѣрному опредѣленію ума, какъ высшей, направленной къ идеальнымъ предметамъ или понятіямъ, дѣятельности того же разсудка. Дѣятельность разсудка и дѣятельность ума при этомъ будутъ отличаться только особенностію предметовъ познанія, а не самымъ характеромъ и способомъ познанія. Одна и та же познавательная способность, обра-

(Ф. *voϋτικῆ*), отрицалъ присутствіе послѣдней въ воплотившемся Господѣ, полагая, что мѣсто ума (*νοῦς*) или разума (*λόγος*) въ его человѣческой природѣ замѣняло Божество,—отцами церкви точною уснень смыслъ ученія ап. Павла о различіи въ человѣкѣ души и духа. Согласно съ ихъ объясненіями, душу и духъ мы должны почитать не двумя самостоятельно-раздѣльными частями (субстанціями) духовной природы челоѣка, но двумя сторонами или направленіями одной и той же недѣлимой души. Умъ есть сторона или способность высшая, направленная къ познанію вѣчнаго и божественнаго (Olshauseu. De naturae hum. Trichotomia, въ его Op. Theol. 1834, p. 145—163).

щенная къ познанію предметовъ частныхъ, эмпирическихъ, будетъ называться разсудкомъ, а обращенная къ познанію предметовъ или понятій высшихъ, идеальныхъ, будетъ называться умомъ. Но такое различіе дѣятельности разсудка и ума слишкомъ недостаточно для того, чтобы давать намъ право смотрѣть на нихъ, какъ на особенныя способности. Психологія можетъ допустить различеніе силъ и способностей въ нашей душѣ только подъ условіемъ дѣйствительнаго различія въ способѣ и характерѣ ихъ дѣятельности, а не на основаніи одного только различія познаваемыхъ предметовъ. Если поэтому способъ познанія какъ разсудка, такъ и ума, одинъ и тотъ же, а различныя названія они носятъ только по различію познаваемыхъ предметовъ, то мы и не имѣемъ основанія отличать ихъ, какъ особыя способности. Разсудокъ и умъ одна и та же способность — *мысленія*.

Самостоятельность ума,* такимъ образомъ, совершенно уничтожается и онъ сливается съ разсудкомъ ⁸⁾.

Отсюда видно, что если умъ есть дѣйствительно самостоятельная способность нашего духа, въ его отношеніи къ міру

*. Говоря это, мы имѣли въ виду понятіе объ умѣ рационалистовъ и Канта. Еще менѣе удовлетворяетъ истинному понятію объ умѣ какъ высшей способности познания сверхчувственнаго, интелектуальное созерцаніе Шеллинга и разумъ Гегеля. Безпристрастная критика ихъ философскихъ системъ показала, что то содержаніе абсолютнаго или спекулятивнаго знанія, которое они выдаютъ за продуктъ ума или созерцанія, носитъ на себѣ очевидные слѣды дѣятельности обыкновеннаго отвлеченнаго мышленія, фактомъ котораго служитъ разсудокъ, столько ими унижаемый. Ихъ умъ не болѣе, какъ праздничная одежда, употребляемая для прикритія многообъщающихъ построеній мнимо абсолютнаго вѣдѣнія, часто противрѣчащихъ обыкновеннымъ, логическимъ требованіямъ мысли. Тамъ, гдѣ нужно прикрыть эти уклоненія отъ законовъ здраваго мышленія, является на сцену умъ или разумъ, способность будто бы позволяющая думать иначе, чѣмъ разсудокъ, и даже на перекоръ ему. Но тѣмъ не менѣе разсудокъ, низводимый ими на степень низшей познавательной силы, оказывается явно дѣятельнымъ моментомъ во всемъ процессѣ такъ-называемаго «чистаго» или спекулятивнаго мышленія, которое, какъ нечто особенное, приписывается разуму.

сверхчувственному, то и способъ его дѣятельности долженъ носить тотъ же характеръ самостоятельности. Онъ не можетъ состоять въ дискурсивномъ мышленіи, составляющемъ особенность той силы, которую мы называемъ разсудкомъ; *познаніе* ума не можетъ быть понимаемо въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ познаніемъ достигаемое путемъ мышленія пониманіе или *понятіе* предмета.

Въ чемъ же состоитъ теперь такъ-называемое *познаніе* ума или точнѣе имѣющій отношеніе къ знанію актъ той высшей познавательной силы, которую мы назвали умомъ?

Если знаніе, условливаемое мышленіемъ, предполагаетъ первоначальныя впечатлѣнія отъ предметовъ, какъ матеріаль для познания; если эти впечатлѣнія могутъ быть не только отъ предметовъ чувственныхъ, но и высечувственныхъ, то очевидно умъ, какъ способность направленная къ сверхчувственному, долженъ быть способностію *воспріятія* этого сверхчувственного. Актъ его дѣятельности есть не мышленіе, а простое *воспріятіе* или ощущеніе.

Для болѣе яснаго представленія характера и способа дѣятельности ума, мы просимъ нашихъ читателей припомнить здѣсь ту мѣтку и вполне вѣрную параллель, какую проводитъ между разумомъ и чувствами виѣшними Якоби. Человѣкъ — существо, стоящее на границѣ двухъ міровъ, видимаго и невидимаго, чувственного и сверхчувственного. Какъ есть въ немъ способность обращенная къ міру чувственному, — чувство виѣшнее; такъ должна быть въ немъ и способность, обращенная къ міру высечувственному, — чувство внутреннее или разумъ. Какъ дѣятельность чувствъ виѣшнихъ состоитъ въ воспріятіи и ощущеніи впечатлѣній міра видимаго, такъ и дѣятельность ума состоитъ въ воспріятіи и ощущеніи міра высшаго, невидимаго. Если то познаніе, которое мы получаемъ путемъ виѣшнихъ чувствъ, не есть дискурсивное разсудочное знаніе, но познаніе непосредственное; то и познаніе ума также должно имѣть характеръ непосредственности. Если такое непосредственно-чувственное познаніе мы, имѣя въ виду одно изъ высшихъ

чувствъ—зрѣніе, называемъ иногда *воззрѣніемъ*,—то и высшее познаніе, приобретаемое умомъ, мы можемъ въ соответствіе съ этимъ, назвать идеальнымъ *воззрѣніемъ*,—иначе *созерцаніемъ*,—терминъ, который издавна былъ употребляемъ для обозначенія идеальныхъ представленій нашего ума. Итакъ способность дѣятельности ума, въ отличіе отъ мышленія и чувственаго воспріятія, мы можемъ назвать *непосредственнымъ созерцаніемъ* сверхчувственаго.

Но допуская непосредственное созерцаніе сверхчувственаго, какъ субъективное основаніе религіозной идеи, мы должны предотвратить одно недоразумѣніе, къ которому можетъ подать поводъ выраженіе: *непосредственное*. Могутъ сказать, что въ какой мѣрѣ теорія врожденныхъ идей отдаляетъ человѣка отъ Бога, въ такой же мѣрѣ признаніе непосредственнаго созерцанія или познанія Его выше должнаго приближаетъ человѣка къ Богу. На это должно сказать, что непосредственное знаніе Божества не есть одно и то же, что безусловное познаніе Его, такъ, какъ оно есть само въ себѣ. Говоря о познаніи слово: непосредственный мы употребляемъ не въ буквально строгомъ смыслѣ. Такъ напр. о познаніи чувствennomъ, объ оцущеніи или воззрѣніи предмета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происходитъ безъ помощи разсудочныхъ операцій,—отвлеченія, умозаключенія и пр. Но въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова, мы и этого познанія не должны бы называть непосредственнымъ, потому что въ немъ внѣшній предметъ не прямо воспринимается душою, но *чрезъ посредство* органовъ чувствъ: зрѣнія, слуха и пр., которыя и оставляютъ на впечатлѣніи свой субъективный элементъ, свой отпечатокъ. Точно также, говоря о дѣйствіи Божества на нашъ духъ, что мы здѣсь получаемъ познаніе непосредственное, мы должны помнить, что употребляемъ это выраженіе не въ смыслѣ буквально-точномъ. Первоначальное познаніе о Богѣ есть дѣйствительно непосредственное познаніе, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а вѣдѣствіе оцущее

нія нами дѣйствій Божества. Но оно не есть непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо открывается чело­вѣку Божество, какъ оно есть само въ себѣ и чело­вѣкъ созер­цаетъ самую сущность Божественной природы. Какъ предметы внѣшніе не прямо входятъ въ нашу душу и соприкасаются ей, такъ и объекты сверхчувственные дѣйствуютъ на насъ при посредствѣ соотвѣтствующаго имъ органа, который мы назвали умомъ. Эта особенность познанія о сверхчувственномъ очень важна потому, что ею предполагается уже, что мы не можемъ имѣть адекватнаго, вполне точнаго и полнаго познанія Божества, по познаніе условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служить средою при усвоеніи впечатлѣній міра сверхчувственнаго. Такую ограниченность и условность познанія о сверхчувственномъ мы можемъ опять объяснить тою же аналогіею съ чувственнымъ познаніемъ. Въ чувственномъ воспріятіи мы не узнаемъ предмета такъ, какъ онъ есть самъ въ себѣ (мы не познаемъ вещи самой въ себѣ, по терминологіи Канта), но только въ той мѣрѣ, въ какой даютъ намъ знать его наши чувства, изъ которыхъ каждое условливается въ своемъ отправленіи своимъ спеціальнымъ строеніемъ и законами. Въ нашемъ чувственномъ познаніи мы имѣемъ не самый предметъ, но только впечатлѣніе предмета, тѣ стороны его и въ томъ видѣ, въ какомъ онъ являются намъ при данныхъ условіяхъ строенія чувствъ и законовъ эмпирическаго познанія. Точно тоже имѣетъ мѣсто и въ познаніи умственномъ: допуская непосредственное ощущеніе или созерцаніе Божества, мы не должны обманываться, будто здѣсь мы имѣемъ полное и точное познаніе природы Божества; такое познаніе недоступно чело­вѣку. Мы воспринимаемъ дѣйствіе Божества не прямо, но посредствомъ извѣстнаго органа нашей души,—ума; условія и законы этого органа необходимо должны отражаться и на томъ самомъ познаніи, какое мы получили созерцаніемъ сверхчувственнаго. Лучъ Божества падаетъ на нашъ духъ не прямо, но какъ бы чрезъ призму нашей познавательной силы, и вслѣдствіе этого разла-

гается и принимает отбънки цвѣтовъ, которыхъ не имѣть въ своей полнотѣ.

Опредѣливши характеръ дѣятельности нашего ума, какъ способности созерцать сверхчувственно, мы должны показать теперь отношеніе ея къ прочимъ силамъ нашего духа, и прежде всего къ той познавательной силѣ, смѣшеніе съ которою было, какъ мы видѣли, причиною невѣрнаго понятія о первоначальномъ источникѣ религіознаго знанія. Самый характеръ непосредственности, существенно принадлежащей умственному созерцанію, не позволяетъ намъ почитать этого рода знаніе исключительнымъ и единственнымъ закопнымъ способомъ религіознаго знанія, какъ то дѣлалъ Якоби и нѣкоторые мыслители мистическаго направленія, въ созерцаніи или въ непосредственномъ ощущеніи видѣвшіе полноту Богопознанія. Оно не можетъ быть исключительнымъ и единственнымъ даже въ томъ случаѣ, еслибы умъ нашъ, не только по достоинству и высотѣ познаваемого имъ содержанія, но и по самому способу и результату своей дѣятельности, былъ наивысшею познавательною способностію. Дѣятельность высшихъ способностей не исключаетъ и не упраздняетъ дѣятельности низшихъ, но состоитъ съ ними въ живой и неразрывной связи; ни одна сила нашего духа не можетъ быть представлена изолированной въ своей дѣятельности и противоположною другиму; взаимное отличіе силъ и способностей не можетъ доходить до полной противоположности, одной какъ истинной и ведущей къ истинѣ—другой, какъ ложной и ведущей къ заблужденію, — что имѣетъ мѣсто въ противоположеніи разума разсудку у Якоби. Поэтому и религіозная идея, хотя получаетъ свое начало въ умѣ, не можетъ оставаться принадлежностію этой одной способности въ формѣ непосредственнаго созерцанія; она необходимо, по живой связи всѣхъ силъ нашего духа, должна переходить въ сферу дѣятельности разсудка. Такой переходъ умственно-идеальнаго созерцанія въ область мышленія никакъ не можетъ быть представляемъ въ видѣ какого-то назначенія идеи изъ высшей сферы въ низшую, тѣмъ менѣе въ видѣ пор-

чи или искаженія ея несвойственными ей приёмами знанія. Знаніе непосредственное (мы имѣемъ здѣсь въ виду форму знанія, независимо отъ содержанія) не есть высшая и совершеннѣйшая форма знанія. Согласно съ условіями и законами нашего настоящаго существованія, пачвысшею степенью знанія мы должны во всякомъ случаѣ почитать *пониманіе* предмета, достигаемое при помощи возможно вѣрнаго *понятія* о немъ. Но органомъ такого знанія, — знанія въ собственномъ смыслѣ слова, — можетъ быть только разсудокъ, котораго назначеніе — путемъ законосообразнаго мышленія возводить непосредственныя впечатлѣнія и ощущенія къ свѣту понятія. Дѣйствіе на насъ предмета, его впечатлѣніе, будетъ ли оно относиться къ чувствамъ вѣшнымъ или къ тому внутреннему чувству божественнаго, которое мы назвали умомъ, главнымъ образомъ даетъ намъ завѣреніе въ *бытіи* предмета, съ его непосредственно поражающими насъ умственный взоръ свойствами. Но только мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое конечно можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и истинны, сообразно съ степенью ясности и силы полученнаго впечатлѣнія и съ мѣрою участія и правильностію приложенія мыслящей силы духа. Какъ непосредственное *сознаніе* бытія предмета, такъ и приобретаемое при посредствѣ мышленія *познаніе* этого бытія, — какъ *воззрѣніе* предмета, такъ и *понятіе* (на низшей степени знанія — *представленіе*) о немъ, суть равно существенныя и необходимыя элементы нашего познанія. Безъ перваго наше познаніе будетъ не реальнымъ, а только формальнымъ; безъ втораго, мы будемъ имѣть только ощущеніе предмета, а не познаніе его, въ собственномъ смыслѣ, — познаніе, составляющее необходимую принадлежность нашей *разумной* природы. Такой взглядъ на отношеніе воззрѣнія къ понятію, знанія непосредственнаго — къ знанію посредствомъ мышленія, имѣетъ однакоже приложеніе какъ къ знанію чувственному, такъ и умственному, какъ къ эмпирическому, такъ и идеальному. И

въ послѣднемъ, точно также какъ въ познаніи чувственномъ, ограничиться одними ощущеніями и впечатлѣніями ума мы не можемъ; вслѣдъ за ними, почти вмѣстѣ съ ними, должна начаться разнообразная работа разсудка, который при помощи своихъ операциій долженъ переработать впечатлѣнія въ различные виды понятій и представленій о предметахъ сверхчувственныхъ, дать намъ возможное для насъ познаніе о мірѣ сверхчувственномъ, вмѣсто темнаго ощущенія его. Хотѣть, въ дѣлѣ познанія сверхчувственного, ограничиться однимъ непосредственнымъ созерцаніемъ или чувствомъ его, значить то же, что въ эмпирическомъ познаніи требовать, чтобы мы остановились на однихъ впечатлѣніяхъ, не пытались познавать предметы, составлять о нихъ представленія и понятія, словомъ мыслить о нихъ. Унижать разсудокъ и мысль предъ непосредственнымъ созерцаніемъ значить намѣренно оставаться на низшей ступени знанія, отрекаться отъ единственно нормальнаго способа разумнаго познанія. Такое униженіе разсудка, такое отрицаніе знанія не медлитъ скоро отмстить за себя тѣми заблужденіями, которымъ легко подвергается непосредственное чувство, не восполняемое мышленіемъ и не подчиненное его контролю. Мы имѣемъ здѣсь въ виду заблужденія, къ которымъ часто приводитъ мистицизмъ, направленіе вѣрное въ своей основѣ — признаніи возможности непосредственнаго внутреннего откровенія, но часто одностороннее въ своемъ самоограниченіи внутреннимъ чувствомъ, сопровождаемомъ пренебреженіемъ къ мышленію и отрицаніемъ его значенія. Такое самоограниченіе первою ступенью религіознаго знанія, естественно, не можетъ удовлетворить стремленія чловѣческаго духа къ знанію, — къ уясненію, раскрытію основной религіозной идеи. Такая потребность должна быть тѣмъ сильнѣе и чувствительнѣе, что, какъ мы замѣчали, основанная на непосредственномъ ощущеніи сверхчувственнаго, эта религіозная идея, при настоящемъ ненормальномъ состояніи чловѣка, представляется уму въ чертахъ довольно неясныхъ и слабыхъ; эта неясность необходимо требуетъ разъясненія. Но такъ какъ

односторонній мистицизмъ закрываетъ себѣ нормальный путь такого разъясненія въ области мысли, а исхода изъ неопредѣленности чувства настоятельно требуетъ нашъ духъ, стремящійся къ развитію, то мистикъ часто принужденъ бѣгаетъ искать ложнаго удовлетворенія въ самообольщеніи чувства, въ признаніи божественными откровеніями своихъ собственныхъ чувствованій и состояній, возникшихъ подъ вліяніемъ религіозной идеи. Въмѣсто требуемаго разумомъ разнообразія и постепеннаго перехода отъ низшаго къ высшему нашихъ понятій о сверхчувственномъ, — разнообразія и перехода, условливаемыхъ самою природою нашего разума, ограниченаго, но не абсолютнаго въ своемъ знаніи, мистикъ часто удовлетворяется разнообразіемъ и смѣною своихъ мечтательныхъ самоощущеній. Такимъ образомъ, опасаясь заблужденій разсудка и не довѣряя ему, онъ впадаетъ въ заблужденіе чувства и возникшихъ подъ вліяніемъ его мечтательныхъ представленій. Но и въ самыхъ этихъ представленіяхъ очень часто является дѣйствующею силою тотъ же разсудокъ, только не управляемый яснымъ сознаніемъ и не дающій себѣ отчета въ своихъ дѣйствіяхъ. Часто за непосредственныя созерцанія, какъ показываетъ опытъ, односторонній мистицизмъ выдаетъ болѣе или менѣе отвлеченныя понятія и представленія, въ которыхъ односторонній наблюдатель легко откроетъ слѣды дѣятельности столь пренебрегаемаго разсудка. Такимъ образомъ отвергаемый разсудокъ и здѣсь тайно входитъ въ свои права.

Итакъ непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго, по необходимому закону человѣческой природы, не можетъ оставаться въ своемъ первоначальномъ видѣ; завѣривъ насъ въ бытіи Божества, оно необходимо переходитъ затѣмъ въ область представительной и мыслящей силы, гдѣ подвергается различнымъ видоизмѣненіямъ, сообразно различнымъ условіямъ и способамъ дѣятельности нашей познавательной способности.

Исторія религіи и философіи ясно показываетъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и неза-

конно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простаго и непосредственнаго ощущенія божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о немъ. Еслибы идея Божества, составляющая основу религій, была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во все время, должна бы быть одною и тою же, потому что предметъ ея — Божество, самъ по себѣ одинъ и тотъ же и неизмѣненъ; отсюда, и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и то же. Чувственный предметъ, по своей изыѣчливой природѣ, можетъ еще производить, независимо отъ насъ, измѣчивыя впечатлѣнія, въ одно время казаться такимъ, въ другое — инымъ; но очевидно, это неприменимо къ Божеству; идея Его, какъ Его дѣйствіе, должна бы быть всегда одною и тою же. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное; мы находимъ безконечное разнообразіе ея у различныхъ лицъ, въ различныя времена. Что значить это всеобщее явленіе? Еслибы въ познаніи о сверхчувственномъ мы должны были ограничиться однимъ страдательнымъ воспріятіемъ божественнаго дѣйствія, то все разнообразныя формы, въ которыхъ является намъ религіозная идея и въ которыхъ замѣтна самостоятельная дѣятельность нашей мысли, мы должны бы признать чистымъ заблужденіемъ. Всякое образное представленіе Божества, самое достойное Его, всякое понятіе о Богѣ, самое повидимому правильное, мы бы должны отвергнуть, какъ не законное измѣненіе чистоты первоначальной идеи привнесеніемъ субъективныхъ и не соответствующихъ истинъ формъ ограниченаго познанія.

Но если религіозное знаніе заключаетъ въ себѣ элементъ не только объективный, но и субъективный; если, какъ мы сказали, познаніе о сверхчувственномъ, слѣдую общему закону познанія, требуетъ не только впечатлѣнія, но и участія мышленія: то различныя, существующія въ религій и философій формы, въ какихъ является религіозная идея, окажутся явленіемъ понятнымъ и естественнымъ. Причина разнообразія религіозныхъ понятій, кромѣ другихъ условій этого явленія, бу-

дѣть существенно заключаться въ постепенности развитія нашего мышленія и въ различіи формъ, какія оно принимаетъ на различныхъ ступеняхъ своего движенія къ большому и большому познанію истины. Сначала сознаніе человѣка обращено преимущественно къ міру внѣшнему; форма познанія на этой ступени его интеллектуальной жизни есть форма *представленія*; образы и явленія внѣшней природы и вызываемыя этими явленіями субъективныя ощущенія служатъ внѣшнимъ выраженіемъ для присущаго уму человѣка чувства Божества.

Представленное нами понятіе объ отношеніи разсудка и ума, мышленія и непосредственнаго созерцанія въ дѣлѣ религіи можетъ возбудить одно недоумѣніе, которое мы считаемъ долгомъ разъяснить. Могутъ сказать: не слишкомъ ли вы унижаете умственное созерцаніе предъ мышленіемъ? И если нѣкоторые мыслители (напр. Якоби) возвышали непосредственное сознаніе божественнаго до уничтоженія всякаго значенія разума, до признанія его не только не пужнымъ, но даже вреднымъ элементомъ въ дѣлѣ религіи, то не вдаетесь ли вы въ противоположную крайность, оставляя за умомъ только незначительное право первоначальнаго ощущенія, а все дѣльнѣйшее за тѣмъ и болѣе важное въ религіозномъ знаніи предоставляя разсудку?

Не думаемъ, чтобы правильное и основанное на точномъ психологическомъ анализѣ нашихъ способностей разграниченіе сферъ дѣятельности разсудка и ума могло сколько нибудь вести къ уничтоженію значенія послѣдняго въ области религіи. Конечно, плодъ дѣятельности ума—непосредственное ощущеніе или сознаніе божественнаго—можетъ показаться низшимъ и менѣе значимымъ, чѣмъ разнообразіе понятій о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, — плодъ дѣятельности мысли. Но это не такъ; объ формы знанія такъ существенно и необходимо соединены между собою въ общемъ дѣлѣ человѣческаго знанія, что трудно говорить о первенствѣ той или другой. Истина познанія предмета прежде всего зависитъ отъ вѣрности, ясности и чистоты непосредственнаго воззрѣнія его, и такимъ образомъ

воззрѣніе предмета служить первымъ основаніемъ всякаго вѣрнаго пониманія его. Все это имѣетъ приложеніе даже къ области низшаго, эмпирическаго знанія, по преимущественно къ области знанія высшаго, религіознаго, потому что здѣсь отношеніе органа познанія къ познаваемому нѣсколько иное, чѣмъ отношеніе чувственныхъ органовъ къ познанію предметовъ чувственныхъ. Что правильное и здоровое состояніе чувственныхъ органовъ существенно необходимо для правильнаго познанія предметовъ, что ненормальное или болѣзненное состояніе этихъ органовъ можетъ дать поводъ къ превратнымъ или неяснымъ представленіямъ о предметахъ,—это мы все хорошо знаемъ. Но такъ какъ случаи ненормальнаго состоянія чувственныхъ органовъ вообще рѣдки и притомъ составляютъ личные недостатки того или другаго лица, такъ что заблужденія, которыя могли бы происходить отсюда, всегда легко могутъ быть исправлены при общемъ нормальномъ состояніи чувствъ у другихъ людей, то мы обыкновенно пріучаемся мало цѣнить значеніе первоначальныхъ впечатлѣній въ дѣлѣ знанія и мало обращаемъ на нихъ вниманія. Заботиться о чистотѣ и точности чувственныхъ впечатлѣній никому не приходится въ голову, точно также, какъ и считать какою-либо заслугою человѣка или чѣмъ-либо особенно цѣннымъ для знанія правильныя воззрѣнія. Иное дѣло, когда мы обратимъ вниманіе на область знанія о сверхчувственномъ и на способность этого знанія—умъ. Мы видѣли, что здѣсь человѣкъ стоитъ далеко не въ столь благопріятномъ отношеніи къ познаваемому объекту, какъ въ отношеніи къ міру чувственному; что органъ этого познанія дѣйствуетъ не столь отчетливо, ясно и правильно, какъ органы нашихъ чувствъ.

Слабость дѣйствія этого органа и происходящая отсюда тусклость, маложизненность и неопредѣленность представленій о сверхчувственномъ можетъ на первый разъ навести на мысль о малоцѣнности ихъ и о преимущественномъ значеніи рациональнаго познанія о Богѣ. Но для правильной оцѣнки ихъ значенія по отношенію къ богопознанію, мы должны бы имѣть въ виду

не то состояніе, въ какомъ являются эти представленія въ настоящемъ положеніи человѣка, но то, въ какомъ они должны бы паходиться при нормальномъ состояніи нашей природы. Мы не можемъ и представить теперь той жизненной силы и ясности созерцанія міра сверхчувственного, къ какимъ способенъ человѣкъ по существу своей богоподобной натуры, равно какъ и того обилія и полноты богопознанія, какое могло бы развиться изъ этого первоначального источника, и того значенія, какое они могли бы имѣть для нашего мышленія и вообще для всѣхъ сферъ нашей психической дѣятельности. Но даже и въ томъ несовершенномъ и неполномъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ его теперь, непосредственное ощущеніе сверхчувственного не теряетъ своего значенія въ сравненіи съ дѣятельностію мышленія, уже по тому самому, что, какъ мы сказали, оно составляетъ первоначальное и коренное основаніе всякаго познанія о Богѣ. Безъ врожденной нашему духу способности ощущать сверхчувственное, нашъ разумъ оставался бы даже безъ всякаго побужденія искать его; безъ дѣйствительной дѣятельности этой способности, хотя бы и не настолько живой и сильной, сколько то требуется нормою человѣческой природы, всѣ изысканія его въ религіозной области знанія были бы непрочны и несостоятельны. Чѣмъ глубже и живѣе въ нашемъ духѣ непосредственное чувство Божества или вѣра въ Него, тѣмъ тверже и чище наши понятія о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, тѣмъ безопаснѣе они отъ заблужденій и одно-стороннихъ воззрѣній; чѣмъ слабѣе въ душѣ эта внутренняя основа религіи, тѣмъ неудовлетворительнѣе и самое знаніе. Одно развитіе разсудка и мышленія, безъ предшествующей ему и сопровождающей его вѣры въ Бога, такъ же мало имѣетъ значенія для пріобрѣтенія истиннаго знанія о Немъ, какъ мало бы имѣло значенія и какъ мало могло бы привести къ вѣрнымъ результатамъ все усиліе нашей мыслительной дѣятельности узнать точно какой-либо эмпирической объектъ а priori, не имѣя отъ него впечатлѣній или основываясь на впечатлѣніи смутномъ и невѣрномъ. Вотъ почему и очень развитой

разсудокъ, самъ по себѣ, не гарантируетъ еще человѣка отъ величайшихъ религіозныхъ заблужденій, какъ скоро въ насъ духъ ослабѣла внутренняя связь между знаніемъ и первоначальною непосредственною вѣрою въ Бога. А при совершенномъ оскудѣніи и помраченіи этой вѣры, отъ какихъ бы то ни было причинъ, возникаетъ одинъ изъ опаснѣйшихъ религіозныхъ педуговъ, — теоретическій или практическій атеизмъ, и отъ этого педуга не можетъ предохранить ни многоученость, ни довольно сильное развитіе формальной способности мышленія. Человѣкъ естественно и легко можетъ отрицать существованіе того, чего онъ не ощущаетъ въ себѣ самомъ, какъ непосредственно даннаго и реальнаго.

Все это показываетъ, что для сравнительной оцѣнки значенія разсудка и ума, непосредственнаго знанія или точнѣе— вѣры и мышленія, въ области религіознаго знанія, нужно имѣть въ виду не относительное только значеніе ихъ, какъ формъ или ступеней знанія, но и *качественный* характеръ какъ самыхъ способностей, такъ и содержанія, которое дается ими. Одна форма знанія сама по себѣ не опредѣляетъ еще его истины и цѣнности. Понятіе конечно выше простаго ощущенія; но ложное пониманіе предмета не только не выше, но даже гораздо вреднѣе, чѣмъ ясное, здравое непосредственное ощущеніе. Тоже отношеніе формъ и степеней сознанія къ качеству содержанія ихъ замѣчаемъ и въ другихъ сферахъ психической жизни, напримѣръ нравственной. Вѣрное и правильное, основанное на инстинктивномъ стремленіи нашей природы къ добру, дѣйствованіе, гораздо выше и чище, чѣмъ основанная на превратномъ понятіи о нравственности дѣятельность. Все это имѣетъ приложеніе и къ религіозному знанію. Цѣль спора, что идеаль такого знанія есть постоянное соединеніе и жизненное, гармоническое взаимопроникновеніе освоенной на непосредственномъ ощущеніи Божества вѣры и постепенно развивающагося и усовершенствующагося на этой основѣ знанія; то и другое должны взаимно относиться какъ корень и растеніе. Но если, какъ часто бываетъ въ дѣйствительности, такой

гармоніи обоихъ элементовъ религіознаго знанія нѣтъ; если даже, на основаніи печальныхъ наблюденій, часто противоположаютъ непосредственную вѣру и знаніе, какъ элементы, усиленіе изъ коихъ одного неминуемо влечетъ ослабленіе другаго; то при сравнительной оцѣнкѣ ихъ мы должны имѣть въ виду не теоретическое ихъ значеніе, но жизненную важность въ дѣлѣ религіи. А съ этой точки зрѣнія мы конечно должны отдать предпочтеніе религіозной вѣрѣ предъ знаніемъ. Такое предпочтеніе основывается на томъ, что вѣра или непосредственное убѣжденіе есть въ нашемъ духѣ нѣчто коренное и первоначальное, а знаніе — нѣчто производное и по времени второстепенное. Поэтому чистая и живая вѣра возможна и безъ знанія, но чистое и живое религіозное знаніе невозможно безъ вѣры. Человѣкъ съ знаніемъ, но безъ религіозной вѣры, не можетъ сдѣлать своего знанія истинно-религіознымъ; человекъ съ такою вѣрою заключаетъ въ себѣ возможность развитія знанія и если такое знаніе не всегда произрастаетъ на почвѣ вѣры, то вина тому можетъ быть не въ самомъ человекѣ, а въ различныхъ неблагоприятныхъ условіяхъ для его развитія вообще. Но такой недостатокъ религіознаго знанія, т.-е. способности сознать религіозную истину въ формѣ ясныхъ, отчетливыхъ и основанныхъ на разумныхъ основаніяхъ понятій, не есть какое-либо существенное лишеніе въ дѣлѣ религіи, безъ чего было бы невозможно достиженіе самой цѣли ея—живаго взаимоотношенія между Богомъ и человекомъ. Недостатокъ отчетливаго знанія здѣсь можетъ быть восполняемъ глубиною и энергіею непосредственнаго убѣжденія, которое въ своей чистотѣ и энергіи можетъ инстинктивно, такъ сказать, угадывать и постигать тѣ истины, для достиженія которыхъ нужны часто долговременныя усилія ума. Нерѣдки примѣры, что простые и теоретически мало развитые люди, при высотѣ нравственнаго развитія, обладаютъ такимъ непосредственно свѣтлымъ и высокимъ чувствомъ религіозной истины, что оно служитъ для нихъ болѣе надежнымъ руководителемъ въ религіозной жизни, чѣмъ самыя прочныя, осно-

ванные на долговременныхъ изысканіяхъ, убѣжденія разума. Истина, сокрытая часто отъ премудрыхъ и разумныхъ, открывается иногда младенцамъ.

Мы до сихъ поръ говорили объ отношеніи ума или способности непосредственнаго ощущенія сверхчувственнаго къ знанію и его спеціальному органу—разсудку. Надѣмся, что точнымъ разграниченіемъ ихъ взаимныхъ правъ и сферъ дѣятельности мы достаточно устранили опасеніе односторонняго возвышенія значенія одной какой-либо изъ этихъ, равноправныхъ въ дѣлѣ религіи, способностей, въ ущербъ другой. Что касается теперь до отношенія религіознаго знанія къ двумъ другимъ главнымъ способностямъ нашей души — чувству и волѣ, то въ общихъ чертахъ оно намѣчено въ критикѣ ученія о религіи Канта и Шлейермахера. Мы видѣли, что ни чувство, ни нравственное сознаніе не могутъ быть первоначальнымъ источникомъ религіи, что какъ чувство, такъ и нравственность получаютъ религіозный характеръ только подъ условіемъ предварительнаго знанія о Богѣ, въ какой бы формѣ ни являлось это знаніе. Здѣсь ограничимся нѣсколькими замѣчаніями.

Что непосредственное ощущеніе Божества, равно какъ и основанныя на немъ различнаго рода представленія и понятія о Богѣ, могутъ и должны возбуждать различнаго рода религіозныя чувствованія, это само собою разумѣется по общей связи и взаимопроникновенію всѣхъ силъ человѣческаго духа. Ближайшій вопросъ здѣсь могъ бы состоять въ томъ: въ какихъ спеціальныхъ отбѣнкахъ чувствованія можетъ отражаться въ насъ религіозное сознаніе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ могъ бы дать обильное содержаніе для своего рода религіозной психологіи чувства, при чемъ конечно должны бы быть приняты во вниманіе не только разнообразныя представленія о Богѣ, но и различныя отбѣнки нравственнаго и умственнаго состоянія самого человѣка, такъ какъ чувство болѣе, чѣмъ другія способности, носить на себѣ индивидуальный характеръ, условливаемый особенностями природы каждаго человѣка. Поэтому искать одного, кореннаго и специфически религіознаго чув-

ства (какимъ на примѣръ Шлейермахеръ почиталъ чувство безусловной зависимости) было бы, кажется намъ, напраснымъ трудомъ. Здѣсь можно указать только на двѣ крайнія границы области религиозныхъ чувствованій, на два предѣла, которыми замыкается ихъ разнообразіе,—высшій и низшій. Если будемъ имѣть въ виду нормальное положеніе человѣка въ дѣлѣ религіи, то конечно должны предположить, что первое чувство, которое должно возбуждать въ немъ непосредственное и живое ощущеніе Божества, есть чувство высшаго блаженства, выражающагося въ любви человѣка къ своему Творцу. Итакъ любовь къ Богу можетъ быть названа первымъ и высшимъ религиознымъ чувствованіемъ. Вотъ почему и въ ряду дѣйствительно существующихъ религій та религія есть высшая и совершеннѣйшая, которая пробуждаетъ это чувство и ставитъ его основаніемъ нравственно-религіозной жизни: такова — Религія Христіанская. Если же возьмемъ другой крайній предѣлъ религіознаго отношенія человѣка къ Богу, возьмемъ человѣка въ наибольшемъ отдаленіи его отъ Божества, а непосредственное ощущеніе сверхчувственного, свойственное нашей природѣ, въ наименьшемъ его развитіи: то можемъ ожидать, что въ области чувствованія такое состояніе выразится въ какомъ-либо тягостномъ ощущеніи ненормальности своего положенія. вмѣсто чувства блаженства, мы встрѣтимъ чувство неудовлетворенности и томленія духа, вмѣсто любви—чувство страха, истекающее изъ смутнаго сознанія неестественности своего религіознаго состоянія и виновности въ томъ. И мы дѣйствительно видимъ, что такое именно чувство является господствующимъ на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія въ мірѣ языческомъ; и тѣ философы, которые въ страхѣ видѣли начало религіи, имѣли въ виду дѣйствительно низшую форму религіознаго чувства, хотя и ошибались, почитая низшее первоначальнымъ и кореннымъ ⁹⁾. Между этими двумя крайними

⁹⁾ Само собою разумѣется, что этотъ страхъ, какъ низшая форма религіознаго чувства, не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ страхомъ Божиимъ, который имѣетъ мѣсто и на высшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія.

религіозными чувствованіями, — страхомъ и любовью, включаются, какъ мы сказали, всѣ прочія чувства въ ихъ разнообразныхъ оттѣнкахъ.

Точно также, какъ чрезвычайно различны оттѣнки чувствованій, соотвѣтственно индивидуальнымъ особенностямъ лицъ и народовъ, разнообразны и виды нравственной дѣятельности подъ вліяніемъ религіозной идеи. Такое разнообразіе усложняется тѣмъ еще, что на эту дѣятельность, кромѣ теоретическихъ понятій о Богѣ, оказываютъ вліяніе и религіозныя чувствованія. Подъ обоюднымъ вліяніемъ знанія и чувства возникаетъ особенная форма специально-религіозныхъ дѣйствій, въ отличіе отъ чисто нравственныхъ дѣйствій, обозначаемыхъ именемъ *культа*; сюда относятся различныя формы богослуженія, жертвъ и т. п. Кромѣ того, здѣсь религіозная идея имѣетъ опредѣляющее вліяніе не только на нравственное состояніе лица, но и на взаимныя отношенія людей между собою: подъ вліяніемъ ея возникаютъ различнаго рода религіозныя общества съ ихъ уставами и іерархіею. Раскрыть основныя формы, въ какихъ отражается религія въ практической жизни какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и обществъ, показать происхожденіе этихъ формъ изъ коренныхъ потребностей религіознаго сознанія, прослѣдить дальнѣйшее ихъ видоизмѣненіе подъ вліяніемъ какъ измѣненій этого сознанія, такъ и внѣшнихъ, этнографическихъ и историческихъ условій, есть дѣло философіи религіи.

Говоря о сравнительномъ значеніи религіозныхъ чувствованій, мы должны брать ихъ не въ отвлеченіи отъ содержанія, но въ связи съ нимъ. Чувство само по себѣ, какъ справедливо замѣтилъ Гегель, есть простая форма сознанія, которая можетъ заключать какъ самое возвышенное, такъ и самое низкое содержаніе; опредѣленную дѣлу оно получаетъ именно отъ того содержанія, какое его возбуждаетъ. Но съ этой точки зрѣнія между религіознымъ страхомъ дикаря-язычника и страхомъ Божиимъ христіанина нѣтъ никакого сравненія.