

А. Введенскій.

ВѢРА ВЪ БОГА, ЕЯ ПРОИСХОЖДЕНІЕ И ОСНОВАНІЯ.

Положительное рѣшеніе вопроса въ связи съ историко-критическимъ изученіемъ библіи въ текущемъ столѣтіи.



МОСКВА.

Университетская типограф., Страстной бульварь
1891.

СОДЕРЖАНИЕ.

Стр.

Введение. Современная постановка вопроса о вѣрѣ. — Относительное достоинство и коренной недостатокъ этой постановки. — Нала постановка вопроса. — Основная мысль изслѣдованія. — Его методъ

1 — 34

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Рѣшеніе вопроса на почвѣ опытной философіи.

Глава I. Типы опытной философіи и ихъ отношеніе къ вопросу о вѣрѣ въ Бога. 1. Три взгляда на существо вѣры, вытекающіе изъ трехъ основныхъ типовъ опытной философіи. 2. Вѣра разсматривается лишь какъ ненаучное объясненіе вселенной, обязанное своимъ происхожденіемъ наклонности первобытнаго человѣка къ антропопатизму, т. е. человѣкообразному пониманію вѣршнихъ предметовъ: теорія анимизма, развившаяся и окрѣпшая на почвѣ Кантовой философіи. — 3. Вѣра разсматривается какъ направленіе всѣхъ силъ человеческого духа на идеальный объектъ, причемъ признается безразличнымъ, что служитъ такимъ объектомъ, — „созданное ли воображеніемъ человѣка“ Божество, человечество ли въ цѣломъ или что другое, — лишь бы этотъ объектъ удовлетворялъ практически — идеальнымъ потребностямъ и стремленіямъ духа: взглядъ Милля, развившійся на почвѣ его эмпирическаго скептицизма — 4. Вѣра опредѣляется какъ признаваніе абсолютной непостижимой силы, основанное на опытномъ познаніи: взглядъ Спенсера, развившійся на почвѣ его агностицизма. — 5. Общая оцѣнка историческаго значенія опытной философіи со стороны ея отношенія къ нашему вопросу и планъ перваго отдѣла.....

35 -- 70

Глава II. Теорія анимизма. 1. Изложеніе теоріи: три ступени въ развитіи анимистическихъ вѣрованій. — 2. Первый недостатокъ теоріи: она полагаетъ въ основу своихъ объясненій фактъ, который самъ требуетъ объясненія, — фактъ „вторичный“. — 3. Второй недостатокъ: она просматриваетъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ ихъ абсолютное содержаніе или „зерно истины“. — 4. Положительный взглядъ на смыслъ и послѣднее основаніе анимистическихъ вѣрованій. — 5. Какъ слѣдуетъ смотрѣть на защищаемую представителями анимизма теорію „эволюціи религіозныхъ вѣрованій? — Результаты критическаго изслѣдованія теоріи анимизма.....

71 — 99

Глава III. Выясненіе основнаго объективнаго содержанія и главнаго субъективнаго фактора общечеловѣческой вѣры въ Бога путемъ сравнительно-историческаго и сравнительно-мнѣологическаго анализа религіозныхъ вѣрованій. 1. Бюрнуфъ.—2. Макс Мюллеръ.—3. Сродный Мюллерову взглядъ нѣкоторыхъ другихъ историковъ культурно-психологической и религіозной жизни человѣчества.—4. Евгений-фонъ-Шмидтъ.—5. Англійскій египтологъ, Ле-Пажъ-Ренуфъ.—6. Гаггенмахеръ.—7. Французскій историкъ религіи культурныхъ народовъ, Ревиль.—8. Общія выводы изъ разсмотрѣнія всѣхъ этихъ теорій и переходъ къ слѣдующему.....

99—128

Глава IV. Теорія Милля. 1. Вѣра, по Миллю, служитъ удовлетворенію двоякой потребности человѣка—теоретической потребности человѣка имѣть законченное знаніе и практической потребности жить полною счастливою жизнью.—2. Религія человѣчества съ „сверхъестественною санкціею“, какъ религія будущаго по Миллю.—3. Разборъ перваго положенія.—4. Разборъ положенія втораго.—Заключеніе: теорія Милля представляетъ нѣкоторый положительный интересъ лишь при выясненіи субъективнаго фактора вѣры.....

128—159

Глава V. Теорія Спенсера. 1. Во всѣхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, какъ нѣкоторое общее имѣ „зерно истины“, заключена мысль, что сила, которую проявляетъ вселенная, совершенно неисповѣдима (агностицизмъ Спенсера).—2. Законъ развитія религіозныхъ вѣрованій и примѣненіе этого закона къ объясненію начала религіознаго процесса или такъ называемаго „первобытнаго міросозерцанія“ (Спенсеровъ преобразованный эвгемеризмъ).—3. Разборъ Спенсерова эвгемеризма.—4. Разборъ его агностицизма...

159—197

~~Общій взглядъ на ученіе опытной философіи о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога.....~~

197—204

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Рѣшеніе вопроса на почвѣ философіи рациональной.

Глава I. Типы рациональной философіи и общій историческій очеркъ развитія ея ученія о вѣрѣ въ текущемъ столѣтіи.—1. Три взгляда на существо вѣры, вытекающіе изъ трехъ основныхъ типовъ рациональной философіи; вѣра въ своей сущности и идеаль есть знаніе, въ которое она и должна всецѣло разрѣшиться въ концѣ всемірно-историческаго религіознаго процесса (чистый типъ рациональной философіи или

раціоналізм); вѣра есть творческій „продуктъ нашей психофизической организаціи“, соотвѣтствие котораго дѣятельности совершенно проблематично (философія рационально-эмпирическая или полукантіанство); вѣра есть знаніе, но не формально-логическое только, а и нравственно-дѣятельное и идеальное, вслѣдствіе чего она никогда не можетъ разрѣшиться въ „чистое знаніе“ (философія рационально-идеальная или „этическій теизм“). — 2. Значеніе Канта въ исторіи нашего вопроса.—3. Представители рациональной послѣкантовской философіи чистаго типа.—4. Полукантіанцы.—5. Спекулятивный или этическій теизм.—6. Предметный распорядокъ матеріала въ предстоящемъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія

205—239

Глава II. Ученіе о вѣрѣ полукантіанцевъ. 1. Старокантіанцы: Фризъ и Апелъгъ.—2. Представитель философскаго новокантіанства, Ланге: а) его критическія замѣчанія противъ различныхъ формъ раціоналізма; б) его положительныя взгляды на происхожденіе и основанія вѣры въ Бога.—3. Представитель богословскаго новокантіанства, Линсіусъ.—4. Общая критическая оцѣнка ученія полукантіанцевъ о предметѣ нашего изслѣдованія.

240—273.

Глава III. Ученіе о вѣрѣ представителей философіи рационально-спекулятивной или полупантеистовъ. — Полупантеизмъ въ философіи — Эдуардъ Гартманъ.—1. Вѣра, какъ „психическій феноменъ“ или какъ „функция односторонне человѣческая“. — 2. Благодать, какъ объективное основаніе вѣры или „вѣра, какъ двусторонняя, Божественная и вмѣстѣ человѣческая функція“. — 3. Содержаніе вѣры или „метафизика религіознаго объекта“. — 4. „Пробужденіе религіознаго сознанія“. — 5. Главнѣйшіе критическіе недостатки теоріи Гартмана“.

274—320

Глава IV. Ученіе о вѣрѣ представителей философіи рационально-спекулятивной или полупантеистовъ. Полупантеизмъ въ протестантскомъ богословіи. 1. Бидерманъ: а) анализъ религіи, какъ психологическаго факта, въ связи съ вопросомъ объ отношеніи вѣры къ знанію; б) метафизическая основа вѣры; в) возникновеніе и развитіе вѣры.—2. Отто Пфлейдереръ: а) его основная точка зрѣнія на вопросъ; б) мотивы вѣры, теоретическіе и практическіе — и ея послѣднее метафизическое основаніе; в) происхожденіе вѣры и общій взглядъ на условія ея развитія. — 3. Разборъ основныхъ тезисовъ рационально-спекулятивнаго ученія о вѣрѣ, ея происхожденіи и основаніяхъ.

320—352

Глава V. Ученіе о вѣрѣ представителей этическаго теизма. 1. Вѣра въ Бога возникаетъ изъ непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, проявляющагося прежде всего въ нашемъ чувствѣ и нашей нравственной пастросности: а) Лотце и б) протестантскій богословъ Ричль.—2. Возникновеніе и развитіе вѣры

обусловлено совокупнымъ дѣйствиємъ трехъ различныхъ группъ „мотивовъ и оснований“ („принциповъ“): историческихъ, практическихъ и теоритическихъ,—Фехнеръ.....

352—375

Общій взглядъ на ученіе рациональной философіи о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога.....

375—380

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Рѣшеніе вопроса на почвѣ философіи идеальной и христіанской.

Глава I. О сущности и происхожденіи идеальнаго познанія, частиѣе — идеи Совершеннаго. 1. Два исторически опредѣлившіеся взгляда на существо и происхожденіе идеи Совершеннаго. — 2. Ученіе современнаго католическаго богословія: идея Совершеннаго пріобрѣтается нами *посредственно*, путемъ *заключенія* отъ тварно-конечнаго бытія. — 3. Противополож- ный взглядъ защитниковъ „интуиціи“: идея Совершеннаго пріобрѣтается нами путемъ *непосредственнаго созерцанія*. — 4. Сравнительная оцѣнка обоихъ взглядовъ.....

381—416

Глава II. Положительное рѣшеніе вопроса. 1. Психологія вѣры. — 2. Метафизика вѣры. — 3. Историческое начало вѣры или — точнѣе — начало ея во времени.

416—463

Заключение.....

464—465

О П Е Ч А Т К И.

		Нанесчато:		Слѣдуетъ читать:	
Стр.	28	8	строка сверху:	словами	способами
„	41	14	„ „	отношенія	основанія
„	246	1	„ снизу	Конту	Канту
„	247	2	„ сверху	Контъ	Кантъ

В В Е Д Е Н І Е.

Современная постановка вопроса о вѣрѣ.— Относительное достоинство и коренной недостатокъ этой постановки.—Наша постановка вопроса.—Основная мысль изслѣдованія.—Его методъ.

Одно явленіе въ современной религіозной жизни останавливаетъ на себѣ особенное вниманіе. Это — почти непрерывное образованіе новыхъ религіозныхъ общинъ и появленіе новыхъ „опытовъ построения религіи будущаго“. Само по себѣ это явленіе не есть исключительная принадлежность нашего времени. Оно почти такъ же старо, какъ человѣкъ съ своею вѣрою. Но есть въ этомъ старомъ явленіи одна новая черта. Прежде разногласія обыкновенно касались лишь формы вѣры, теперь они касаются самаго существа ея. Прежде выдѣлявшіяся общины существенно удерживались на старой почвѣ и строили свои новые догматы въ сущности изъ старыхъ элементовъ, теперь обнаруживаются попытки покинуть самую почву и построить „религію будущаго“ изъ совершенно новыхъ матеріаловъ, не заимствуя изъ живаго историческаго преданія по возможности ни одного элемента. Прежде спрашивали лишь о томъ, какъ нужно вѣровать въ Бога, теперь спрашиваютъ о томъ, необходимо ли вѣровать именно *въ Бога* и не слѣдуетъ ли замѣнить этой традиціонной вѣры вѣрою во что-нибудь другое. И замѣняютъ. Одни — вѣрою въ человечество, другіе — вѣрою въ его разумъ, третьи — въ „могущество великаго принципа долга“, иные — въ отвлеченное понятіе совѣсти и т. д. и т. д. Міръ, кажется, снова готовъ

измѣнить славу нетлѣннаго Бога въ образъ, подобный тлѣнному человѣку (Римл. I, 23) ¹⁾.

Два обстоятельства подготовили указанное явленіе: критика историческаго христіанства и внѣ-христіанское развитіе науки и философіи новаго времени. Начавшись въ эпоху реформаціи нападеніемъ на католичество, критика проходитъ пожирающимъ пламенемъ чрезъ всю новую исторію Запада и обращаетъ въ вопросъ все, чѣмъ дотолѣ жило и во что вѣровало человѣчество. На Западѣ слишкомъ поздно догадываются, что критика, начавшая „просѣвать“ догматы вѣры по однимъ формально-логическимъ принципамъ и устранять изъ нихъ все, что внушаетъ сомнѣніе критическому уму, рано или поздно должна превратиться въ совершенное отрпцаніе,—догадываются тогда, когда критика уже успѣла сдѣлать свое разрушительное дѣло; когда она провозгласила, что „католичество есть трупъ, въ которомъ лишь искусственно поддерживаются признаки жизни“; когда протестантизму она указала незавидную долю быть „могильщикомъ этого трупа“; когда, наконецъ, и самую вѣру въ Бога объявила лишь „пережитою иллюзією“. Но догадавшись, хотя и поздно, о безусловно отрицательной природѣ критики, западная мысль возвысила противъ нея самый энергическій протестъ, который какъ эхо отозвался въ самыхъ различныхъ областяхъ научно-философскаго знанія, повсюду возвѣстивъ появленіе въ наукѣ

¹⁾ Перечень всей относящейся сюда литературы занялъ бы очень много мѣста; поэтому мы ограничимся лишь краткими указаніями.—О «построеніяхъ» на почвѣ Конттовой философіи и вообще — эмпирической: *Смоликовскій*, Ученіе О. Конта объ обществѣ. Т. I, вып. I, Варшава. 1881 г., стр. 65, слѣд.; *Каро*: Религія позитивизма. «Русская Мысль», 1888 г. № 11; *St. Mill*: Three Essays on religion. London. 1874; *The Nineteenth Century* — въ трехъ №№ за 1889 годъ: январь, мартъ, апрѣль (о религіозномъ «агностицизмѣ», развившемся на почвѣ Спенсеровой философіи «неопознаемаго»).—О построеніяхъ на почвѣ философіи рационально-спекулятивной: *Lange*, Geschichte des Materialismus, B. II, отдѣлъ 4; *Eduard von Hartmann*: die Selbstzersetzung des Christenthums, Berlin, 1874, und die Krisis des Christenthums, Berlin, 1880; *Wernicke*: die Religion des Gewissens, als Zukunftsideal, Berlin. 1880; *Druskowitz*: moderne Versuche eines Religionsersatzes, Heidelberg, 1886, и *его же*: zur neuen Lehre, Heidelberg, 1888. *Salter*: die Religion der Moral, Leipzig — Berlin, 1885 г. Uebersetz. von Gisycki. *Guyau*: l'irreligion de l'avenir. — Отзвуки этого движенія западной религіозно-философской мысли, какъ извѣстно, къ прискорбію; существуютъ и у насъ.

и жизни новаго направленія. Приведенный критикою къ необходимости отказаться отъ вѣры въ Бога, западный міръ увидаль, что вмѣстѣ съ нею его покидаетъ великая вдохновлявшая его прежде идея, великій до сихъ поръ питавшій и грѣвшій его источникъ силъ, и въ немъ пробудилась страстная потребность хотя чѣмъ нибудь замѣнить ее, хотя чѣмъ нибудь наполнить образовавшуюся пустоту. Но чѣмъ же? Куда идти? Какому новому богу кланяться? Естественно, что разрушивъ своею критикою старое, философія сочла именно себя обязанною отвѣтить на эти вопросы и создать въ замѣнъ стараго нѣчто равнозначительное ему новое. И можно смѣло сказать, что никогда въ дѣлѣ вѣры не имѣлъ такого значенія голосъ науки, какъ именно въ настоящее время ²⁾).

Конечно, образованіе новой религіи дѣло вовсе не кабинетныхъ ученыхъ, и потому никакія ихъ построенія въ этой области не могутъ имѣть прямаго значенія. Но они имѣютъ значеніе косвенное. Они сосредоточиваютъ общественную мысль на вопросахъ вѣры и пробуждаютъ интересъ къ изслѣдованіямъ въ этой области. Ясно въ самомъ дѣлѣ, что для того, чтобы строить вѣру *новую*, необходимо предварительно хорошо узнать вѣру *старую*. Ея противники должны ее основательно опровергнуть; ея друзья должны ее основательно защитить. Въ томъ и въ другомъ случаѣ отъ поисковъ за вѣрой новой мысль послѣдовательно переходитъ къ принципиальному вопросу о вѣрѣ *вообще*. Что она такое въ своемъ таинственномъ существѣ и въ своей исторіи?—Вотъ вопросъ, ясный отвѣтъ на который считаютъ для себя одинаково обязательнымъ и внѣ-христіанская философія и христіанская апологетика. Ознакомимся ближе съ современною постановкою этого вопроса.

²⁾ Едва ли не самымъ яснымъ доказательствомъ сказаннаго служить неизменно быстрое распространеніе образовавшагося на почвѣ Спенсеровой философіи религіознаго агностицизма. Высказанная нѣсколько десятковъ лѣтъ тому назадъ отвлеченная философская доктрина превратилась теперь въ религіозный догматъ, который находитъ себѣ послѣдователей въ самыхъ различныхъ слояхъ общества, образываетъ цѣлую литературу и обсуждается соборомъ епископовъ (1888 г.), какъ крайне опасное для церковной жизни явленіе (см. Nineteenth Century).—Приведенный въ текстъ приговоръ критики о католициствѣ и протестантизмѣ принадлежитъ Гартману: die Selbstzersetzung des Christenthums, стр. 11 и сл.

Наука рассматриваетъ вѣру или со стороны ея содержанія или со стороны ея формы. Это двойное отношеніе науки къ вѣрѣ обусловлено самымъ существомъ дѣла. Одиѣ и тѣ же истины въ одной формѣ существуютъ въ холодномъ теоретическомъ умѣ ученаго и совершенно въ другой формѣ — въ практически-дѣятельномъ сознаніи вѣрующаго. Тамъ онѣ служатъ лишь достояніемъ ума и обыкновенно существуютъ внѣ связи съ живою индивидуальностью человѣка; здѣсь, напротивъ, онѣ являются неотъемлемымъ достояніемъ всего человеческого духа, съ одной стороны обуславливая его внутреннѣйшій характеръ, съ другой, сами въ своей индивидуальной своеобразности будучи обусловлены имъ. Соответственно этому, и наука можетъ рассматривать вѣру или только со стороны ея содержанія, независимо отъ той своеобразной формы, въ которой это содержаніе дано въ духѣ вѣрующаго, или же вмѣстѣ и со стороны этой формы. Въ первомъ случаѣ она беретъ вѣру просто какъ совокупность теоретическихъ истинъ разума, независимо отъ психологическихъ, практическихъ, историческихъ и иныхъ основаній, по которымъ вѣрующій держится своей вѣры, и рассматриваетъ ее исключительно со стороны ея разумности, внутренней логики и отношенія къ выводамъ науки. Во второмъ случаѣ, напротивъ, она беретъ ее какъ живой, осуществляющійся въ душѣ человѣка процессъ, какъ „фактъ религіознаго сознанія“, изучаетъ природу и свойства этого процесса, его многоразличныя условія, и такимъ образомъ пытается уяснить ея глубочайшія корни и генезисъ. Въ первомъ случаѣ наука отвѣчаетъ на вопросъ: почему *она* или—что тоже—методически развитой совокупный теоретическій разумъ передовыхъ представителей человечества,—принимаетъ или отвергаетъ содержаніе вѣры. Во второмъ случаѣ она отвѣчаетъ на вопросъ: почему *живой, конкретный человекъ и все человечество*, въ его прошедшихъ и настоящихъ членахъ, живущее не одною только жизнію ума, но и многостороннею практическою жизнію,—почему *оно* крѣпко держалось и держится вѣры.

Если мы сравнимъ указанные формы вопроса о вѣрѣ въ Бога со стороны вѣроятности достигнуть въ каждомъ случаѣ его безспорнаго рѣшенія, или выражаясь технически, разсмотримъ усло-

вія той и другой задачи; то легко замѣтимъ, что преимущества простоты и очевидности должны быть признаны за ея послѣднею формою. Тамъ, прежде всего теорія, здѣсь — дѣйствительность; тамъ школа, здѣсь — жизнь; тамъ силлогизмъ, здѣсь — фактъ. Ибо и живая вѣрующая душа — фактъ, открытый для изученія въ самонаблюденіи и наблюденіи надъ другими; и историческая вѣра — фактъ, подлежащій широкому историческому изслѣдованію; и даже доисторическая вѣра — такой же фактъ, подлежащій строго методическому изученію различныхъ отраслей современной науки — этнографіи, сравнительной міеологіи, сравнительнаго языкованія и т. д. Этими преимуществами второй формы постановки вопроса о вѣрѣ, т.-е. ея фактичностью и такъ-сказать — почвенностью объясняется, почему представители современной науки ставятъ вопросъ о вѣрѣ именно въ этой второй формѣ: въ этой формѣ, по ея ожиданіямъ, рѣшеніе вопроса о вѣрѣ, если и не окажется всецѣло выводомъ изъ фактовъ, то по крайней мѣрѣ допустить самую широкую фактическую провѣрку. А фактъ для многихъ нынѣ — все. Нѣкоторыя одностороннія школы новой философіи совершенно отказались отъ вопроса объ объективной истинности содержанія вѣры, какъ отъ вопроса „неразрѣшимаго“, и отъ прежнихъ философскихъ методовъ рѣшенія этого вопроса, какъ методовъ ненадежныхъ, „фигтивныхъ“; но онѣ все еще считаютъ себя обязанными такъ или иначе объяснить самый фактъ вѣры, — тотъ универсальный фактъ, которымъ жило человѣчество на всемъ пространствѣ вѣковъ какъ исторической, такъ и доисторической своей жизни. Почему оно держалось съ такимъ постоянствомъ своей вѣры въ Бога? Что она такое, — заблужденіе, подобное тѣмъ роковымъ заблужденіямъ, которыя, по свидѣтельству исторіи, удерживали, какъ въ плѣну, въ своей власти умъ человѣчества иногда въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ, или — нѣчто большее? Гдѣ источникъ той удивительной и несокрушимой мощи, которою всегда владѣла эта вѣра надъ умомъ, сердцемъ и всею жизнію человѣка? Гдѣ ея подлинныя жизненныя основанія, сокровенные корни и источное начало? Словомъ, *откуда она происходитъ и на чемъ въ концѣ концовъ утверждается?* — вотъ вопросы, которые, безконечно варьируясь, повторяются въ различныхъ сферахъ какъ специально

научной, такъ и обще-философской современной мысли, выражая собою искреннѣйшее стремленіе ея выплыть къ какому-либо твердому берегу изъ водоворота, произведеннаго вышеуказанною критикою историческаго христіанства³⁾.

Въ этомъ, проникающемъ передовые умы новаго времени, стремленія рѣшить вопросъ о вѣрѣ, какъ вопросъ строго научный, по всѣмъ правиламъ научнаго метода, нельзя не признать нѣкотораго прогресса въ самой постановкѣ вѣковаго вопроса объ отношеніи вѣры и знанія: вѣра, по крайней мѣрѣ съ одной стороны, признается теперь предметомъ, вполне подлежащимъ научному изслѣдованію, тогда какъ прежде объ этомъ много спорили и часто рѣшали споръ отрицательно. Но при этомъ относительномъ достоинствѣ, современная постановка вопроса о вѣрѣ еще далеко не можетъ быть признана вполне удовлетворительною, такъ какъ она не обладаетъ ни достаточною твердостью, ни достаточною опредѣленностью. Она не обладаетъ достаточною *твердостью*: ибо, разрывая насильственно естественную связь двухъ вышеуказанныхъ нами вопросовъ — о содержаніи и формѣ вѣры—и сосредоточиваясь почти исключительно на послѣднемъ, представители современной науки лишаютъ себя значительной части средствъ для разрѣшенія спеціального вопроса о происхожденіи и основаніяхъ вѣры и тѣмъ самымъ какъ бы сами подкапываютъ у себя почву. Она не обладаетъ достаточною *отре-*

³⁾ «Откуда въ настоящее время всего громче раздается призывъ къ изслѣдованію и усненію? Не происхожденіе ли, не начала ли, не принципы ли повсюду и во всѣхъ областяхъ привлекаютъ къ себѣ всеобщее вниманіе? Какъ въ прошломъ столѣтіи повсюду слышалось: «возвратимся назадъ, къ природѣ!» такъ въ настоящемъ, по преимуществу исторически настроенномъ, столѣтіи повсюду слышится: «назадъ, къ первоначаламъ!» Иной готовъ отдать все свое знаніе о томъ или другомъ, вторичномъ или третичномъ состояніи духовной и культурной жизни человѣчества хотя бы за ничтожный свѣтъ о предметахъ состоянія первичнаго, и я полагаю, что если кому, то именно теологу, слѣдуетъ смотрѣть неослѣпленнымъ взоромъ на ту высоко знаменательную точку, на которой въ человѣческомъ сердцѣ въ первый разъ заблистала свѣтъ религіи». *Hardy: die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit. 1887 s. 38.*—Извѣстный Максъ Мюллеръ называетъ вопросъ о происхожденіи религіи «фокусомъ» современной научно-философской мысли. *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 1881. Vorwort, s. VIII.*

длѣнностью: ибо, не отличая съ надлежащею отчетливостію человѣческой стороны въ религіозномъ процессѣ отъ стороны Божественной, вѣры отъ откровенія, откровенія естественнаго отъ сверхъестественнаго (какъ это различаетъ богословіе), ученые неизбежно вносятъ въ свои разсужденія о вѣрѣ чрезвычайную спутанность понятій и крайнюю неопредѣленность. Мы еще будемъ имѣть возможность возвратиться къ обсужденію перваго недостатка, — недостатка твердости (ниже, при обсужденіи метода изслѣдованія). Теперь же сосредоточимъ свое вниманіе на второмъ.

Обыкновенно употребляемый нынѣ пріемъ рѣшенія нашего вопроса состоитъ въ слѣдующемъ. Анализъ фактовъ религіознаго сознанія открываетъ въ нихъ общіе имъ всѣмъ, производные или, какъ принято говорить, „первичные“ элементы, — въ фактахъ частныхъ нѣкоторые своеобразные общіе факты, существованія которыхъ, какъ и всѣхъ другихъ фактовъ, доказать, конечно, нельзя, но которые тѣмъ не менѣе несомнѣнно даны въ состояніяхъ религіознаго сознанія и могутъ быть наукою точно констатированы (напр. воспріятіе міровой силы, пониманіе или, по крайней мѣрѣ, „чаяніе“ объективно выраженнаго, космическаго разума и т. д.). Затѣмъ, эти элементы признаются основнымъ психическимъ матеріаломъ, изъ котораго, — такъ заключаетъ наука—человѣкъ силою собственнаго творчества построилъ идею Бога. Но разъ человѣкъ признанъ способнымъ самостоятельно построить идею Бога—построить, такъ сказать, изъ стихій міра,—вѣра въ Него объяснена и всякое разсужденіе о Богѣ, какъ ея послѣдней причинѣ и основаніи, признается по меньшей мѣрѣ излишнимъ⁴⁾: предполагается обыкновенно, что Богъ или вовсе не существуетъ, или, хотя и существуетъ, однако такъ, что нисколько не содѣйствовалъ и не содѣйствуетъ образованію и сохраненію нашей вѣры въ Него. Но, какъ часто бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, здѣсь смѣшивается наша *дѣйствительная* способность разложить живое явленіе на его составные элементы съ нашею *мнимой* способностью

⁴⁾ Такъ даже богословъ (либеральный впрочемъ) Гольстенъ находитъ возможнымъ сказать, что «религія есть дѣло не Бога, но человѣка». Holsten: Ursprung und Wesen der Religion. Berlin. 1886, s. 2.

создать это явление вновь (все равно, въ жизни или въ мысли)—анализъ съ синтезомъ. Имѣя предъ собою въ дѣйствительности конкретную идею Бога и живой психологической фактъ вѣры въ Него, наука поступаетъ съ ними, какъ анатомъ съ организмомъ: она разсѣкаетъ и эту конкретную идею и этотъ живой фактъ на части, и такъ какъ эти части уже были раньше, до ея прикосновенія соединены въ цѣлое, то она и думаетъ, что ихъ соединеніе въ цѣлое не представляетъ никакого затрудненія и что слѣдовательно, все объясненіе цѣлаго кончено ⁵⁾. Но между тѣмъ здѣсь-то именно и открывается истинная трудность проблемы. Ученый, понимающій дѣйствительное значеніе указанного аналитическаго приѣма, по окончаніи его долженъ остановиться предъ добытымъ результатомъ, какъ анатомъ останавливается предъ частями разсѣченнаго организма, и сказать, что онъ не только не можетъ возсоздать живое цѣлое изъ этихъ частей, но не можетъ даже и понять, что, какая таинственная сила связывала ихъ въ одно живое, дѣятельное единство. И дѣйствительно, изучая многочисленные современные опыты рѣшенія нашего вопроса, мы встрѣчаемся иногда съ такимъ явленіемъ: разложивъ содержаніе вѣры (идею Бога) на ея основные элементы, психическій процессъ или актъ вѣры—на элементарныя душевныя движенія или состоянія, ученый вдругъ высказываетъ совершенно неожиданное, но тѣмъ не менѣе глубокое и рѣшительное убѣжденіе, что синтезъ этихъ элементовъ, ихъ соединеніе въ единую живую идею Бога, въ первомъ случаѣ, и въ нераздѣльный актъ вѣры,—во второмъ, есть „тайна“, непостижимое „новотвореніе“, „дѣло Божіе въ человѣкѣ“ ⁶⁾. Не ясно ли, что внѣ-христіанская наука, какъ бы противъ собственной воли, даетъ свидѣтельство христіанской истины, — той истины, что

⁵⁾ «Первоначальную и непродуванную истину не такъ легко достать и выкопать, какъ это представляется намъ, когда мы уже имѣемъ ее въ своихъ рукахъ обработанную и готовую». Локкъ, Reasonableness of Christianity, § 170. «Хотя дѣйствія природы въ каждой части своей достаточно свидѣтельствуютъ о Богѣ, но міръ такъ мало обращаетъ вниманія на ихъ смыслъ, что они не говорятъ о Богѣ даже тогда, когда Его легко было бы найти и когда онъ Самъ о Себѣ свидѣтельствууетъ». Ibid. § 167.

⁶⁾ *Гагенмахеръ* (Hagenmacher), см. ниже отдѣлъ 1, гл. III, 6; такъ же, въ сущности *новокактіанцы*, см. отд. 2-й, гл. II.

„Богъ, какъ говорили древніе учителя церкви, не познается безъ Бога?“⁷⁾

Итакъ, за человѣческою стороною вѣры мы должны признать сторону Божественную, какъ ея глубочайшее основаніе, какъ разрѣшеніе неизбѣжныхъ, при *внѣшнемъ* изученіи вѣры, тайнъ. Но этого мало. Съ такою же самою необходимостію мы должны признать, для объясненія начала религіознаго процесса, чрезвычайное Божественное дѣйствіе или *откровеніе сверхъ-естественное*. Позволимъ себѣ для приближенія этого богословскаго ученія къ современному научному сознанію начать нѣсколько издалека. Одно изъ наиболѣе твердо установленныхъ въ философіи положеній, положеніе, въ признаніи котораго „божественный“ Сократъ сходится съ позитивистомъ Контомъ, говорить, что всякому исканію истины должно предшествовать нѣкоторое предварительное знаніе ея. Сократъ спрашивалъ: какъ начнешь искать то, чего совсѣмъ не знаешь и, когда найдешь искомое, какъ удостовѣришься, что нашелъ то самое, чего искалъ?⁸⁾ И съ тѣхъ поръ этотъ сократовскій вопросъ, вводящій въ самую глубину проблемы о познаніи, въ различныхъ формахъ проходить чрезъ всю исторію мысли и до нашихъ дней. Повсюду признается, что исканію истины должно предшествовать нѣкоторое предварительное обладаніе ею. Этотъ психологическій законъ мысли долженъ сохранить свое полное значеніе и въ области вопроса о происхожденіи вѣры въ Бога, который съ нѣкоторымъ правомъ можетъ быть разсматриваемъ какъ частная форма общаго вопроса о познаніи. И библейско-христіанское ученіе о первооткровеніи дѣйствительно какъ нельзя болѣе соответствуетъ требованіямъ этого закона⁹⁾. Между тѣмъ, проникнутые тайнымъ

⁷⁾ *Иринея Лионскій*: contra haeres., Lib. IV, cap. 6, п. 4. См. у преосв. Сильвестра: Опытъ прав. догмат. богословія, т. I, стр. 284 (изд. 2).

⁸⁾ *Мено* 80 d. e. *Comte*: Cours de phil. positive, vol. 1, p. 12—3. «Въ поискахъ за истиной очень важно начинать изслѣдованіе съ яснымъ представленіемъ о предметѣ его и о нашихъ средствахъ къ достиженію результата. Съ психологической точки зрѣнія истина для cadaго отдѣльнаго индивидуума есть то, что онъ предполагаетъ». *Карпентеръ*: «Физиологія ума» (Русское Богатство 1886 г. стр. 346 § 328).

⁹⁾ «Намъ самую природою дается чувство Божества, но это—одна, такъ-сказать религіозно-нравственная почва, въ которую для того, чтобы на ней возникло

опасеніемъ, какъ бы не оказаться солидарными съ „теологами“, изслѣдователи нашего вопроса заранѣе отказываются отъ самой мысли о „вѣшнемъ первооткровеніи“, и даже осторожнѣйшіе между ними говорятъ иногда объ этой теоріи не безъ нѣкоторой ѣдки, какъ о „мысленной контрабандѣ“¹⁰⁾. Правда, въ замѣнъ первооткровенія, въ большинствѣ случаевъ, они все же оставляютъ чело-вѣку нѣкоторое предварительное, апіорное религіозное содержаніе,—въ формѣ вопросовъ о причинахъ явленій, въ формѣ разнообразныхъ, идеальныхъ стремленій, въ формѣ смутнаго признанія или „чаянія“ чего-то высшаго и т. д. Но еслибы при этихъ крайне неопредѣленныхъ запросахъ, стремленіяхъ и догадкахъ, чело-вѣкъ былъ предоставленъ исключительно самому себѣ; еслибы возникновеніе и развитіе вѣры было исключительно дѣломъ са-мого чело-вѣка, безъ всякой чрезвычайной помощи со стороны Бога: тогда весь религіозный процессъ мы должны были бы пред-ставить себѣ лишь рядомъ вопросовъ или точнѣе—однимъ, не-прерывно продолжающимся на всемъ пространствѣ вѣковъ и никогда несмолкающимъ, вопросомъ, однимъ непрерывнымъ и неудовлетвореннымъ исканіемъ, какъ и представляютъ его наиболѣе послѣдовательные мыслители. Чело-вѣкъ признаетъ всѣмъ существомъ своимъ, всѣмъ своимъ бытіемъ суще-ствование чего-то безусловно высшаго и затѣмъ начинаетъ рядъ несмолкающихъ вопросовъ. Что такое это „нѣчто“? не небо ли? не солнце ли? не сила ли, дѣйствующая повсюду? не безконечность ли, все въ себѣ заключающая? и т. д. и т. д. Рядъ вопросовъ могъ бы продолжаться въ вѣчность и чело-вѣкъ

что-либо и возрасло, должны быть брошены нужныя сѣмена, т.-е. существеннѣйшія истинныя вѣры. Эти сѣмена не сами собою мы вырабатываемъ или создаемъ, а получаемъ въ томъ или иномъ видѣ отъ другихъ, которые въ свою очередь то же не сами ихъ создали и т. д. Первоисточникъ же ихъ въ первомъ чело-вѣкѣ, который самъ, получивъ ихъ отъ Бога, и получивъ, конечно, въ своемъ чистомъ и цѣлостномъ видѣ, передалъ таковыми и своимъ потомкамъ, но послѣдніе, хотя сохраняли ихъ путемъ преемственнаго преданія, однакожъ, вслѣдствіе многихъ неблагопріятныхъ условий, успѣли ихъ во многомъ измѣнить и оразно-образить». Епископъ *Сильвестръ*, догматика, т. III, стр. 410—11.

¹⁰⁾ «Все, что вводится другою дверью (кромѣ вѣшнихъ чувствъ), будетъ ли то названо первооткровеніемъ или религіознымъ инстинктомъ, должно быть отвергнуто, какъ мысленная контрабанда». M. Müller Vorlesungen etc. 252—3.

никогда не опредѣлялъ бы это смутно предносящееся его духу, скорѣе просто постулируемое, чѣмъ сознаваемое, высшее „нѣчто“, еслибы процессъ совершался дѣйствительно такъ, какъ имѣеть склонность представлять его современная наука,—никогда не удостоверялся бы, что онъ нашелъ то, чего ищетъ. А между тѣмъ, по свидѣтельству фактовъ, весьма рано, на самомъ, такъ сказать, порогѣ исторіи, человѣчество уже владѣло вѣрою въ Бога—единого и совершеннаго, такъ что, вступая въ исторію, оно несло съ собою и эту вѣру, какъ могущественнѣйшій двигатель своего духовнаго развитія: какъ объяснить это? Если представлять религіозный процессъ такъ, какъ представляет его современная отрицающая первооткровеніе наука, то только что указанный фактъ необъяснимъ. Вотъ почему, не смотря на напряженныя усилія современной науки рѣшить нашъ вопросъ, не смотря на громадный запасъ фактическаго матеріала, которымъ она располагаетъ, ея представители, неспособные закрывать глубину и трудность проблемы словами, обыкновенно открыто сознаются въ своемъ безсиліи возстановить съ полною ясностію генезисъ вѣры. Да и помимо этого сознанія, совершенно очевидно, что всѣ ихъ разсужденія о „доисторическихъ вѣрованіяхъ“ человѣчества суть лишь весьма шаткія гипотезы¹¹⁾, дурно вліяющія притомъ на разработку и всей дальнѣйшей исторіи религіозныхъ вѣрованій. Царящій здѣсь произволъ и фантастичность всего лучше доказываются безконечнымъ разнообразіемъ подобныхъ построеній. Такимъ образомъ, игнорированіе вышеуказаннаго психологическаго закона (т.-е. желаніе объяснить происхожденіе вѣры въ Бога помимо первооткровенія) жестоко мститъ за себя.

Но если, какъ видно изъ сказаннаго, не только въ рѣшеніе нашего вопроса, но даже и въ постановку его представители современной науки не вносятъ достаточной ясности, то ихъ постоянное и нескрываемое нерасположеніе къ богословію, очевидно, никакъ не можетъ быть оправдано, тѣмъ болѣе, что въ своихъ нападкахъ на „теорію первооткровенія“, какъ и вообще

¹¹⁾ См. ниже въ критикѣ *теоріи анимизма* (отдѣлъ 1, гл. II) и *логическаго эволюционизма* рел. вѣрованій (отдѣлъ 2, гл. IV).

на христіанско-богословское ученіе о вѣрѣ, они обыкновенно не обнаруживаютъ ни достаточнаго знакомства съ этимъ ученіемъ, ни достаточной проницательности, вслѣдствіе чего нерѣдко смѣшиваютъ существо опровергаемаго ученія съ его наиболѣе односторонними формами. Правда, исходя изъ откровеннаго ученія о первоначальномъ происхожденіи вѣры въ Бога отъ самого Бога, богословіе иногда какъ бы забывало другую истину того же Откровенія,—его ученіе о естественномъ богопознаніи,—и вслѣдствіе этого, оказывалось не въ состояніи объяснить ни той доли религіозной истины, которая должна быть признана у народовъ, жившихъ и живущихъ внѣ Божественнаго ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія, ни—самаго сверхъестественнаго откровенія въ религіяхъ эдемской, іудейской и христіанской (ибо, очевидно, безъ естественнаго богопознанія человѣкъ не могъ бы принять и сверхъестественнаго откровенія, которое было бы тогда для его заключеннаго духовнаго слуха лишь мѣдью звенящею и кимваломъ бряцающимъ). Но такое неправильное, чисто внѣшнее, или, какъ принято говорить, „механическое“ пониманіе откровенія есть лишь принадлежность одностороннихъ богословскихъ школъ (напр. школы „традиціонализма“), или—слѣдствіе вѣроисповѣдныхъ уклоненій отъ древне-церковнаго ученія (напр. слѣдствіе неправильнаго протестантскаго ученія о первородномъ грѣхѣ, превратившемъ будто бы человѣка въ „камень“ или „чурбанъ“, какъ учить formula concordiae). Истинное же откровенное и древне-церковное ученіе о вѣрѣ таково, что оно восполняетъ научно-философское объясненіе ея именно тамъ, гдѣ оно яснѣе всего приходитъ къ сознанію своего безсилія. Ученіе о естественномъ откровеніи озаряетъ свѣтомъ ту недоступную для внѣшняго научно-философскаго взгляда психологическую „тайну“, тотъ ускользящій отъ научнаго анализа психологическій процессъ, въ которомъ раздробленные лучи Божественной истины сливаются въ душѣ человѣка въ единую конкретную идею Бога и отдѣльныя душевныя движенія сочетаются въ нераздѣльный живой актъ вѣры. Ученіе же о первооткровеніи объясняетъ,—что для науки остается опять-таки фактомъ непонятнымъ и потому въ большинствѣ случаевъ обходится, — почему уже въ „доисторическія времена“ мы находимъ у человѣка не

смутные вопросы о Богѣ, не безотчетное „чаяніе“ (какъ слѣдовало бы ожидать, по излюбленной современной теоріи эволюціи религіозныхъ вѣрованій), а —ясное признаніе Его и притомъ со всѣми Его существенными свойствами. Такимъ образомъ, христіанское богословіе удовлетворительно рѣшаетъ вышеуказанную проблему,—проблему о происхожденіи въ человѣчествѣ познанія о Богѣ. Человѣкъ, по его ученію, не искалъ того, чего еще не зналъ, но съ самаго начала ясно зналъ, чего искать. Самъ Богъ Своимъ непосредственнымъ наученіемъ первобытнаго человѣка завершилъ полноту свидѣтельствъ о Немъ окружавшей его внѣшней природы и его еще непомраченного внутренняго смысла. Поздѣе, вслѣдствіе внутренняго отчужденія отъ богоподобной жизни, человѣкъ и внѣшнимъ образомъ удалился отъ Бога и Богъ не восхотѣлъ обитать въ людяхъ, ставшихъ плотію (Бытія, 6, 3). Единая человѣческая семья дробилась. Люди уходили изъ окрестностей Эдема — отъ мѣста непосредственныхъ глаголовъ Божіихъ. Но уходя они уносили съ собою, какъ священный завѣтъ, мысль и слово о Богѣ — Его пми. Эта мысль, это слово, эта „религіозная традиція“, какъ добрый спутникъ, сопровождаетъ человѣка на всѣхъ путяхъ его, служа, вмѣстѣ съ остатками естественнаго богопознанія, основаніемъ сохраненія, жизненности и дѣйственности вѣры въ Божество и у *языковъ*.

Итакъ что же? Указывая элементы, корни или основанія вѣры, но въ то же время не объясняя удовлетворительно ни сочетанія этихъ раздробленныхъ элементовъ въ живое единство, ни самаго начала исканія человѣкомъ Бога, ни его постоянной и непоколебимой увѣренности въ предметности своей мысли о Немъ, наука какъ бы воочію указываетъ въ происхожденіи и сохраненіи вѣры Божественное дѣйствованіе—внутреннее, всегда и непрерывно осуществляющееся въ дѣшѣ каждого вѣрующаго, и внѣшнее, осуществившееся въ отдаленнѣйшій, но несомнѣнно реальный, свидѣтельствуемый своими слѣдствіями моментъ жизни человѣка, —хотя и не уясняетъ природы этого Божественнаго дѣйствованія. Съ другой стороны богословіе, объясняя происхожденіе вѣры въ начальный моментъ ея исторіи непосредственнымъ наученіемъ отъ Самого Бога, и ея дальнѣйшее сохране-

ніе въ религіяхъ внѣ іудейской и внѣ христіанской—естественнымъ откровеніемъ, не отрицаетъ указываемыхъ наукою элементовъ, корней и основаній вѣры и не отрываетъ ея отъ этой естественной почвы. Ясно, слѣдовательно, что наука и богословіе, взятыя въ своемъ истинномъ смыслѣ, въ сущности свидѣтельствуютъ объ одномъ и томъ же—о богочеловѣческой природѣ акта вѣры. Но наука раскрываетъ близкую человѣческую сторону объясняемаго факта—область естественныхъ основаній вѣры; богословіе же учитъ о болѣе отдаленной божественной сторонѣ его—объясняетъ первоначальное сверхъ-естественное происхожденіе вѣры и ея сохраненіе въ родѣ человѣческомъ дѣйствіемъ промыслительной Божественной благодати. Наука даетъ фактической матеріалъ для разрѣшенія нашего вопроса, выполняетъ работу подготовительную и вмѣстѣ съ тѣмъ излагаетъ постулаты высшей точки зрѣнія на него. Богословіе указываетъ самую эту высшую точку зрѣнія и даетъ возможность осмыслить подготовленный для нея наукою фактической матеріалъ. Научно-философское изслѣдованіе вопроса безъ руководящей богословской идеи было бы бездушнымъ истуканомъ, у котораго есть всѣ члены, но въ которомъ не достаетъ объединяющаго эти члены въ живое стройное цѣлое принципа жизни. Одна богословская идея, не нашедшая себѣ выраженія въ терминахъ современнаго научно-философскаго сознанія, была бы неразвитой отвлеченной формулой, безплотною мыслию, идеальною тѣнью, которая носится преемственно дѣйствительной жизни, не касаясь и не трогая ея своею красотою. Такимъ образомъ, научная и богословская сферы нашего вопроса разграничены и возможность прекратить вражду и возстановить миръ указана.

Теперь мы достигли той ступени, на которой открывается возможность точнѣе опредѣлить объемъ и границы нашего изслѣдованія. Мы изслѣдуемъ вопросъ о вѣрѣ въ Бога: вѣрѣ христіанской, іудейской или другой какой? Ни о той, ни о другой и ни о какой частной формѣ вѣры, но о томъ общемъ всѣмъ формамъ элементѣ, который можно было-бы назвать вѣрою общечеловѣческою. Мы спрашиваемъ объ основаніяхъ ¹²⁾ этой

¹²⁾ Не бесполезно иногда отличать *основанія* отъ *мотивовъ* вѣры, какъ ихъ отличаетъ, на примѣръ, извѣстный психофизикъ Фехнеръ (Die drei Motive und

вѣры, основаніяхъ—сверхъ-естественныхъ или естественныхъ? Очевидно, объ этихъ послѣднихъ: ибо мы разсматриваемъ не одну только сверхъ-естественную религію. Слѣдовательно, наша ближайшая задача состоитъ въ выясненіи того, что принято называть откровеніемъ естественнымъ, на чемъ утверждается вѣра въ Бога въ религіяхъ ви́шнихъ іудейству и христіанству и что, по выраженію богослововъ, и сверхъ-естественнымъ откровеніемъ принимается въ свой составъ¹³⁾. Наконецъ, мы спрашиваемъ о происхожденіи этой вѣры въ Бога: о какомъ происхожденіи — естественномъ или сверхъ-естественномъ? О томъ и другомъ вмѣстѣ: о сверхъ-естественномъ на естественной почвѣ. Итакъ мы изслѣдуемъ вопросъ *о вѣрѣ естественной въ своихъ основаніяхъ и въ своихъ внѣ-іудейскихъ и внѣ-христіанскихъ формахъ, но сверхъ-естественной въ своемъ изначальномъ происхожденіи*. Мы не раздѣляемъ вопросовъ объ основаніяхъ и происхожденіи вѣры, потому что они не раздѣляются въ современной наукѣ; но мы не смѣшиваемъ ихъ, потому что они различны по существу. Мы исходимъ изъ ближайшаго и восходимъ къ отдаленнѣйшему, отъ человѣческаго — къ Божественному, отъ науки и философіи — къ богословію.

Gründe des Glaubens, von Gustav Theodor *Fechner*, Leipzig. 1863, III, ss. 25 und ff.) Мотивы *побуждаютъ* къ вѣрѣ; основанія *оправдываютъ* ее, *уполномочиваютъ* вѣрить. «Основанія» относятся къ «мотивамъ», какъ общечеловѣческая вѣра въ Бога къ одной изъ ея формъ, какъ лежащая въ основѣ всѣхъ вѣрованій ихъ общая основная мысль—къ той или другой частной вѣрѣ. Мотивы вѣры «измѣнчивы»; основанія «постоянны». Дикарь вѣритъ одному, культурный человѣкъ—другому. Одно племя дикарей поклоняется дереву, а другое — змѣѣ. Одинъ культурный человѣкъ кланяется Богу, какъ мысли, другой—какъ космической силѣ и т. д. Каждый—по своимъ *частнымъ* соображеніямъ, побужденіямъ или *мотивамъ*. Но все человѣчество одинаково что-нибудь обожествляетъ, чему-нибудь поклоняется какъ Богу, имѣетъ какую-нибудь мысль о Богѣ, и конечно, въ признаніи этого общаго всѣмъ вѣрованіямъ элемента опирается на какое-нибудь *общее, объективное основаніе*. Людей много, отсюда и мотивовъ много и они различны, какъ различны сами люди. Истина одна, отсюда и общезвѣдныя основанія для признанія ея одинаковы, объективны. Мы изслѣдуемъ *основанія*, но не *мотивы*: не входимъ въ разсмотрѣніе, почему тотъ или другой народъ держится той или другой частной формы вѣры.—Мысли Фехнера будутъ выяснены ниже.

¹³⁾ Филаретъ черниговскій: Догм. Богосл. § 3.

Выполненію только-что поставленной задачи посвящено все наше изслѣдованіе въ цѣломъ. Но такъ какъ это изслѣдованіе ведется методомъ историко-критическимъ, причемъ взгляды положительныя обыкновенно являются лишь въ концѣ, какъ результатъ предшествующей критики, то необходимо для ясности здѣсь же изложить основную мысль изслѣдованія, хотя бы и безъ надлежащихъ доказательствъ. Характеръ этой основной мысли, какъ видно уже изъ предыдущаго, опредѣляется тремя факторами: *задачею* или *цѣлью* изслѣдованія, подлежащимъ изслѣдованію *фактическимъ матеріаломъ* и руководящею *идеею*. *Цѣль* опредѣляется дѣйствительными потребностями или запросами времени; *матеріаль* доставляется наукою и философіею; руководящая *идея* дается богословіемъ. Остановимся на каждомъ изъ этихъ трехъ факторовъ.

Итакъ прежде всего, какими потребностями опредѣляется задача нашего изслѣдованія? Мы говорили выше и увидимъ далѣе, что всѣ стремленія передовыхъ умовъ нашего времени, всѣ поиски ихъ въ религіозной сферѣ сосредоточены, какъ въ фокусѣ, въ вопросѣ о „quia“ вѣры, объ ея коренныхъ общеочевидныхъ основаніяхъ. Одни ищутъ этихъ основаній съ настойчивостью вѣрующаго духа, заранѣе увѣреннаго въ ихъ существованіи; другіе ищутъ ихъ съ сомнѣніемъ, скорѣе руководствуясь желаніемъ расчистить почву для отрицанія, чѣмъ — надеждою укрѣпить немощную вѣру. Но при всѣхъ этихъ различіяхъ въ сопровождающихъ указанное исканіе тайныхъ желаніяхъ, всѣ сходятся въ одномъ общемъ исканіи. Еслибы мы въ своемъ изслѣдованіи не отозвались на этотъ запросъ времени, то мы остались бы въ сторонѣ отъ того великаго движенія, которое охватило современные намъ умы, и какое бы научное значеніе наше изслѣдованіе ни имѣло, оно мало отвѣчало бы задачамъ современной апологетики. Было бы въ самомъ дѣлѣ нецѣлесообразно, еслибы, на примѣръ, игнорируя проникающее всю эмпирическую философію новаго времени стремленіе найти въ самой сферѣ опыта такъ-сказать наглядно — осязательное основаніе вѣры въ Бога, апологетъ сталъ настойчиво указывать, какъ на „единственное“ основаніе, на прирожденную идею о Богѣ или на присущій человѣку особый органъ зрѣнія Бога. Эмпирикъ былъ бы въ правѣ сказать такому апологету

словами одного из передовых вождей эмпиризма новаго времени: „быть-можетъ, вы правы съ своимъ убѣжденіемъ въ непосредственномъ воспріятіи или зрѣніи Бога; но вы никакъ не можете поселить подобнаго же убѣжденія во мнѣ и во многихъ другихъ людяхъ, если мы его еще не имѣемъ. Вы увѣряете, что и мы можемъ видѣть и чувствовать то же, что видите и чувствуете вы—даже болѣе, что мы уже видимъ и чувствуемъ то же самое; а между тѣмъ, при всѣхъ своихъ усиліяхъ, мы рѣшительно не видимъ и не воспринимаемъ того, что должны бы воспринимать по вашимъ увѣреніямъ: не ясно ли, что ваша мнимо-универсальная способность интуиціи есть лишь тусклый фонарикъ духа, свѣтящій только тому, кто его несетъ? А въ такомъ случаѣ не справедливѣе ли будетъ признать, что скорѣе вы ошибаетесь относительно *происхожденія* въ вашемъ умѣ идеи о Богѣ, чѣмъ мы относительно *факта существованія* этой идеи въ своемъ умѣ“¹⁴⁾? Но если такъ, если подвергается спору первый шагъ апологета, то тщетно его предпріятіе, бесплоденъ трудъ, недостигнута цѣль,—главная цѣль состоящая въ томъ, чтобы выяснитъ общеубѣдительныя основанія вѣры въ Бога. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ виду живыхъ запросовъ времени, основная мысль нашего изслѣдованія, по крайней мѣрѣ въ своихъ наиболѣе общихъ и простѣйшихъ элементахъ, должна выражать нѣчто превышающее различіе школъ, настроеній, индивидуальныхъ организацій,—нѣчто очевидное, при достаточномъ вниманіи, для всякаго нормально-организованнаго человѣка. Установивъ твердо пункты, на которыхъ могутъ соединиться въ одномъ общемъ признаніи вѣры самые разномыслящіе умы, мы, конечно, не обязаны будемъ ограничиваться только этимъ, но будемъ имѣть и возможность и необходимость войти въ спеціальныя разъясненія предмета; но, во всякомъ случаѣ, не этими разъясненіями слѣдуетъ начинать и тѣмъ болѣе не слѣдуетъ ими ограничиваться.

Вторымъ факторомъ, опредѣляющимъ характеръ основной идеи нашего изслѣдованія, служить, какъ мы сказали, современный научно-фактическій матеріалъ. Подъ именемъ такого матеріала

¹⁴⁾ St. Mill: Three essays on religion, second edition. London. 1874 bp. 162—3. Переводъ свободный.

мы разумѣемъ въ данномъ случаѣ не историческія или этнографическія свѣдѣнія о тѣхъ или другихъ частныхъ формахъ вѣры, а тѣ *общіе вѣсьмъ этимъ формамъ элементы*, которые въ нихъ открываетъ научный анализъ и которые, будучи не разложимы и не сводимы ни на что другое, съ полнымъ правомъ могутъ быть названы „фактами“, матеріаломъ фактическимъ“, хотя и совершенно своеобразнымъ. Наука долгое время не различала этихъ двухъ совершенно различныхъ порядковъ фактовъ и вслѣдствіе этого, при объясненіи происхожденія вѣры, впадала въ *circulus vitiosus*—объясняла вѣру со стороны основнаго содержанія ея и существа какими-нибудь ея позднѣйшими формами: или страхомъ предъ явленіями природы (въ концѣ концовъ, конечно, *благочестивымъ*, слѣдовательно, уже *предполагающимъ* вѣру), или выдумкою и вліаніемъ на народныя массы жрецовъ (очевидно, уже *заранѣе* облеченныхъ авторитетомъ вѣры) или продолжительнымъ сосредоточеніемъ мысли и чувства на предметахъ, имѣющихъ благотворное вліаніе на человѣческую жизнь (опять-таки, конечно, сосредоточеніемъ *благочестивымъ*) и т. д. Современная наука все болѣе и болѣе прозрѣваетъ принципиальную логическую несостоятельность этихъ и всѣхъ подобныхъ объясненій происхожденія вѣры въ Бога. Она все менѣе и менѣе удовлетворяется дѣтскими теоріями постепеннаго обожествленія или, какъ иногда говорятъ,—постепенной динамизаціи и пневматизаціи предметовъ обыкновенныхъ. Въ лицѣ своихъ многочисленныхъ представителей она выражаетъ различнымъ способомъ одну и ту же увѣренность, что даже въ самыхъ грубыхъ вѣрованіяхъ должно быть нѣкоторое зерно истины, общее имъ со всѣми остальными формами вѣры, и всѣ усилія свои направляетъ прежде всего къ тому, чтобы ближе опредѣлить это „зерно истины“. Въ результатѣ такихъ совокупныхъ усилій получилось три различныхъ основныхъ опредѣленія того универсальнаго факта, который, какъ нѣкоторое естественное зерно истины, составляетъ глубочайшее основаніе вѣры во всѣхъ ея формахъ: его опредѣляютъ то какъ *опытное* познаніе (воспріятіе, ощущение) единой непостижимой, всепроникающей и всесозидающей абсолютной силы (агностицизмъ эмпирической философіи), то какъ постиженіе *разумомъ* осуществленнаго въ міровомъ процессѣ, имманентнаго ему абсолютнаго разума или идеи (пан-

теизмъ рационально-спекулятивной философіи); то какъ *дѣятельное* познаніе проявляющагося въ историческихъ и нравственно-религіозныхъ судьбахъ народовъ и отдѣльныхъ личностей принципа единящей любви (теизмъ философіи нравственно-идеальной). Уже это простое сопоставленіе различныхъ опредѣленій лежащаго въ основѣ всѣхъ религіозныхъ вѣрованій факта или зерна истины показываетъ, что ни со стороны субъективныхъ основъ вѣры (опытное познаніе, познаніе рациональное и нравственно-идеальное), ни со стороны ея объективныхъ основъ (сила, идея, благо или любовь) эти опредѣленія не исключаютъ другъ друга (ибо опытное познаніе можетъ быть въ то же время и разумнымъ и нравственно-идеальнымъ или дѣятельнымъ, равно какъ сила можетъ быть и силою разума и силою любви). Исторія же философіи, какъ мы увидимъ ниже, свидѣтельствуетъ, что они не только не исключаютъ другъ друга, но напротивъ постоянно обнаруживаютъ внутреннее тяготѣніе къ взаимному синтезу въ опредѣленія высшемъ: такъ агностицизмъ, представляющій собою въ исторіи мысли несомнѣнный прогрессъ сравнительно съ волновавшими первую половину нашего столѣтія позитивно отрицательными и равнодушно скептическими доктринами, самъ стремится восполнить свою односторонность ученіемъ о Богѣ рационально-спекулятивной школы, которая, въ свою очередь, въ лицѣ нѣкоторыхъ изъ своихъ представителей тяготеетъ къ союзу со школою, проповѣдующею необходимость въ области вѣры нравственно-идеальнаго познанія. Но хотя, такимъ образомъ, синтезъ вышеуказанныхъ опредѣленій содержания и основаній вѣры въ Бога является предъ нами разомъ и какъ общая отвлеченная возможность и какъ исторически поставленная цѣль научно-философскихъ стремленій; тѣмъ не менѣе традиціи школъ и вѣками наслоившіяся недоразумѣнія все еще препятствуютъ осуществленію этого синтеза и отодвигаютъ моментъ его проявленія въ исторіи на неопределенное время. Область нашего вопроса все еще служитъ полемъ брани и побѣдные клики (если побѣду опредѣлить числомъ приверженцевъ ученія) не всегда раздаются на сторонѣ принципа высшаго. Каждый отстаиваетъ исключительное достоинство своего взгляда на предметъ, безусловно отрицая взгляды другихъ, и поглощенные своимъ раздоромъ, мыслители часто не замѣчаютъ, что всѣ они въ сущности говорятъ объ одномъ и томъ же уни-

версальномъ фактѣ лишь съ различныхъ точекъ зрѣнія, подобно тѣмъ легендарнымъ рыцарямъ, которые сражались изъ-за цвѣта щита, не догадываясь въ своемъ увлеченіи, что каждый видитъ только одну изъ его разноцвѣтныхъ сторонъ. А между тѣмъ указанная односторонность ведетъ къ столь же одностороннимъ слѣдствіямъ. Усвоивъ въ дѣлѣ вѣры все значеніе вышеуказаннымъ началамъ въ ихъ исключительности и односторонности, современная научно-философская мысль легко приходитъ къ осужденію всѣхъ историческихъ формъ вѣры, которыя будто бы незаконно „антропоморфизировали“ эти начала, и затѣмъ переходитъ къ тому построенію новой вѣры, которое, какъ мы сказали выше, составляетъ самое характерное явленіе нашего времени. Но здѣсь-то и открывается всего яснѣе ея недостаточность. Полагая въ основу своихъ построеній новую вѣру односторонніе, обособленные одинъ отъ другаго и въ этомъ смыслѣ „отвлеченные“ принципы, она конечно всякій разъ создаетъ, вмѣсто живой вѣры, нѣчто столь же отвлеченное и совершенно безжизненное, нѣкоторую благовидную, но и двусмысленную форму для прикрытія въ сущности совершенно нерелигіознаго служенія матеріальной культурѣ (этой истинной „силѣ“ нашего промышленнаго вѣка — агностицизмъ), наукъ, философіи и поэзіи (царство „идеи“), или автономной морали (область нравственныхъ и социальныхъ отношеній, основанныхъ на „любви“, но не какъ на сознаніи религіознаго долга, а лишь какъ на „естественно-психическомъ“ влеченіи). Но выходя противъ воли изъ области религіозной въ область существенно внѣрелигіозную, современная научно-философская мысль тѣмъ самымъ обнаруживаетъ свою рѣшительную неспособность быть верховною руководительницею въ дѣлахъ вѣры и невольно заставляетъ жаждущій истины умъ обратиться къ высшей области знанія, — къ утверждающемуся на откровеніи богословію.

Итакъ, мы послѣдовательно пришли къ третьему, опредѣляющему характеръ основной идеи нашего излѣдованія, фактору, — къ богословской идеѣ. Сила и владычественное значеніе этой идеи всего яснѣе открывается при сопоставленіи ея съ безсиліемъ внѣрелигіозной мысли достигнуть яснаго пониманія нашего предмета. Безсиліе же науки и философіи въ области нашего вопроса, какъ можно усмотрѣть изъ сказаннаго выше, обнару-

жилоь главнымъ образомъ въ двухъ отношеніяхъ. Впервыхъ, представители вѣррелигіозной мысли никакъ не могутъ постигнуть, какимъ образомъ челоувѣчество, находя въ міровомъ процессѣ лишь имманентныя ему „силу“, „идею“ и „любовь“, стали чтить „Сильнаго“, „Премудраго“ и „Благостнаго“, и не понимая этого факта, нерѣдко объявляетъ его за иллюзію, за самообманъ, вслѣдствіе чего у нихъ и является желаніе изгнать изъ религіи будущаго всѣ, „антропоморфныя“ элементы. Вовторыхъ, они никакъ не могутъ понять, почему вѣрующее челоувѣчество и они сами въ своихъ исканіяхъ основаній для вѣры приходятъ не къ одному и тому же результату, а—то къ силѣ, то къ идеѣ, то къ принципу любви, и вслѣдствіе непониманія причинъ этого различія, никакъ не могутъ подняться выше своихъ узкихъ и одностороннихъ точекъ зрѣнія, чтобы въ союзѣ мира соединиться въ служеніи единой истинѣ. Въ виду этихъ двухъ недоумѣній науки, богословіе даетъ двѣ руководящихъ идеи. Впервыхъ, оно говоритъ, что міровая сила, міровая идея и могущественный принципъ любви существуютъ не самобытно, не въ формѣ какихъ-нибудь гипостазированныхъ сущностей, а лишь въ другомъ, какъ свойства нѣкоторой субстанціи, и что то, что для вѣшняго взгляда науки является принципомъ космическимъ, для внутренняго взгляда вѣры является проявленіемъ свойствъ Божіихъ: въ этомъ и заключается тайна непонятнаго для науки антропоморфизма. Вовторыхъ оно говоритъ, что знаніе вѣры, не какъ знаніе науки, есть прежде всего дѣло нравственной свободы, подвиговъ духа, и что мѣра, характеръ и степень этого знанія обусловлены нравственнымъ характеромъ и пріемлемостью вѣрующей души, и что каждый познаетъ Бога лишь съ той стороны и въ той мѣрѣ, въ какой душа его способна къ пріятію Божественной истины. Разовьемъ это библейско-христіанское ученіе въ виду потребностей современной научно-философской мысли.

Земная дѣйствительность не совершенно лишена дѣйствительности небесной. Своими непреложными законами, корнями своего бытія, своею истиною, красотой и всѣмъ своимъ благомъ міръ причастенъ Божеству ¹⁵⁾, и не смотря на внесенное въ него че-

¹⁵⁾ «Всемогущее и святѣйшее Слово Бога Отца, обтекаая все и повсюду проявляя

ловѣческимъ грѣхомъ разстройство, не пересталъ находиться въ соответствіи съ тѣми цѣлями, для которыхъ былъ созданъ, — не пересталъ служить отобразомъ Божества и чрезъ то самое училищемъ истиннаго боговѣдѣнія: ибо и теперь Богъ недалеко отъ каждаго изъ насъ (Дѣян. 17, 27), и Его устрояющій промыслъ ¹⁶⁾ очевиденъ повсюду (Римл. 1, 30). Богъ всемогущій открывается какъ вѣчная зиждительная сила (*ibid.*), которую мы какъ бы ощущаемъ („не ощущать ли Его“) въ чувствѣ своей созидаемой и хранимой Богомъ жизни („о Немъ бо живемъ, и движемся и есмь“, Дѣян. 17, 27. 28) и въ радости Богомъ ниспосылаемаго довольства (Дѣян., 14. 17.) Богъ премудрый, приснотекущій источникъ познанія и разума (Притч. 2, 6; Дан. 2, 21) открывается какъ Разумъ постигаемый разумомъ человѣческимъ. Богъ совершенство (Мѡ. 5. 48) и святость (Левит. 11, 44) открывается какъ внятнѣйшій нашей природѣ нравственный законъ совершенства или какъ голосъ совѣсти (Римл. 2, 14. 15). Богъ благостный, отецъ щедротъ и всякія утѣхи (2 Кор. 1, 3) открывается, какъ свойственная нашей природѣ любовь къ ближнему (Мѡ. 5, 46. 7), и всякій любящій познаетъ Бога своею дѣятельною любовью (Іоан. 4, 7; 1 Кор. 8, 3). Но Богъ не ослѣпляетъ внезапнымъ свѣтомъ своего Божества немощныхъ очей человѣка ¹⁷⁾. Если бы Онъ предсталъ предъ нашими очами въ Своемъ грозномъ величїи, то мы, конечно, невольно признали бы Его, пали бы ницъ предъ Нимъ и стали бы неизмѣнно служить Ему, хотя бы иногда и безъ внутренняго влеченія. Но такое признаніе и такое служеніе Богу было бы недостойно Бога совершеннаго. Это была бы вѣра падшаго ангела, который вѣруетъ и трепещетъ (Іак. 2. 19),

силы и освѣщая все видимое и невидимое, все содержитъ и объемлетъ въ себѣ, такъ что ничего не оставляетъ *непричастнымъ силы Своей*, но все и во всемъ каждое существо порознь и всѣ существа вмѣстѣ оживляетъ и сохраняетъ». Аванасій Великій, *Orat. Cont. gent.* n. 42 у преосв. Сильвестра, т. III, стр. 342.

¹⁶⁾ Θεοίτης этимологически почти тоже, что *providentia*.

¹⁷⁾ «Домостроитель нашего спасенія, подобно глазу человѣка, выросшаго во тьмѣ, вводитъ насъ въ великій свѣтъ истины послѣ постепеннаго къ нему приобщенія; потому что щадитъ нашу немощь. Онъ приучаетъ сперва видѣть тѣни предметовъ и въ водѣ смотрѣть на солнце, чтобы, приступивъ вдругъ къ зрѣнію чистаго свѣта, мы не ослѣпли». Св. Василій Великій: о Св. Духѣ, гл. 14 (Творенія Св. Отца VII, 280—81).

или обусловленная страхом покорность раба ¹⁸⁾). Богъ же хочетъ въры свободной, преданности любящей, хочетъ видѣть въ людяхъ не рабовъ неволи, а сыновъ свободы, вопіющихъ ему: „Авва, отче“ (Гал. 4, 6; Рим. 8, 15). Но въра свободная есть нравственный подвигъ, требующій со стороны человѣка вниманія, многихъ заботъ и нравственной чистоты ¹⁹⁾). Богъ желающій всѣмъ человѣкомъ спастись и прійти въ разумъ истины (1 Тим. 1, 4), повсюду простираетъ надъ ними свою любовь ²⁰⁾). Онъ открывается всегда и повсюду—и въ камнѣ, который „имѣетъ нѣ-

¹⁸⁾ Допустимъ, что природа дала бы намъ такую пронизательность и ясность пониманія, какою мы могли бы и хотѣли бы владѣть. Тогда *Богъ и вечность* неотступно стояли бы предъ нашими *взорами* въ своемъ *грознѣмъ величїи* (ибо то, что мы можемъ совершенно доказать, въ отношеніи къ достовѣрности, было бы вполне равнозначительно тому, въ чемъ мы можемъ удостовѣриться собственными очами). Тогда «нарушенія закона, конечно, не было бы, и исполнялось бы только то, что приказывается; а такъ какъ настроенія, изъ котораго собственно и возникаютъ дѣйствія, не можетъ внушить никакая заповѣдь, побужденіе же къ дѣятельности здѣсь всегда на лицо и притомъ чисто-внѣшнее...», то большая часть законосообразныхъ поступковъ совершалась бы изъ страха и только малая часть изъ надежды, и никакая изъ долга, а нравственнаго достоинства дѣйствій въ очахъ высшей премудрости совсѣмъ не существовало бы. Поведеніе человѣка превратилось бы въ простой механизмъ, гдѣ, какъ въ игрѣ марионетки, все *жестикულიруется*, а въ фигурѣ не *видно жизни*». Kant, Kritik der practischen Vernunft, Kirchmann. 3 Auflage, s. 176—7. Русскій переводъ Смирнова, стр. 173—4.

¹⁹⁾ «Страсти отдалили душу отъ сродства съ Богомъ. Посему кто очистился отъ срамоты, какую прозвелъ въ себѣ грѣхомъ, возвратился къ естественной красотѣ, чрезъ очищеніе возвратилъ древній видъ царскому образу, тогъ единственно можетъ приблизиться къ Утѣшителю» Св. Василій Великій. О Св. Духѣ гл. 9. *Твор. Св. Отцовъ VII*, 266; у преосв. Макарія; православ. догмат. богословіе. Сиб. 1851. VI, 70.

²⁰⁾ «Не таково это небо, чтобы въ одномъ мѣстѣ оно было, а въ другомъ нѣтъ; во во всякое время и на всякомъ мѣстѣ можно найти его. Такъ устроилъ (Богъ), что ипущимъ Его не препятствуетъ ни мѣсто, ни время. Онъ такъ близокъ, что безъ него невозможно и жить. *О немъ бо живемъ и движемъ и есмы*: какъ бы указываетъ на подобный примѣръ вещественный: какъ невозможно не знать воздуха, который разлитъ повсюду и находится недалеко отъ каждаго изъ насъ, или лучше, находится и въ насъ самихъ; такъ точно и творецъ всего. Смотри, какъ (Павелъ) приписываетъ Ему все,—и промышленіе и сохраненіе, бытіе, дѣйствіе и продолженіе (всего). Не сказалъ: чрезъ него, по что означаетъ большую близость: о немъ». Святаго отца нашего *Іоанна Златоустаго* бесѣды на Дѣянїя апостольскія. Сиб. 1857. II. 158—9.

которое доказательство силы сотворившаго его²¹⁾. и въ душѣ человеческой — какъ нѣкоторый непрестанно возбуждающій ее къ бодрствованію голосъ предваряющей благодати (Апок. 3. 20). Но воспринимаетъ это непрестанное откровеніе неизмѣннаго и вѣчнаго Бога лишь тотъ, кто не заглушилъ чуткости своего духовнаго слуха мірскою суетою и лишь въ мѣру пріемлемости и внутренняго сродства съ Призывающимъ²²⁾. Ибо человѣкъ безличный, безхарактерный, съ неразвитымъ самосознаніемъ какъ можетъ познать Бога личнаго и самосущаго? Человѣкъ, дѣйствующій исключительно по побужденіемъ эгоизма, для котораго любовь есть пустое слово, какъ можетъ постигнуть Бога, который весь есть благодать и любовь? Человѣкъ не привыкшій размышлять о „горнемъ“, — о смыслѣ, цѣли и верховныхъ законахъ бытія—какъ уразумѣетъ Бога—Премудрость и высочайшій Разумъ? Наконецъ, человѣкъ, который преклонился уже, какъ предъ Богомъ, предъ своимъ чревомъ, золотымъ тельцомъ, силою культуры, науки или предъ какою-либо другою мірскою силою, — какъ можетъ познать Бога Всемогущаго? Богъ духовный не можетъ обитать въ людяхъ, ставшихъ плотію (Быт. 6, 3); праведность не можетъ имѣть общенія съ беззаконіемъ, свѣтъ со тьмою (2 Кор. 6, 14). Такъ по мѣрѣ погруженія человѣка въ грѣховную жизнь, онъ все менѣе и менѣе становится способнымъ къ созерцанію Божественнаго свѣта: грѣхъ какъ бы связываетъ свободную энергію человѣческаго духа, прикрѣпляетъ человѣка къ землѣ и лишаетъ силъ воспарить на небо (Ис. 592)²³⁾.

²¹⁾ *Василій Великій* I т. 191 у Струнникова. Вѣра какъ увѣренность по ученію православія. Самара. 1887. II. 22.

²²⁾ «Духъ всѣмъ достаточно изливаетъ всецѣлую благодать, которою наслаждаются причащающіеся, по мѣрѣ собственной своей пріемлемости, а не по мѣрѣ возможнаго для Духа». Св. Василій Великій: о Св. Духѣ, гл. 9 *Творенія Св. Отцевъ*, VII, 265—266, у преосв. *Макарія*: правосл. догматич. богословіе. Спб. 1851. IV, 60.

²³⁾ «Исканіе требуетъ многихъ заботъ особенно касательно Бога; ибо при этомъ встрѣчается много препятствій, много недоразумѣній, много такого, что поражаетъ наши чувства. Какъ солнце, хотя само по себѣ ясно и является взорамъ всѣхъ, такъ что намъ нѣтъ нужды искать его, но если мы закопаемъ себя въ землю и со всѣхъ сторонъ закроемъ себя, то требуется много труда, чтобы намъ увидѣть солнце: такъ и здѣсь. Если мы закопаемъ себя въ глубину порочныхъ желаній и во мракъ страстей и дѣлъ житейскихъ, то съ грудомъ можетъ взгля-

Напротивъ, несвязанная грѣхомъ свободная энергія человѣческаго духа, будучи пробуждена прикосновеніемъ предварающей благодати, смѣло и увѣренно переступаетъ за границы данной дѣйствительности и утверждаетъ бытіе Бога, хотя Богъ и не *вынуждаетъ* у человѣка своего признанія²⁴⁾. Фактъ состоитъ лишь въ томъ, что въ космосѣ, въ основѣ міровыхъ явлений данъ намъ нѣкоторый quantum силы, какъ говоритъ *физическая наука*; что въ немъ, въ его законахъ осуществлена нѣкоторая логическая, математическая и метафизическая формула или идея, какъ говоритъ *метафизика*; что, наконецъ, въ отношеніяхъ человѣческихъ проявляется нѣкоторая единящая сила, — въ формѣ *внѣшней* границы человѣческаго произвола (положительный законъ и обычай) и *внутреннюю* предѣла себялюбивыхъ желаній (повелѣвающая норма жизни, любовь, связывающая животные инстинкты нашей природы, угашающая нашу злобу и препятствующая людямъ въ своемъ раздорѣ поглотить другъ друга), — нѣкоторый „нравственный міропорядокъ“, какъ говоритъ философія нравственная. Но вѣра не ограничивается страдательнымъ признаніемъ этого факта въ его эмпирическомъ смыслѣ и не рабски идетъ за нимъ; но свободно и самодѣтельно предвараетъ сокрытую въ немъ высшую истину, и тамъ, гдѣ наука ставитъ абстракцію космической силы, идеи или любви, видитъ своимъ духовнымъ взоромъ всемогущаго, премудраго и любвеобильнаго Бога²⁵⁾. И чѣмъ болѣе человѣкъ совершен-

нуть, съ трудомъ можемъ поднять голову» 22-я бесѣда *Іоанна Златоустаго* на посл. къ евреямъ.

²⁴⁾ Вѣра въ Бога обнаруживаетъ «самое благодарное сердце, любомудрый образъ мыслей и высокій умъ. Какъ вѣровать свойственно душѣ возвышенной и великой: такъ невѣріе служитъ признакомъ души неразумной, грубой, униженной до несмыслия вычужныхъ скотовъ». *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣда на посл. къ Римл. VIII, стр. 157—158; 174. 175; у преосв. *Макарія*, IV, 81—82.

²⁵⁾ Это формальное различіе между вѣрою и знаніемъ, при ихъ матеріальномъ толкованіи, установили еще схоластики, всегда строго отличавшіе знаніе (какъ *preambulum fidei*, ея *motivum credibilitatis*) отъ самой вѣры и признававшіе необходимость для успѣха въ дѣлѣ науки и въ дѣлѣ вѣры двухъ особенныхъ видовъ благодати — *gratia illustrationis* и *lumen fidei*. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, Münster, 1888. 2-ter B. Dritter Abschnitt. s. 180 und folg. Но это различіе нерѣдко забывается крайними защитниками «разумности» вѣры, вслѣдствіе чего они неизбѣжно впадаютъ въ интеллектуализмъ.

ствуется нравственно, тѣмъ полнѣе онъ восходить въ полноту боговѣдѣнія. Благодать дается на благодать (Іоан. I, 16). Этотъ нравственный законъ нигдѣ не оправдывается съ такою строгостію, какъ именно въ области вѣры: Deus tanto cognoscitur, quanto diligitur ²⁶⁾).

Вѣра, какъ со стороны полноты и ясности своего содержанія, такъ и со стороны субъективныхъ способовъ увѣренія въ истинности этого содержанія имѣетъ безконечное множество степеней. Но какъ уже видно изъ предыдущаго, можно различить три основныхъ степени или вида вѣры. Единая и недѣлимая идея Божества, проходя чрезъ живую среду воспринимающаго и отражающаго ее человѣческаго духа, какъ лучъ свѣта въ граняхъ призмы, разлагается на три основныхъ цвѣта, и человѣкъ, смотря по степени своего нравственнаго развитія, видитъ обыкновенно преимущественно одинъ какой-либо изъ этихъ цвѣтовъ съ ихъ оттѣнками, при чемъ два другіе для него бываютъ болѣе или менѣе незамѣтны и какъ бы совсѣмъ не существуютъ. Объективные моменты этихъ трехъ видовъ вѣры опредѣляются слѣдующимъ образомъ: Богъ — *Сила*, съ болѣе или менѣе слабыми дополнительными опредѣленіями разума и нравственнаго совершенства; Богъ — *Сила* внутренняя разумная, съ болѣе или менѣе слабымъ дополнительнымъ опредѣленіемъ нравственнаго совершенства; Богъ — *Сила* разумная и нравственно совершенная. Сила *наставляетъ* на своемъ признаніи; разумъ — *убѣждаетъ*; совершенство *привлекаетъ*. Отсюда въ отвѣтствіе тремъ основнымъ, объективнымъ моментамъ вѣры, уясняются три субъективныхъ ея основы: *опытное* познаніе непостижимой Силы и *невольная покорность* ей; *разумное* познаніе

²⁶⁾ Начало, на которое мы здѣсь указываемъ, какъ на ключъ къ разрѣшенію нашего вопроса есть въ сущности весьма древній гносеологическій принципъ: «подобное познается подобнымъ»,—принципъ, которымъ по свидѣтельству Аристотеля, руководствовались всѣ философы до-сократовскаго періода, за исключеніемъ Анаксагора (Aristot. de anima, I, 2 20). Этотъ принципъ неоднократно подвергся осмѣянію (болѣе, впрочемъ, за форму, въ которой онъ выражался «досократиками»); но въ своемъ существѣ онъ не только не заслуживаетъ осмѣянія, но напротивъ, онъ только и можетъ внести свѣтъ въ запутанныя позднѣйшую философію гносеологическія проблемы. Вотъ почему его признавали и въкоторыя учители церкви (напр. Климентъ Александрійскій, Григорій Нисскій и др.). Вотъ почему, наконецъ, и современная философія, какъ увидимъ ниже, снова возвращаетъ ему то научное значеніе, какое за нимъ признавала философія древняя.

верховнаго Разума и сознательное признаніе Его (хотя признаніе по преимуществу холодное, теоретическое); любовь къ совершенству и дѣятельное стремленіе къ его воплощенію въ своей жизни. Это дедуктивно полученное опредѣленіе основныхъ видовъ вѣры находитъ себѣ тройное фактическое оправданіе: въ религиозной жизни народовъ; въ развитіи посвященной религиознымъ вопросамъ научно-философской мысли новаго времени и въ фактахъ ежедневнаго опыта собственнаго, равно какъ и окружающихъ насъ людей.

Религиозныя вѣрованія человѣчества наука раздѣляетъ на три большихъ группы: вѣрованія народовъ некультурныхъ или такъ-называемыхъ дикарей, вѣ-иудейскія и вѣ-христіанскія вѣрованія народовъ культурно-историческихъ и вѣру іудео-христіанскую. Въ основѣ каждой изъ этихъ группъ вѣрованій ихъ анализъ отыскиваетъ преимущественно одно какое-нибудь изъ вышеуказанныхъ нами началъ. Дикарь, практическая жизнь котораго столь же далека отъ идеаловъ нравственнаго совершенства, какъ его умственная жизнь—отъ теоретически созерцательной жизни науки, знаетъ Бога главнымъ образомъ, какъ силу, обуславливающую его высшее благополучіе, дарующую ему успѣхъ на войнѣ съ непріятелемъ, на охотѣ, на рыбной ловлѣ и т. д., то есть знаетъ Его, какъ нѣкоторое космически-натуралистическое начало. Народы культурно-историческіе удерживаются въ своихъ вѣрованіяхъ существенно на той же почвѣ, но подъ вліяніемъ культуры и науки обогащаютъ только-что указанное начало новымъ опредѣленіемъ опредѣляютъ его, какъ силу разумную, и нѣкоторые народы проходятъ въ этомъ направленіи такъ далеко, что этому новому опредѣленію усвояютъ исключительное значеніе. Такъ народъ, наиболѣе прославившійся глубиною своихъ психологическихъ и метафизическихъ анализовъ,—древніе индусы выразумѣли Божество, какъ чистую, абстрактно-спекулятивную идею (подобно „сущему“ элеатовъ или „идеѣ“ Гегеля); а греки, народъ столь же прославленный за свой художественный гениі, поняли Божество преимущественно какъ начало эстетическое, какъ идею художественную, воплотивъ ее въ цѣлый сонмъ свѣтлыхъ образовъ фантазіи. Наконецъ, религія іудео-христіанская, не отвергая вполне двухъ указанныхъ началъ (ибо вѣра „новая“ не совершенно исключаетъ вѣру „ветхую“, такъ какъ, по отеческому изреченію, и здѣсь „падалъ дождь и растила почва,

хотя давала плоды слабые“ ²⁷⁾, существенно преобразуетъ ихъ въ духъ своего основнаго ученія о Богѣ святомъ и совершенномъ. Пусть человѣкъ грубо-чувственный (каковъ диарь) ищетъ увѣренія въ Богѣ исключительно осязаніемъ (Дѣян. 17, 27); пусть премудрый еллинъ обосновываетъ свою вѣру исключительно на своей премудрости (1 Кор. 1, 22): они не могутъ иначе! Мы же, призванные къ совершенству,—учить она своихъ чадъ,—не довольствуясь этими словами увѣренія въ Богѣ, будемъ имѣть „миръ со всѣми и святость, безъ которой никто не увидитъ Господа“ (Евр. 12, 14), т.-е. не войдетъ въ полноту боговѣдѣнія.

То же явленіе, которое мы видимъ въ практически-религіозной жизни человѣчества, повторяется въ научно-философскихъ изысканіяхъ новаго времени. Не безъ основанія часто указываютъ на конгеніальность крупнѣйшихъ нѣмецкихъ системъ въ отношеніи къ ихъ ученію о Богѣ съ религіозною философією браманизма и подготовившихъ его появленіе школъ: согласіе Гегеля и особенно Шопенгауэра и Гартмана съ обитателями „священной рѣки“ дѣйствительно поразительное. Но параллелизмъ между новою философско-религіозною мыслию и „древнею“ вѣрою этимъ не ограничивается. Съ не меньшимъ основаніемъ можно указать на конгеніальность ученія о Богѣ англо-французской опытной философіи съ вышеуказанною нами основною мыслию религіозныхъ вѣрваній некультурныхъ народовъ. Повидимому странно говорить о параллелизмѣ между мыслителями, принадлежащими къ передовымъ націямъ новаго времени, и грубымъ некультурнымъ человѣкомъ. И однако этотъ параллелизмъ непреложный фактъ! Націи, которымъ человѣчество обязано въ наибольшей мѣрѣ успѣхами своей матеріальной культуры, богатствомъ своихъ техническихъ знаній, развитіемъ точныхъ наукъ и выработкою точныхъ методовъ, какъ бы истощили весь свой геній именно въ этомъ направленіи и можетъ-быть именно вслѣдствіе этого въ области чисто философско-религіозной мысли дали нѣчто крайне одностороннее. Посвятивъ всѣ свои силы, всѣ свои заботы и весь свой трудъ увеличенію своего могу-

²⁷⁾ Климентъ Александрійскій, Strom. Lib. I, 7. У преев. Хрисанова: «Религія древняго міра», т. III, стр. 637.

щества надъ стихіями внѣшней природы, онѣ стали какъ бы неспособны къ теоретически-созерцательной жизни духа и равнодушны къ воплощенію въ частныхъ и народныхъ отношеніяхъ идеаловъ нравственнаго совершенства, и вслѣдствіе этого глубоко-односторонняго сосредоточенія своего вниманія на утвержденія своей внѣшней силы, и Бога поняли столь же глубоко-односторонне, какъ Сплу только. Не даромъ представители англо-французской философіи съ такою любовію останавливаются на изученіи вѣрваній некультурныхъ народовъ и въ космически-натуралистическомъ принципѣ этихъ вѣрваній хотятъ найти твердую почву для возстановленія давно нарушеннаго мира не только между различными формами вѣры, но и между вѣрою и знаніемъ (какъ это высказалъ Спенсеръ). Можно ли искать болѣе яснаго доказательства конгеніальности? Какъ обусловленное односторонними внѣ-христіанскими направленіями жизни усвоеніе исключительнаго значенія въ дѣлѣ философско-религіознаго познанія опыту или отвлеченно-теоретическому разуму ведетъ къ конгеніальности новыхъ философскихъ ученій о Богѣ съ древними вѣрваніями некультурныхъ и культурныхъ народовъ; такъ преобразование философствующаго разума по духу ученія Христа повсюду ведетъ къ болѣе полному постиженію многосодержательной Божественной истины и къ болѣе широкимъ взглядамъ на способы увѣренія въ ней. И мы видимъ (особенно въ самое послѣднее время), что повсюду, гдѣ мыслители, посвящающіе себя изслѣдованіямъ въ области нашего вопроса, сохранили свою самостоятельность и свободу отъ одностороннихъ философскихъ традицій и столь же одностороннихъ теченій практической жизни новаго времени, они приходятъ къ совершенно согласному съ откровеннымъ ученіемъ взгляду на богопознаніе, какъ нравственный подвигъ, какъ свободное дѣло цѣльной нравственной личности, а не одной какой-либо силы его духа. Какъ увидимъ ниже, такіе мыслители есть и въ „пропитанной идеалистическимъ пантеизмомъ“ Германіи, и въ „отечествѣ позитивизма“ Франціи, и въ провозгласившей служеніе „невѣдомому Богу“ Англіи. Такимъ образомъ, какъ практически-религіозная вѣра древняго міра представляла три главныхъ вида: вѣру въ непостижимую Божественную силу или Бога невѣдомаго (Дѣян. 17, 23), въ космически-божественный Разумъ (мнимо-вѣдомый

богъ древнихъ индійцевъ) и въ Бога непостижимаго въ своемъ существѣ и постижимаго въ своихъ отношеніяхъ къ міру и чевѣку (Богъ откровенія); такъ и современная естественная научно-философская мысль снова призываетъ къ вѣрѣ въ тѣхъ же трехъ главныхъ видахъ — къ вѣрѣ въ Бога невѣдомаго (англо-французская философія—агностицизмъ), въ Бога мнимо-совершенно вѣдомаго (гностицизмъ рационалистической философіи) и въ Бога непостижимаго въ существѣ и постижимаго въ Его отношеніяхъ къ міру и чевѣку—свободнымъ подвигомъ духа и дѣятельной любви (философія хрстіанская).

Если наконецъ мы обратимся къ самонаблюденію, то увидимъ, что и въ нашей личной жизни можно различать тѣ же три основныхъ формы вѣры, которыя обыкновенно какъ-бы чередуются между собою. Въ жизни нашей, какъ въ морѣ, есть свои приливы и отливы. Иногда приливъ нравственной энергіи выноситъ насъ на своихъ волнахъ къ свѣту яснаго богопознанія: зная по опыту, что значитъ быть добродѣтельнымъ, любящимъ, милостивымъ, мы легко замѣчаемъ въ своихъ собственныхъ судьбахъ и въ судьбахъ окружающихъ насъ людей проявленіе милостей и благодѣяній Божіихъ и познаемъ Бога, какъ любовь. Но вотъ послѣдовалъ отливъ нравственной энергіи и живость нашего дѣятельнаго разумія Бога, какъ нравственнаго совершенства, ослабѣваетъ. Нашъ разумъ, правда, не перестаетъ еще напоминать намъ о Богѣ совершенномъ; но это уже не то, что постиженіе этого совершенства въ дѣятельной любви и въ опытахъ нравственной жизни: это знаніе о Немъ есть знаніе холодное, теоретическое. Новая волна уноситъ насъ еще далѣе въ водоворотъ внѣшней жизни, еще болѣе удаляетъ отъ нравственнаго идеала: тогда и разумъ смолкаетъ. Напротивъ, онъ обращается тогда въ орудіе противъ вѣры: онъ не только не помогаетъ намъ различать Божественные слѣды въ окружающихъ насъ явленіяхъ и событіяхъ, но старается затемнить эти слѣды даже тамъ, гдѣ они выступаютъ съ наибольшою ясностію. Теперь, какъ бы утративъ способность къ двумъ высшимъ видамъ богопознанія (нравственно-дѣятельному и разумному), чевѣкъ познаетъ Бога только какъ законъ необходимости, какъ вразумляющую или карающую правду, какъ *Силу*. Но здѣсь обыкновенно лежитъ точка поворота. Сердце, напуганное суровымъ могуще-

ствомъ закона, снова начинаетъ побуждать разумъ къ отысканію слѣдовъ Божественнаго разума, и волю — къ измѣненію нравственнаго строя жизни. Тогда человѣкъ мало-по-малу снова входитъ въ полноту разумнаго и нравственно-дѣятельнаго боговѣдѣнія. Такимъ образомъ въ личной жизни нашей въ малыхъ размѣрахъ повторяется то же самое явленіе, которое въ крупныхъ размѣрахъ мы видимъ въ религіозной жизни человѣчества и въ движеніяхъ современной научно-философской мысли.

Намъ остается сказать теперь о методѣ и планѣ нашего изслѣдованія.

Методъ нашъ опредѣляется соображеніями, вытекающими изъ всего доселѣ сказаннаго. Мы различили въ вѣрѣ двѣ стороны — человѣческую и Божественную. Человѣческая сторона вѣры уясняется помощію естественныхъ пріемовъ научно-философской мысли; ученіе о сторонѣ Божественной излагается догматически-христіанскимъ богословіемъ. Отсюда слѣдуетъ, что поскольку представители науки и философіи берутъ нашъ вопросъ въ объемѣ и формѣ, подлежащей ихъ компетенціи, — результаты ихъ совокупныхъ работъ могутъ войти, въ качествѣ положительнаго элемента, въ наше собственное рѣшеніе вопроса; но поскольку они берутся за разрѣшеніе задачъ, превышающихъ ихъ компетентность, и вторгаются въ непринадлежащую имъ область богословія, — ихъ теоріи могутъ служить лишь отрицательнымъ средствомъ для уясненія богословскаго ученія. Положительный элементъ научно-философскихъ изысканій новаго времени въ области нашего вопроса долженъ быть выисненъ и изложенъ *исторически*; ихъ отрицательный элементъ долженъ быть разобранъ *критически*. Слѣдовательно, нашъ методъ есть *историко-критическій*. Остановимся надъ уясненіемъ cadaго изъ этихъ понятій, входящихъ въ составъ опредѣленія нашего метода.

Итакъ прежде всего, въ какомъ смыслѣ мы называемъ свой методъ историческимъ? Можно различать два главныхъ способа историческаго изложенія предмета. Одинъ стремится преимущественно къ полнотѣ; другой преслѣдуетъ главнымъ образомъ ясность. Въ первомъ случаѣ признается необходимымъ говорить обо всѣхъ литературныхъ явленіяхъ въ области даннаго вопроса, хотя бы нѣкоторыя изъ нихъ нисколько не уясняли его; во второмъ исторически обслѣдуются лишь наиболѣе крупныя яв-

ленія, въ которыхъ идея предмета выступаетъ съ наибольшою ясностію или раскрывается съ какихъ-либо особыхъ сторонъ. Въ первомъ случаѣ историческое изложеніе предмета называется хроникальнымъ, во второмъ философски-прагматическимъ. Ясно, что мы не можемъ называть свой методъ историческимъ въ первомъ смыслѣ. Мы не хотимъ писать ни исторіи, ни библиографической хроникѣ литературы нашего вопроса; но хотимъ исторически изслѣдовать развитіе основныхъ приемовъ, типовъ, направленій въ его рѣшеніи,—основныхъ идей, до которыхъ доработалась наука и т. д. Слѣдовательно, намъ достаточно рассмотреть лишь тѣ теоріи, въ которыхъ выразились главныя направленія и основные моменты развитія нашего вопроса. Въ нихъ выступать предъ нами съ достаточною ясностію основныя идеи, проникающія современный научно-философскій взглядъ на нашъ вопросъ и этого для насъ совершенно достаточно: ибо только эти основныя идеи для насъ и важны. Итакъ, нашъ историческій методъ ближе можетъ быть опредѣленъ, какъ методъ *философско-прагматическій*.

Въ какомъ смыслѣ мы называемъ свой методъ критическимъ? Критика, какъ и исторія, опять-таки можетъ имѣть двѣ главныя формы: можно установить сначала положительное рѣшеніе вопроса и отсюда дедуктивно перейти къ опроверженію несогласныхъ съ этимъ рѣшеніемъ научныхъ теорій, или наоборотъ, можно рассмотреть сначала эти теоріи и уже затѣмъ перейти къ установкѣ правильнаго рѣшенія вопроса. Первый приемъ можетъ быть названъ синтетическимъ, второй—аналитическимъ. Такъ какъ, согласно предыдущимъ разъясненіямъ, въ наше рѣшеніе вопроса должны войти, въ качествѣ положительныхъ элементовъ, основныя идеи современной мысли, то, очевидно, второй критическій приемъ для насъ болѣе пригоденъ, такъ какъ только въ такомъ случаѣ мы можемъ добыть предварительно указанные положительные элементы. Итакъ мы должны начать критикой существующихъ теорій. Мы должны прежде всего ясно понять каждую изъ этихъ теорій, выдѣлить изъ нея и отвергнуть элементъ отрицательный, признать силу за элементомъ положительнымъ и сдѣлать его своимъ. Тогда мы освободимся отъ односторонности крайнихъ взглядовъ и вмѣстѣ усилимъ свою мысль совокупною силою всѣхъ, заключенныхъ въ этихъ

взглядахъ, положительныхъ элементовъ. Соответствуя самому существу дѣла, такой приемъ въ тоже время вполне согласуется съ настроеніемъ современныхъ умовъ. Какъ мы говорили выше, нынѣ повсюду господствуетъ недовѣріе ко всему „априорному“, „предвзятому“. Конечно, мы будемъ свободны отъ упрека въ априоризмъ и предвзятости лишь въ томъ случаѣ, если вмѣстѣ съ представителями современной науки будемъ испытывать фактическую состоятельность ихъ посылокъ и правильность сдѣланныхъ изъ нихъ выводовъ. Итакъ нашъ критическій методъ можно точнѣе назвать методомъ критико-аналитическимъ.

Здѣсь, прежде чѣмъ закончить рѣчь о методѣ, необходимо сдѣлать одно разъясненіе для устраненія отмѣченной нами выше односторонности въ современной постановкѣ нашего вопроса, — односторонности, выражающейся въ насильственномъ расторженіи естественной связи между вопросомъ о происхожденіи основаній вѣры въ Бога, съ одной стороны, и вопросами объ объективномъ существованіи и познаваемости Бога, съ другой. Этотъ разрывъ естественно связанныхъ вопросовъ вытекаетъ изъ желанія выяснить происхожденіе и жизненные основанія вѣры въ Бога исключительно по указанію фактовъ, безъ всякой предварительной гипотезы, какъ „мысленной контрабанды“. Но точное выполненіе этого желанія ведетъ къ двумъ вреднымъ послѣдствіямъ. Вопервыхъ, приступая къ изученію фактовъ безъ всякой предварительной руководящей мысли по отношенію къ фактическому матеріалу почти безъ всякой самодѣтельности, страдательно, научная мысль неизбежно должна ограничиваться лишь тѣмъ, что ей дается какъ бы противъ ея воли; но извѣстно, что гдѣ не ищутъ, тамъ или ничего не находятъ или находятъ слишкомъ мало. Отсюда — крайняя бѣдность выводовъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мыслители строго держатся почвы фактовъ и не отваживаются вдаваться въ область умозрѣнія. Во вторыхъ, воздерживаясь въ изслѣдованіи отъ употребленія гипотезъ *сознательно*, мыслители обыкновенно пользуются ими какъ бы *безсознательно* и ненамѣренно. Этимъ объясняется, почему, стремясь выработать по указанію фактовъ „безпристрастное“ рѣшеніе вопроса, они обыкновенно рѣшаютъ его въ сущности тенденціозно, сохраняя притомъ ошибочную увѣренность, будто они рѣшили его совершенно

научно-объективно. Изъ указанія этихъ недостатковъ само собою вытекаетъ методологическое требованіе восходить при изученіи каждаго опыта рѣшенія нашего вопроса до его послѣднихъ корней, утверждающихся обыкновенно въ глубоко сокрытыхъ гносеологическихъ и метафизическихъ тенденціяхъ. Но это требованіе, конечно, не ведетъ насъ къ существенному измѣненію вышенамѣченнаго метода: оно только нѣсколько расширяетъ границы изслѣдованія.

Что касается наконецъ плана нашего изслѣдованія, то послѣ всего сказаннаго онъ уясняется самъ собою. Мы различили три направленія въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога, которыя по степени ихъ восходящей сложности, глубины, основательности и вообще—по степени ихъ соответствія существу изслѣдуемаго предмета располагаются въ слѣдующемъ порядкѣ: агностицизмъ эмпирической философіи, пантеизмъ философіи рационально-спекулятивной (гностицизмъ) и теизмъ философіи, указывающей какъ на средство и верховный принципъ познанія—на нравственно идеальныя стремленія нашего духа и на нравственно-дѣятельную жизнь. Этотъ порядокъ опредѣляетъ и порядокъ нашего изслѣдованія. Мы начнемъ съ низшаго и станемъ постепенно восходить къ высшему.

Этимъ мы заканчиваемъ свое введеніе и переходимъ къ частнѣйшему изслѣдованію вопроса.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Рѣшеніе вопроса на почвѣ опытной философіи.

Глава I. Типы опытной философіи и ихъ отношеніе къ вопросу о вѣрѣ въ Бога.

1. Три взгляда на существо вѣры, вытекающіе изъ трехъ основныхъ типовъ опытной философіи.—2. Вѣра разсматривается лишь какъ ненаучное объясненіе вселенной, обязанное своимъ происхожденіемъ пачлоности первобытнаго человѣка къ антропопагизму, т.-е. человѣкообразному пониманію внѣшнихъ предметовъ: теорія анимизма, развившаяся и окрѣпшая на почвѣ Контовой философіи.—3. Вѣра разсматривается какъ направленіе всѣхъ силъ человѣческаго духа на идеальный объектъ, при чемъ признается безразличнымъ, что служитъ такимъ объектомъ,—«созданное ли воображеніемъ человѣка» Божество, человѣчество ли въ цѣломъ или что другое,—лишь бы этотъ объектъ удовлетворялъ практически-идеальнымъ потребностямъ и стремленіямъ духа: взглядъ Милля, развившійся на почвѣ его эмпирическаго скептицизма.—4. Вѣра опредѣляется какъ признаніе абсолютной непостижимой силы, основанное на опытномъ познаніи ея: взглядъ Спенсера, развившійся на почвѣ его агностицизма.—5. Общая оцѣнка историческаго значенія опытной философіи со стороны ея отношенія къ нашему вопросу и планъ перваго отдѣла.

1. Философія хочетъ объяснить вѣру. Каждая послѣдовательная философія объясняетъ ее согласно со своими основными началами. Она понимаетъ вѣру, какъ явленіе душевное, поскольку вообще понимаетъ душу. Она понимаетъ содержаніе вѣры, поскольку способна переступать за границы относительнаго къ бытію абсолютному. Она усвояетъ религіознымъ вѣрованіямъ истинность, поскольку вообще считаетъ для человѣка доступною

3*

высшую истину. Если такова зависимость ученія о вѣрѣ отъ основныхъ предположеній философіи; то, очевидно, не только не излишне, но даже необходимо изученію опытовъ рѣшенія нашего вопроса на почвѣ опытной философіи предпослать выясненіе ея основаній, хотя бы лишь въ самой общей и краткой формѣ. Благодаря этому мы, вопервыхъ, поймемъ, почему на почвѣ опытной философіи выработано именно столько, а не больше, именно такихъ, а не иныхъ формъ рѣшенія нашего вопроса; вовторыхъ, убѣдимся, что, коренясь въ одностороннихъ гносеологическихъ и метафизическихъ предположеніяхъ, типы рѣшенія нашего вопроса на почвѣ опытной философіи уже по одному этому, независимо отъ всѣхъ другихъ соображеній, должны быть признаны столь же односторонними.

Итакъ, что такое опытная философія и прежде всего со стороны гносеологической? Какъ показываетъ самое названіе, опытная философія придаетъ преимущественное, если не исключительное, значеніе въ дѣлѣ познанія опыту. Но терминъ „опытъ“ имѣетъ три различныхъ смысла. Подъ нимъ разумѣютъ, во-первыхъ, познаніе *посредствомъ внѣшнихъ чувствъ частныхъ внѣшнихъ предметовъ и явленій имъ*, — на языкѣ философскомъ; — *объективныхъ феноменовъ*. Далѣе, подъ опытомъ разумѣютъ познаніе *путемъ внутренняго чувства внутреннихъ явленій, состояній сознанія имъ*, — выражаясь философски, — *субъективныхъ феноменовъ*. Наконецъ, подъ опытомъ разумѣютъ иногда *ощущеніе или чувство той безконечной реальности*, которая, въ качествѣ нѣкотораго неопредѣленнаго содержанія или матеріала, наполняетъ собою границы всѣхъ внѣшнихъ феноменовъ, всѣ формы нашего сознанія и входитъ, какъ нѣкоторый неустрашимый, элементъ во всѣ наши опыты. Характеръ опытной философіи существенно измѣняется въ зависимости отъ того, въ какомъ изъ этихъ трехъ смысловъ понимается терминъ „опытъ“. Въ самомъ дѣлѣ, принимая терминъ въ первомъ смыслѣ, опытная философія, очевидно, должна ограничить кругъ своихъ изысканій лишь міромъ *внѣшнихъ явленій* и признать для себя безусловно недоступнымъ міръ явленій *внутреннихъ*, равно какъ и міръ *реальностей* (т.-е. бытія пребывающаго, постояннаго въ противоположность текущему, измѣнчивому). Принимая терминъ опытъ во второмъ смыслѣ, она должна ограничиться *міромъ явленій со-*

знанія, исключивъ изъ круга своихъ изслѣдованій какъ мѣръ вѣдѣній, такъ и область реального, неизмѣнно сущаго. И только принимая терминъ въ послѣднемъ смыслѣ, опытная философія открываетъ для себя возможность изслѣдовать, не измѣняя собственнымъ началамъ, мѣръ какъ цѣлое — и въ его призрачныхъ явленіяхъ, и въ его пребывающей сущности. Такимъ образомъ, на основаніи ближайшаго опредѣленія смысла термина опытъ, мы можемъ различить три основныхъ типа опытной философіи, изъ которыхъ первый, сообразно своему существу, можетъ быть названъ *феноменизмомъ объективнымъ*, второй — *феноменизмомъ субъективнымъ*, третій — *реализмомъ* (преобразованнымъ, въ отличіе отъ наивнаго или общечеловѣческаго).

Какъ отнесутся указанные типы опытной философіи къ высшему вопросу философскаго знанія — къ вопросу о Богѣ? Признавая единственнымъ источникомъ познанія свидѣтельство вѣдѣній чувствъ, объективный феноменизмъ, очевидно, долженъ признать для себя *положительно* („позитивно“) достовернымъ одинъ только вѣдѣній мѣръ. Кромѣ вѣдѣнія міра, съ открываемымъ въ немъ соотношеніемъ фактовъ, для него ничего не существуетъ: онъ не признаетъ слѣдовательно ни души, какъ самостоятельнаго начала, ни Бога ¹⁾. Такимъ образомъ, мы получаемъ доктрину *позитивизма* въ общепринятомъ смыслѣ этого слова. Какъ феноменизмъ объективный приводитъ къ позитивистическому *отрицанію* души и Бога, такъ феноменизмъ субъективный приводитъ къ сомнѣнію въ ихъ бытіи — къ *скептицизму*. Замкнувшись въ тѣсномъ кругу состояній своего эмпирическаго сознанія и полагаясь единственно на свидѣтельство внутренняго

¹⁾ Строго говоря, объективный феноменизмъ долженъ бы ограничиться именно этимъ выводомъ изъ посылокъ своей гносеологіи и остаться *позитивизмомъ* въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е. философіею, которая признаетъ достоверность лишь *опытныхъ* фактовъ и ограничиваетъ свою задачу установкою между этими фактами связи и соотношенія, при чемъ вопросъ о бытіи, превышающемъ свидѣтельства вѣдѣній чувствъ, долженъ бы остаться *открытымъ*. Но на самомъ дѣлѣ онъ выводитъ гораздо болѣе. Съ прямымъ нарушеніемъ элементарныхъ правилъ логики онъ превращаетъ свой гносеологическій тезисъ: «*познаваемо* лишь вѣдѣніе данное» въ тезисъ метафизическій: «*существуетъ* лишь вѣдѣніе данное».

чувства, онъ тѣмъ самымъ закрываетъ для себя выходъ за предѣлы этого сознанія,—къ бытію для него вѣшнему или, выражаясь философски, трансубъективному. Оставаясь вѣрнымъ себѣ, онъ не имѣетъ возможности утверждать объ этомъ бытіи ни „да“, ни „нѣтъ“. Все, за исключеніемъ эмпирическихъ состояній собственного сознанія, для него становится жертвой холоднаго скепсиса. Наконецъ преобразованный реализмъ поднимается и надъ отрицательною точкою зрѣнія позитивизма, и надъ скептической точкою зрѣнія субъективнаго феноменизма. Но, по самому существу дѣла, и онъ скоро долженъ сказать свое: *ignotamus!* Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ опытъ говоритъ лишь о реальностяхъ *проявленныхъ*, существующихъ подъ формою міра феноменальнаго и ничего не можетъ сказать объ этихъ реальностяхъ *въ себѣ*, помимо проявленій въ опытѣ (ибо это было бы очевиднымъ противорѣчіемъ); то мыслитель, строго ограничивающійся предѣлами опыта, хотя и можетъ удостовѣрить фактъ существованія высшихъ реальностей (души и Бога), однако относительно природы и свойствъ этихъ реальностей долженъ исповѣдать свое полное невѣдѣніе: что онъ *суть*—это онъ признаетъ, какъ универсальный фактъ опыта; но *что такое* онѣ по своему существу,—отвѣтъ на этотъ вопросъ превышаетъ тѣ средства познанія, которыя онъ признаетъ единственно законными. Агностицизмъ, т. е. признаніе непостижимости абсолютнаго начала и исповѣданіе Бога *невѣдомаго*—вотъ послѣднее слово преобразованнаго реализма.

На основаніи сказаннаго не трудно опредѣлить отношеніе основныхъ типовъ опытной философіи къ нашему вопросу.

Отрицая бытіе Бога для человѣка, т. е. для его познанія и жизни, опытная философія перваго типа тѣмъ самымъ, очевидно, заранѣе и навсегда закрываетъ для себя возможность понять то глубокое значеніе и то богатство содержанія религіозной вѣры, которое, по свидѣтельству религіознаго сознанія, обусловлено именно отношеніемъ человѣка къ Богу. Съ другой стороны, признавая единственно доступною для человѣка реальностію міръ вѣшнихъ явленій, она очевидно, будетъ стремиться и религіозныя вѣрованія объяснять отношеніемъ къ этой единственной реальности и станетъ истолковывать ихъ, какъ выраженіе въ умѣ человѣка природы, свойствъ и соотношенія вѣшнихъ

фактовъ. Но такъ какъ *единственно-истиннымъ* выраженіемъ природы и соотношенія этихъ фактовъ, по предположенію позитивизма, служить система положительнаго знанія, построеннаго индуктивнымъ методомъ изъ свидѣтельствъ внѣшнихъ чувствъ, то религиозныя вѣрованія очевидно остается признать лишь *неистиннымъ* и *призрачнымъ* выраженіемъ природы и соотношенія внѣшнихъ фактовъ. Это — „произвольно составленное объясненіе внѣшнихъ явленій“, которое, не смотря на свое временное значеніе въ смыслѣ суррогата ихъ положительно-научнаго объясненія и переходной ступени къ нему, все же не можетъ долго держаться въ сознаніи человѣка развитаго, какъ и всякая другая иллюзія. Такимъ образомъ, позитивизмъ знаетъ религиозную вѣру не въ ея истинномъ внутреннемъ содержаніи, а въ ея внѣшней, случайной и грубой оболочкѣ, — онъ беретъ ее тамъ, гдѣ она, такъ-сказать, перестаетъ быть сама собой и облекается въ несвойственныя ей формы міѳа или отвлеченной доктрины, неправильно примѣняется къ объясненію внѣшнихъ явленій.

Далѣе, отдавая всю объективность въ жертву холодному скептицизму, опытная философія втораго типа, очевидно, можетъ искать для вѣры основаній не объективныхъ, но развѣ лишь субъективныхъ. Она не останеть спрашивать, соответствуетъ ли религиознымъ вѣрованіямъ объективная реальность, т.-е. Божество, ибо вопросы обо всякой объективности для нея, въ силу ея основныхъ посылокъ, бессмыслица: она спросить лишь о томъ, удовлетворяютъ ли они субъективнымъ потребностямъ человѣка. И такъ какъ факты уполномочиваютъ отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно, то эмпирической скептицизмъ, если онъ захочетъ выступить въ защиту вѣры, будетъ оправдывать ее именно съ этой стороны, т.-е. со стороны ея практическаго значенія и притомъ — съ этой только (что мы дѣйствительно и видимъ): это логически необходимо. Но чѣмъ въ такомъ случаѣ становится вѣра? Будетъ ли она отличатся чѣмъ-нибудь отъ другихъ чисто-субъективныхъ построеній, имѣющихъ подобно ей благотворное значеніе для жизни? Очевидно нѣтъ. Итакъ, мы послѣдовательно приходимъ ко взгляду на вѣру, какъ на одну изъ формъ субъективнаго творчества. Такимъ образомъ, какъ объективный феноменизмъ видитъ въ религиозныхъ вѣрованіяхъ вымыслъ, имѣющій отношеніе къ *объективнымъ* пред-

метамъ; такъ субъективный феноменизмъ видитъ въ нихъ вымысль, имѣющій отношеніе къ *субъективнымъ* явленіямъ. Только тамъ отношеніе не необходимое и не постоянное; здѣсь же необходимое, обусловленное самою природою духа и строимъ нашей духовной жизни.

Какъ, наконецъ, отнесется къ вопросу о вѣрѣ третій типъ опытной философіи? Исходя изъ своего основнаго тезиса о существованіи въ основѣ всѣхъ явленій единой абсолютной реальности, онъ не можетъ удовлетвориться не только взглядомъ на вѣру *объективнаго* феноменизма, отрицающаго у нея всякое вообще право на существованіе, но даже и взглядомъ феноменизма *субъективнаго*, который, какъ сказано, можетъ обосновать вѣру *только* практически. Противъ феноменизма субъективнаго онъ доказываетъ вообще возможность объективнаго обоснованія вѣры и именно доказываетъ, ссылаясь на то, что абсолютное существуетъ и что въ этомъ его существованіи человекъ удостоверяется опытно. Противъ феноменизма объективнаго онъ доказываетъ, что это основаніе религиозныхъ вѣрованій лежитъ не въ ихъ преходящемъ, случайномъ и призрачномъ отношеніи къ внѣшнимъ вещамъ въ качествѣ ихъ ложной и произвольной теоріи, а въ ихъ существенномъ, устойчивомъ, необходимомъ и истинномъ отношеніи къ единой непостижимой Силѣ. Мысль объ этой непостижимой Силѣ—вотъ объективный корень и подлинное „зерно истины“ всѣхъ религиозныхъ вѣрованій. Несовершенны и лишены истины лишь *формы* вѣры, въ которыя она облекалась и облекается; но ея основное содержаніе и объективно, и истинно, и здраво. Таково отношеніе къ нашему вопросу агностицизма.

Перейдемъ отъ дедукціи типовъ опытной философіи и ихъ отличительныхъ особенностей къ историческому изложенію предмета. Здѣсь мы встрѣчаемся сначала съ обычнымъ въ исторіи философіи явленіемъ. Выставивъ свои принципы, опытная философія приходитъ къ ихъ отчетливому сознанію лишь крайне медленно. Сначала она весьма неясно отличаетъ саму себя отъ другихъ направленій философіи — рационально-спекулятивнаго и идеальнаго — и нерѣшительно выводитъ изъ своихъ посылковъ ихъ логическія слѣдствія. Типы опытной философіи постоянно переходятъ, какъ бы переливаются другъ въ друга. „Отецъ

опытной философіи“, Бэконъ, начертываетъ планы метафизики совершенно въ духъ Аристотеля; указываетъ свою задачу „естественному богословію“ (хотя задачу чисто отрицательную) и даже для „сверхъестественнаго богословія“ оставляетъ мѣсто подлѣ своей философіи²⁾). Родоначальникъ новѣйшаго сенсуализма, Локкъ, находитъ возможнымъ совмѣстить съ своимъ сенсуализмомъ чисто рациональную философію³⁾) и пишетъ трактатъ „о разумности христіанства“⁴⁾). Только Юмъ, какъ бы опередивъ свое время, логически послѣдовательно вывелъ частныя слѣдствія субъективнаго феноменизма⁵⁾). Однако, при всѣхъ своихъ колебаніяхъ, при всѣхъ измѣнахъ самой себѣ, или, лучше сказать, путемъ именно этихъ колебаній и измѣнъ себѣ, опытная философія выдѣлила наконецъ изъ себя чуждые ей элементы, сознала и раскрыла свои собственныя отношенія, вывела данныя въ нихъ слѣдствія и подготовила тотъ кругъ идей, который съ такой увѣренностію развитъ знаменитыми вождями опытной философіи въ текущемъ столѣтіи—Контонъ, Миллемъ и Спенсеромъ. Въ исторической преемственности системъ названныхъ мыслителей выразились вышеозначенные типы опытной философіи или, что тоже, основные моменты логическаго понятія о ней. Объективный феноменизмъ Конта нашелъ свое восполненіе въ субъективномъ феноменизмѣ Милля, который, въ свою очередь, былъ дополненъ и исправленъ въ преобразованомъ реализмѣ Спенсера. Такимъ образомъ, въ развитіи опытной философіи отрицаніе высшихъ истинъ смѣнилось сомнѣніемъ въ нихъ, неуполно-

²⁾ *Куно-Фишеръ*. Реальная философія и ея вѣкъ. Переводъ Н. Страхова. Сиб. 1870. Гл. IX—X. Особенно стр. 172—7.

³⁾ На это сочетаніе въ философіи Локка двухъ разнородныхъ элементовъ указалъ въ недавнее время съ особенною ясностію *проф. Линицкій*. Вѣра и разумъ. 1884 г. октябрь, кн. 2, стр. 348—9, примѣчаніе.

⁴⁾ *The reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures 1695*. См. *Noack: Philosophie-geschichtliches Lexicon*, s. 561.

⁵⁾ Естественно слѣдствіе этого, что представителю субъективнаго феноменизма въ текущемъ столѣтіи, Миллю, ничего другаго не оставалось дѣлать, какъ повторять въ большинствѣ случаевъ Юма. Изученіе философіи Милля въ сравненіи съ философіею Юма ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія зависимость перваго отъ послѣдняго. См. подтвержденіе высказанной мысли въ прекрасномъ историко-критическомъ изслѣдованіи *Каро* (Carrau): *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*. Paris. 1888. pp. 106. 121. 131, примѣчаніе.

мочивающимъ говорить „да“, но не позволяющимъ говорить и „нѣтъ“; сомнѣніе же, въ свою очередь, смѣнилось сознаниемъ недостаточности для ихъ разумѣнія одного опыта⁶⁾.

⁶⁾ Называя философію Конта «феноменизмомъ объективнымъ», а философію Милля—«феноменизмомъ субъективнымъ», мы не вводимъ, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда, новыхъ терминовъ. Они такъ-сказать уже приобрѣли въ философской литературѣ права гражданства и притомъ въ примѣненіи именно къ названнымъ мыслителямъ. См. напр. у *Lauret: Philosophie de Stuart Mill* (Paris, 1886), p. 382. *Рибо*: современная англійская психологія, перев. Боборыкина. Москва 1881 г., стр. 124. Что касается названія философіи Спенсера «преобразованнымъ реализмомъ», то онъ самъ принимаетъ этотъ терминъ къ своей философіи. См. «Основанія психологіи» *Г. Спенсера* (Спб. 1876), т. IV, въ гл. XIX, озаглавленной тѣмъ же выраженіемъ: «преобразованный реализмъ». Еще употребительнѣе въ приложеніи къ философіи Спенсера названіе: «агностицизмъ». См. *A dictionary of Philosophy* edited by *Radford Thomson*. London. 1887, pp. XXXIII, 269, et seqq. Еслибы въ ряду ранѣйшихъ представителей опытной философіи потребовалось указать прототипы Конту и Спенсеру, какъ указавъ прототипъ Миллю (въ Юмѣ), то можно бы съ нѣкоторымъ правомъ указать на Бэкона, какъ на прототипъ Конта, и на Локка, какъ на прототипъ Спенсера. Правда, Бэконъ оставляетъ подлѣ своей философіи мѣсто вѣры, но онъ нѣ въ силахъ обосновать ее на своей философіи и потому отнимаетъ у нея всякое основаніе вообще. Своимъ призывомъ: «отдайте вѣрѣ, что ей принадлежитъ» Бэконъ, по мѣткому замѣчанію Куво-Фишера, «скорѣе отдѣляется отъ вѣры, чѣмъ раздѣляется съ нею». (Реальная философія, стр. 176). Его естественная теологія не обосновываетъ вѣры, а лишь опровергаетъ невѣріе, а иногда и сама признается элементомъ чуждымъ философіи (*ibid.* 204). Вѣра, по Бэкону, покоится на безусловномъ (сверхъестественномъ) основаніи, которое лежитъ *по ту сторону* природы, науки и философіи. Она независима отъ этихъ послѣднихъ. Но эта независимость вѣры, *по смыслу* Бэконовой философіи, есть въ сущности ея безосновность, безосновность. Бэконъ «хотѣлъ независимости вѣры, потому что имѣлъ въ виду независимость науки; онъ дѣйствовалъ болѣе въ интересѣ науки, чѣмъ въ интересѣ вѣры... Наука была его сокровище, а гдѣ было его сокровище, тамъ было и его сердце» (*ibid.* 108—9). Бэконовская философія «признавала и утверждала положительную систему вѣры, между тѣмъ, какъ сама шла своей собственной дорогой въ направленіи отступательномъ и *интеррелигиозномъ*» (*ibid.* 211). Ясно слѣдовательно, что вѣра была въ глазахъ Бэкона какимъ-то вѣншиимъ придаткомъ, какъ къ человѣческому знанію вообще такъ и къ его (Бэкона) философіи въ частности. Далеко ли отсюда до точки зрѣнія Конта, считающаго религіозную вѣру *не необходимымъ* состояніемъ человѣчества? Съ меньшимъ основаніемъ можно говорить о параллелизмѣ философіи Локка и Спенсера, но не совсѣмъ невозможно. Именно, неспособность Локка удовлетвориться субъективнымъ феноменизмомъ, логически вытекающимъ изъ началъ его философіи, уполномочиваетъ на такое сближеніе, хотя непослѣдовательный и слишкомъ по-

Остановимся на частнѣйшемъ уясненіи взглядовъ названныхъ философовъ на нашъ вопросъ преимущественно со стороны обоснованія этихъ взглядовъ въ общей связи ихъ философскихъ концепцій.

2. Средоточіе философіи Конта, идея, управляющая всѣми частными положеніями его системы, есть признаніе *единственнымъ источникомъ всѣхъ нашихъ познаній внѣшняго опыта* ⁷⁾.

свѣтлый переходъ его къ рационализму не позволяетъ далеко проводить это сближеніе. Такимъ образомъ, между Локкомъ и Спенсеромъ сходство открывається болѣе со стороны отрицательной (со стороны ихъ общаго недовольства феноменизмомъ), чѣмъ со стороны положительной (со стороны выхода изъ феноменизма).

⁷⁾ О томъ, что служить руководящимъ началомъ философіи Конта, высказывались самыя разнообразныя сужденія. Такъ, по *Литтре*, такимъ началомъ служить Контова классификація наукъ. «Въ философіи Конта — говоритъ онъ, — слѣдуетъ принимать за свѣтило свѣтилъ ту іерархію человѣческаго вѣдѣнія, которая за насъ мыслить и философствуетъ повсюду, куда мы ни внесемъ ее». (См. его статью: «Контъ и Милль», въ прилож. къ сочиненію Тэна «объ умѣ и познаніи» С.-Пб. 1872, т. II, стр. 314). Ясно однако, что служа орудіемъ для систематизаціи нашихъ положительныхъ познаній *о природѣ*, классификація наукъ нисколько не опредѣляетъ отношеній философа къ другимъ сферамъ человѣческаго вѣдѣнія — метафизикѣ и религіи, и сами сторонники указанного взгляда не усваиваютъ ей этого послѣдняго значенія, говоря о ней лишь, какъ о «главномъ методѣ», который ставитъ мыслителя «въ центръ постижимой природы» (*Ibid.*, стр. 316). Вотъ почему другіе считаютъ «ключемъ» философіи Конта, ея «позвоночнымъ столбомъ» извѣстный Контовъ законъ «трехъ фазисовъ развитія». (*Джонъ Стюартъ, Милль*: «О. Контъ и позитивизмъ» русск. перев. Сиб. 1867, стр. 14). Не трудно однако замѣтить, что и на законѣ трехъ фазисовъ нельзя обосновать всѣхъ положеній философіи Конта и прежде всего его главнѣйшаго положенія объ исключительномъ достоинствѣ научно-позитивнаго знанія. Допустимъ въ самомъ дѣлѣ, что законъ трехъ фазисовъ вѣренъ исторически. Изъ того, что теологическое состояніе человѣчества смѣнено метафизическимъ, а метафизическое — положительнымъ, слѣдуетъ ли, что это послѣднее есть *высшее единственно-свойственное природѣ человека состояніе ума, должствующее по этому самому вычѣснить два другія состоянія?* Можетъ быть, были какія-нибудь особыя условія, вслѣдствіе которыхъ развитіе «теологическаго» и «метафизическаго» разума человѣчества на время приостановилось и уступило мѣсто положительному знанію: какъ же въ такомъ случаѣ ожидать окончательнаго торжества этого послѣдняго? Не можетъ же, съ другой стороны, позитивизмъ не замѣчать того факта, на который ему неоднократно указывала критика, что подлѣ позитивнаго знанія всегда существовала и существуетъ метафизика и религія. Если же игнорируя этотъ фактъ, позитивизмъ съ утѣренностью ждетъ своего торжества, то ясно, что основаніе для такого ожиданія кроется не

Наблюденіе, сравненіе и сочетаніе внѣшнихъ наблюденій—вотъ еднственныя логическія правила достовѣрнаго познанія и научнаго мышленія *). Гдѣ кончается наблюденіе, гдѣ теряется возможность *сводитъ мысль къ чувственнымъ даннымъ какъ къ ея основнымъ элементамъ*, тамъ кончается область положительнаго знанія и начинается „мечта“. Такимъ образомъ, въ глазахъ позитивиста единый міръ какъ бы раздвояется: „переставъ являться постижимымъ въ своей совокупности, онъ раздѣляется на двѣ части—одну извѣстную, въ силу условій человеческого познанія, другую неизвѣстную, какъ въ протяженіи пространства, такъ и въ теченіи времени и въ связи причинъ“ **). Соотвѣтственно этому, исключительная цѣль положительной философіи состоитъ въ томъ, чтобы оставивъ навсегда изысканія въ области непостижимой части вселенной т.-е. отказавшись отъ разрѣшенія „неразрѣшимыхъ“ вопросовъ о ея происхожденіи и назначеніи равно какъ и отъ поисковъ за внутренними причинами явленій, „раскрыть, при посредствѣ удачно скомбинированнаго примѣненія сужденій и наблюденій, дѣйствительныя законы явленій т.-е. неизмѣнныя отношенія въ ихъ послѣдовательности и сходствѣ“ и свести эти законы къ наименьшему ихъ числу или, если возможно, къ единому закону ¹⁰⁾.

Таковъ идеаль человеческаго знанія. Но этотъ идеаль, какъ и всякій другой идеаль, не могъ конечно быть осуществленъ

въ историческихъ фактахъ, т.-е. не въ историческомъ законѣ трехъ фазисовъ. Контъ отстаиваетъ исключительное достоинство положительнаго знанія и ожидаетъ его окончательнаго торжества надъ знаніемъ теологическимъ и метафизическимъ *не потому, что замѣчаетъ въ исторіи* постепенное исчезновеніе этихъ послѣднихъ формъ знанія, а скорѣе на оборотъ—потому ожидаетъ совершеннаго исчезновенія метафизики и религіи, что напередъ увѣренъ въ преимуществахъ и несовѣстности съ ними положительнаго знанія. Слѣдовательно, средоточіе философіи Конта заключается именно въ его взглядѣ на положительное или, что тоже, внѣшне-опытное знаніе. (Ср. монографію проф. *Каринскаго*: «къ вопросу о позитивизмѣ», гдѣ основательно раскрыта мысль, что именно «эмпиризмъ, а не законъ трехъ фазисовъ составляетъ сущность позитивизма»; см. «Православное Обозрѣніе» за 1875 г.).

*) Cours de philosophie positive par *Auguste Comte*; deuxième édition augmentée d'une préface par *É. Littré* vol. II p., 13; vol. IV. p. 296.

*) Указанный выше этюдъ Литтре стр. 295.

¹⁰⁾ Cours de philosophie positive. Vol. I, p. 9—10.

сразу. Думать, что всё наши действительныя знанія должны быть основаны на наблюдаемыхъ нами фактахъ, свойственно лишь уму возмужалому. Въ первоначальномъ же своемъ состоянїи умъ человѣческій „не могъ и не долженъ былъ думать такимъ образомъ, потому что, если съ одной стороны справедливо, что всякая положительная теорія должна быть основана на наблюденїяхъ, то съ другой стороны, столь же очевидно, что для того, чтобы предаться наблюденїямъ, нашъ умъ нуждается напередъ въ какой либо теорїи. Такимъ образомъ, будучи заключенъ между двумя необходимостями—наблюдать, чтобы образовывать действительныя теорїи, съ одной стороны, и создать себѣ напередъ какія нибудь теорїи, чтобы плодотворно наблюдать—умъ человѣческій, въ своемъ младенчествѣ, оказался бы въ безвыходномъ положенїи, еслибы къ счастью не открылся ему естественный выходъ изъ этого положенїя посредствомъ свободнаго (spontané) развитїя теологическихъ понятїй“ ¹¹⁾. Еще не узнавъ по опыту о тѣсныхъ границахъ, въ которыхъ заключены наши познавательныя способности, первобытный человѣкъ смѣло приступаетъ къ самымъ темнымъ и недоступнымъ рѣшенїю вопросамъ—о сущности бытїя, началѣ и концѣ всѣхъ явленїи и т. д., строить въ этомъ направленїи самыя произвольныя теорїи и въ продолженїе длиннаго ряда вѣковъ живетъ ими,—живетъ философіею, всецѣло основанною на творческихъ вымыслахъ т.-е. мифологіею ¹²⁾. „Сосредоточивая свои изысканїя на внутренней природѣ существъ, на первоначальныхъ и конечныхъ причинахъ всѣхъ поразительныхъ явленїи, однимъ словомъ—на абсолютныхъ знанїяхъ, умъ человѣческій (въ своемъ младенческомъ, „теологическомъ“ состоянїи) представляетъ себѣ, что явленїя происходятъ отъ прямаго и непрерывнаго воздѣйствїя болѣе или менѣе многочисленныхъ сверхъестественныхъ дѣятелей (agents surnaturels), самовольное вмѣшательство которыхъ объясняетъ всѣ кажущїяся неправильности (аномалїи) вселенной“ ¹³⁾. Признанїе этихъ сверхъестественныхъ дѣятелей (фетишей) и образуетъ начальный моментъ религіозной вѣры.

¹¹⁾ Ibid. p. 12—3. Passim.

¹²⁾ Ibid. p. 13—5. Passim.

¹³⁾ Cours de philosophie positive. Vol. I. p. 9.

Религіозная вѣра, какъ видно изъ сказаннаго, имѣеть подѣ собою, по теоріи Конта, двойное основаніе: съ отрицательной стороны она покоится на невѣжествѣ первобытнаго человѣка, на незнаніи имъ естественной связи и законосообразности явленій, заставляющемъ вводить для объясненія каждаго отдѣльнаго явленія личнаго дѣятеля (фетиша); со стороны же положительной—на наклонности человѣка все объяснять по аналогіи съ собою или говоря иначе, переносить внѣ себя, въ качествѣ причиннаго дѣятеля, свою собственную личность. Ясно, что изъ этихъ двухъ факторовъ положительный устойчивѣе отрицательнаго. Въ самомъ дѣлѣ, указанное выше „невѣдѣніе“ есть очевидно лишь временное явленіе. Когда, при свѣтѣ положительнаго знанія, оно окончательно исчезнетъ, исчезнетъ и обусловленная имъ религіозная вѣра, или, что тоже по Конту,—„теологическое объясненіе природы“. Такимъ образомъ вѣра, поскольку она покоится на временномъ и преходящемъ невѣдѣніи человѣка относительно міра, сама есть явленіе временное ¹⁴⁾. Не таково, съ точки зрѣнія Конта, значеніе другаго фактора религіозной вѣры—наклонности человѣка объяснять все внѣ себя идеєю своей собственной личности, аналогичнымъ самому себѣ „я“. Объективирясь одинаково неизмѣнно во всѣхъ религіозныхъ представленіяхъ, начиная отъ божества духа (фетиша), и до Бога—Творца (въ монотеизмѣ), идея личности или, что тоже, идея человечества, по смыслу его философіи, есть тотъ устойчивый, саможизненный элементъ, который управлялъ религіознымъ движеніемъ

¹⁴⁾ Истинное отношеніе позитивизма къ вопросу о Богѣ должно быть *отношеніемъ воздержности* (отъ окончательнаго сужденія), какъ это мы выяснили выше. Въ «курсѣ положительной философіи» Контъ дѣйствительно стремится удержаться именно на этой точкѣ зрѣнія безразличія, хотя и здѣсь уже нерѣдко переходитъ въ чисто догматическое отрицаніе (что и дало Миллю поводъ порицать Конта за то, что онъ «не допускалъ открытыхъ вопросовъ, хотя иногда самъ же и притомъ даже не безъ нѣкоторой вѣдкости отвергалъ догматическій атеизмъ»). (См. ст. Милля: «Контъ и позитивизмъ», стр. 15—6). Лишь позднѣе, въ «курсѣ политики» самымъ фактомъ построенія «религіи человечества», Контъ отвергъ всѣ историческія формы религіи, не исключая и монотеизма и такимъ образомъ склонился къ отрицательному рѣшенію вопроса о бытіи Бога.—*Дитре* рѣшительнѣе отрицаетъ Бога, утверждая, слѣдовательно, несравненно больше, чѣмъ «уполномочиваютъ послышки отстаиваемаго имъ «объективнаго феноменизма» (См. его эту же: «Контъ и Милль», особ. стр. 323—6).

всѣхъ вѣковъ, лишь облекаясь все въ новыя и новыя формы, и который, слѣдовательно, не долженъ исчезнуть даже и съ уничтоженіемъ высшей формы исторической вѣры—монотеизма. Вотъ почему, когда Контъ, отвергнувъ *умомъ* вѣру въ надмірнаго Бога, въ *сердцѣ* своемъ ощутилъ мучительную потребность замѣнить чѣмъ-нибудь для себя и для другихъ утраченную святыню: онъ обратился именно къ идеѣ человечества и ее положилъ въ основаніе своихъ религиозныхъ утопій, названныхъ имъ „религією человечества“¹⁵⁾. Но здѣсь онъ уже переходитъ съ точки зрѣнія *объективнаго* феноменизма на почву феноменизма *субъективнаго* и его взгляды на вѣру сливаются со взглядами Милля.

¹⁵⁾ Таково, по нашему мнѣнію, рѣшеніе спорнаго вопроса объ отношеніи «второй карьеры» Конта къ «первой». Между ними нѣтъ противорѣчія, какъ принято думать въ средѣ учениковъ Конта, желающихъ подчеркнуть его «вторую карьеру», какъ безславіе учителя. Положительное звено, связующее ранвѣйшую философію Конта съ позднѣйшею, указано имъ самимъ въ концѣ 6 го тома его «положительной философіи». Окидывая общимъ взглядомъ результаты своего труда, онъ съ удивленіемъ и ужасомъ видитъ, что его философія запрагаетъ человѣческую мысль въ невозможные тиски чувственно-разсудочнаго знанія, а между тѣмъ въ человѣкѣ бесспорно существуетъ неискоренимое стремленіе къ міру идеальному, какъ источнику освѣжающей и вдохновляющей жизненной силы (*besoin d'idealité*). Для удовлетворенія этой-то потребности онъ оставляетъ теперь широкій, можно сказать, безграничный просторъ человѣческому творчеству, которое должно населять міръ, остающійся за предѣлами точнаго знанія, идеальными образами (Милль «о Контѣ» стр. 56—8). Въ этомъ взглядѣ Конта выразилось его убѣжденіе, что окружающій человѣка міръ, несмотря на напряженные усилія положительной философіи, долженъ остаться непроницаемою тайною; что жизнь человѣческая, несмотря на всѣ успѣхи обусловленной точною наукою культуры, безъ идеаловъ будетъ крайне бѣдна содержаніемъ и лишена истинно человѣческаго величія. (*Ibid* стр. 120). Подъ конецъ философской дѣятельности Конта, первоначальное отношеніе между положительнымъ знаніемъ и «*besoin d'idealité*»—потребности сердца въ идеалъ было, такъ-сказать, переставлено. Сначала потребности сердца отрицались во имя точнаго знанія, а потомъ, наоборотъ, это послѣднее сводилось почти къ нулю во имя первыхъ. Умъ, какъ говорилъ Контъ, всецѣло долженъ быть подчиненъ сердцу. (*Ibid*, 165.). Религиозно-поэтическимъ созданіямъ идеальво настроенной фантазіи теперь не только отводится мѣсто, но мѣсто преимущественное: ясно, что Контъ переходитъ въ этихъ своихъ воззрѣніяхъ отъ объективнаго феноменизма къ субъективному, почему эти воззрѣнія его и находятъ сочувственный отзывъ въ представителѣ послѣдняго—Миллѣ.

Контъ, какъ извѣстно, во многихъ случаяхъ выставилъ лишь заключенія позитивизма, не обосновавъ въ должной мѣрѣ ихъ посылокъ. Это особенно справедливо относительно только-что изложенныхъ взглядовъ его на происхожденіе и основаніе вѣры. Достаточно поверхностнаго знакомства съ пятымъ томомъ его „курса положительной философіи“, чтобы убѣдиться, что фактическая сторона дѣла у него далеко не соответствуетъ широтѣ сдѣланныхъ имъ обобщеній. Единомышленники и ученики Конта скоро замѣтили это, и конечно, сочли себя обязанными, ради чести учителя, восполнить этотъ пробѣлъ, т. е. подыскать для его исторической гипотезы соответствующіе факты. Съ другой стороны, представители частныхъ отраслей знанія, которые, по справедливому вышеприведенному замѣчанію самого Конта, постоянно нуждаются для успѣха въ своихъ детальныя работахъ, для плодотворной группировки фактовъ, въ какихъ-нибудь предварительныхъ гипотезахъ, быстро усвоили не новую¹⁶⁾, но съ чрезвычайною рѣшительностью высказанную Контомъ и притомъ весьма простую мысль о происхожденіи всѣхъ религіозныхъ вѣрованій изъ олицетворенія предметовъ природы (фетишизма) и воспользовались ею, безъ предварительной проверки ея, въ своихъ специальныхъ изслѣдованіяхъ. Вслѣдствіе этого благопріятнаго для Конта соединенія двухъ указанныхъ обстоятельствъ, его теорія, какъ эхо, отозвалась въ самыхъ различныхъ сферахъ спеціального изслѣдованія — и въ области этнографіи, и въ построеніяхъ историковъ культуры, и даже въ трудахъ психологическихъ¹⁷⁾.

¹⁶⁾ Ранѣе Конта съ особенною полнотою мысль о происхожденіи религіозной вѣры изъ первоначальнаго олицетворенія природы развили Юмъ въ своемъ сочиненіи: *The natural history of religion* (4 часть его *Essays*); см. у преосв. *Хрисанова*: «Религія древняго міра» т. I, стр. 34, слѣд. и у *Carrau*: *La philosophie religieuse en Angleterre* p. 148—157.

¹⁷⁾ *Либбокъ*: «Начало цивилизаціи, умственное и общественное состояніе дикарей». Спб., перев. подъ ред. Корочевского, 1876 г., гл. V—VII, стр. 146—299.—*Тэйлоръ*: «Первобытная культура». Изслѣдованіе развитія міеологіи, философіи, религіи и т. д., перев. подъ ред. Корочевского, т. I, Спб. 1872 г.—Т. II, Спб. 1873.—*Mill, Stuart*: *Three essays of religion*, London, 1874, p. 100—2.—*Zeller*: *Vorträge und Abhandlungen, zweite Sammlung* 1877. I.—Изъ психологовъ: извѣстный *Thompson*: *the religious sentiments of the human Mind*, London

Такъ какъ однако представители специальныхъ отраслей знанія, въ большинствѣ случаевъ, столь же безучастны къ философіи Конта, какъ и ко всякой другой, и такъ какъ, съ другой стороны, философская критика успѣла уже значительно ограничить обобщеніе Конта, то теорія его въ специальныхъ изслѣдованіяхъ обыкновенно является свободно отъ тѣхъ слишкомъ рѣзкихъ крайностей, какими она страдаетъ у самого философа. Именно въ ней сдѣланы двѣ существенныя поправки. Вопервыхъ, въ виду очевиднаго факта совместнаго существованія религіозной вѣры, метафизики и положительнаго знанія, уже рѣдко кто рѣшается утверждать, какъ это утверждалъ Контъ, будто религіозная вѣра есть низшая изъ трехъ ступеней человѣческаго ума, долженствующая со временемъ совсѣмъ исчезнуть. Во вторыхъ, въ виду столь же несомнѣннаго могущественнаго вліянія религіозной вѣры на человѣческую жизнь, рѣдко кто рѣшается отождествлять ее съ ея примѣненіемъ къ рѣшенію научныхъ вопросовъ и къ истолкованію природы, т.-е. видѣть въ ней *простую теорію* и ничего больше. Впрочемъ, это еще не значитъ, что за религіозною вѣрою вслѣдствіе этого признается подобающее ей достоинство. Нѣтъ. Въ отношеніи къ вопросу объ объективной истинности религіозной вѣры авторы изслѣдованій, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь, считаютъ болѣе удобнымъ воздерживаться отъ всякихъ опредѣленныхъ сужденій и не высказываются вовсе. Какъ заявилъ одинъ изъ ученыхъ этого класса, они „не чувствуютъ въ себѣ ни способности, ни желанія входить ближе и полнѣе въ разбирательство этого ве-

1888, chart. XIV, pp. 42, seqq. и нашъ *Троицкій*: «Наука о духѣ». М. 1882, т. II, стр. 184 — 192. — См. сверхъ этого, у *Карьева*: Основные вопросы философіи исторіи, М. 1883 г., т. II, стр. 371 и прим. 1.—Въ большинствѣ случаевъ терминъ, которымъ Контъ обозначалъ первый фазисъ теологическаго развитія («фетишизмъ»), изгоняется и замѣняется другимъ равнозначительнымъ ему по смыслу терминомъ: «анимизмъ». Причина такой замѣны заключается въ томъ, что термину «фетишизмъ» послѣ Конта усвоенъ другой болѣе узкій смыслъ. См. пачеболѣе точное опредѣленіе смысла термина «фетишизмъ» у Тэйлора, т. II, гл. XIV, стр. 207 sqq.—Мы разсматриваемъ развившуюся на почвѣ Контовой философіи теорію происхожденія религіозныхъ вѣрованій изъ первоначальнаго несмысленнаго олицетворенія предметовъ природы подъ установившимся за нею въ современной литературѣ названіемъ «*теоріи анимизма*».

ликаго вопроса¹⁸⁾ и спокойно принимаютъ обращенное къ нимъ замѣчаніе, что они разсуждаютъ „бездушно о душѣ и недуховно о духовныхъ предметахъ“, такъ какъ видятъ въ немъ не укоръ себѣ, а просто точное „опредѣленіе своего плана“¹⁹⁾. Это, очевидно, *двусмысленное* отношеніе къ вопросу о вѣрѣ. Въ самомъ дѣлѣ, повидимому теорія оставляетъ открытымъ вопросъ объ объективной истинности вѣры, на самомъ же дѣлѣ предрѣшаетъ его въ отрицательномъ смыслѣ уже самою попыткою вывести всѣ формы вѣры изъ первобытнаго, абсолютно ошибочнаго олицетворенія природы, или какъ теперь принято говорить, „изъ первобытныхъ анимистическихъ вѣрованій“. Но именно такая двусмысленная теорія и владѣеть сознаниемъ значительной части представителей современной философской мысли, подъ именемъ „теоріи анимизма“. Мы будемъ еще имѣть случай возвратиться къ этой теоріи; теперь же перейдемъ къ выясненію взглядовъ Милля.

3. Для насъ въ высшей степени важно, что мыслитель, считающій для себя за честь нести вмѣстѣ съ Контомъ знамя опытной философіи, какъ знамя вѣка, возвысилъ свой энергическій протестъ какъ противъ слишкомъ рѣшительныхъ выводовъ философіи Конта, такъ и противъ ея основаній. Милль указалъ въ возрѣніяхъ Конта, поскольку они соприкасаются съ нашимъ вопросомъ, два главныхъ недостатка. Именно онъ думаетъ, что вопервыхъ, послыки философіи Конта, *если даже допустить ихъ достаточную обоснованность*, не ведутъ неизбѣжно (какъ это наклоненъ утверждать онъ самъ, а въ особенности нѣкоторые изъ его учениковъ, наприм. Литтре) къ отрицанію вѣрованія, что „вселенная создана и управляется Разумомъ“²⁰⁾, и что вовторыхъ, *именно этой обоснованности въ сочиненіяхъ Конта нѣтъ*, да и быть не могло, такъ какъ, отвергая психологію и логику, вмѣстѣ съ ними онъ отвергалъ и самую возможность обоснованія своихъ гносеологическихъ основоположеній²¹⁾. Но открывъ свою критику позитивизма преждевре-

¹⁸⁾ Тэйлоръ, т. II, стр. 400.

¹⁹⁾ Ibid., стр. 401.

²⁰⁾ См. Милль: «О. Контъ и позитивизмъ», стр. 16.

²¹⁾ Ibid., стр. 52.—Ср. Смоликовскій, — «Изложеніе началъ позитивной философіи и социологіи О. Конта», стр. 29: «хотя у Конта кое-гдѣ и попадаетъ слово критерій (criterium), однако оно имѣетъ значеніе только *повѣрки наблюденій посредствомъ опыта...*, но не повѣрки способности человѣческаго ума вообще»...

менно закрытый имъ въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о высшихъ истинахъ, Милль, однако, въ свою очередь оказался не въ силахъ обосновать ихъ положительно. Замѣнивъ Контю объективную точку зрѣнія субъективной или психологическою, Милль во всемъ остальномъ въ сущности остался весьма близокъ къ Контю, и хотя его общепризнанная строгость и осторожность въ выводахъ предохранила его отъ поспѣшнаго отрицанія высшихъ истинъ, однако, заключивъ свою мысль въ границы опыта, онъ все же не могъ подняться до построения болѣе или менѣе законченной системы положительнаго знанія. Его истинная точка зрѣнія есть точка зрѣнія скептика.

Три гносеологическихъ положенія Милля опредѣляютъ его скептическое отношеніе къ высшимъ вопросамъ знанія: строгое ограниченіе источника познаній состояніями нашего эмпирическаго сознанія, признаніе единственнымъ методомъ и критеріемъ познанія индукціи, и наконецъ, какъ результатъ двухъ первыхъ положеній — отрицаніе универсальнаго значенія закона причинности, равно какъ и другихъ общихъ и аксіоматическихъ истинъ²²⁾. Повсюду, гдѣ философъ мыслить въ согласіи съ указанными положеніями своей гносеологіи, онъ рассуждаетъ какъ скептикъ или идеалистъ въ духѣ Беркедея. Въ самомъ дѣлѣ, внѣшняя природа, по его опредѣленію, есть не болѣе, какъ сумма связанныхъ законами ассоціаціи наличныхъ ощущеній *плюсъ* „постоянная возможность“ такихъ же ощущеній, которая относится къ дѣйствительнымъ ощущеніямъ, какъ „причина къ ея дѣйствіямъ, полотно къ рисуемымъ на немъ фигурамъ, корень къ стволу, листьямъ и цвѣтамъ, сущность (субстратъ) къ тому, что простерто на ней, или на трансцендентальномъ языкѣ—матерія къ формѣ“²³⁾. Точнѣе и тоньше эмпирику нельзя выразить скептического взгляда на внѣшнюю природу! *Субстратъ, корень, при-*

²²⁾ Глубокая связь Миллева скептицизма съ указанными гносеологическими основоположеніями его философіи выяснена г. Лопатинымъ («Положительныя задачи философіи», М. 1886 г., гл. I, стр. 18—78), а еще ранѣе — высокопреосвященнымъ Никаноромъ («Позитивная философія и сверхчувственное бытіе», 1875 г., главы XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXVII, т. I, стр. 204, слѣд.).

²³⁾ Ст. Милль: «Обзоръ философіи сэръ Вильямъ Гамильтона». М. 1869 г., перев. Хмѣлевскій, стр. 185.

чина всѣхъ нашихъ ощущеній есть лишь ихъ „постоянная возможность“, или какъ иногда выражается Милль, „нѣкоторая постоянная возможность“ вѣдшихъ явленій *есть* ихъ единственная „реальность“, или — короче, — „реальность“ *есть* возможность!“ Равнымъ образомъ и человѣческой духъ или „я“ Милль опредѣляетъ, лишь какъ „преемственность“, „серію“ или „нить“ наличныхъ состояній ознанія, „съ дальнимъ фономъ постоянной возможности тѣхъ состояній сознанія, которыя еще не осуществились, но могутъ осуществиться“ ²⁴). Наконецъ, въ строгомъ согласіи съ только что намѣченной „психологическою теоріею“ духа человѣческаго, Милль находитъ возможнымъ говорить и о Духѣ Божественномъ просто какъ о „серіи Божественныхъ мыслей и чувствованій, продолжающейся чрезъ вѣчность“ и полагаетъ, что „никому, кромѣ метафизика, нѣтъ надобности спрашивать о субстратѣ или основаніи этихъ мыслей и чувствованій, т.-е. о Божественномъ Духѣ“ ²⁵).

Ознакомимся нѣсколько ближе съ ученіемъ Милля о Богѣ, которое изложено имъ въ связанной и законченной формѣ въ его

²⁴) Ibid., стр. 195—200.— Впрочемъ, въ позднѣйшихъ, вызванныхъ замѣчаніями критики, разъясненіяхъ своего взгляда, Милль призналъ, что духъ человѣка, *извѣстный* самому себѣ лишь феноменально (въ своихъ состояніяхъ), можетъ быть существуетъ въ себѣ, какъ «нѣкоторый постоянный элементъ», какъ «нѣчто, столь же реальное, какъ и сами ощущенія», какъ «нѣкоторый первоначальный элементъ, не имѣющій никакой общности по природѣ съ какою-либо изъ вещей, отвѣчающихъ нашимъ названіямъ»,—словомъ, какъ «Его» или «я». См. примѣчанія въ началѣ книги: стр. 60—3. Въ виду этой позднѣйшей поправки Миллемъ своего взгляда, *Рибо* колеблется высказать опредѣленный отвѣтъ на вопросъ о томъ: «феноменистъ-ли Милль?». «Въ его доктринѣ, говоритъ онъ, болѣе *прочности*, чѣмъ въ чистомъ феноменизмѣ, но во всякомъ случаѣ не надо забывать, что *онъ оставляетъ вопросъ открытымъ*». См.: «Современная англійская психология», стр. 127.

²⁵) *Ст. Милль*: «Обзоръ философіи сэръ Вильяма Гамильтона», стр. 198—9.— Справедливость требуетъ, однако замѣтить, что и въ данномъ случаѣ, какъ по вопросу о душѣ (см. пред. примѣч.) Милль не настаиваетъ именно на этомъ пониманіи Бога и какъ въ своей критической работѣ о Гамильтонѣ, такъ и въ другихъ сочиненіяхъ, иногда говоритъ о немъ въ смыслѣ, близкомъ обычному: подобно другимъ мыслителямъ онъ не всегда рѣшается объявлять войну здравому смыслу во имя одностороннихъ началъ философіи. См. напр., *ibid.* стр. 96—101. Критика *атностика Манселя* здравая и глубокая.

большомъ посмертномъ сочиненіи „Опыты о религіи“²⁶⁾. Прежде всего, по мнѣнію Милля, о Богѣ нельзя говорить, какъ это принято, какъ о *первой Причинѣ*. О *первой* причинѣ вообще говорить нельзя, такъ какъ она не дана въ границахъ нашего опыта. Но если расширить въ данномъ отношеніи логическія полномочія, то скорѣе всего первою причиною слѣдуетъ признать тотъ пребывающій среди измѣнчиваго потока явленій элементъ, тотъ *quantum силы*, происхожденіе котораго лежитъ внѣ границъ нашего опыта, и вслѣдствіе этого для насъ является безпричиннымъ, къ которому, далѣе, какъ учитъ физическая наука, сводятся всѣ явленія универса и который, наконецъ, самъ не можетъ быть сведенъ ни на что другое²⁷⁾. Такимъ образомъ, „аргументъ первой причины не имѣетъ самъ по себѣ цѣнности для обоснованія теизма“ и если міръ свидѣтельствуетъ о существованіи Бога, то не самымъ фактомъ своего существованія, а „спеціальною природою“ своего устройства²⁸⁾, — именно замѣчаемыми въ немъ признаками преднамѣренности и плана. Далѣе, въ совершенномъ согласіи съ традиціонною формою телеологическаго доказательства бытія Божія, Милль приходитъ къ признанію устрояющаго, зиждительнаго Божественнаго Ума²⁹⁾, ко-

²⁶⁾ Three Essays on religion. Second edition, London, 1874.

²⁷⁾ Ibid. pp. 142—5. — Далѣе Милль доказываетъ, что этотъ *quantum силы* не можетъ быть сведенъ къ волѣ, какъ своей причинѣ. По свидѣтельству опыта, разсуждаетъ онъ, ни актъ воли не можетъ произвести силы, ни наоборотъ, — сила не можетъ произвести воли: ergo, *сила и воля соотчны*, въ томъ именно смыслѣ, что ихъ происхожденіе не дано въ границахъ нашего опыта. Ibid., 145 — 150. Да и нѣтъ необходимости усиливаться свести міровую силу къ волѣ или духу. Для чего, въ самомъ дѣлѣ, это? Чтобы объяснить существованіе копечныхъ духовъ? Но если мы строго ограничимся указаніемъ опыта, то должны будемъ признать, по крайней мѣрѣ, *возможнымъ* происхожденіе духа изъ космической силы: ибо въ природѣ есть много фактовъ происхожденія высшаго изъ низшаго: растеніе выше и цѣннѣе почвы, на которой оно произрастаетъ и изъ элементовъ которой образуются его ткани, животное выше растенія и т. д. Ibid., 150—3. Отмѣтимъ здѣсь, мимоходомъ, послѣднее разсужденіе, какъ наглядный примѣръ пелѣпостей, къ которымъ иногда приходитъ чисто внѣшній, индуктивный способъ умозаключенія: ужели Милль не знаетъ, что растеніе выходитъ не изъ почвы (это лишь *условіе*), а изъ зерна?!

²⁸⁾ Ibid., p. 153.

²⁹⁾ Ibid., pp. 167—175.

нечно ограниченнаго космическою силою, которая уже ранѣе, какъ мы видѣли, признана имъ вѣчною, и такимъ образомъ, къ удивленію новаго времени, возстановляетъ древнюю и повидимому всѣми забытую теорію дуализма. Какими же свойствами, по взгляду Милля, обладаетъ признанный имъ, на ряду съ космическою силою (матеріею), міростроитель или *демиургъ*? Отвѣтъ Милля на этотъ вопросъ обставленъ такими ограниченіями и оговорками, высказанъ такъ колебательно и неопредѣленно, что кажется невѣроятнымъ, чтобы такъ могъ разсуждать мыслитель, „Логика“ котораго не разъ выставилась какъ образецъ ясности и научной опредѣленности. Мірообразователь, по Миллю, обладаетъ могуществомъ, — великимъ, но ограниченнымъ, *хотя мы не знаемъ, чѣмъ и какъ оно ограничено*. Онъ обладаетъ и умомъ — столь же великимъ, *быть-можетъ* даже безграничнымъ, а *можетъ-быть* заключеннымъ въ болѣе тѣсныя границы, чѣмъ его могущество. Онъ благъ, но *кажется*, благость не единственный мотивъ его дѣятельности въ отношеніи къ міру ³⁰⁾. Онъ *можетъ* желать удовлетворить стремленіе человѣка къ безсмертію, но *неизвѣстно* имѣетъ ли Онъ для этого достаточное могущество и не встрѣтитъ ли непреодолимыхъ препятствій ³¹⁾. Онъ *могъ* открыть людямъ свою волю чрезвычайнымъ способомъ и въ ученіи объ откровеніи нѣтъ ничего „существенно невозможнаго или абсолютно невѣроятнаго“, но оно *не настолько достоверно*, чтобы могло вселить что либо большее простой надежды ³²⁾, гдѣ (т.-е. въ области надежды) и должно, *повидимому*, остаться навсегда, ибо *едва ли* когда нибудь по этому вопросу будутъ представлены доказательства „превышающія предѣлы простой возможности“ ³³⁾. Милль правъ, конечно, когда обозрѣвая все сказанное имъ по вопросу о Богѣ, самъ назвалъ свою точку зрѣнія „раціональнымъ скептицизмомъ“, одинаково далекимъ какъ отъ положительной вѣры, такъ и отъ прямаго невѣрія ³⁴⁾.

Какъ долженъ этотъ „раціональный скептикъ“ отнестись къ

³⁰⁾ Ibid., резюме на стр. 194, раскрытіе на стр. 176—194.

³¹⁾ Ibid., p. 209.

³²⁾ Ibid., p. 240.

³³⁾ Ibid., p. 244.

³⁴⁾ Ibid., p. 242.

вопросу о вѣрѣ въ Бога? *Знаніе* не даетъ ему безспорныхъ оснований *за* эту вѣру; но съ другой стороны, какъ неоднократно замѣчаетъ Милль, оно не даетъ свидѣтельствъ и *противъ* этой вѣры. Итакъ нѣтъ ли помимо знанія какихъ-либо другихъ оснований, дающихъ вѣрѣ смыслъ и право на существованіе? Если недостаетъ оснований *теоретическихъ*, то нѣтъ ли оснований *практическихъ*? Въ такой именно формѣ и ставитъ Милль вопросъ о вѣрѣ и отвѣчаетъ на него утвердительно. Не имѣя истинности объективной, религіозная вѣра имѣетъ истинность субъективную. Плодотворное, возвышающее и облагораживающее вліяніе ея на жизнь человѣка—вотъ ея истина и ея право на существованіе. Но этимъ условіямъ можетъ удовлетворять не одна только вѣра въ созданное воображеніемъ человѣка Божество и не она главнымъ образомъ, но все, что можетъ *возвышать и удовлетворять практически-идеальнымъ потребностямъ* человѣка, особенно же, какъ увидимъ ниже (гл. IV), вѣра въ человѣчество. Таковъ взглядъ Милля на существо вѣры.

Въ развитіи взглядовъ Милля на данный предметъ можно различать два періода. Сначала, въ періодъ полного увлеченія утилитарными и скептическими взглядами, Милль пишетъ опытъ „о пользѣ религіи“, самымъ заглавіемъ показывая, что вопросъ объ истинности вѣры, по своему значенію и интересу, далеко уступаетъ вопросу объ ея пользѣ. Позднѣе, сознавъ односторонность указанной точки зрѣнія и почувствовавъ тяжесть разлада между головою и сердцемъ, онъ пишетъ трактатъ „о теизмѣ“, въ которомъ изслѣдуетъ по всѣмъ правиламъ научнаго метода вопросъ объ объективной истинности вѣры и придаетъ этому вопросу объ истинности все подобающее ему значеніе³⁵⁾. Не-

³⁵⁾ The most important quality of an opinion on any momentous subject is its truth or falsity, which to us resolves itself into the sufficiency of the evidence on which it rests etc. Ibid., p. 128. — Гдѣ пролегаютъ указанная нами порубежная грань между двумя періодами въ развитіи воззрѣній Милля, — указать не легко; несомнѣнно одно, что два разновременно написанныхъ «опыта» Милля о религіи (опытъ «о пользѣ религіи» написанъ по догадкамъ издателя между 1850—58 гг., опытъ же «о теизмѣ» — между 1868—1870 гг. См. *ibid.*, introductory notice, pp. VII—VIII) составлены подъ разными углами зрѣнія. Трактатъ Милля о Контѣ (1868 г.) уже заключаетъ въ себѣ безспорные признаки начавшагося въ его воззрѣніяхъ поворота.

смотря однако на это различіе въ стремленіяхъ Милля, результатъ, до котораго онъ доходитъ, оба раза остается одинъ и тотъ же. Не будучи въ состояніи высвободиться изъ тисковъ холоднаго скептицизма, Милль и въ позднѣйшей своей работѣ не поднялся выше первоначальнаго своего взгляда на религію, какъ на особый видъ творчества,—какъ на выраженіе стремленія чловѣка въ область идеала.

Что касается исторической судьбы взгляда Милля, то онъ не имѣлъ такого широкаго распространенія, какое нашелъ взглядъ Конта, лежащій въ основаніи современной теоріи анимизма; но во всякомъ случаѣ Милль не одинокъ. Между современными мыслителями встрѣчаются сторонники и его теоріи ³⁶⁾, хотя въ большинствѣ случаевъ въ этомъ сродствѣ взглядовъ едва ли можно усматривать что-либо большее простаго, чисто случайнаго совпаденія.

Заключимъ сдѣланное нами краткое обзорніе взглядовъ Милля, имѣющихъ отношеніе къ нашему вопросу, однимъ разъясненіемъ критическаго характера. Въ историко-философской литературѣ сдѣлалось привычнымъ мнѣніе, будто установленный на основаніи телеологическаго доказательства Миллевъ *trinitit* теизма (какъ иногда неточно называютъ его дуализмъ) выражаетъ собою критическій моментъ опытной философіи, образуя начало перехода къ рационально-философскому обоснованію теизма ³⁷⁾. Но это мнѣніе не можетъ быть принято безъ весьма значительныхъ ограниченій. Справедливо въ немъ лишь то, что удержаться на точкѣ зрѣнія Милля на вопросъ о Богѣ (какъ это открывается уже изъ сдѣланной нами выше ея характеристики) невозможно, и въ этомъ смыслѣ его взглядъ есть дѣйствительно

³⁶⁾ Для примѣра можно назвать два знаменитыхъ въ современной наукѣ имени—естествоиспытателя *Тиндала* и историка культуры *Гельвальда*. См. *Джонъ Тиндалъ*: «Рѣчи и статьи», перев. съ англійскаго. М. 1875 г.—«Рѣчь читанная въ British association, въ собраніи въ Бельфастѣ 1874 г.», стр. 107—174. — *Hellwald*: *Cultürgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung*. Augsburg. 1875. S. 30. und ff.

³⁷⁾ Проф. *Волковъ*. См. «Православный Собесѣдникъ», 1879 г. Ч. III, стр. 450. *Carran*: *La philos. rel. en Angl.*, p. 186—7. *Pfleiderer Otto*: *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*, 2-te Auflage. Berlin, 1883. B. I, s. 488 und. 471—484.

критическій моментъ“. Но къ теизму отъ взглядовъ Милля перейдетъ (и притомъ легко и естественно)³⁸⁾ лишь тотъ, кто, отказавшись совершенно отъ крайностей эмпирической философіи, воспользуется приемами подлинно философскаго анализа и дедукціи. Для мыслителя же, не желающаго покинуть началъ опытной философіи, такой переходъ не только не необходимъ, но прямо *невозможенъ*³⁹⁾. Это доказывается, во-первыхъ, тѣмъ, что Милль мыслитель, которому критика никогда не отказывала въ послѣдовательности, не пришелъ къ теизму, и во вторыхъ, тѣмъ, что послѣ Милля опытная философія пошла не впередъ, не въ направленіи къ теизму, а назадъ, въ направленіи, такъ-сказать, отступательномъ, возвратилась къ своимъ послыкамъ, подвергла ихъ тщательному пересмотру и затѣмъ, по вопросу о Богѣ высказала исповѣданіе не теизма, а агностицизма. Это возвращеніе къ началамъ сдѣлано въ системѣ Спенсера.

4. Историческая задача, выпавшая на долю Спенсера, заключалась въ томъ, чтобы указать для мысли возможность перейти, не покидая почвы опыта, отъ міра явленій къ ихъ абсолютному основанію и тѣмъ самымъ освободить опытную философію отъ феноменизма и неразрывно связаннаго съ нимъ отрицательно-скептическаго отношенія къ высшимъ вопросамъ знанія. Разрѣшить указанную задачу Спенсеръ могъ не иначе, какъ измѣнивъ усвоенный представителями феноменизма взглядъ на опытъ. Въ самомъ дѣлѣ, если ихъ отрицательно-скептическое отноше-

³⁸⁾ Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ физическая основа міра (quantum силы по Миллю, или матерія), какъ отчасти она характеризуется и у самого Милля а еще болѣе—у представителей современнаго естествознанія (см. Carrau, La philos. religieuse etc. p. 191 sqq.), является началомъ всецѣло *пассивнымъ*, активность же усвоится лишь демиургу, то обусловленность демиурга (Бога) строго говоря сводится къ нулю, сама эта «основа міра» является для мысли совершеннымъ *ничто*, только представляемымъ въ формѣ *ничто*, причемъ, конечно, и образование міра изъ матеріи (лишенной всякихъ свойствъ) послѣдовательно превращается въ *твореніе* изъ ничего. Такимъ образомъ, *дуализмъ, усвоющій активность лишь демиургу, при послѣдовательномъ анализѣ, неизбежно долженъ перейти въ теизмъ*.

³⁹⁾ Какъ это справедливо утверждаетъ Лоре (*Lauret*), единственный критикъ Милля, разсматривающій его міровоззрѣніе въ его цѣломъ составѣ. См. Philosophie de St. Mill. par *Lauret*, Paris, 1886 г., 399—400: *Милль былъ бы послѣдовательнѣе, еслибы пришелъ къ атеизму...*

ніе къ высшимъ истинамъ, какъ видно изъ предъидущаго, послѣдовательно вытекаетъ изъ ихъ пониманія опыта исключительно въ смыслѣ воспріятія *частныхъ фактовъ* (предметовъ, внѣшнихъ или внутреннихъ явленій и ихъ условныхъ законовъ совмѣстности, преемственности и т. д.), то очевидно, что тому, кто не желаетъ покинуть опыта, но въ то же время не можетъ принять и сдѣланныхъ изъ него отрицательно-скептическихъ выводовъ, ничего другого не остается, какъ попытаться понять опытъ въ смыслѣ воспріятія не *частныхъ* только фактовъ, но и *фактовъ общихъ*, поискать въ немъ *познаній универсальныхъ*. Глубочайшій метафизическій интересъ изученія системы Спенсера заключается именно въ томъ, чтобы прослѣдить, какимъ образомъ онъ приходитъ къ установленію этой новой точки зрѣнія на опытъ.

Воспріятіе въ смыслѣ феноменизма не можетъ дать не только философскаго, но и никакого достовѣрнаго познанія, и если считать всѣ, даже аксіоматическія положенія индукціями изъ опыта (Милль) и требовать для каждой мысли повѣрки посредствомъ „приведенія къ чувственнымъ даннымъ“ (т. е. посредствомъ разложенія на элементы внѣшняго или внутренняго воспріятія), то для мысли исчезаетъ всякая возможность движенія и все обращается въ вопросъ. Таковъ результатъ Спенсеровой критики феноменизма ⁴⁰⁾. Отвергнувъ гносеологію феноменизма, именно вслѣдствіе недостаточности и даже неопредѣленности указаннаго имъ критерія (т. е. приведенія къ чувственнымъ даннымъ), Спенсеръ устанавливаетъ свой собственный критерій. Не вообще воспріятіе (это неопредѣленно), а нѣкоторый „особенный способъ воспріятія“ служитъ, по его мнѣнію, ручательствомъ истины ⁴¹⁾. Обращаясь для отысканія такого „особеннаго способа воспріятія“ къ анализу нашего сознанія или, точнѣе, къ анализу основныхъ „единицъ всякаго мысленнаго построенія“, т. е. предложеній, Спенсеръ находитъ, что въ однихъ предложеніяхъ сказуемая *не всегда* существуютъ съ своими подле-

⁴⁰⁾ Не имѣя возможности подробно излагать Спенсерову критику феноменизма, мы отсылаемъ читателя къ 7 части «Основаній психологіи», въ которой Спенсеръ отводитъ много мѣста этой критикѣ, не всегда впрочемъ называя по имени представителей феноменизма. (См. особенно тонкую критику Миллева ученія о *критеріи истины* гл. XI стр. 104 и слѣд.).

⁴¹⁾ Основанія психологіи, ч. 7., § 416.

жащими, въ другихъ, напротивъ, *всегда*. Предложенія этого послѣдняго рода суть „познаванія необходимыя“ и притомъ не временно только, но постоянно необходимы—*абсолютныя* ⁴²⁾) Признакомъ, по которому предложенія этого послѣдняго рода выдѣляются изъ ряда всѣхъ другихъ предложеній, служатъ, по Спенсеру, абсолютная психологическая невозможность мыслить ихъ отрицаніе. Я пробую „отмыслить прочь“ подлежащее даннаго предложенія отъ его сказуемаго и испытывая въ этой попыткѣ абсолютную неудачу, убѣждаюсь, что въ немъ подлежащее неизмѣнно существуетъ со сказуемымъ. Утверждать немыслимость отрицанія того или другаго предложенія значитъ въ то же время утверждать психологическую необходимость для насъ думать (мыслить) его и давать наше логическое оправданіе признанію его за несомнѣнное ⁴³⁾). Открытіе, что сказуемое неизмѣнно существуетъ съ своимъ подлежащимъ и что, слѣдовательно, предложеніе, въ которомъ они связаны, выражаетъ „необходимое отношеніе въ сознаніи“, служитъ верховнымъ критеріемъ истинности, и предполагать другой критерій болѣе высшаго порядка значитъ „предполагать, что могутъ существовать отношенія, которыя болѣе чѣмъ необходимы ⁴⁴⁾). Такимъ образомъ, тотъ особенный способъ воспріятія, который долженъ служить ручательствомъ истинности всякаго познанія, состоитъ, по Спенсеру, въ *психологической необходимости извѣстнаго отношенія* между представленіями или, что то же въ *немыслимости отрицанія этого отношенія*.

Установивъ указанный способъ испытанія состоятельности предложеній, Спенсеръ нашелъ возможнымъ возстановить универсальное значеніе многихъ истинъ, которыя, будучи подвергнуты испытанію критеріемъ Конта и Милля, должны бы были отвергнуты. Обходя подробности, мы остановимся здѣсь лишь на выясненіи взгляда Спенсера на законъ причинности, такъ какъ этотъ взглядъ его имѣетъ ближайшее отношеніе къ нашему спеціальному предмету. Спенсеръ признаетъ универсальное значеніе закона причинности, хотя этотъ законъ существуетъ

⁴²⁾ Ibid., § 425.

⁴³⁾ Ibid., § 426.

⁴⁴⁾ Ibid., § 433.

для него не въ формѣ ясной и повелительной категоріи разсудка, какъ признаеть его рациональная философія, а лишь въ формѣ неяснаго психологическаго постулата—въ формѣ смутнаго сознанія невозможности положить границу вопросу о причинѣ. Вотъ слова Спенсера по данному вопросу: „мы не имѣемъ настоящаго понятія о пространствѣ и времени, такъ какъ не можемъ обозначить ихъ границъ, однако же въ нашемъ умѣ существуетъ необработанный матеріалъ для этихъ понятій. То же самое можно сказать и относительно нашего сознанія о причинѣ. Составить опредѣленную идею о причинѣ мы способны не больше того, какъ образовать идею о пространствѣ и времени, и поэтому должны мыслить о причинѣ, которая превышаетъ предѣлы нашего мышленія, какъ о положительной, хотя и неопредѣленной. Подобно тому, какъ при мысли объ ограниченномъ пространствѣ, возникаетъ смутное сознаніе о пространствѣ, находящемся внѣ этихъ границъ, точно такъ же, когда мы думаемъ о какой-нибудь неопредѣленной причинѣ, возникаетъ смутное сознаніе о причинѣ, лежащей за ней. И въ томъ и другомъ случаѣ, это смутное сознаніе, по сущности своей, сходно съ тѣмъ, которымъ оно возбуждается, хотя и не имѣетъ формы. Сила мышленія неизбѣжно ведетъ насъ за предѣлы бытія обусловленнаго къ бытію безусловному, постоянно пребывающему въ насъ, какъ предметъ мышленія, которому мы не въ силахъ дать никакого образа“ ⁴⁵). Въ противовѣсъ феноменизму, Спен-

⁴⁵) «Основныя начала, перев. подъ редакцію Тиблена, Сиб. 1867. § 26, стр. 101—2. Признаніе причины Спенсеръ считаетъ кореннымъ отличіемъ своей системы отъ системы Конта, «существенный принципъ философіи» котораго онъ усматриваетъ въ «полномъ и признанномъ невѣдѣніи причины». См. «Причины разногласія съ философіею Конта»—въ приложеніи къ «Классификаціи наукъ» (Сиб. 1866 г. подъ ред. Тиблена) стр. 47—8. Въ другомъ мѣстѣ онъ очень тонко указываетъ *circulus vitiosus* въ ученіи о причинѣ Юма, а слѣдовательно—и Милля, въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, повторившаго Юма: «какимъ образомъ», спрашиваетъ онъ, «возможно указать на *опытъ* и *привычку*, какъ на дающія начало попятію и *причинѣ*, не включая въ самое объясненіе понятія о причинѣ? Какимъ образомъ возможно выразить мысль, что опытъ *производитъ* въ насъ это понятіе, не принимая за самое основаніе этой мысли понятія о *причинности*? Какимъ образомъ возможно говорить о *привычкѣ*, какъ о «принципѣ, который опредѣляетъ» (т.-е. причиняетъ) то, что мы думаемъ о вещахъ, какъ о связанныхъ отношеніемъ причинности, не включая въ наше объясненіе

серъ доказываетъ, что идея причины есть основной, неустранимый, универсальный фактъ опыта, „неотдѣлимая данная сознанія“.

Возстановивъ универсальное значеніе закона причинности и самодостовѣрность необходимыхъ предложеній (постулатовъ сознанія), Спенсеръ тѣмъ самымъ обезпечилъ для себя выходъ за предѣлы, „видимостей“, „явленій“, всего дробнаго измѣняющагося—къ міру реальностей, первыхъ причинъ и причины абсолютной. Въ согласіи съ наукою объективною (физическою) онъ признаетъ фактъ существованія въ основѣ внѣшнихъ явленій нѣкоторой объективной силы, которая дана намъ постоянно въ нашемъ опытѣ, въ каждомъ нашемъ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ, въ формѣ силы сопротивленія, противостоящей нашимъ мускульнымъ или волевымъ усиліямъ, т.-е. какъ *нѣкоторый нефеноменальный пехисъ внѣшнихъ явленій или не-я*⁴⁶⁾. Въ согласіи съ наукою субъективною (психологіею) онъ признаетъ и въ основѣ психологическихъ явленій силу, подобную, но не тождественную съ объективною,—силу *sui generis*, *нѣкоторый нефеноменальный пехисъ явленій внутреннихъ, я*⁴⁷⁾. Отсюда прямой переходъ къ признанію первой причины міра явленій или силы абсолютной. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ „сила—такая какъ она существуетъ внѣ сознанія, не можетъ быть похожа на ту, которую мы знаемъ въ сознаніи“ и такъ какъ, съ другой стороны, „каждая изъ нихъ способна переходить въ другую“ (физическое явленіе вызываетъ психическое и наоборотъ), то „обѣ силы должны быть необходимо различными видами одной и той же силы“⁴⁸⁾. Правда, мы не можемъ составить объ этой

этого понятія о причинности? Это понятіе о причинѣ тайно проскальзываетъ въ тотъ самый актъ объясненія, которымъ мы стараемся отмыслить его прочь. Здѣсь, какъ обыкновенно случается съ метафизиками, *доказательство несуществованія данной вещи основано само на допущеніи ея существованія*. *Основанія психологіи*. Спб. 1876 г., стр. 4, т. 4.

⁴⁶⁾ Сведеніе нашихъ *предѣльныхъ* идей, соотвѣтствующихъ *относительнымъ реальностямъ* (пространство, время, движеніе), къ силѣ сопротивленія сдѣлано Спенсеромъ въ «Основныхъ началахъ», ч. II, гл. III. sqq. и въ «Основаніяхъ психологіи» т. 4-й ч. 7-я глав. XVI, XVII.

⁴⁷⁾ «Основанія психологіи» ч. 7-я гл. XVII.

⁴⁸⁾ «Прошедшее и будущее религіи», перев. въ «Русскомъ Богатствѣ» за 1884 г. т. I, стр. 490—1.

абсолютной силѣ никакого опредѣленнаго понятія, и всѣ, когда-либо сдѣланныя въ этомъ направленіи попытки, неизбежно сводятся къ логическимъ противорѣчіямъ (такъ какъ вопросъ о природѣ и свойствахъ абсолютной силы безусловно превышаетъ наше знаніе ⁴⁹⁾), но это нисколько не препятствуетъ намъ признавать самый фактъ существованія абсолютной силы. Кромѣ опредѣленнаго сознанія, законы котораго формулируетъ логика, есть еще неопредѣленное сознаніе, котораго нельзя формулировать, но которое тѣмъ не менѣе постоянно свидѣтельствуетъ намъ о томъ безусловномъ и положительномъ нѣчто, которое проявляется во всемъ феноменальномъ, какъ внѣ насъ, такъ и въ насъ самихъ, и которое образуетъ столь необходимый элементъ нашей духовной жизни и мысли, что, съ его уничтоженіемъ, уничтожилось бы и самое наше сознаніе, наше „я“. *„Нѣкоторое всегда присутствующее чувство реального бытія составляетъ настоящее основаніе нашего разума.* Такъ какъ мы можемъ послѣдовательными умственными актами освободиться отъ всѣхъ частныхъ условій и замѣнить ихъ другими, но не въ состояніи освободиться отъ той недифференцирующей субстанціи сознанія, которая при всякой мысли снова облекается въ условія, то въ насъ всегда остается сознаніе того, что существуетъ постоянно и независимо отъ условій. Строго предостерегая насъ отъ образованія понятія объ абсолютномъ бытіи, законы мышленія въ то же самое время препятствуютъ намъ освободиться отъ сознанія объ этомъ бытіи: это сознаніе есть такимъ образомъ обратная сторона нашего самопознанія. Такъ какъ единственно возможное мѣрило относительной важности нашихъ вѣрованій заключается въ степени ихъ сопротивленія усиліямъ людей

⁴⁹⁾ «Основныя начала», ч. I, гл. IV и отчасти III.—По общему признанію критики, здѣсь самый слабый пунктъ философіи Спенсера. Совершенно въ духѣ древней софистики, Спенсеръ сводитъ къ формально логическимъ противорѣчіямъ всѣ утвержденія объ абсолютномъ и, такимъ образомъ, мнимо-состоятельно доказываетъ его непознаваемость. Разоблаченіе софистическаго характера аргументаціи Спенсера см. у *Iverach*: «Is God knowable?» London. 1887 г. pp. 57—77. *Брентано*: «Древніе и новые софисты» перев. Новицкаго. Слб. 1886, стр. 188 и слѣд. *Carrau*: La phil. religieuse en Angl. etc. pp. 230—250. *Gaguoin*: die Grundlage der Spenserschen Philosophie insbesondere als Basis für die Veröhnung von Religion und Wissenschaft. Berlin 1888.

измѣнить ихъ, то вѣрованіе, остающееся во всё времена, при всѣхъ обстоятельствахъ, не превращающееся до тѣхъ поръ, пока не прекратится сознание, обладаетъ наибольшей важностью въ сравненіи со всѣми другими“ ⁵⁰). Такимъ образомъ, *существованіе абсолютной непознаваемой Силы* и ея присутствіе, въ качествѣ единственно постоянной реальности, подъ всѣми измѣнчивыми формами какъ внѣшней природной жизни, такъ и жизни нашего собственнаго духа, есть безспорный, очевидный, „абсолютный фактъ“ ⁵¹).

Этотъ фактъ существованія подъ оболочкой явленій абсолютной реальности или, что то же, первой причины міра Спенсеръ признаетъ глубочайшимъ основаніемъ религіозной вѣры и въ способности своей философіи указать объективное основаніе религіозныхъ вѣрованій видитъ одно изъ ея коренныхъ отличій и вмѣстѣ преимуществъ предъ философіею феноменизма, которая, какъ мы видѣли выше, совершенно безсильна указать такое основаніе. „Не влючая въ свою философію сознанія о причинѣ появляющейся намъ во всѣхъ явленіяхъ, и притомъ считая все-таки, что должна быть какая-нибудь религія, которая должна имѣть и свой объектъ, Контъ (можно бы было прибавить и Милль) принимаетъ за этотъ объектъ человечество. Его коллективная жизнь есть Высшее Существо (Etre Suprême) контровой системы—единственное, которое мы можемъ познать и потому единственное, которое мы можемъ боготворить. Я, говорить Спенсеръ, полагаю, напротивъ, что объектомъ религіознаго чувства останется всегда то же, что всегда было — *невѣдомая причина вещей*. Если *формы*, въ которыя облеклось у людей сознаніе о невѣдомой причинѣ вещей, могутъ исчезнуть, то сущность этого сознанія останется всегда та же. Начавъ съ принятія причинныхъ дѣятелей несовершенно извѣстными, поднявшись затѣмъ до принятія причинныхъ дѣятелей менѣе извѣстными и менѣе познаваемыми и дойдя, наконецъ, до единаго всемірнаго причиннаго дѣятеля, признаннаго за совершенно непознаваемаго, религіозное чувство должно всегда наполняться этимъ всемірнымъ причиннымъ дѣятелемъ. Приди съ теченіемъ

⁵⁰) «Основныя начала» ч. I, § 26, стр. 104—5.

⁵¹) «Основанія психологіи», т. 4, ч. 7-я § 475; ср. всю глав. XIX.

развитія (Evolution) къ принятію за объектъ своего созерцанія Безконечное Непознаваемое, религіозное чувство никогда не можетъ (иначе какъ путемъ обратнаго нисхожденія) снова приять за объектъ своего созерцанія конечное познаваемое, каково человѣчество“⁵²⁾. Впрочемъ, какъ увидимъ ниже (глав. 5), Спенсеръ не выдержалъ со всею строгостію этого взгляда и при объясненіи происхожденія религіозной вѣры примкнулъ къ старинной теоріи Евгемера: эта теорія съ указаннымъ взглядомъ не имѣетъ почти никакой связи, но она казалась Спенсеру весьма пригодною для оправданія въ спеціальной сферѣ религіозныхъ вѣрованій выработанной имъ формулы эволюціи⁵³⁾.

5. Послѣдовательное развитіе того или другаго принципа—логическое, а еще болѣе историческое,—есть лучшее испытаніе его состоятельности: оно ведетъ къ оправданію принципа истиннаго, къ обличенію принципа ложнаго и къ исправленію принципа односторонняго. Представленный выше краткій очеркъ историческаго развитія опытной философіи служить нагляднымъ подтвержденіемъ этого положенія. Онъ показываетъ, что опытная философія сама, силою своего собственнаго развитія пришла наконецъ въ системѣ Спенсера, къ сознанію неистинности тѣхъ крайнихъ, отрицательно-скептическихъ формъ, въ которыхъ она выразилась въ системахъ Конта и Милля. *Самокритика* философскаго направленія есть его лучшая критика и при окончательномъ сужденіи объ опытной философіи со стороны ея отношенія къ нашему вопросу, намъ достаточно принять во вниманіе лишь то, что остается какъ прочный результатъ послѣ этой „лучшей критики“.

Итакъ, что слѣдуетъ разсматривать, какъ прочный результатъ развитія опытной философіи по нашему вопросу? Этотъ резуль-

⁵²⁾ «Причины разногласія съ философіею Конта» стр. 54—5.

⁵³⁾ Философія религіи Спенсера (собственно его «агностицизмъ», но никакъ не «евгемеризмъ») имѣетъ въ Англіи весьма большое практическое вліяніе. На ней, какъ на своей основѣ, образовалась многочисленная община религіозныхъ единомышленниковъ (см. выше, введеніе примѣч. 2).—Изъ единомышленниковъ Спенсера въ области вопросовъ религіозныхъ наиболѣе замѣчательнъ извѣстный *Гексли*. По замѣчанію *Ламе*, въ Англіи «религіи обезпечивается ея дальнѣйшее существованіе лишь въ томъ случаѣ, если она примкнетъ къ философіи Спенсера»... *Lange: Geschichte des Materialismus, 2-te auflage. Vorwort.*

татъ можетъ быть формулированъ въ двухъ метафизическихъ положеніяхъ Спенсера, изъ которыхъ одно, положительное, выражаетъ основную мысль опытной философіи, второе отрицательное, выражаетъ ея необходимое отношеніе къ другимъ направленіямъ. „Въ каждомъ изъ нашихъ опытовъ въ отдѣльности и во всей ихъ совокупности намъ дана абсолютная сила“—вотъ ея положительный тезисъ ⁵⁴). „Мы знаемъ только, что абсолютная сила есть, но не знаемъ и не можемъ знать, что такое она есть“—вотъ ея отрицательный тезисъ. Было бы нетрудно доказать здѣсь состоятельность положительнаго тезиса опытной философіи въ указанномъ объемѣ и формѣ, т.-е. доказать, что

“4) Сводя въ приведенномъ основоположеніи системы Спенсера англо-французскую эмпирическую философію къ положительному результату, мы отступаемъ, во взглядѣ на смыслъ ея развитія, отъ установившагося мнѣнія объ этомъ предметѣ. Обыкновенно самымъ вѣрнымъ выразителемъ начала опытной философіи признаютъ Милля и сводятъ исторію ея развитія къ чисто отрицательному результату—къ феноменизму или формализму, не придавая, такимъ образомъ, въ исторіи эмпирической философіи системѣ Спенсера никакого значенія. Но чтобы оправдать эту точку зрѣнія необходимо доказать или—что въ философіи Спенсера нѣтъ никакого положительнаго элемента, или—что этотъ элементъ характера рациональнаго, а не эмпирическаго. Но доказывать первое положеніе значило бы становиться въ прямое противорѣчіе съ букввальнымъ, вышевыясненнымъ нами, смысломъ Спенсеровой системы, которая считаетъ существованіе въ основѣ міра явленій абсолютной реальности «абсолютнымъ фактомъ», и слѣд., никакъ не можетъ быть признана системою феноменизма. Повидимому легче доказать второе положеніе, и попытка истолкованія системы Спенсера въ смыслѣ системы рациональной дѣйствительно сдѣлана нѣмецкимъ проф. Мишле въ рефератѣ, читанномъ въ 1882 г. въ «Берлинскомъ философскомъ обществѣ». (Herbert Spencers System der Philosophie; philosophische Vorträge, neue Folge, 2 Heft, 1882). По мнѣнію Мишле, на Спенсера слѣдуетъ смотрѣть, какъ на представителя «априорно-индуктивной» философіи (в. 4) въ духѣ Спинозы (5), Якоби (7) Фихте, Шлейермахера (8) и Гегеля. Онъ рѣшительно утверждаетъ, что Спенсеръ, хотя и бессознательно, «перешелъ на нашу (рациональную) точку зрѣнія» (23). Но его оппонентъ, извѣстный проф. Лассонъ, совершенно основательно замѣтилъ противъ этого, что для правильнаго пониманія Спенсера его необходимо разсматривать, «въ естественной связи съ эмпириками его отечества» (24), а не въ искусственномъ сопоставленіи съ нѣм. философами и что Мишле вложилъ въ систему Спенсера свои собственныя мысли. Гораздо согласнѣе съ существомъ дѣла судить Каро (Carran Phil. rel., p. 237), который видитъ въ системѣ Спенсера «замѣчательнѣйшую попытку» вывести мысль изъ феноменизма и релятивизма.

бытіе абсолютнаго дѣйствительно, какъ выражается Спенсеръ, есть „абсолютный фактъ опыта“ ⁵⁵). Но это значило бы безъ необходимости во многомъ повторять Спенсера и преждевременно коснуться предмета, о которомъ позднѣе мы получимъ возможность говорить полнѣе и доказательнѣе. Именно, мы увидимъ, что идея абсолютной силы дѣйствительно, какъ утверждаетъ Спенсеръ, признается общечеловѣческимъ сознаниемъ и образуетъ одинъ (хотя и не единственный, какъ ошибочно думаетъ философъ) изъ элементовъ общечеловѣческой мысли о Богѣ. Что же касается отрицательнаго тезиса опытной философіи, то при сужденіи о немъ необходимо строго различать, гдѣ она высказывается за себя только и гдѣ за всю философствующую мысль.

У Спенсера, какъ и у другихъ представителей опытной философіи, есть склонность доказывать, что абсолютное не для нихъ только, т. е. не съ ихъ только точки зрѣнія, но и вообще для всѣхъ непознаваемо. Въ данномъ случаѣ опытная философія, во-первыхъ, измѣняетъ самой себя, такъ какъ при раскрытіи своего тезиса пользуется такими приемами, которые сама же считаетъ ненадежными (априорною дедукцію, философскою діалектикою и т. д.) и, во-вторыхъ, идетъ противъ факта, именно того факта, что абсолютное и считается познаваемымъ и дѣйствительно, познается какъ мыслителями философами другихъ направленій, такъ и всѣмъ человѣческимъ родомъ. Итакъ, отрицательное рѣшеніе опытною философіею вопроса о познаваемости Бога, взятое въ общемъ смыслѣ, должно быть безусловно отвергнуто, и

⁵⁵) Именно въ указанномъ объемѣ и не больше. По нашему мнѣнію, Спенсера «Психологія эволюціонизма», несостоятельная сама по себѣ (см. ея основательный разборъ у *Ferri*: *La Psychologie de l'association*, 1883 г. Paris, p. 159 sqq.), сверхъ того стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ его метафизическимъ анализомъ бытія и знанія. Такъ, его метафизика признаетъ идею абсолютной непостижимой силы основнымъ неразложимымъ и потому непронизводимымъ, такъ сказать не имѣющимъ исторіи элементомъ нашего духа, психологія же говоритъ о «генезисѣ» какъ самой этой идеи, такъ и образующихъ ее способностей человѣческаго духа и слѣд., косвенно признаетъ, что у человѣка и человѣчества нѣкогда не было ни идеи о Силѣ (=Богѣ) ни способности къ богопознанію. Вотъ почему и «Соціологія», написанная Спенсеромъ въ духѣ «психологіи», какъ увидимъ ниже (гл. 5), такъ же оказалась въ противорѣчій, въ отношеніи къ ученію о вѣрѣ, съ «основными началами».

мы увидимъ при изслѣдованіи другихъ направленій философіи почему. Если же опытная философія высказывается лишь за саму себя, то ея отрицательный тезисъ долженъ быть признанъ столь же безусловно вѣрнымъ. О природѣ и свойствахъ абсолютнаго она дѣйствительно ничего не можетъ сказать. Въ самомъ дѣлѣ, существо ея, поскольку она *хочетъ* быть метафизикою (т.-е не отказывается заранѣе, какъ напр., Контъ, отъ вопроса объ абсолютномъ), заключается въ стремленіи выразить абсолютное въ терминахъ опыта, и такъ какъ ни одинъ изъ терминовъ опыта, обозначающихъ лишь относительныя реальности, не можетъ быть признанъ по самому существу дѣла адекватнымъ выраженіемъ абсолютнаго (ибо абсолютное, очевидно, не можетъ быть тождественно съ чѣмъ-либо вполне подлежащимъ опыту, такъ какъ въ такомъ случаѣ оно превратилось бы въ относительное, а это прямое и грубое противорѣчіе), то оно и должно быть признано непознаваемымъ. Вотъ почему со стороны опытной философіи будетъ совершенно послѣдовательнымъ, если сознавши себя неспособною понять и усвоить идею абсолютнаго, въ качествѣ своего живаго и животворнаго элемента, она ограничится лишь признаніемъ ея объективности и затѣмъ выдѣлитъ ее, какъ нѣчто превышающее ея силы, какъ нѣчто для нея ирраціональное. Но признавая идею абсолютнаго ирраціональною и выдѣляя ее изъ себя, какъ нѣчто ей чуждое, опытная философія тѣмъ самымъ сама выдѣляетъ себя изъ ряда тѣхъ философскихъ системъ, въ которыхъ идея абсолютнаго признается не только сама въ себѣ рациональною, но и единственнымъ основаніемъ всего ихъ разума (*ratio*). Такимъ образомъ, входя своимъ положительнымъ элементомъ въ общую совокупность философскихъ системъ и направленій, опытная философія своимъ отрицательнымъ элементомъ сама выдѣляетъ себя изъ ихъ ряда и должна поэтому быть признана визшимъ, наиболѣе несовершеннымъ и ограниченнымъ типомъ философіи. Этимъ опредѣляется ея историческое значеніе.

Но опытная философія не только сознаетъ свою недостаточность, объявляя абсолютное непознаваемымъ для себя, и такимъ образомъ, сама себѣ указывая неизбѣжныя границы, но при этомъ часто какъ-бы невольно обнаруживаетъ стремленіе восполнить эту недостаточность, принявъ изъ рукъ рациональной

философіи то, чего недостаетъ ей самой. Представители опытной философіи всѣхъ временъ часто и въ значительной мѣрѣ пользуются раціональными пріемами мышленія. Какъ боги въ мифахъ Платона, они любятъ, хотя бы только головою, проникать въ „забесное“ пространство для созерцанія тихаго, проникнутаго сіяніемъ и свѣтомъ разумнаго царства идей⁵⁶⁾. Отсюда и столь частыя въ системахъ опытной философіи противорѣчія между ихъ основаніями и содержаніемъ: поставивъ своею задачею построеніе системы исключительно на началахъ опыта, представители опытной философіи обыкновенно вводятъ въ нее много раціональныхъ элементовъ.

Такою несогласованностью страдаетъ и система Спенсера. Критическое изученіе этой системы со стороны ея отношенія къ вопросу объ абсолютномъ сдѣлало безспорнымъ тотъ фактъ, что, опредѣливъ абсолютное чисто отрицательно („непознаваемое“), Спенсеръ оказался рѣшительно не въ силахъ выдержать эту точку зрѣнія. Отказавшись отъ всякихъ опредѣленій абсолютнаго, а съ другой стороны, испытывая постоянно необходимость говорить о немъ въ терминахъ положительныхъ, Спенсеръ пользуется безразлично всѣми сколько-нибудь идущими къ дѣлу выраженіями. Отсюда чрезвычайная разномысленность его понятія объ абсолютномъ: оно опредѣляется то какъ объективное, самосущее начало бытія и жизни, то какъ принципъ теоретико-познавательный (гносеологическій), то какъ принципъ метафизическій, то наконецъ, какъ начало религиозное⁵⁷⁾. Далѣе чрезъ всю систему Спенсера проходитъ стремленіе

⁵⁶⁾ Особенно замѣтно стремленіе выйти изъ границъ эмпиризма въ область «чистой мысли» у Спенсера. По его собственнымъ словамъ, основаніемъ его системы служить «заключеніе, въ значительной степени выражающее ученіе англійской философской школы и вмѣстѣ съ тѣмъ признающее долю истины въ ученіи противоположной германской школы, — заключеніе, приводящее въ гармонію результаты умозрѣнія съ результатами общаго сознанія». Основныя начала, ч. I, стр. 107. Но конечно, это признаніе со стороны Спенсера и въ германской философіи «доли истины» еще далеко не уполномочиваетъ считать его систему всецѣло раціональною. (См. выше, примѣч. 54).

⁵⁷⁾ *Файтингеръ* (Vaihinger), посвятившій критическому разсмотрѣнію Спенсера понятія объ абсолютномъ довольно объемистую спеціальную монографію, находитъ, что Спенсеръ говоритъ объ абсолютномъ въ шести различныхъ смыслахъ (кромѣ четырехъ, указанныхъ въ текстѣ, еще въ двухъ—въ смыслѣ началъ

сдѣлать изъ непознаваемаго первопричину и усвоить этой первопричинѣ всемогущество, какъ одинъ изъ безчисленныхъ ея атрибутовъ. Но опредѣлять абсолютное, какъ первопричину, не значить ли въ сущности отказаться отъ его непознаваемости? Въ самомъ дѣлѣ, если явленія какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи и въ самомъ развитіи религіозныхъ вѣрованій суть дѣйствія непознаваемаго или, какъ иногда выражается Спенсеръ, его „откровенія“, то очевидно міръ относительныхъ явленій даетъ намъ свидѣтельство о самой абсолютной реальности. А въ такомъ случаѣ почему мы должны отказаться отъ познанія ея природы и свойствъ? Почему должны опредѣлять ее только какъ „непознаваемое“, или только какъ силу, тогда какъ въ мірѣ явленій, кромѣ обнаруженій силы, мы замѣчаемъ порядокъ, разумъ⁵⁶⁾. Это самопротиворѣчіе системы Спенсера, ясно указывая на невозможность удовлетвориться послѣднимъ результатомъ опытной философіи, настоятельно требуетъ выхода изъ нея и именно, — выхода въ философію высшаго типа.

Сказаннаго достаточно для той цѣли, для которой нами было предпринято обзорѣніе типовъ опытной философіи въ связи съ ихъ ученіемъ о вѣрѣ. Именно, благодаря этому обзорѣнію, во-первыхъ, мы получили возможность классифицировать сложившіеся на почвѣ опытной философіи взгляды на существо вѣры; во-вторыхъ, увидали, что они коренятся отчасти въ ложныхъ (теорія анимизма), отчасти въ одностороннихъ (теоріи Милля и Спенсера) гносеологическихъ и метафизическихъ предположеніяхъ. Теперь же, разобравшись въ различныхъ взглядахъ на вѣру

«методологическаго» и «космическаго»). Der Begriff des absoluten (mit Rückicht auf Spencer) Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. Zweiter Jahrgang, 1878, v. 188—221. Подобнымъ же образомъ думаетъ и Гакуанъ (Gaquin): die Grundlage der Spencerschen Philosophie, ss. 40—1.

⁵⁶⁾ Въ указаніи на это самопротиворѣчіе Спенсера ученія о непознаваемости абсолютнаго согласны всѣ критики, независимо отъ различія направленій, къ которымъ они принадлежатъ. См. Льюисъ, «вопросы о жизни и духѣ», Спб. 1875 г. т. II, стр. 420 и слѣд. Littré въ «preface d'un disciple» ко 2-му изданію (1864 г.) Коктова Cours'a, p. XXXVIII sqq. Otto Pfeiderer: Geschichte der Religionphilosophie 2-te auflage. B. I, s. 485 — 6. Gaquin: die Grundlage der Sp. Philos. S. 47. Malcolm Guthrie: on Mr. Spencer's unification of knowledge, London, 1882. О Гезри у Лесевича: этюды и очерки, Спб. 1886, стр. 344 и слѣд.

и обезпечивъ себя отъ нападеній съ *принципiальной* стороны, мы обратимся къ критическому изслѣдованію этихъ взглядовъ въ ихъ *частномъ примѣненіи*, испытывая теорію каждаго типа, какъ самостоятельное цѣлое со стороны ея внутренней логики и со стороны ея отношенія къ фактамъ религіознаго сознанія и жизни. Этотъ приемъ покажетъ намъ, къ какимъ крайнимъ теоретическимъ и практическимъ слѣдствіямъ приводитъ послѣдовательное проведеніе односторонняго принципа опытной философіи въ ученіи о вѣрѣ. Въ частности онъ покажетъ:

1) что развитая на основаніи философіи Конта теорія анимизма въ той формѣ, какая ей придана ея современными послѣдователями, ведетъ къ очевиднымъ несообразностямъ, будучи же проведена послѣдовательно, заставляетъ признать въ основѣ религіозныхъ вѣрованій нѣкоторое „зерно истины“ (гл. II), каковое зерно и открываетъ свободный отъ одностороннихъ тенденцій анализъ фактовъ религіознаго сознанія (гл. III);

2) что, вѣрный въ своемъ существѣ, но односторонне развитой взглядъ Милля на религіозную вѣру, какъ на одну изъ формъ идеальнаго творчества, будучи исправленъ по указанію фактовъ, неизбежно ведетъ къ отличенію религіозныхъ вѣрованій отъ всѣхъ остальныхъ формъ творчества, какъ дѣйствительности и истины (хотя иногда и потемненной) отъ призрака и мечты (гл. IV);

3) что, наконецъ, преобразованный эвгемеризмъ Спенсера, находящійся въ противорѣчii какъ съ собственными основаніями его философіи, такъ и съ другими научными данными, долженъ быть рѣшительно отвергнутъ и что его агностицизмъ, вѣрно указывая одинъ изъ элементовъ религіознаго сознанія (идею абсолютной силы), несправедливо настаиваетъ на его исключительномъ значеніи (гл. V).

Глава II. Теорія анимизма.

1. Изложеніе теоріи: три ступени въ развитіи анимистическихъ вѣрованій. — 2. Первый недостатокъ теоріи: она полагаетъ въ основу своихъ объясненій фактъ, который самъ требуетъ объясненія,—фактъ «вторичный». — 3. Второй недостатокъ: она просматриваетъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ ихъ абсолютное содержаніе или «зерно истины». — 4. Положительный взглядъ на смыслъ и послѣднее основаніе анимистическихъ вѣрованій.— 5. Какъ слѣдуетъ смотрѣть на защищаемую представителями анимизма теорію «эволюціи религіозныхъ вѣрованій»?—Результаты критическаго изслѣдованія теоріи анимизма.

1. По теоріи анимизма, источникомъ и вмѣстѣ основаніемъ вѣры въ Бога служить „глубоко присущее какъ дикарямъ, такъ и цивилизованнымъ народамъ вѣрованіе въ духовныя существа, составляющее древнюю и новую философію, которая въ теоріи выражается въ формѣ вѣры, а на практикѣ въ формѣ почитанія“¹⁾). По примѣру Конта, различавшаго въ „теологическомъ состояніи человѣческаго ума“ три момента, и въ развитіи анимизма различаютъ три основныхъ ступени — собственно анимизмъ, политеизмъ и монотеизмъ,—которыя, впрочемъ, переходятъ одна въ другую совершенно незамѣтно, путемъ многочисленныхъ посредствующихъ ступеней.

а) Вѣрованіе въ духовныя существа,—разсуждаютъ сторонники теоріи анимизма,—образовалось у человѣка весьма естественно. Древніе, какъ самъ міръ, вопросы о причинѣ и происхожденіи явленій, никогда не оставляли въ покоѣ умъ человѣка. Первобытный человѣкъ задумывался надъ ними такъ же, какъ задумывается современный мыслитель. Но, конечно, пока еще не было выработано наукою точныхъ отвѣтовъ на эти вопросы, человѣкъ отвѣчалъ на нихъ какъ могъ, по указаніямъ непосредственной чувственной очевидности своего дѣтскаго еще не развитаго смысла. Если мы обратимъ вниманіе на

¹⁾ *Тэйлоръ*: Первобытная культура. Т. I, ч. 2-я, стр. 8—10, *passim*. При изложеніи теоріи анимизма мы не слѣдуемъ какому-либо одному автору, но излагаемъ сущность теоріи такъ, какъ она уяснилась для насъ послѣ ознакомленія съ различными формами ея, развитыми ея вышеуказанными (гл. I. примѣч. 17-е) представителями.

то, что человекъ первобытнаго времени имѣлъ наблюденія весьма бѣдныя и несовершенныя, что онъ не могъ расчленять явленія и отдѣлять въ нихъ однородное отъ разнороднаго, что, говоря вообще, онъ не могъ мыслить по законамъ строгой логики: то мы легко поймемъ, почему всѣ его отвѣты на теоретическій вопросъ о причинѣ явленій были дѣтски наивны и фантастичны. И въ просвѣщенные времена всякій разъ, какъ человекъ достигалъ границы выработаннаго наукою положительнаго знанія, онъ прибѣгалъ къ такимъ же фантастическимъ предположеніямъ. Что же удивительнаго, если бессильный дѣтскій умъ первобытнаго человека вступалъ въ союзъ съ фантазіей и въ образахъ послѣдней искалъ причинъ неизвѣстныхъ ему явленій? Первобытный человекъ, какъ ребенокъ или поэтъ, смотрѣлъ на міръ творческимъ взоромъ фантазіи и находилъ во всемъ, что движется, чувствующую, желающую и дѣйствующую жизнь, т.-е. душу. Онъ перерабатывалъ свои чувственные воспріятія фантазіей и въ приобрѣтенномъ такимъ образомъ возрѣніи столь же мало различалъ доставляемый внѣшнимъ чувствомъ матеріалъ отъ вносимыхъ въ него фантазіей элементовъ, какъ мало мы въ своемъ возрѣніи обособляемъ чувственные элементы отъ разсудочныхъ. Для него фантастическое міросозерцаніе имѣло достовѣрность непосредственной чувственной очевидности точно такъ же, какъ для насъ имѣетъ достовѣрность дѣйствительности наше разсудочное міровозрѣніе. Первобытный человекъ это — поэтъ въ своемъ пониманіи природы; такъ что на современное поэтическое воссозданіе природы можно смотрѣть, какъ на психологическое переживаніе (атавизмъ). Какъ свидѣтельствуется исторія языка, онъ считалъ существующимъ лишь то, что казалось ему дѣятельнымъ и живымъ. Еслибы онъ встрѣтилъ что-либо безжизненное, то оно оказалось бы для него, какъ случайное въ Гегелевой философіи, чѣмъ-то рѣшительно непонятнымъ, безразличнымъ, — чѣмъ-то такимъ, что его не касается и не заслуживаетъ его вниманія. Такимъ образомъ, вѣрованіе въ одушевленность всей природы вовсе не есть какое-нибудь случайное дѣйствіе человѣческаго ума. Оно неразрывно связано со всѣмъ умственнымъ складомъ первобытнаго человека, да и не первобытнаго только. Объясненіе процессовъ природы и ея измѣненій жизненными явленіями, похожими на жизнь созерцающаго ее

человѣка, покоится въ концѣ концовъ на томъ великомъ логическомъ законѣ, которому и мы обязаны значительною частію пониманія окружающаго насъ міра,—на аналогіи²⁾. И слѣдуетъ отдать должное первобытному человѣку: повинуюсь влеченію своей природы, склонной къ пересозданію въ фантази всего окружающаго, а съ другой стороны, опираясь на реальныя и осязательныя аналогіи, онъ выработалъ такіе отвѣты на вопросъ о причинѣ явленій, которые имѣли большое вліяніе на развитие позднѣйшихъ философскихъ умозрѣній и религіозныхъ вѣрованій, и которые справедливо можно назвать вмѣстѣ и первобытною философіею и первобытною религіею. Именно они отвѣтили на этотъ вопросъ своею теоріею души, какъ нѣкотораго, имѣющаго видъ пара, воздуха или тѣни, существа, которое обуславливаетъ бытіе, жизнь и дѣйствіе предметовъ³⁾. Населивъ всю природу духовными дѣятелями, которые прямо (независимо отъ предмета, въ которомъ обитаетъ духъ) и косвенно (черезъ этотъ предметъ) могутъ вліять на жизнь и благополучіе человѣка, онъ скоро и естественно сталъ къ этимъ существамъ въ отношеніе религіозное: онъ сталъ просить ихъ, благодарить, предупреждать ихъ гнѣвъ, привлекать благоволеніе и т. д. Такъ появилось почитаніе добрыхъ и злыхъ геніевъ, душъ предковъ, фетишей, идоловъ, вѣльвъ, гномовъ и т. д. Такимъ образомъ установилось тѣсное общеніе первобытнаго человѣка съ своими предками, съ духами рѣкъ и лѣсовъ, равнинъ и горъ. Онъ зналъ, что живое, могучее солнце изливаетъ на него лучи свѣта и тепла; что живое могучее море гонитъ свои волны на берегъ, что великія, личныя небо и земля охраняютъ все существующее⁴⁾. Это вѣрованіе въ одушевленность всей природы и въ тѣсную зависимость человѣка отъ духовныхъ существъ, населяющихъ природу, и служило основаніемъ первоначальной религіи—анимизма, или полидемонизма.

б) Анимизмъ есть необходимый *præius* политеизма. Религіозно настроенный умъ долженъ сначала проявиться въ олицетвореніи отдѣльныхъ, конкретныхъ и дѣйствительныхъ предметовъ, чтобы

²⁾ Тэйлоръ, т. I, стр. 274.

³⁾ Ibid., т. I, ч. II, стр. 11—12.

⁴⁾ Ibid., т. II, стр. 244.

быть въ состояніи затѣмъ надѣлать жизнью существа, чисто „фактивныя“, чувственно не восприимаемыя и существующія лишь въ мысли, каковы божества политеизма⁵⁾). Этотъ переходъ отъ безчисленнаго сонма мелкихъ божествъ — духовъ къ ограниченному сонму болѣе могущественныхъ боговъ политеизма, совершался медленно, по мѣрѣ развитія наблюдательности и выработки приемовъ научнаго обобщенія,— сначала у людей передовыхъ, а затѣмъ, по ихъ примѣру, и у массы. Какъ анимизмъ вполне соотвѣтствовалъ характеру первоначальныхъ случайныхъ наблюденій и не систематизированнаго опыта, такъ политеизмъ соотвѣтствовалъ тому болѣе высокому состоянію человѣчества, когда присущее нашему уму стремленіе вносить въ предметы связь, устанавливать между ними сходства и различія, проявилось въ классификаціи предметовъ по видамъ и родамъ⁶⁾. „Нечувствительно возрастающее обобщеніе различныхъ человѣческихъ наблюденій должно было закончиться установкою сходства въ соотвѣтствующихъ теологическихъ понятіяхъ и неизбежнымъ, поэтому самому, преобразованиемъ фетишизма (анимизма) въ простой политеизмъ. Ибо боги (политеизма) тѣмъ отличаются отъ фетишей (духовъ анимизма), что каждый изъ нихъ управляетъ спеціальнымъ порядкомъ явленій, разомъ въ большомъ количествѣ предметовъ, такъ что каждый имѣетъ свой болѣе или менѣе обширный участокъ; тогда какъ слабый фетишь (духъ) управляетъ однимъ только предметомъ, отъ котораго онъ не отдѣлимъ. Такимъ образомъ, по мѣрѣ установленія сходства извѣстныхъ явленій въ различныхъ предметахъ, соотвѣтствующіе фетиши сближались и, наконецъ, сводились къ одному, главному между ними, который съ этого времени возвышался на степень бога, т.-е. идеальнаго и обыкновенно невидимаго дѣятеля, мѣстопробыванія котораго нельзя указать съ точностію. Строго говоря, не можетъ существовать фетиша, общаго многимъ предметамъ: это было бы противорѣчіемъ, такъ какъ каждый фетишь необходимо одаренъ матеріальною индивидуальностію. Когда, напр., сходное произрастаніе различныхъ деревьевъ въ дубовомъ лѣсу повело къ образованію мысли о томъ, что есть

⁵⁾ Comte, Cours de phil. pos., vol. V, p. 70.

⁶⁾ Ibid., pp. 70—4.

во всѣхъ этихъ явленіяхъ общаго, то отвлеченное божество, образовавшееся такимъ образомъ, стало уже не фетишемъ одного какого-нибудь дерева, но божествомъ цѣлаго лѣса. Вотъ, такимъ образомъ, умственный переходъ отъ фетишизма (анимизма) къ политеизму, сводимый въ сущности къ ненабѣжному преобладанію видовыхъ понятій надъ индивидуальными⁷⁾. Покинувъ конкретныя явленія природы, человѣкъ уже съ болѣею свободою сталъ создавать въ своей фантазіи образы боговъ. Хотя въ періодъ развитія политеизма еще удерживали свое божеское достоинство нѣкоторые изъ фетишей,—именно тѣ, которые обращали на себя вниманіе своими размѣрами, силою, широтою своего вліянія на жизнь природы человѣка (солнце, луна, море и т. д.)⁸⁾; однако, усиліе религіозной мысли теперь направлено было, главнымъ образомъ къ созданію новыхъ божествъ, необходимыхъ для управленія группами сходныхъ функцій какъ въ механизмѣ природы, такъ и въ жизни человѣка (вышеупомянутые боги лѣсовъ, земледѣлія, войны и т. д.)⁹⁾. Подобнымъ же образомъ, и въ царствѣ обожествленныхъ предковъ, на этой же ступени развитія, были возвышены одни на счетъ другихъ¹⁰⁾.

в) На позднѣйшей ступени, силою тѣхъ же обобщающихъ процессовъ мысли, выработался монотеизмъ, высшій продуктъ развитія человѣчества. Первое обобщеніе „теологическихъ понятій“ обуславливало переходъ отъ анимизма къ политеизму. Новое обобщеніе, вызванное новымъ, болѣе настойчивымъ усиліемъ должно было вести, съ силою равною и даже еще болѣе непреодолимою, въ виду болѣе легкой перемѣны, къ *постепенной концентрации, къ сведенію во едино сверхъестественнаго дѣйствія*¹¹⁾. Такимъ образомъ, монотеизмъ является „искусственнымъ продуктомъ культурнаго развитія человѣчества“, появленіе котораго обусловлено появленіемъ значительной массы научныхъ свѣдѣній. Вѣра въ единого Творца и Управителя вселенной,—разсуждаетъ Милль на этотъ разъ совершенно въ духѣ теоріи анимизма, — возникаетъ лишь тогда, когда, благодаря

⁷⁾ Ibid., pp. 74—5.

⁸⁾ Тэйлоръ, т. II, стр. 307 и слѣд.

⁹⁾ Ibid., 352 и сл.

¹⁰⁾ Ibid. 356—8.

¹¹⁾ Comte., vol. v., p. 197.

наукѣ, человѣкъ начинаетъ усматривать въ видимомъ безпорядкѣ окружающей его природы систему, проникнутую единствомъ плана. Иногда такое понятіе бывало, такъ-сказать, предвосхищаемо отдѣльными гениями, но общимъ достояніемъ оно всегда являлось лишь благодаря успѣхамъ научнаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, задача науки—показать, что каждое явленіе въ природѣ сопряжено, по опредѣленнымъ законамъ, съ нѣкоторымъ предшествующимъ фактомъ или другими словами—зависитъ отъ нѣ котораго antecedenta. Но такъ какъ бытіе и свойства этого antecedenta, въ свою очередь, обусловлены бытіемъ и свойствами всѣхъ другихъ antecedentovъ, всѣ нити причинъ и дѣйствій, на которыя распадаются явленія природы, тѣсно переплетены между собою, то, говоря строго, каждое явленіе въ природѣ есть результатъ взаимодѣйствія всѣхъ antecedentovъ, всѣхъ явленій въ природѣ и перемѣна въ одномъ можетъ повліять на всѣ остальные, можетъ пресѣчь возможность его появленія, или измѣнить матеріально его характеръ. Только когда устанавливается такой взглядъ на природу, становится возможною мысль о верховномъ существѣ, которое держитъ въ своихъ рукахъ нити всей природы. Это есть не что иное, какъ конкретное выраженіе мысли о цѣломъ, отъ котораго зависитъ каждое явленіе. На этой ступени развитія никакая другая теорія управленія вселенной (т.-е. ни анимизмъ, ни политеизмъ) не выдерживаетъ разсудочной критики; потому что одна изъ двухъ другихъ возможныхъ теорій (анимизмъ) расторгаетъ связь между звеньями каждаго порядка antecedentovъ, другая (политеизмъ)—взаимную зависимость этихъ порядковъ другъ отъ друга. Исходя изъ той, устанавливаемой наукою, мысли, что природа есть единое связанное цѣлое, подобное не ткани, образуемой простымъ подлѣположеніемъ отдѣльных нитей, а живому организму, въ которомъ всѣ части дѣйствуютъ и воздѣйствуютъ другъ на друга, — исходя изъ этой мысли и устранивъ, какъ несостоятельныя низшія формы вѣры (анимизмъ и политеизмъ), человѣчество, на разсматриваемой ступени своего развитія, останавливается на монотеизмѣ, какъ самомъ правильномъ отвѣтѣ на вопросъ о послѣдней причинѣ перемѣнъ въ природѣ и объ antecedentѣ самой природы, какъ цѣлага ⁴²⁾. Конечно, у различныхъ народовъ и въ различныхъ

⁴²⁾ Three essays on Religion, pp. 130—4.

времена вліяніе научно обобщающей мысли на переходъ политеизма въ монотеизмъ проявлялось различно. Но, главнымъ образомъ, монотеистическая идея вырабатывалась изъ политеистическихъ вѣрованій двумя путями. Первый состоялъ въ томъ, что свойства политеистическихъ божествъ соединялись въ одной и той же личности верховнаго Божества, причемъ, конечно, являлась мысль, что „то же высшее существо поддерживаетъ небо, свѣтитъ въ солнцѣ, поражаетъ своихъ враговъ громомъ и стоитъ во главѣ человѣческой родословной, какъ божественный прародитель“; второй—въ томъ, что границы теологическихъ умозрѣній относятся въ область неопредѣленнаго и отвлеченнаго: „безформенная божественная сущность, въ безконечномъ пространствѣ, туманная, способная, стоящая выше и внѣ матеріальнаго міра, слишкомъ благая или слишкомъ возвышенная, чтобы нуждаться въ человѣческомъ почитаніи, слишкомъ великая, отдаленная, равнодушная, безстрастная и погруженная въ себя, чтобы заботиться о ничтожномъ человѣческомъ родѣ,—вотъ мистическая форма или безформенность, въ которой дикари и варвары нерѣдко рисовали себѣ Вышняго“¹³⁾. Въ этомъ ученіи о верховномъ Божествѣ политеизмъ нашелъ свое опредѣленное „логическое“ дополненіе.

2. Въ изложенной теоріи слѣдуетъ прежде всего отмѣтить одинъ коренной недостатокъ: она полагаетъ въ основаніе объясненія религиозныхъ вѣрованій такой фактъ, который самъ еще требуетъ объясненія или, какъ принято говорить, фактъ вторичный—именно, склонность человѣка понимать причины явленій по своему образу (антропоматически). Представители теоріи анимизма приводятъ два рода доказательствъ въ пользу всеобщности этого психологическаго явленія. Во первыхъ, они ссылаются на массу фактовъ, показывающихъ, что дикари, а иногда и цивилизованные народы приписываютъ жизнь и какую то загадочную силу растеніямъ, свѣтиламъ небеснымъ, камнямъ и пр. Во вторыхъ, они истолковываютъ антропоматизмъ, какъ необходимое проявленіе „великаго умственного закона аналогіи“, равно какъ и другихъ психологическихъ законовъ, и усваиваютъ

¹³⁾ Тэйлоръ, т. II, стр. 380—1.

ему характеръ инстинкта, въ подтвержденіе чего ссылаются на дѣтей, повтовъ и т. д. Разсмотримъ эти доказательства.

а) Утверждая, что одушевленіе природы есть необходимое, а не „случайное или гипотетическое“ дѣйствіе ума, сторонники пананимизма ссылаются, какъ и требуютъ того рѣшительность ихъ утвержденія, на громадное, вызывающее удивленіе, количество фактовъ. Но чтеніе многочисленныхъ свидѣтельствъ, приводимыхъ анимистами, далеко не поселяетъ того убѣжденія, чтобы племена, стояція на самой низкой ступени развитія, оживляли и обоготворяли *всѣ* предметы, хотя бы лишь одного какого-нибудь рода. Напротивъ, рѣчь постоянно идетъ лишь о *нѣкоторыхъ* деревьяхъ, *нѣкоторыхъ* камняхъ и т. д. Очевидно, оживляются лишь тѣ предметы, которые по какимъ-либо выдающимся свойствамъ выдѣляются изъ ряда другихъ. Такъ земля, питающая собою растенія, животныхъ и человѣка, оживляется именно за свои материнскія свойства, какъ *мать—земля* ¹⁴⁾. Но хотя бы въ приводимыхъ анимистами свидѣтельствахъ и не было только что указанныхъ ограниченій и слѣдовательно, фактъ олицетворенія всѣхъ предметовъ тѣми племенами, къ которымъ относятся свидѣтельства, былъ бы доказанъ, однако вопросъ объ антропопатизмѣ этимъ еще не былъ бы рѣшенъ окончательно. Въ самомъ дѣлѣ, въ такомъ случаѣ все же оставалось бы еще не рѣшеннымъ, былъ ли этотъ антропопатизмъ явленіемъ невольнымъ, или напротивъ, онъ былъ плюзією свободою, такъ что человѣкъ сознавалъ, что онъ приписываетъ вещамъ свойства, не принадлежація къ ихъ природѣ. Здѣсь уместно привести разъясненіе вопроса М. Мюллеромъ. Основываясь на своихъ филологическихъ разысканіямъ, онъ и самъ приписываетъ человѣчеству, въ періодъ его младенчества, почти непреодолимую склонность къ олицетворенію; но въ то же время онъ дѣлаетъ рѣшительную оговорку, что при своихъ олицетвореніяхъ древніе были далеки отъ совершеннаго смѣшенія одушевленнаго съ неодушевленнымъ, хотя бы и дѣятельнымъ. „Ни на минуту, говоритъ онъ, мы не должны допускать, будто первобытные люди были идиотами, и будто, замѣтивъ сходство между своею дѣя-

¹⁴⁾ См. объ этомъ подробнѣе у *Van Ende*: «Histoire naturelle de la croyance». 1-re partie—l'animal. Pp. 15.....22.

тельностью и дѣятельностью рѣкъ, горь, луны, солнца, неба и т. д. и назвавъ дѣятельность этихъ послѣднихъ предметовъ тѣми же самыми именами, какими они называли свою, они по этому самому не замѣчали никакого различія между собою и этими предметами. Далевіе отъ мысли представлять себѣ эти предметы живыми, личными и человѣкоподобными, наши предки (арійцы) скорѣе поражались различіемъ между собою и ими, а отнюдь не какими-нибудь воображаемыми сходствами. Напомню здѣсь, продолжаетъ М. Мюллеръ, о замѣчательномъ подтвержденіи этой теоріи, сохраненномъ намъ въ Ведахъ. Чтò мы называемъ сравненіемъ, то во многихъ ведійскихъ гимнахъ остается еще отрицаніемъ. Въмѣсто нашего оборота: „твердъ, какъ скала“, поэты Ведь говорили: „твердъ, не скала“ т.-е., чтобы сдѣлать замѣтнѣе сходство, они дѣлали удареніе на несходствѣ. Они возносятъ къ Богу хвалебный гимнъ, не какъ „сладкую пищу“ т.-е. такой гимнъ, который есть какъ бы сладкая пища. О рѣкѣ говорится: „она утекаетъ съ ревомъ, не быкъ“ т.-е. какъ быкъ. О божествахъ—вихряхъ: они держатъ своихъ поклонниковъ въ рукахъ своихъ „отецъ не сына“ т.-е. какъ отецъ сына. Такъ безъ сомнѣнія, говорили о солнцѣ и лунѣ, они движутся, но не какъ животныя; потоки ропщутъ и борются, но это не люди; горы непреодолимы, но это не волны; огонь пожираетъ дѣсь, но это не левъ“¹⁵⁾. Такимъ образомъ, если и признать первобытнаго человѣка, или точнѣе человѣка; стоящаго на начальной ступени умственнаго развитія, антропатистомъ, то это былъ антропатистъ сознательный: онъ сознавалъ, что олицетворяя бездушные и безжизненные предметы, онъ пользуется образомъ и выраженіемъ несобственнымъ.

б) Къ тому же самому результату приводитъ насъ разсмотрѣніе аналогій, на которыя обыкновенно ссылаются анимисты и, прежде всего, аналогіи между „первобытнымъ человѣкомъ“, „дикаремъ“, „не цивилизованнымъ человѣкомъ“, съ одной стороны, и ребенкомъ, съ другой. Эта аналогія имѣетъ столь важное значеніе въ теоріи анимизма, и притомъ ею такъ часто

¹⁵⁾ Max Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. 2-te Auflage. ss. 216. 223—4.

злоупотребляютъ, что на ней слѣдуетъ остановиться нѣсколько долѣе. Не возбуждая здѣсь вопроса о томъ, насколько позволительна вообще аналогія между „первобытнымъ человѣкомъ“ т.-е. величиною совершенно *неизвѣстною*, или „дикаремъ“, человѣкомъ *грубымъ*, и *простодушнымъ* ребенкомъ,—мы спросимъ только: дѣйствительно ли дѣти не различаютъ одушевленное отъ неодушевленнаго? Хотя положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ имѣеть за себя право давности, однако давность не всегда есть ручательство истинности. Авторы, которые въ послѣднее время обсуждали этотъ вопросъ, не будучи заинтересованы въ его положительномъ рѣшеніи, пришли къ отрицательному отвѣту ¹⁶⁾. Вотъ выработанныя ими основанія въ пользу отрицательнаго рѣшенія вышеприведеннаго вопроса. 1) Часто наблюдаемая въ дѣтяхъ склонность „мстить“ неодушевленнымъ предметамъ (бить ихъ, бранить) не свидѣтельствуетъ о роковомъ смѣшеніи ребенкомъ живаго съ безжизненнымъ; такъ какъ этой „мести“ обыкновенно научаютъ ребенка старшіе, руководясь желаніемъ направить его мысли въ другую сторону и тѣмъ отвлечь его отъ чувства боли и плача. Что это такъ, доказывается тѣмъ, что даже послѣ неоднократныхъ опытовъ подобнаго рода, при повтореніи приглашенія „отомстить“, ребенокъ колеблется, вѣроятно, не по одной только боязни ушибить руку, но и по сознанію, хотя бы смутному, безцѣльности мстить тому, чему не больно. 2) Не говоритъ также въ пользу вышеуказаннаго смѣшенія и замѣчаемая въ болѣе взрослыхъ дѣтяхъ склонность драматизировать свои игрушки, надѣлять ихъ личною жизнію и говорить съ ними, какъ съ живыми; такъ какъ дѣти поступаютъ подобнымъ образомъ лишь подъ вліяніемъ „продуктивнаго воображенія“ (Шмидтъ),—во время игры, напримѣръ, когда сами хотятъ и всегда отлично сознаютъ, что играютъ. „Ребенокъ, хотя и утверждаетъ притворно, будто-бы его игрушки живыя, но не думаетъ этого дѣйствительно: если бы кукла укусила его, онъ

¹⁶⁾ *Спенсеръ*: Основанія соціологіи, т. I, стр. 137—145.—Dr. Eugen von *Schmidt*: die Philosophie der Mythologie und M. Müller. Berlin, 1880. Entgegnungen auf die Recensionen etc. (Moskau, 1881). ss 7—8.—Van *Ende*: histoire naturelle de la croyance: 10—15. Енде ссылается, въ подтвержденіе своихъ словъ, на свой «опытъ, полученный отъ долговременнаго обращенія съ дѣтьми» (р. 10).

былъ бы изумленъ этимъ не менѣе, чѣмъ взрослый“ (Спенсеръ стр. 144). 3) Дѣйствительно ошибаются дѣти лишь тогда, когда могутъ ошибаться и взрослые,—когда, напримѣръ, въ первый разъ видятъ предметъ, созданный прогрессивнымъ искусствомъ, который, хотя и непохожъ ни на одно живое существо, но обнаруживаетъ характеризующую всѣ живыя существа самопроизвольность: въ подобныхъ случаяхъ у ребенка невольно вырывается крикъ радости или испуга, тогда какъ у взрослого дѣло ограничивается внутреннимъ чувствомъ недоумѣнія или изумленія. 4) Наконецъ, если даже животныя, сообразно большей или меньшей степени совершенства своей организаціи, обнаруживаютъ болѣе или менѣе безошибочную способность различенія одушевленнаго отъ неодушевленнаго (по признакамъ: движенія, самопроизвольнаго движенія, приспособленнаго самопроизвольнаго движенія): то еще съ большимъ правомъ можно утверждать это о дѣтяхъ и нормально организованныхъ, хотя и неразвитыхъ, дикаряхъ.—Что касается поѣтовъ, на которыхъ такъ же часто ссылаются сторонники анимизма, то едва-ли слѣдуетъ и замѣчать, что поѣты всегда сознаютъ, что ихъ взглядъ на природу, какъ на живую, есть взглядъ несобственный, не отвѣчающій дѣйствительности (образный).—Далѣе, еще менѣе свидѣтельствуютъ о роковомъ смѣшеніи живаго съ безжизненнымъ тѣ факты (на которые также ссылаются сторонники анимизма), когда напримѣръ человекъ, разсерженный сопротивленіемъ своимъ усиліямъ, бранитъ бездушную вещь, бросаетъ ее о землю и топчетъ ногами, или когда больной, только—что перенесшій операцію, получаетъ отвращеніе къ прибору—орудію операцій, или когда человекъ вляетъ дурно пишущее перо. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ объясненіе лежитъ не въ смѣшеніи живаго съ безжизненнымъ, а въ томъ фізіо-психологическомъ фактѣ, что чувство гнѣва, боли, досады, стѣсненія, какъ и всякое другое сильное чувство, стремится разрядиться въ сильныя мускульныя движенія, въ нервный рефлексъ, причемъ по закону ассоціаціи, орудіе заступаетъ мѣсто дѣятеля и неодушевленному предмету, по сходству его вліянія на насъ, усвоается роль и значеніе одушевленнаго ¹⁷⁾).

¹⁷⁾ Van Ende, p. 6—10.

ссылки на аналогію, которой, какъ мы видѣли, Тейлоръ придаетъ столь важное значеніе въ дѣлѣ образованія анимистическихъ вѣрованій¹⁸⁾, то эта ссылка есть очевидный *circulus vitiosus*. Въ самомъ дѣлѣ, для того чтобы заключать о безжизненномъ по живому, о бездушномъ—по своей душѣ, необходимо *уже* умѣть отличать живое отъ безжизненнаго. Чтобы заключать отъ сходства между собою и какимъ-либо другимъ предметомъ въ одномъ признакѣ (напримѣръ—движеніи) къ сходству въ другомъ (одушевленности), первобытный человѣкъ очевидно долженъ былъ уже *заранѣе* отличать этотъ предметъ, какъ *бездушный*, отъ себя, какъ существа *одушевленнаго*: иначе въ чемъ-бы состояла и аналогія? Но въ такомъ случаѣ *результатъ* процесса является его *условіемъ*: кругъ очевидный. Подобный же кругъ получается въ разсужденіяхъ Тейлора и въ томъ случаѣ, когда онъ утверждаетъ, что изысканіе причины различія между живымъ и безжизненнымъ породило у первобытнаго человѣка идею души. Если такъ, то очевидно у него существовало уже предварительное знаніе о различіи между живымъ и безжизненнымъ.

в) Разсмотрѣніе основаній, приводимыхъ анимистами для доказательства существованія у человѣка, на нисшихъ ступеняхъ его умственного развитія, непреодолимой, носящей характеръ инстинкта наклонности къ олицетворенію, показываетъ, что эта наклонность далеко не такъ безспорна, чтобы на ней можно было строить цѣлую теорію объясненія религіозной вѣры. И если, признавъ первобытнаго человѣка нелишеннымъ способности отличать живое отъ безжизненнаго, мы тѣмъ не менѣе видимъ, что онъ съ какимъ то удивительнымъ постоянствомъ надѣляется предметы личною жизнью и способностью прямо и косвенно вліять на его судьбу, склоняться на его просьбы, гнѣваться на него, принимать жертвы и т. д.: то не можемъ не вывести заключенія, что анимисты, при своемъ анализѣ первобытнаго сознанія, просматриваютъ какой то существенный факторъ, который однако только и могъ бы объяснить то иначе непонятное явленіе, что олицетворяя вопреки очевидности вещи, человѣкъ пребываетъ въ иллюзіи, которую судя по всѣмъ дан-

¹⁸⁾ Тейлоръ, т. I, стр. 274.

нымъ, легко могъ бы разрушить. Руководствуясь методомъ остатковъ,—методомъ, признаваемымъ и мыслителями позитивнаго направленія,—мы должны признать, что этотъ-то не замѣченный анимистами факторъ и долженъ составлять *quid prorgium* вѣры, ея собственное содержаніе и основаніе. Въ самомъ дѣлѣ, разложивъ религіозное сознаніе человѣка, на начальной ступени его умственнаго развитія, на составные элементы и не признавъ ни въ одномъ изъ нихъ достаточной причины объясняемаго явленія (олицетворенія и обоготворенія бездушныхъ предметовъ), мы по силѣ вышеуказаннаго логическаго закона очевидно въ правѣ заключить о существованіи нѣкотораго незамѣченнаго нами фактора, который и долженъ составлять причину объясняемаго явленія.

3. Просмотрѣвъ при анализѣ первоначальнаго религіознаго сознанія его существенный элементъ, его *quid prorgium*, анимисты тѣмъ самымъ создали себѣ непреодолимое затрудненіе при объясненіи перехода отъ низшихъ формъ религіозной вѣры къ формамъ высшимъ и къ вѣрѣ въ Бога единаго. Затрудненіе понятное: если начальное религіозное сознаніе состояло изъ однихъ только иллюзій, то почему человѣчество, получивши подъ вліяніемъ философіи и науки способность замѣтить иллюзорный характеръ своихъ вѣрованій, не только не отказалось отъ нихъ, но напротивъ возвысило своихъ первоначальныхъ иллюзорныхъ божествъ на ступень недосягаемаго, безконечнаго величія и совершенства? Отвѣтъ анимистовъ на этотъ вопросъ есть очевидный *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ объясняютъ анимисты указанный переходъ? Первобытное религіозное сознаніе, т.-е. вѣрованіе въ сонмъ многочисленныхъ, но ограниченныхъ духовъ, послужило „веществомъ или сырымъ матеріаломъ“, изъ котораго помощію „обобщающихъ процессовъ“ выработалась вѣра въ единаго Бога. Дѣтское мышленіе,—говорятъ намъ,—занявшись объясненіемъ предметовъ, предположило въ каждомъ или за каждымъ изъ нихъ свою причину, а фантазія превратила эти причины въ человѣкоподобныхъ духовъ. Таково содержаніе религіозной вѣры на первой ступени. Когда развивающееся мышленіе нашло, что предположеніе за каждымъ явленіемъ своей причины не соотвѣтствуетъ научно истолкованной дѣйствительности, оно предположило

причины видовыя, а услужливая фантазія опять-таки превратила эти видовыя причины въ духовъ. Таково содержаніе религіозной вѣры на второй ступени — въ религіяхъ политеизма. Когда наконецъ умъ нашелъ, что въ сущности у всѣхъ явленій одна причина, а фантазія по прежнему облекла эту причину въ образъ духа, религіозная вѣра вступила въ высшій фазисъ своего развитія—монотеизмъ. Такимъ образомъ, говорятъ, мысль о единомъ Богѣ выработалась путемъ постепеннаго сліянія представленія о низшихъ божествахъ, прошедшаго много переходныхъ ступеней, отдѣленныхъ другъ отъ друга едва замѣтнымъ разстояніемъ. Такова сущность теоріи анимизма, развитой, какъ это очевидно, совершенно въ духѣ эволюціонизма. Нетрудно замѣтить, въ чемъ заключается коренная ошибка этой теоріи, рассматриваемой съ формально-логической стороны. Она заключается въ томъ же, чѣмъ вообще страдаютъ всѣ теоріи эволюціи,—именно въ выведеніи большаго изъ меньшаго, „нѣчто“ изъ ничего. Остановимся на раскрытіи этого положенія.

Въ царствѣ мысли точно такъ же, какъ и въ царствѣ природы, господствуетъ логическій законъ: *ex nihilo nihil fit*. Никакія усилія разсудка (всегда формальнаго), никакіе полеты воображенія (лишь ошибочно называемаго *творческииъ*, на самомъ же дѣлѣ, какъ показываетъ психологія, лишь *комбинирующииъ* уже заранѣе данный матеріалъ) не могутъ создать мысль *материально*, *по содержанію* новую сравнительно съ данными. Еслибы, какъ повидимому думаютъ представители анимизма, знаніе первобытнаго человечества было ограничено однимъ только внѣшне-даннымъ матеріаломъ, т. е. только условнымъ, конечнымъ, то, какъ бы оно ни разлагало и ни перерабатывало это условно-данное, оно не могло бы образовать изъ него мысль о положительно безконечномъ, т. е. о Богѣ единомъ. Только что высказанное положеніе будетъ для насъ наглядно очевиднымъ, если мы воспользуемся для его раскрытія сравненіемъ изъ области науки точной—математики. Сдѣлавъ въ теоріи анимизма соотвѣтственную замѣну терминовъ, мы получимъ слѣдующее: числа, въ составъ которыхъ входятъ единицы одного порядка (однообразныя вѣрованія въ ограниченныхъ духовъ), послѣ сложенія, умноженія или другой какой-нибудь математической операціи (развитіе), даютъ число, въ составъ котораго входятъ единицы раз-

личныхъ порядковъ (вѣрованія въ божествъ политеизма или въ единого Бога), или — что тоже — въ суммѣ получилось больше, чѣмъ дано въ слагаемыхъ. Но какъ математическая операція не можетъ ни увеличить количества, ни измѣнить природы тѣхъ единицъ, надъ которыми она производится; такъ и развитіе не можетъ дать больше того, что содержалось въ зародышѣ въ матеріалѣ, подлежащемъ развитію. Если въ „первоначальныхъ вѣрованіяхъ“ не содержалось хотя бы смутнаго предположенія бытія единого Бога, то появленіе вѣры въ Него на высшихъ ступеняхъ было бы непонятнымъ новообразованіемъ: ибо, съ одной стороны, мы видимъ, что высшая ступень въ развитіи вѣрованій, по теоріи анимизма, есть низшая + (плюсъ) нѣчто *новое*, а съ другой стороны знаемъ, что „развитіе“, какъ процессъ формирующій, а не творческій, только образуетъ, оформляетъ данный матеріалъ и не можетъ создать чего-либо *новаго*. Чтобы объяснить это *новообразованіе* удовлетворительно, анимистамъ остается одно изъ двухъ: или предположить въ томъ однородномъ психическомъ матеріалѣ, къ которому они сводятъ все разнообразіе религиозныхъ вѣрованій, *implicite* уже даннымъ то, что составляетъ цѣль развитія (т.-е. монотеистическую идею), или же объяснить позднѣйшее обогащеніе подлежащаго развитію матеріала дѣйствіемъ нѣкоторой сторонней процессу высшей силы, т.-е. Бога, Которому,—такъ нужно будетъ тогда заключать,—угодно было явить себя людямъ лишь въ опредѣленный моментъ ихъ исторіи, а не ранѣе. Но такъ какъ послѣднее допущеніе ясно не мирится съ общимъ складомъ міросозерцанія представителей анимизма, то очевидно они должны принять первый членъ дилеммы, т.-е. признать, что монотеистическая идея только въ томъ случаѣ могла оказаться въ концѣ естественнаго религіознаго развитія человѣчества, если она была исходнымъ пунктомъ этого процесса или *implicite* дана была въ первобытномъ сознаніи человѣка. Если въ виду указанныхъ затрудненій скажутъ (какъ это мы и слышимъ изъ устъ наиболее осторожныхъ сторонниковъ анимизма, напримѣръ Милля), что источникомъ и основаніемъ вѣры въ Бога единого послужили не вѣрованія неразвитаго человѣчества въ призрачныхъ божествъ анимизма, или какъ иногда говорятъ, полидемонизма, а наблюденіе закономерности необъятной вселенной, то большаго

мы пока и требовать не станемъ. Въ этомъ уже будетъ заключаться косвенное признаніе недостаточности анимистическаго принципа объясненія происхожденія и основаній вѣры въ Бога и хотя неясное выраженіе увѣренности, что она заложена глубже измѣнчивой поверхности иллюзорныхъ олицетвореній и неосмысленныхъ анимистическихъ вѣрованій, что ея основа надежнѣе спорной наклонности первобытнаго человѣка къ антропоморфизму, что дающая ей содержаніе и направляющая ея развитіе сила могущественнѣе и жизненинѣе формальныхъ, „обобщающихъ процессовъ“ мысли.

Изъ предыдущаго видно, что говорить о развитіи религиозныхъ вѣрованій можно лишь въ томъ случаѣ, если въ основѣ измѣняющихся формъ вѣры будетъ признано нѣчто неизмѣнное, устойчивое, пребывающее. Это положеніе такъ очевидно, что его признаютъ и нѣкоторые изъ тѣхъ мыслителей, которые раздѣляютъ во всемъ остальномъ точку зрѣнія анимистовъ. Такъ Геггенмахеръ, считая подобно имъ единственно надежнымъ путемъ для разрѣшенія вопроса о происхожденіи и основаніяхъ религиозной вѣры путь индукціи—изученіе и обобщеніе фактовъ этнографіи, и полагая въ основу своего ученія о вѣрѣ извѣстное сенсуалистическое положеніе: „nihil est in fide, quod non fuerit ante in sensu“, тѣмъ не менѣе не находитъ возможнымъ признать, чтобы каждая высшая форма религиозной вѣры образовалась на почвѣ предшествующей формы и такъ-сказать изъ ея элементовъ. По мнѣнію Геггенмахера, полидемонизмъ, политеизмъ и монотеизмъ суть непосредственные отпрыски одного и того же корня религиозной жизни, существовавшіе всегда совмѣстно, выраженіе одной и той же основы религиозной вѣры¹⁹⁾. Но еще важнѣе для насъ въ данномъ случаѣ мнѣніе Спенсера,—мыслителя, раздѣляющаго, какъ увидимъ поздиѣе, многія мнѣнія представителей анимизма. Онъ считаетъ рѣшительно необходимымъ признавать въ основѣ всѣхъ самыхъ разнообразныхъ вѣрованій нѣчто „существенно вѣрное“, нѣкоторый „конечный фактъ“. Предполагать обратное, по его словамъ, „значило бы слишкомъ грубо ровнять достоинство общаго человѣческаго смысла“. Да и

¹⁹⁾ *Haggenmacher: Zur Frage nach dem Ursprung der Religion. Leipzig. 1883. ss. 30—7. 75—82. Ср. ниже, гл. III, 6.*

само по себѣ, независимо отъ только-что указаннаго соображенія,—разсуждаетъ онъ далѣе,—„предположеніе, что безчисленное множество различныхъ, но притомъ сродныхъ явленій, какое представляютъ намъ всѣ религіи, есть дѣло случайное или искусственное, было бы крайне несостоятельно. Для насъ необъяснимо, почему, при всевозможныхъ измѣненіяхъ въ формѣ, постоянно оставались неприкосновенными извѣстные элементы вѣры. Мы не постигаемъ, какъ могло случиться, что враждебная критика, упорно изъ вѣка въ вѣкъ подрывавшая частные догматы религіи, не въ силахъ была разрушить кореннаго понятія, лежащаго въ ихъ основаніи. Мы остаемся безъ всякаго рѣшенія насчетъ слѣдующаго поразительнаго обстоятельства: вѣрованіе, подавленное нелѣпостями, обезчещенное растлѣніемъ нравовъ, падаетъ въ глазахъ всѣхъ людей; это ведетъ къ индифферентизму и затѣмъ къ полному отрицанію вѣрованія, но не смотря на это, мало-по-малу оно возстановляетъ свой кредитъ и продолжаетъ существовать, если не тѣмъ же самымъ по формѣ, то тѣмъ же самымъ по содержанію, по сущности. Всеобщность религіозныхъ идей, ихъ независимое развитіе у различныхъ первобытныхъ народовъ, и наконецъ, ихъ громадная живучесть, все это, заключаетъ Спенсеръ, говорить въ пользу того, что источникъ ихъ долженъ таиться гдѣ-то глубоко“²⁰⁾.

4. Изъ предыдущихъ разсужденій легко усмотрѣть, что причина неудовлетворительности теоріи анимизма въ объясненіи ея какъ возникновенія первоначальныхъ вѣрованій, такъ и сохраненія и могущественнаго вліянія вѣры, при измѣчивости ея формъ, заключается въ крайнемъ формализмѣ сторонниковъ этой теоріи, въ ихъ чисто внѣшнемъ взглядѣ на предметъ, который выразился въ томъ, что они отождествили вѣру съ ея измѣчивыми формами, самыя же эти формы поняли лишь какъ опыты объясненія внѣшнихъ явленій. Здѣсь отразилось на теоріи анимизма глубокое вліяніе идей Конта, который, какъ мы видѣли выше, въ данномъ случаѣ вывелъ лишь слѣдствія по частному вопросу изъ одностороннихъ началъ своей гносеологіи (см. гл. I, 2). Разница между Контомъ и позднѣйшими защитниками теоріи анимизма лишь въ томъ, что тогда какъ первый отождест-

²⁰⁾ «Основныя начала» § 4, passim.

вляеть живую силу вѣры съ теоретическимъ объясненіемъ природы (и притомъ дурнымъ объясненіемъ) сознательно и убѣжденно, послѣдніе смѣшиваютъ эти два явленія или, —точнѣе—не достаточно различаютъ ихъ просто потому — что не сознаютъ всѣхъ слѣдствій подобнаго смѣшенія. Между тѣмъ, что глубочайшій корень всѣхъ несообразностей теоріи анимизма заключается именно въ указанномъ смѣшеніи, въ этомъ легко убѣдиться, различивъ смѣшанное. Именно въ „первобытныхъ идеяхъ“ слѣдуетъ, для ясности пониманія ихъ, прежде всего различать два момента, или какъ бы два слоя: внѣрелигіозное объясненіе природы и ея процессовъ (первобытная наука) и ея религіозное объясненіе, включающее въ себѣ объясненіе отношеній какъ природы, такъ и человѣка къ высшей божественной силѣ (первобытная вѣра). Оба эти круга идей существовали нераздѣльно и переходили одинъ въ другой, но есть основаніе утверждать, что даже самимъ первобытнымъ человѣкомъ они различались и во всякомъ случаѣ въ его сознаніи не совпадали; такъ какъ *научно* и первобытный человѣкъ брался объяснять всѣ предметы, *религіозно* же относился не ко всѣмъ (доказательства въ слѣдующей главѣ). Въ томъ и другомъ случаѣ первобытный человѣкъ пользовался теоріею духовъ или —что тоже— антропатическимъ объясненіемъ. Но въ первомъ случаѣ онъ видѣлъ въ этомъ объясненіи дѣйствительно, какъ и думаютъ сторонники анимизма, не болѣе какъ методъ, которымъ онъ не дорожилъ, отъ котораго готовъ былъ отказаться и дѣйствительно отказывался, когда становился способнымъ къ причинно-механическому объясненію явленій природы. Во второмъ случаѣ онъ дорожилъ своимъ анимизмомъ, хотя, какъ мы видѣли выше, не могъ не замѣтить, что онъ не согласуется съ дѣйствительностію. Анимизмъ внѣрелигіозный, въ которомъ у первобытнаго человѣка предполагается и сознаніе различія между живымъ и безжизненнымъ и способность отказаться отъ перенесенія на безжизненные предметы души и личности, никакихъ затрудненій для объясненія не представляетъ, и тѣ разъясненія, которыя находятся въ различныхъ теоріяхъ анимизма (напр. у Тейлора), совершенно достигаютъ своей цѣли. Напротивъ, эти разъясненія, какъ мы старались показать выше, становятся совершенно недостаточными, коль скоро мы станемъ объяснять ими анимизмъ

религіозный, характеристическое отличие котораго отъ анимизма върелигіознаго состоитъ именно въ томъ, что первобытный человекъ стоитъ за него твердо, хотя бы и вопреки очевидности, что онъ держится за него крѣпче, чѣмъ за все другое, что онъ не шутитъ имъ, но видитъ въ немъ саму истину, къ которой относится столько же серьезно, какъ къ самой жизни ²¹⁾). Здѣсь-то и открывается недостаточность теоріи анимизма и необходимость, вопреки ей, признать въ первобытныхъ вѣрованіяхъ нѣчто большее объясненія внѣшней природы,—именно мысль о Богѣ. Такимъ образомъ, во второмъ словѣ первобытныхъ идей мы снова должны различить два момента: неизмѣнное въ сущности содержаніе вѣры отъ ея измѣчивыхъ формъ, идею о Богѣ отъ ея оболочки.

Устранивъ путемъ сдѣланныхъ различеній допущенное Контомъ, а вслѣдъ за нимъ и другими мыслителями двойное смѣшеніе (идеи о Богѣ съ ея формами, а этихъ послѣднихъ съ чисто теоретическимъ объясненіемъ внѣшней природы), мы прежде всего получаемъ возможность объяснить первобытныя, анимистическія вѣрованія, не впадая въ тѣ несообразности, которыми страдаетъ теорія анимизма. Именно, ключемъ къ такому объясненію и средствомъ къ устраненію указанныхъ несообразностей для насъ служитъ идея о Богѣ, признаніе которой въ первобытныхъ вѣрованіяхъ есть твердый результатъ нашей кри-

²¹⁾ «Нужно отличать миѣческое міросозерцаніе отъ миѣологіи: первое основано на антропатизмѣ и объективированіи субъективныхъ ассоціацій, представленій и имѣетъ свою цѣлю истолковать внѣшній міръ; миѣологія же создаетъ цѣлый сверхчувственный міръ. Контъ совершенно неправильно смѣшалъ эти двѣ различныя вещи въ одно цѣлое, которое обобщилъ подъ названіемъ теологіи: одно дѣло мыслить миѣчески, т.-е. понимать явленія природы по аналогіи съ дѣятельностію человека и связывать эти явленія между собою на дѣлѣ, находя ихъ соединенными въ мысли (символизмъ), другое дѣло—имѣть миѣн, т.-е. принимать за истину представленія о несуществующемъ» (?). *Картезъ*: Основные вопросы философіи исторіи, М. 1883, т. II, стр. 378—9. «Контъ сдѣлалъ большую ошибку, смѣшавъ миѣческое міросозерцаніе (первобытную физику) съ миѣологіей (первобытной религіей) и извѣстныя ступени въ развитіи науки съ метафизикой. Тутъ, собственно говоря, два параллельныхъ процесса: одинъ состоитъ въ переходѣ отъ объясненія явленій, какъ продуктовъ дѣйствія воли, къ механическому ихъ объясненію, другой—въ смѣнѣ миѣологіи метафизикой, т.-е. духовныхъ агентовъ отвлеченными сущностями». *Ibid.*, стр. 383.

тики анимизма. Конечно, мысль о Богѣ неясна у первобытнаго человѣка. Она какъ бы дремлетъ въ его душѣ, не приходя въ ясность сознанія, и воображеніе, увлеченное отдѣльными впечатлѣніями и предметами, разрѣшаетъ ее въ безконечное множество болѣе или менѣе могущественныхъ духовныхъ существъ, которые самовластно управляютъ вещами и явленіями, но тѣмъ не менѣе только ею можно объяснить, почему созданія дѣтской фантазіи находятъ себѣ такую твердую вѣру. Будучи не въ силахъ овладѣть идеею Божества въ ея отрѣшенности отъ міра, человѣкъ увлекаетъ ее, а вмѣстѣ съ нею какъ бы и самого Бога въ природу, и чтобы сдѣлать бездушную природу достойнымъ жилищемъ живаго Бога, оживляетъ ее и разъ ожививъ, не смѣетъ отказаться отъ своей иллюзіи. Здѣсь совершается нѣчто подобное тому, когда неразумная и легковѣрная чернь, будучи увлечена молвою, слѣдуетъ за самозваннымъ царемъ, какъ за истиннымъ, хотя иногда довольно ясно видитъ въ самозванцѣ нѣчто истинному царю несвойственное. Порой она колеблется, порой въ глубинѣ души прямо протестуетъ, и все-таки не смѣетъ не вѣрить въ царское достоинство самозванца: ибо чувствуетъ, что это невѣріе было бы величайшимъ оскорбленіемъ царскаго величія, еслибы самозванецъ, вопреки предположеніямъ и сомнѣніямъ, оказался все-таки истиннымъ царемъ. Такъ могущественно вліяніе мысли о царскомъ величіи, что повинувся ея обаянію, человѣкъ идетъ даже противъ указаній очевидности. Психологическій процессъ въ данномъ случаѣ и въ приверженности къ анимистическимъ и вообще мифологическимъ вѣрованіямъ въ сущности одинъ и тотъ же. Разница лишь въ степени: насколько обаятельнѣе и властительнѣе въ человѣкѣ мысль о Богѣ, настолько сильнѣе его преданность своимъ хотя бы ошибочнымъ вѣрованіямъ сравнительно съ приверженностію къ мнимымъ землевладѣлкамъ.

Но предположеніе, что первобытному человѣку была присуща хотя бы то темная идея о Богѣ, даетъ возможность понять анимистическія вѣрованія не вообще только, какъ безразличный фактъ, но согласно съ мыслию о достоинствѣ человѣческой природы,—правда, неразвитой и искаженной, но всеже человѣческой. Именно, съ указанной точки зрѣнія они являются передъ нами попыткою человѣка самостоятельно выразить доступную ему ис-

тнцу о себѣ и о Богѣ. Самое различіе челоѣкомъ въ себѣ души отъ тѣла, различіе составляющее основаніе и подкладку анимизма,—по характерному выраженію одного мыслителя, „таптъ въ себѣ предощушеніе спиритуализма“, нѣкоторый „духовный инстинктъ, заставляющій челоѣка вѣрить, что кромѣ внѣшняго міра, есть другой, духовный, который носитъ и проникаетъ міръ внѣшній, такъ что каждое существо имѣетъ своего духа, свою идеальную сторону“. Этотъ „элементарный платонизмъ“, этотъ невольный лежащій въ основѣ всѣхъ миеовъ антропоморфизмъ обнаруживаетъ въ челоѣкѣ существо одаренное разумомъ, способное возвышаться къ всеобщему и универсальному, къ признанію незримой силы, универсальнаго духа жизни, который въ своей высшей формѣ есть волящая и дѣйствующая личность“ ²²). Такимъ образомъ и въ анимистическихъ вѣрованіяхъ оказывается уже доля истины: въ нихъ первобытный челоѣкъ переступаетъ за границы внѣшне данной дѣйствительности и находитъ въ дробномъ и множественномъ единое, въ измѣнчивомъ пребывающее,—находитъ основу и внутреннюю сущность всякой жизни, Бога, хотя говорить о немъ невнятно, темно, смутно. Здѣсь мы видимъ, какъ удачно, полносодержательно, пригодно даже и для науки нашего времени сдѣланное древнимъ историкомъ Плутархомъ сравненіе миеа съ радугою. Дѣйствительно, идея о Богѣ, религиозная истина подобна солнцу; міръ явленій—тучѣ или облаку. Изъ отраженія идеи о Богѣ въ мірѣ явленій, истолкованныхъ первобытнымъ челоѣкомъ антро-

²²) *Pressensé: Die Ursprunge. Austor. deutsche Ausgabe. Halle. 1884. s. 411.* Прессансе вѣрно замѣчаетъ здѣсь же, что уже самый фактъ молитвы «включаетъ въ себѣ вѣру въ сверхъестественное и чрезвычайное: ибо дикарь поклоняется не всякому существу»...—Что даже съ позитивистической точки зрѣнія, въ анимистическихъ вѣрованіяхъ необходимо признать нѣчто большее, нѣкоторое «зерно истины»,—объ этомъ говорятъ иногда сами представители этого направленія. Такъ г. *Троицкій*, раздѣляющій въ общемъ теорію анимизма, указываетъ какъ на «отличительный идеальный элементъ» всѣхъ рел. мировоззрѣній, въ отличіе ихъ отъ мировоззрѣній *патетическихъ* и *поэтическихъ*, на идею «*Единой безконечной* или *безпредельной* Дѣйствительности, какъ основы всего конечнаго, ограниченнаго. Сочетаніе идей *единства*, *безконечности* и *причины* съ идеями *пифеноменальной* дѣйствительности, признаваемой общимъ смысломъ, но иначе опредѣляемой въ мировоззрѣніяхъ *патетическихъ* и *поэтическихъ*: — такова особенность *религиозныхъ мировоззрѣній*». «*Наука о духѣ*», т. II, стр. 188.

попатически, образуется подобно радугѣ, тотъ блестящій, полный жизни и красокъ міръ образовъ, которымъ живетъ первобытный человѣкъ, въ которомъ вся его высшая истина, и который мы называемъ то анимизмомъ, то мифологіею ²³⁾.

5. Изъ всего доселѣ сказаннаго открывается, что теоріи анимизма нельзя усвоить серьезнаго научнаго значенія въ смыслѣ объясненія происхожденія и основаній религіозной вѣры. Но нельзя ли ей усвоить такое значеніе въ смыслѣ теоріи развитія однихъ только формъ вѣры? Нельзя ли признать, что религіозный процессъ совершался, по крайней мѣрѣ въ общемъ, именно такъ, какъ намѣчаютъ его анимисты—начался вѣрованіемъ въ духовныя существа и, пройдя рядъ нечувствительныхъ переходныхъ ступеней, закончился монотеизмомъ? Этотъ вопросъ въ недавнее время былъ признанъ лишь частью другого, болѣе широкаго вопроса,—именно вопроса о томъ, слѣдуетъ ли видѣть въ жизни и исторіи человѣчества движеніе впередъ, развитіе, или движеніе назадъ, упадокъ. Что же касается этого послѣдняго вопроса, то его хотѣли сначала разрѣшить исключительно на почвѣ фактовъ и выработали въ этомъ направленіи два основныхъ типа рѣшенія. Одни (французскій мыслитель де-Местръ, англійскій архіепископъ Уэтли, герцогъ Аржилльскій и др.) поддерживали высказанное историкомъ Нибуромъ положеніе, что „нельзя привести ни одного примѣра, чтобы дѣйствительно дикій народъ самъ собою достигъ цивилизованнаго состоянія“ ²⁴⁾ и на этомъ основаніи рѣшительно отрицали какъ вообще естественное и самостоятельное развитіе дикарей, такъ и переходъ ихъ грубыхъ вѣрованій въ монотеизмъ. Другіе (во главѣ съ Леббокомъ) поддерживали тезисъ противоположный. Послѣ довольно продолжительныхъ споровъ какъ путемъ литературы, такъ и путемъ преній въ ученыхъ собраніяхъ, оказалось однако, что каждая сторона можетъ привести въ пользу своего тезиса тѣ

²³⁾ Лучшее истолкованіе мифологическаго процесса сдѣлано по нашему мнѣнію *Каррьеромъ*, хотя по мѣстамъ Каррьеръ придаетъ своему изложенію довольно замѣтную пантеистическую окраску. См.: «искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеалы человѣчества». Соч. *Морица Каррьера*, перев. Корша. М. 1870. 43—75.

²⁴⁾ *Niebur*: Römische Geschichte, part. I, s. 88. 1818.

или другіе факты²⁵⁾. Отсюда конечно слѣдовало, что на почвѣ фактовъ нельзя прійти къ безспорному рѣшенію указаннаго выше вопроса²⁶⁾ и что, поэтому, его необходимо рѣшить при помощи соображеній общаго характера.

Поставивъ вопросъ въ этой новой формѣ, современная наука въ лицѣ весьма многихъ изъ своихъ представителей, между которыми видное мѣсто занимаютъ и защитники разбираемой нами теоріи, находитъ возможнымъ высказаться за прогрессивное развитіе человечества. Вотъ яснѣйшее выраженіе ихъ взгляда: „культура, которою гордится наше время есть, какъ извѣстно, дѣтище средневѣковой культуры, которая, въ свою очередь, обусловлена римскими, греческими, ассирійскими и египетскими вліяніями. Но если мы такимъ образомъ подъ руководствомъ исторіи можемъ прослѣдить новую культуру до ея зарожденія въ такъ называемой средней культурѣ, то мы должны признать, что тѣже самые законы развитія, которые проявляются въ тѣсныхъ границахъ нашего положительнаго знанія, дѣйствовали и внѣ этихъ границъ искони, или,—другими словами, мы должны заключить отъ историческаго процесса развитія культуры къ доисторическому и признать, что какъ у ребенка, такъ и у человѣческаго рода чисто естественное или некультурное состояніе послужило исходнымъ пунктомъ, съ котораго началось постепенное поднятіе культуры до той высоты, на которой мы застаемъ ее при началѣ исторіи“²⁷⁾. Сдѣлавъ на основаніи этого

²⁵⁾ Исторія этихъ преній изложена у *Zöckler*'a: die Lehre vom Urstand des Menschen, ss. 113—151.

²⁶⁾ Историческое знаніе «показываетъ намъ, съ одной стороны, что состояніе высшихъ народовъ достигнуто было прогрессомъ отъ низшаго состоянія и, съ другой, что культура, достигнутая прогрессомъ, можетъ быть утрачена чрезъ вырожденіе»... (*Тэйлоръ*, т. I, стр. 34). «Преданія могутъ служить въ подтвержденіе и теоріи прогрессируванія и теоріи вырожденія» (*ibid.*, стр. 35). «Остановка и упадокъ цивилизаціи должны быть причислены къ наиболѣе частнымъ и могущественнымъ проявленіямъ жизни народовъ»... (*ibid.*, стр. 38). Ср. у *Спенсера*, Основанія Соціологіи: «Очень возможно, а по моему убѣжденію даже въ высшей степени вѣроятно, что регрессъ имѣлъ мѣсто такъ же часто, какъ и прогрессъ» (стр. 105). См. всю гл. VIII: «первобытныя идеи».

²⁷⁾ *Hertmann Preiss*: Religionsgeschichte. Geschichte der Entwicklung des religiösen Bewusstseins etc. Leipzig. 1888, s. 13.—*Прейсъ*, ученикъ *Вамке (Vatke)*, пантеистъ. Но ссылаясь въ данномъ случаѣ на него, мы нисколько не погрѣша-

общаго соображенія заключеніе, что начальнымъ моментомъ жизни человѣчества было состояніе дикости, и перенося затѣмъ это заключеніе на религію, мыслители разсматриваемаго нами направленія считаютъ необходимымъ понимать и религіозный процессъ, какъ постепенный и естественный переходъ отъ грубыхъ вѣрованій къ современному монотеизму.

Но уже изъ сказаннаго слѣдуетъ, что поддерживать послѣдній тезисъ можно лишь въ весьма ограниченныхъ предѣлахъ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ теорія развитія высшихъ формъ вѣры изъ низшихъ обосновывается ея защитниками не на фактахъ, а единственно на соображеніяхъ и при томъ самага общаго свойства, то на нее, очевидно, слѣдуетъ смотрѣть не какъ на изображеніе дѣйствительнаго хода развитія религіозныхъ вѣрованій, а лишь какъ на отвлеченную формулу такого развитія. Это мы дѣйствительно и видимъ у наиболѣе осторожныхъ защитниковъ разсматриваемой нами теоріи. Они говорятъ о дикости лишь какъ о „*ипотетическомъ*“ первобытномъ состояніи, а не дѣйствительномъ²⁸⁾; называютъ свою теорію развитія лишь „*абстрактною формулою прогресса*“²⁹⁾; и не скрываютъ, что ихъ построенія исторіи культуры и религіозныхъ вѣрованій опредѣляются въ своемъ послѣднемъ основаніи не фактами, а гипотезою,—что „составивъ подъ руководствомъ ученія о развитіи предварительное *априористическое* понятіе о томъ, каковы должны быть свойства первобытныхъ идей“, они затѣмъ переходятъ „къ реализаціи ихъ въ своемъ воображеніи и къ ихъ распознаванію въ дѣйствительности, тамъ, гдѣ онѣ существуютъ“³⁰⁾. Но и не-

емъ противъ научныхъ требованій, такъ какъ, если исправить теорію анимизма въ вышеуказанномъ нами смыслѣ, то различіе между ея защитниками и пантеистомъ Прейсомъ, со стороны ихъ отношенія къ нашему вопросу, будетъ очень незначительно.—Ср. у *Тейлора*: «состояніе дикости въ извѣстной степени представляетъ раннее состояніе человѣчества, изъ котораго высшая культура постепенно развивалась или распространялась процессами, такъ же правильно совершающимися теперь, какъ и въ прежнее время, при чемъ въ результатѣ оказывается, что вообще прогрессъ далеко преобладаетъ надъ регрессомъ» (т. I, стр. 29 и гл. I—II).

²⁸⁾ *Тейлоръ*, т. I, 19: «это *ипотетическое* первобытное состояніе соответствуетъ въ значительной степени состоянію современныхъ намъ дикихъ племенъ».

²⁹⁾ *Карневъ*: «Основные вопросы философіи исторіи», т. II, стр. 352 и слѣд.

³⁰⁾ *Спенсеръ*: Основанія социологіи, § 51, стр. 110.

зависимо отъ этихъ свидѣтельствъ легко убѣдиться въ томъ, что теорія анимизма есть не исторія, а отвлеченная формула развитія. Стоитъ только, хотя поверхностно, ознакомиться съ ея методомъ. Въ немъ нѣтъ и слѣдовъ исторіи: фактовъ дѣйствительно много, но они берутся безъ различія изъ всѣхъ странъ и временъ и располагаются единственно по требованію заранее составленной гипотезы, такъ что не факты заставляютъ предпочитать данную гипотезу всѣмъ остальнымъ, но напротивъ, гипотеза заставляетъ выбирать одни факты и оставлять безъ вниманія другіе. Но если, такимъ образомъ, на теорію развитія слѣдуетъ смотрѣть не какъ на исторію, а лишь какъ на отвлеченную формулу или гипотезу, то было бы совершенно ошибочно пользоваться ею какъ ключомъ къ пониманію дѣйствительнаго, историческаго (если бы можно было такъ выразиться о періодѣ доисторическомъ) хода всей жизни человѣчества вообще и религіозной въ частности. Это — лишь методъ, дающій возможность уяснить природу и свойства сложныхъ явленій „надъ-органической“ среды, какъ теперь принято говорить, — путемъ разложенія ихъ на составные элементы и изученія предположительнаго (абстрактнаго) генезиса этихъ элементовъ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ приѣмомъ, подобнымъ тому, какимъ пользуются нѣкоторые философы, когда, напримѣръ, отрицая образование міра во времени, они тѣмъ не менѣе говорятъ о его происхожденіи, — въ цѣляхъ метода, въ цѣляхъ точнѣйшаго опредѣленія началъ бытія, ихъ взаимоотношенія, относительной важности и т. д. И какъ смѣшеніе въ ученіи философа мысленнаго возсозданія міра съ его исторіею во времени было бы очевиднымъ перетолкованіемъ его системы; такъ и признаніе отвлеченной теоріи развитія высшихъ формъ вѣры изъ формъ низшихъ за дѣйствительную исторію религіозной вѣры было бы очевиднымъ непониманіемъ подлинныхъ основаній анимистической теоріи, — хотя подобныя ошибки нерѣдко встрѣчаются у самихъ историковъ культуры разсматриваемаго направленія.

Но даже и въ указанномъ ограниченномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ формулы отвлеченнаго, а не дѣйствительнаго развитія, теоріи анимизма не можетъ быть усвоено научное значеніе. такъ какъ самая законность заключенія отъ развитія культуры къ развитію религіозной вѣры должна быть подвергнута боль-

шому сомнію. Со стороны защитниковъ теоріи анимизма, конечно совершенно послѣдовательно заключать отъ культуры къ религіи и отождествлять законы развитія первой съ законами развитія второй, такъ какъ, при своемъ чисто внѣшнемъ взглядѣ на религіозныя вѣрованія, они усматриваютъ въ нихъ лишь теорію внѣшнихъ вещей, которая очевидно должна совершенствоваться, „развиваться“ рука объ руку съ развитіемъ внѣшней культуры, включающей въ свое понятіе между прочимъ и науку и средства научнаго познанія. Но если, какъ мы пытались показать, уже въ анимистическихъ вѣрованіяхъ слѣдуетъ усматривать нѣчто большее простой теоріи внѣшнихъ вещей, то указанное заключеніе анимистовъ уже только вслѣдствіе этого должно быть признано логически незаконнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ въ первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, кромѣ ихъ внѣшней оболочки, которая дѣйствительно вмѣстѣ съ анимистами можетъ быть объясняема антропатическимъ взглядомъ чловѣка на природу, должно признать еще идею о Богѣ, дающую этому антропатическому пониманію природы силу, устойчивость и дѣйствительность, то, для обоснованія законности заключенія отъ общаго роста культуры къ развитію религіозной вѣры, очевидно, необходимо предварительно доказать, что и сама идея о Богѣ возникаетъ и развивается, т.-е. пріобрѣтаетъ большую ясность, истину и высоту вслѣдствіе тѣхъ же условій, отъ которыхъ зависитъ развитіе всей вообще культуры. Но анимистами въ этомъ направленіи ничего не сдѣлано. Просмотрѣвъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ ихъ абсолютное содержаніе, т.-е. идею о Богѣ, они ничего не говорятъ ни о ея генезисѣ, ни о законахъ ея развитія; между тѣмъ какъ для нихъ конечно не оставалось тайной издавна существующее въ наукѣ, основанное на свидѣтельствѣ историческаго и обыденнаго опыта положеніе, что какъ у цѣлыхъ народовъ, такъ и у отдѣльныхъ лицъ уровень культуры и внѣшней образованности далеко не всегда соотвѣтствуетъ высотѣ и чистотѣ религіозной вѣры. Итакъ, законность перенесенія формулы развитія съ культуры на религіозную вѣру анимистами не доказана.

Этого однако еще мало. Теорія развитія высшей формы вѣры изъ формъ низшихъ не только не доказана, но она и не можетъ быть доказана. Ея защитники слишкомъ преждевременно поки-

даютъ, какъ совершенно ненадежную, почву исторіи, а между тѣмъ сравнительно-историческое изученіе древнѣйшихъ вѣрованій человѣчества, столь широко поставленное въ современной наукѣ, день-о-то-дня все яснѣе и яснѣе доказываетъ справедливость распространеннаго у всѣхъ почти народовъ убѣжденія, что ихъ начальныя вѣрованія были совершеннѣе. Именно опираясь главнымъ образомъ на изученіе древнѣйшихъ именъ Божіихъ и дѣлая обратныя заключенія отъ позднѣйшихъ, исторически хорошо извѣстныхъ, фактовъ изъ области религиозной жизни, современная наука доказываетъ, что древнѣйшею вѣрою всѣхъ культурныхъ народовъ была вѣра въ единаго Бога и что, если древніе и не представляли себѣ съ надлежащею ясностію природы и метафизическихъ свойствъ единаго Бога, то достаточно живо чувствовали Его величіе и абсолютное превосходство ³¹⁾. То же самое, что сравнительно-историческое изученіе доказываетъ относительно древнѣйшихъ вѣрованій культурнаго человѣчества, сравнительно-этнографическое изученіе народовъ некультурныхъ доказываетъ относительно вѣрованій этихъ послѣднихъ. „Наиболѣе основательные изслѣдователи въ этой области, Вайтцъ и Герландъ, говоритъ Отто-Флейдереръ, вынесли изъ изученія такъ называемыхъ естественныхъ народовъ то впечатлѣніе, что ихъ настоящее развитіе во всѣхъ отношеніяхъ — и въ политикѣ, и въ языкѣ, и въ особенности въ религіи — указываетъ на раннѣйшую, болѣе высокую ступень, изъ

³¹⁾ Въ послѣднее время замѣчательная попытка въ этомъ направленіи сдѣлана англійскимъ каноникомъ Кукомъ (*Cook: The origins of Religion and Language, considered in five essays; London, 1884*). Съ большимъ знаніемъ дѣла, совершенно фактически (что особенно важно въ виду современнаго направленія мысли) Кукъ доказываетъ, что не раздѣлившаяся еще семья индо-европейскихъ народовъ знала уже Бога, какъ существо премірное и нравственно-совершенное, и что позднѣйшія вѣрованія индо-европейскихъ народовъ представляютъ упадокъ и искаженіе этой первоначальной вѣры. Еслибы догадки Кука относительно сравнительнаго старшинства древнѣйшихъ священныхъ гимновъ Веды, Зендавесты и Гать, на которыхъ (догадкахъ) онъ главнымъ образомъ строить свои выводы, были поддержаны наукою, тогда указанный вопросъ можно бы было считать рѣшеннымъ окончательно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и теорія «Эволюціи рел. вѣрованій» пала бы безвозвратно. Какъ на дополненіе къ изслѣдованію Кука можно указать на обстоятельное, вполне научное сочиненіе *Pesch'a: der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums. Freiburg, 1885*.

которой невнятные отзвуки звучать еще и въ ихъ современномъ состояніи упадка. Допустивъ, что дѣйствительно вѣра дикарей въ большинствѣ случаевъ состоитъ изъ вѣроваій въ духовъ или изъ волшебства, нельзя все-таки оставлять безъ вниманія тотъ многократно засвидѣтельствованный фактъ, что рядомъ съ вѣрою въ духовъ обыкновенно существуетъ хотя бы темное представленіе о высшихъ божествахъ, имена и атрибуты которыхъ, правда, указываютъ преимущественно на небо, солнце и луну, но которые тѣмъ не менѣе отчасти различаются отъ этихъ стихій и признаются самостоятельными творческими причинами цѣлаго міра. А что эти высокіе боги въ дѣйствительной религіи дикарей по своему практическому значенію далеко уступаютъ духамъ, фетишамъ, а иногда и совсѣмъ исчезаютъ—это объясняютъ сами дикари въ своемъ замѣчательномъ сказаніи, встрѣчающемся въ многочисленныхъ варіаціяхъ въ Австраліи, Африкѣ и Америкѣ, въ сказаніи, что высокіе боги, хотя и были въ древности близки къ людямъ, однако позднѣе удалились въ глубину неба и предоставили управленіе земными вѣщами низшимъ духамъ, вслѣдствіе чего теперь слѣдуетъ обращаться только къ этимъ послѣднимъ³²⁾. Если такимъ образомъ, и сравнительно-историческое изученіе вѣроваій древнѣйшихъ культурныхъ народовъ, и сравнительно-этнографическое изученіе современныхъ некультурныхъ народовъ даетъ одинъ и тотъ же результатъ, именно, что позднѣйшимъ низшимъ формамъ вѣры повсюду предшествовали раннѣйшія высшія формы, то отстаиваемая сторонниками анимизма теорія обратнаго перехода формъ низшихъ въ высшія, очевидно должна быть признана и *фактически* такъ же несостоятельною, какъ она была признана выше несостоятельною *логически*.

Результатъ предшествующаго критическаго разсмотрѣнія теоріи анимизма можетъ быть выраженъ въ трехъ слѣдующихъ положеніяхъ:

1. Теорія смотритъ на предметъ съ чисто внѣшней, формальной стороны и, не замѣчая подъ измѣнчивыми формами вѣры

³²⁾ Otto Pfeiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, B. II. (2-te Auflage, 1884), 17—18. Cp. Waitz-Gerland: die Anthropologie der Naturvölker, Leipzig, 1872. B. IV, s. 244 cfr 236.

ея абсолютнаго содержанія, т.-е. идеи о Богѣ, не можетъ поставить въ надлежащемъ объемѣ и смыслѣ даже самый вопросъ объ этомъ абсолютномъ содержаніи вѣры, равно какъ не можетъ удовлетворительно объяснить ни стойкости человѣка за свои первоначальныя анимистическія вѣрованія, ни живучести вѣры при измѣнчивости ея формъ.

2. Если даже теорію анимизма разсматривать не какъ теорію происхожденія вѣры со стороны ея содержанія, а лишь какъ теорію развитія формъ вѣры, то и въ такомъ случаѣ ее нельзя будетъ признать состоятельною; такъ какъ ея основная мысль, мысль о естественномъ развитіи монотеизма изъ первоначальныхъ, „абсолютно ошибочныхъ“ анимистическихъ вѣрованій — должна быть признана недоказаннымъ и недоказуемымъ предположеніемъ.

3. Изъ этихъ отрицательныхъ заключеній само-собою слѣдуетъ, во-первыхъ, методологическое требованіе отличать вопросъ о формахъ вѣры отъ вопроса объ ея абсолютномъ содержаніи, т.-е. идеѣ Бога и, во-вторыхъ, положительный выводъ, что такое содержаніе присуще въ большей или меньшей степени всѣмъ даже самымъ низшимъ религіознымъ вѣрованіямъ.

Глава III. Выясненіе основнаго объективнаго содержанія и главнаго субъективнаго фактора общечеловѣческой вѣры въ Бога путемъ сравнительно-историческаго и сравнительно-миѳологическаго анализа религіозныхъ вѣрованій.

1. Бюрнуфъ.—2. Максъ Мюллеръ.—3. Сродный Мюллерову взглядъ нѣкоторыхъ другихъ историковъ культурно-психологической и религіозной жизни человѣчества.—4. Евгеній-фонъ-Шмидтъ.—5. Англійскій египтологъ, Ле-Пажъ-Ренуфъ.—6. Гаггенмахеръ. — 7. Французскій историкъ религіи некультурныхъ народовъ, Ревиль. — 8. Общіе выводы изъ разсмотрѣнія всѣхъ этихъ теорій и переходъ къ слѣдующему.

Критика теоріи анимизма привела насъ къ необходимости признать въ основѣ всѣхъ религіозныхъ вѣрованій нѣкоторое абсолютное содержаніе или нѣкоторую мысль о Богѣ. Но какъ сама теорія, не смотря на громадное количество приводимыхъ

ею въ свое подтвержденіе фактовъ, въ сущности имѣть чисто отвѣченный характеръ, такъ и выводъ, къ которому приводить ея критика, несмотря на всю его необходимость и естественность, имѣть лишь отвѣченное, а не фактическое значеніе. Съ другой стороны, приводя насъ къ признанію въ основѣ всѣхъ религіозныхъ вѣрованій идеи о Богѣ, критика теоріи анимизма нисколько не помогла намъ ближе опредѣлить содержаніе этой идеи. Чтобы обосновать *логическое* требованіе *фактически* и опредѣлить ближе общую всѣмъ религіознымъ вѣрованіямъ мысль о Богѣ, необходимо обратиться къ ихъ анализу. Выполненіе этой задачи и составляетъ предметъ настоящей главы. Въ ней собраны результаты изученія фактовъ религіознаго сознанія и притомъ такого изученія, направленіе и выводы котораго опредѣляются не какими-либо заранее составленными гипотезами, а главнымъ образомъ самыми фактами. Правда, ученые, взгляды которыхъ мы излагаемъ ниже, обнаруживаютъ иногда въ своихъ работахъ тяготѣніе къ той или другой философской системѣ, къ тому или другому направленію мысли, но это нисколько не отнимаетъ у ихъ работъ фактическаго значенія; такъ какъ, будучи прежде всего учеными-специалистами и лишь посредственными мыслителями-философами, они рѣдко проводятъ ту или другую философскую доктрину съ такою послѣдовательностью, чтобы ради ея жертвовать очевидностію факта.

1. Начнемъ съ теоріи извѣстнаго французскаго филолога и историка религій Бюрнуфа ¹⁾). По Бюрнуфу, религіи человечества представляютъ совокупность организмовъ, соединенныхъ живою связью. Примѣненіе къ изученію религій методовъ, употребляемыхъ въ наукахъ точныхъ, показываетъ, что всѣ онѣ имѣютъ одинаковые существенные элементы, которые изъ вѣка въ вѣкъ переходили отъ народа къ народу, составляя общее неизмѣнное основаніе ихъ вѣрованій и религіозной жизни. Безспорное доказательство этого даютъ намъ вновь образовавшіяся науки: сравнительное изученіе религій, сравнительная филологія и др. Эти науки свидѣтельствуютъ, что почти у всѣхъ народовъ какъ древнихъ такъ и новыхъ временъ, слова, выражающія священныя идеи, не собственнаго, но чуждаго происхожденія: вмѣстѣ

¹⁾ Emile Burnouf: La science des religions, Paris, 1872.

съ священными идеями священныя слова каждый народъ получаетъ, какъ священное наслѣдіе отъ предковъ. Остановливаясь мыслію на этомъ знаменательномъ фактѣ, мы не можемъ допустить, чтобы эти общепринятые *motina* были простыя *nitina*, чтобы священныя формулы были одною игрою словъ. Еслибы это было такъ, тогда непонятно было бы, почему народы съ такимъ постоянствомъ усвоили себѣ эти измышленія, какъ могли они основывать свои наиболѣе важныя установленія на чистыхъ иллюзіяхъ и боготворить слова. Религіозные акты суть реальныя психологическія акты и должны быть объясняемы не научными абстраціями, а такими же реальностями. Необходимо, слѣдовательно, хотя бы для того только, чтобы не обвинять весь человѣческій родъ въ поразительномъ безуміи, признать, что священныя формулы, равно какъ обычаи и символы, скрываютъ въ себѣ нѣчто реальное, жизненное, пребывающее, нѣчто такое, что даетъ религіямъ ихъ устойчивость и дѣйствительность. Этотъ элементъ на всемъ пространствѣ долгой и сложной исторіи религіи долженъ играть ту же роль, какую играетъ въ органическихъ тѣлахъ жизнь. Есть, слѣдовательно, нѣкоторая таинственная мысль (*la notion mystérieuse*), которая звучитъ въ священныя формулахъ всѣхъ народовъ и скрывается подъ внѣшними формами ихъ религіи²⁾.

Но какъ найти эту мысль? Гдѣ она скрывается? Тамъ, куда приводятъ насъ открываемые лингвистикою, общіе священнымъ словамъ всѣхъ народовъ корни, гдѣ была колыбель всей европейской культуры, въ отечествѣ древнихъ арійцевъ, въ долинахъ Окса. Тамъ, у этого младенческаго народа, основная мысль всѣхъ религіи выразилась всего безпримѣснѣе и чище и, излившись въ священныя гимнахъ Ведъ, сохранилась въ нихъ на вѣки, доставляя, такимъ образомъ, всякому желающему возможность выяснитъ ее здѣсь, чтобы затѣмъ распознать ее во всѣхъ остальныхъ религіяхъ, своеобразно измѣненную подъ вліяніемъ историческихъ условій. Какъ открывается изъ Ведъ, три явленія особенно поражали умъ древнихъ арійцевъ: движеніе, жизнь и мысль. „Эти три явленія, взятыя во всемъ ихъ объемѣ, обни-

²⁾ Ibid., pp 199—205, passim.

мають всѣ безъ исключенія естественные феномены, такъ что, еслибы былъ открытъ объясняющій ихъ принципъ, то этотъ принципъ, самъ по себѣ, долженъ бы былъ дать универсальное объясненіе вещей. Необходимо только заботиться, какъ о самомъ главномъ условіи, чтобы этотъ принципъ былъ силою реальною, а не абстракціею: ибо подлежащіе объясненію факты всѣ реальны³⁾).

Отыскать такой принципъ, по словамъ Бюрнуфа, было дѣломъ не труднымъ. Для этого не требовалось ни обширныхъ познаній, ни особенно усиленныхъ размышленій. Онъ крайне простъ и былъ бы доступенъ даже дѣтямъ. Достаточно общаго взгляда на природу, чтобы его замѣтить⁴⁾. Въ самомъ дѣлѣ, какую единую силу опознаемъ мы прежде всего въ различныхъ формахъ движенія—въ мелькающей молніи, въ быстронесущемся вѣтрѣ, въ бѣгущихъ облакахъ, въ поднимающемся парѣ, въ текучихъ водахъ и т. д.? Не очевидно ли, что во всемъ этомъ двигатель одинъ—теплота, исходящая отъ солнца? Она питаетъ растенія и обусловливаетъ ихъ ростъ; она обращаетъ воду въ паръ, паръ въ облава, облака снова въ воду; она разрѣжаетъ воздухъ и образуетъ такимъ образомъ вѣтеръ и т. д. и т. д. Такимъ образомъ, солнце, отъ котораго исходитъ все проникающая и все приводящая въ движеніе теплота, есть не только „небесный путникъ“, но и „универсальный двигатель“ (Le Moteur universel). Огонь (agni)—вотъ, слѣдовательно реальный принципъ, къ которому древніе арійцы относили всѣ формы движенія въ природѣ неодушевленной⁵⁾. Далѣе, чѣмъ обусловлена жизнь въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ? Не ясно ли, что опять теплотою? Зимю растенія какъ бы умираютъ, а съ возвращеніемъ согревающей весны опять оживаютъ. Въ организмахъ животныхъ хладность есть признакъ безжизненности, смерти; напротивъ, жизненная сила животного увеличивается, по мѣрѣ того какъ оно становится теплѣе. Жизненность и теплота нераздѣльны: эти явленія обусловливаютъ одно другое. Они, слѣдовательно,

³⁾ Ibid., pp. 205—7.

⁴⁾ Ibid., p. 211.

⁵⁾ Ibid., pp. 208—9.

тождественны. Такимъ образомъ огонь, который есть двигатель предметовъ неорганическихъ, есть въ то же время источникъ жизни. Жизнь существуетъ и сохраняется на землѣ не иначе, какъ при слѣдующихъ трехъ условіяхъ: во-первыхъ, когда огонь проникаетъ все живое въ лучахъ солнца, во-вторыхъ, когда онъ заключается въ питательныхъ веществахъ, и наконецъ, когда онъ разлитъ во вдыхаемомъ живыми существами воздухѣ. Огонь небесный—солнце есть, слѣдовательно, не только „универсальный двигатель“, но и „отецъ жизни“. Огонь земной, поражаемый исходящими изъ солнца лучами, есть Сынъ небеснаго „отца жизни“. Его второй вѣчный сотрудникъ (coopérateur) есть приводимый солнцемъ въ движеніе воздухъ, вѣтеръ, духъ ⁶⁾. Наконецъ, еще очевидное зависимость отъ жизни, слѣдовательно, отъ теплоты, отъ солнца—мысли. Умершій, безжизненный человекъ ничѣмъ не обнаруживаетъ присутствія въ немъ чувства и мысли—ни словомъ, ни жестомъ, ни движеніемъ. Но солнце есть условіе мысли не только какъ источникъ тепла, но и какъ источникъ свѣта. „Еслибы „небесный отецъ“ (т.-е. солнце) взялъ свой свѣтъ и еслибы вселенная погрузилась во мракъ, то если и допустимъ, что тогда была бы еще возможна жизнь, мысль превратилась бы въ ничто; ибо мыслящія существа, т.-е. животныя и люди заимствуютъ отъ зрѣнія почти всѣ свои идеи, особенно же высшую изъ идей, ту, съ помощію которой мы разумѣемъ порядокъ вещей и въ нихъ открываемъ тотъ божественный принципъ, изъ котораго они проистекаютъ“. Такимъ образомъ, солнечный огонь, разсматриваемый* въ двухъ основныхъ своихъ свойствахъ, теплотѣ и свѣтѣ, является и принципомъ мысли ⁷⁾.

Итакъ, принципъ движенія, мысли и жизни одинъ и тотъ же. Назвавъ этотъ единый и универсальный принципъ вещей словомъ, обозначающимъ конкретный предметъ (огонь), древніе выразили, очевидно, ту же самую мысль, которую мы теперь выразили бы, сказавъ, что въ мірѣ проявляется единое начало, являющееся разомъ и принципомъ физическимъ, и принципомъ

⁶⁾ Ibid., pp. 209—211.

⁷⁾ Ibid., pp. 211—2.

психологическимъ, и принципомъ метафизическимъ или божественнымъ ⁸⁾).

Выработавъ такую сложную, хотя и просто выраженную мысль о первоосновѣ міра, древніе арійцы перешли къ раскрытію этой первоосновы, именно какъ принципа мысли. Психологическій анализъ, превосходящій своею глубиною все, доселѣ сдѣланное въ этомъ направленіи западною наукою, показалъ имъ, что мысль различна не только у различныхъ людей, но часто и у одного человека: она всегда состоитъ изъ элементовъ, совершенно различныхъ по своей природѣ. Но при всѣхъ этихъ различіяхъ существуетъ такой порядокъ идей, въ которыхъ люди всегда согласны, такъ какъ предметы, къ которымъ относятся эти идеи, просты, всеобщы и познаются всегда лишь однимъ способомъ. При постоянной смѣнѣ другихъ идей, эти идеи неизмѣнны—не возрастаютъ и не уменьшаются. Но и между ними одна имѣетъ исключительное значеніе. Она—центръ, прототипъ всѣхъ остальныхъ. Это идея абсолютнаго. Занятіе раскрытіемъ этой идеи есть высшая наука; слово, ее выражающее, есть высшее и понятнѣйшее изъ всѣхъ словъ; голосъ, произносящій это слово, издаетъ священную пѣснь. „Эта пѣснь, этотъ звукъ, это слово, эта наука, этотъ разумъ, эта идея,—вотъ, слѣдовательно, пребывающій элементъ всего существующаго; этотъ элементъ есть въ то же время источникъ жизни и первый двигатель. Всѣ эти свойства принадлежать одному существу, въ которомъ нѣтъ ничего отвлеченнаго, нѣтъ и индивидуальнаго въ смыслѣ человеческомъ. Всякая наука, всякій культъ, всякій языкъ именуютъ Его по своему; но его истинное имя—Богъ, Отецъ вселенной и Творецъ жизни (Ahura, Brahma)“ ⁹⁾. Впрочемъ, эти возвышенныя ученія были скорѣе принадлежностью философскихъ школъ древней Индіи, чѣмъ достояніемъ общенародной вѣры.

Мысль, лежавшая въ основѣ религиозныхъ вѣрованій древнихъ арійцевъ,—мысль, что единое божественное начало есть вмѣстѣ и принципъ движенія, и принципъ жизни, и принципъ мысли,—въ исторіи, такъ сказать, раздробилась. Народы подъ влияніемъ

⁸⁾ Ibid., p. 213.—Вмѣсто втораго термина, кажется, слѣдовало бы употребить «биологическій»: онъ болѣе соответствовалъ бы мысли автора.

⁹⁾ Ibid., pp. 213—4.

своихъ индивидуальныхъ природныхъ особенностей, условий своего развитія и т. д., направляли свою созерцательную мысль то на одну сторону въ жизни вселенной, то на другую и соответственно этому выяснили себѣ лишь одно какое-либо свойство единого Божественнаго принципа, едва замѣчая, а часто и совсѣмъ не примѣчая другихъ. Такъ греки, латиняне, германцы и всѣ такъ называемые язычники поняли божество почти только какъ принципъ физическій и, замѣчая различныя проявленія этого принципа, раздробили самую идею о немъ по числу проявленій (политеизмъ). Другіе народы (персы, индійцы), остановились на первыхъ двухъ опредѣленіяхъ принципа, хотя не оставили совершенно безъ вниманія и третьяго. Наконецъ, иные народы, не забывая всецѣло двухъ первыхъ функций божественнаго принципа, придали преимущественное значеніе третьей. Метафизическія опредѣленія божественнаго принципа они отдѣлили отъ міра и совокупили въ личность верховнаго Существа ¹⁰⁾.

2. Взгляды Бюрнуфа заключаютъ въ себѣ довольно замѣтную несообразность. Справедливо думая, что для объясненія жизненности и могущественнаго вліянія религіозныхъ вѣрованій на жизнь народовъ необходимо предположить въ основѣ этихъ вѣрованій какую-либо глубокую, самоочевидную и самодостовѣрную мысль, Бюрнуфъ, съ другой стороны, совершенно неестественно указываетъ, какъ на основаніе для этой мысли, на выводы изъ наблюденія процессовъ внѣшней природы и внутренней жизни. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что вѣрованіе въ „Божественный принципъ“ лишь въ томъ случаѣ можетъ быть признано очевиднымъ, равно доступнымъ мудрецу, младенцу и чловѣку необразованному, если оно возникнетъ и будетъ обосновано не на логическихъ выводахъ, всегда спорныхъ, а на чемъ-либо болѣе безспорномъ и непреложномъ. Попытку найти такое безспорное и непреложное основаніе лежащей въ основѣ религіозныхъ вѣрованій мысли представляютъ труды М. Мюллера. Взгляды знаменитаго санскритолога тѣмъ болѣе достойны вниманія, что, будучи обоснованы, какъ и взгляды Бюрнуфа, на изученіи Ведъ, они самымъ фактомъ существованія своего свидѣтельствуютъ, что теорія Бюрнуфа не есть ни единственно воз-

¹⁰⁾ Ibid. pp. 214—5.

можная, ни неизбежно требуемая характеромъ древняго памятника.

Всѣ религіи, рассуждаетъ М. Мюллеръ, какъ бы различны онѣ ни были между собою, сходятся въ одномъ утверженіи, что содержаніе вѣры не исчерпывается однимъ внѣшнимъ фактомъ, что предметъ вѣры (Божество) не есть какой-либо внѣшній предметъ, къ которому религіозное сознаніе его приурочиваетъ, привязываетъ. Дикарь въ своемъ фетишѣ чтитъ не простой камень, чувственно осязаемый, но нѣчто иное *въ* немъ, нѣчто лежащее *за* нимъ, недоступное ни нашему осязанію, ни нашему взору. На чемъ же покоится это выражающееся во всѣхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ убѣжденіе, что по ту сторону доступнаго нашимъ чувствамъ лежитъ нѣчто невидимое, безконечное, сверхчеловѣческое, божественное? Можно, конечно, сказать, что оно покоится на заблужденіи, на самообманѣ. Но въ такомъ случаѣ еще настоятельнѣе является потребность объяснить, почему всѣ люди, безспорно проявляющіе во всѣхъ другихъ отношеніяхъ здравый разумъ, въ одномъ этомъ отношеніи отъ начала міра и до нашихъ дней обнаруживаютъ удивительное неразуміе? Необходимо или отвѣтить на этотъ вопросъ или вовсе отказаться отъ научнаго объясненія вѣры ¹¹⁾.

Но чтобы въ самомъ началѣ не потерять надежды получить на вышеуказанный вопросъ отвѣтъ ясный и очевидный, необходимо положить въ основу изысканій фактъ общепризнанный и не вызывающій разногласій. Такой безспорный фактъ есть; это свидѣтельство нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Итакъ, мы имѣемъ только пять внѣшнихъ чувствъ и міръ предъ собою: какъ при этихъ условіяхъ мы приходимъ къ мысли о потустороннемъ мірѣ, или точнѣе какъ пришли къ этой мысли наши арійскіе предки? Начнемъ съ начала. Мы называемъ дѣйствительнымъ и осязательнымъ то, что воспринимаемъ своими пятью чувствами. Но несомнѣнно, что уже на раннѣйшихъ ступеняхъ своего развитія человѣкъ различалъ два класса внѣшнихъ чувствъ, относя къ одному классу чувства осязанія, обонанія и вкуса, а къ другому чувства зрѣнія и слуха (первыя М. Мюллеръ, вслѣдъ за англійскимъ психологомъ Muirhead'омъ называетъ палеотерическими,

¹¹⁾ М. Müller: Vorlesungen über den Ursprung der Religion etc., S. 193—4.

а вторыя — неотерическими). Свидѣтельства трехъ первыхъ чувствъ обладаютъ наибольшую фактическую достовѣрностію; тогда какъ при послѣднихъ остается мѣсто сомнѣнію, вслѣдствіе чего они нуждаются въ поддержкѣ со стороны первыхъ ¹²⁾. Первобытный человѣкъ, какъ и нынѣ мало развитые люди, безъ сомнѣнія, болѣе всего полагался на свидѣтельство своего осязанія: для него было дѣйствительно лишь осязаемое (камень, кость, раковина, гора, животное и т. д.). Но и осязаемыхъ предметовъ онъ различалъ два класса: одни можно ощущать со всѣхъ сторонъ, такъ что въ нихъ ничего не остается неизвѣстнаго (кость, древесная вѣтка, звѣриная шкура), другіе, напротивъ, такому обследованію недоступны (деревья, горы, рѣки, земля). Если предметы перваго класса назвать *осязаемыми*, то предметы втораго класса для точности слѣдуетъ называть *полуосязаемыми*. Осязаемыми предметами однако не исчерпывается содержаніе внѣшняго міра. Въ немъ есть еще предметы, которые мы можемъ лишь видѣть, но которые осязать, хотя бы отчасти, не можемъ — предметы *неосязаемые* (облако, небо, звѣзды, солнце и т. д.) ¹³⁾.

Сдѣлавши это разъясненіе психологическаго характера и обращающаяся затѣмъ къ свидѣтельствамъ Ведъ и классическихъ писателей (Эпихарма, Продика, Цезаря, Геродота, Квинта Курція), М. Мюллеръ находитъ, что въ древнѣйшія времена человѣчество обожествляло вовсе не осязаемые, а лишь полуосязаемые и неосязаемые предметы, что слѣдовательно, оно не знало фетишей, а знало лишь полубоговъ и боговъ ¹⁴⁾. Отсюда онъ дѣлаетъ заключеніе, что религіозная вѣра древнѣйшаго человѣчества покоилась, какъ на своемъ послѣднемъ незыблемомъ основаніи, на фактѣ безспорнаго существованія въ природѣ и за природой чего-то необъятнаго, безконечнаго, въ чемъ какъ бы утверждены всѣ вещи, что объемлетъ собою насъ и всю вселенную, въ отношеніи къ чему все конечное, временно пространственное является не болѣе какъ покрываломъ или сътью ¹⁵⁾. Природа этого безконечнаго бытія оставалась сокрытою отъ взоровъ древнихъ,

¹²⁾ Ibid., s. 197—9.

¹³⁾ Ibid., s. 201—8.

¹⁴⁾ Ibid., s. 244—5.

¹⁵⁾ Ibid., s. 253—4.

какъ она сокрыта и отъ нашихъ. Представленіе о безконечномъ смѣнялось въ зависимости отъ того предмета, въ отношеніи къ которому оно разсматривалось, какъ его дополненіе, фонъ или основаніе. Чѣмъ болѣе было въ воспріятіи элемента чувственнаго, тѣмъ менѣе выступалъ въ немъ элементъ невидимый, безконечный. Измѣнялось воспріятіе, измѣнялось и смутное ощущеніе, чаяніе того, что превышаетъ опредѣленное воспріятіе. Воспріятіе рѣвки, напр., горы требовало менѣе дополнительнаго невидимаго элемента, чѣмъ воспріятіе утренней зари или бури. Чѣмъ болѣе было въ воспріятіи дополнительнаго, безконечнаго элемента, тѣмъ выше поставлялись божества въ ихъ общей іерархіи—неосязаемые преимуществовали предъ полуосязаемыми, эти послѣднія предъ осязаемыми¹⁶⁾. Отсюда слѣдуетъ, что подлинное основаніе и послѣдній источникъ вѣры въ Бога есть *воспріятіе безконечнаго*.

Будучи замѣчено, отличено и мысленно обособлено отъ чувственно данной конечной дѣйствительности, а потомъ и отъ дѣйствительности психической, безконечное образовало какъ бы особую сферу, особую божественную природу, сущность. Мысль объ этой всепроникающей, всесодержащей, безконечной Божественной природѣ составляетъ неизбѣжный антецедентъ всѣхъ формъ религіозной вѣры. Въ формѣ смутнаго чувствованія, неяснаго предощущенія (*in confuso*) человѣчество владело ею уже тогда, когда при своей дѣтской впечатлительности и воспримчивости оно считало Божество какъ бы разлитымъ повсюду и готово было чтить Его въ каждомъ предметѣ изъ класса неосязаемыхъ и полуосязаемыхъ, когда оно еще не дало себѣ отчета въ томъ, единъ ли Богъ или боговъ много. Оно не утрачивало этой мысли и тогда, когда повидимому совершенно раздробляло ее на устойчивые образы божествъ политеизма и даже когда ниспадало до анимизма или грубаго фетишизма. Однимъ словомъ мысль объ этой божественной безконечности ни на минуту не покидала человѣчества, начиная съ егѣ колыбели, потому что безконечная реальность дана намъ во всѣхъ нашихъ воспріятіяхъ, ея предчувствіе покоится на чувствахъ всего конечнаго, ея корни въ дѣйствительномъ, осязуемомъ, хотя и неопредѣленно

¹⁶⁾ Ibid., s. 258—9.

сознаваемомъ присутствіи безконечнаго элемента во всѣхъ нашихъ воспріятіяхъ. „Это предчувствіе, это медленно пробуждающееся сознание безконечнаго прошло чрезъ много фазисовъ и было выражено множествомъ именъ. Я могъ бы,—восторженно пишетъ М. Мюллеръ,—указать его въ томъ изумленіи, съ которымъ полинезійскій морякъ смотритъ на безконечный горизонтъ моря; въ томъ радостномъ восторгѣ, съ которымъ арійскій пастухъ привѣтствуетъ блескъ утренней зари, и въ томъ молчаливомъ спокойствіи, съ которымъ уединенный путникъ въ пустынѣ при исчезновеніи послѣдняго луча заходящаго солнца, смежаетъ свои утомленные вѣжды и мечтательно уносится въ другое отечество. Во всѣхъ этихъ чувствахъ и предчувствіяхъ звучитъ одна и та же струна, настроенная на тысячу различныхъ тоновъ“¹⁷⁾.

Максъ Мюллеръ не всегда однако отстаивалъ въ дѣлѣ образованія вѣры въ Бога исключительное значеніе „воспріятія безконечности“. Въ своихъ раннѣйшихъ сочиненіяхъ онъ усвоилъ челоуѣку, какъ одну изъ существеннѣйшихъ его отличительныхъ особенностей, отъ природы данное ему своеобразное чувство-ваніе сверхчувственнаго, бытія верховной причины и „нашей зависимости отъ высшей силы“,—чувствованіе, „проявляющееся во всѣхъ религіяхъ міра“¹⁸⁾. Такимъ образомъ, по мысли англійскаго филолога, основаніемъ для вѣры въ Бога служить не только данная во внѣшнемъ воспріятіи безконечность, но и присутствующее челоуѣческому духу чувство-ваніе абсолютнаго т.-е. не только откровеніе внѣшнее, но и откровеніе внутреннее. Объединяя въ одно цѣлое все сказанное М. Мюллеромъ по вопросу о происхожденіи вѣры въ Бога въ разновремененно писанныхъ имъ сочиненіяхъ, его основную мысль можно выразить въ слѣдующей формѣ. Прежде всего первобытнѣй челоуѣкъ почувствовалъ смутно въ себѣ самомъ и въ окружающей его природѣ присутствіе чего-то особеннаго, высшаго, чего узнать и назвать онъ еще не могъ, но существованіе чего для него лежало внѣ всякаго сомнѣнія. Предстояла задача познать и назвать это непостижимое и неизреченное нѣчто,—это таинственное и со-

¹⁷⁾ Ibid., s. 49.

¹⁸⁾ Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 2-te Auflage, 1876. ss. 248—250, cfr. 257—8.

кровенное Существо, которое проявляет Свое бытіе во всемъ, на что человѣкъ ни взглянуть, но которое человѣкъ зналъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой скрытый въ землѣ родникъ знаютъ по водѣ, съ неудержимою силою прорывающейся наружу. Съ этою цѣлюю человѣкъ сталъ разсматривать міръ и сталъ пріурочивать еще непостигнутое имъ „нѣчто“ то къ одному явленію природы, то къ другому, доколѣ, наконецъ, не убѣдился, что хотя это высшее „нѣчто“ и можно усматривать почти во всѣхъ явленіяхъ природы, однако отождествить нельзя ни съ однимъ изъ нихъ. Онъ видѣлъ Божество и въ солнцѣ и въ свѣтлой лазури неба, ощущалъ Его присутствіе и въ вихрѣ, и въ бурѣ, и въ землетрясеніи, и въ огнѣ и называлъ Его всѣми этими именами, но никогда не думалъ, что солнце, лазурь неба или какой-нибудь другой предметъ природы есть то самое, „чего ищетъ сердце и къ чему стремится душа“¹⁹⁾. Такъ возникъ „генотеизмъ“ (терминъ, введенный въ первый разъ М. Мюллеромъ), видѣвшій Бога во всемъ вообще и ни въ чемъ въ особенности. Однако, когда позднѣе начался міеологическій процессъ, эта, по опредѣленію М. Мюллера, „дѣтская болѣзнь языка“²⁰⁾,—и когда подъ вліяніемъ этого процесса первобытный человѣкъ почувствовалъ потребность, такъ сказать, приврѣпить идею Божества къ какому-нибудь конкретному предмету, онъ прежде всего обратился къ тѣмъ предметамъ и явленіямъ природы, въ которыхъ усматривалъ болѣе безконечнаго элемента. Этимъ, по мысли М. Мюллера, неотразимо доказывается существенное значеніе въ содержаніи представленія о Богѣ идеи безконечности²¹⁾.

3. Существенное сходство съ изложенными взглядами М. Мюллера и какъ бы ихъ дополненіе представляютъ взгляды тѣхъ историковъ культурно-психологической жизни человѣчества²²⁾,

¹⁹⁾ Ibid., 250.

²⁰⁾ Ibid., s. 40.

²¹⁾ Мы ограничиваемся здѣсь этой краткой передачей взглядовъ Макса Мюллера, такъ какъ въ другомъ мѣстѣ излагали ихъ подробнѣе. См. нашу монографію: «къ вопросу о происхожденіи религіи, изложеніе и разборъ теоріи Макса Мюллера»; «*Вѣра и Разумъ*», 1886 г., кн. 20 и слѣд.

²²⁾ *Кунъ* (Herabkunft des Feuers), эксилуатированный, по выраженію профессора Буслаева, *Каспари* (Die Urgeschichte der Menschheit etc. 2-te Auflage, Leipzig, 1877), который, въ свою очередь былъ отчасти повторенъ *Гельвальдомъ* (Cultur-

которые считают основаніемъ религіозной вѣры наблюденіе въ природѣ различныхъ таинственныхъ процессовъ. Различіе между М. Мюллеромъ и этими историками состоитъ лишь въ томъ, что тогда какъ первый обосновываетъ вѣру на существованіи чего-то *чувственно-необъятнаго, пространственно-безконечнаго*, эти послѣдніе основываютъ ее на существованіи чего-то *мысленно-непостижимаго, естественно-необъяснимаго, превышающаго силы человѣческаго разумнія, и вслѣдствіе этого, чего-то высшаго, сверхчеловѣческаго, божественнаго*. Такимъ характеромъ обладали въ глазахъ древнихъ, напр. процессы горѣнія, дѣйствіе на человѣка возбуждающихъ напитковъ, ритма и т. д. Во всѣхъ этихъ явленіяхъ взоръ человѣка, особенно неразвитаго, усматриваетъ какую-то глубокую, непостижимую тайну. „Огонь, напр. выходитъ изъ дерева; стихія подвижная, эфирная, неустойчивая возникаетъ изъ твердаго и плотнаго тѣла; горячее выходитъ изъ холоднаго. Здѣсь все полно тайны, здѣсь все чудесно“. То же можно сказать и о дѣйствіи возбуждающихъ напитковъ. „Проникая въ человѣка, они приводятъ въ священный трепетъ всѣ силы души его и человѣкъ чувствуетъ, что въ него вселилось нѣчто мощное и властное; онъ ощущаетъ въ себѣ необычайный приливъ силъ, наплывъ энергіи,—онъ мнитъ себя причастнымъ божественной субстанціи и обладателемъ всяческой мудрости. Разъ эти психологическіе моменты на лицо, мы уже въ сферѣ религіи, и спеціально на рубежѣ той могучей всемірно-исторической религіозной силы, которая называется мистикою“²³⁾. Мистика сначала была не только главною, но можно сказать, единственною культурною силою, двигателемъ историческаго развитія во всѣхъ направленіяхъ, включая и жизнь религіозную. Позднѣе же, не сходя съ исторической сцены совершенно, она какъ бы

geschichte in ihrer natürlichen Entwicklung, Augsburg. 1875). См. статью профессора *Буслаева*: «Догадки и мечтанія о первобытномъ человѣчествѣ». Русскій Вѣстникъ. Т. 10⁷, стр. 729. Ср. «Р. В.» 1872 г., № 10, стр. 665 и слѣд., статья того же автора. Изъ нашихъ русскихъ ученыхъ въ своеобразной формѣ этотъ же взглядъ развитъ г. *Овсянко-Куликовскимъ* въ его изслѣдованіи: «Опытъ изученія вавхическихъ культвъ индоевропейской древности въ связи съ ролью экстаза на раннихъ ступеняхъ общественности» (см. «Записки Императорскаго Новороссійскаго Университета», т. XXXIX, 1884 г.).

²³⁾ Ibid., стр. 22—5, passim.

утратила часть своего, вначалѣ неизмѣримого, вліянія и именно потому, что отчасти распалась (напр. на мистику религиозную, художественную и т. д.), отчасти же, вслѣдствіе ниспаденія чело-вѣка на ступень животной жизни, вытѣснена была различными суррогатами подлинно жизненной мистики (напр. танцами)²⁴). Тѣмъ не менѣ окончательно изгнана изъ жизни она быть не можетъ и навсегда должна остаться послѣднимъ основаніемъ религиозной вѣры.

4. На ряду съ М. Мюллеромъ нельзя не упомянуть объ одномъ изъ его наиболѣ видныхъ критиковъ, Евгеніи фонъ-Шмидтѣ²⁵). Будучи, какъ и М. Мюллеръ, филологомъ по специальности²⁶),

²⁴) Ibid., 228—231, passim.

²⁵) *Dr. Eugen von Schmidt: die Philosophie der Mythologie und M. Müller*, 1880. Нѣкоторыя мысли яснѣ раскрыты Шмидтомъ въ изданной имъ позднѣе антикритикѣ: *Entgegnungen auf die Recensionen meiner Schrift «die Philosophie» etc.* (Moskau, 1881).

²⁶) Максъ Мюллеръ—филологъ *номиналистъ*, какъ онъ и самъ себя называетъ, а Шмидтъ—филологъ *реалистъ*. Первый смотритъ на отношеніе между мыслию и словомъ, какъ на отношеніе между *душою* и *тѣломъ* и отсюда, конечно, совершенно послѣдовательно заключаетъ, что этимологическое изслѣдованіе имени можетъ открыть *все* содержаніе представленія, этимъ именемъ обозначеннаго, и что слѣдовательно корнесваго сходства словъ совершенно достаточно для того, чтобы установить тожество выраженныхъ въ этихъ словахъ понятій, подобно тому, какъ напримѣръ, зоологу, ботанику или палеонтологу для утвержденія родового тожества двухъ индивидуумовъ совершенно достаточно сходства тѣлесныхъ признаковъ. Шмидтъ, напротивъ, думаетъ, что слово не тѣло понятія, но лишь *знакъ* или *символь*. Душа имѣетъ только *одно* тѣло, которое она прониваетъ, а мысль имѣетъ *различныя* знаки, причемъ для установки отношенія между мыслию и знакомъ достаточно лишь одного признака (кругъ—бесконечность). Еслибы, разсуждаетъ Шмидтъ, мысль относилась къ слову, какъ душа къ тѣлу, то на свѣтѣ существовалъ бы только одинъ языкъ, такъ какъ разумъ у всѣхъ одинъ, и каждое понятіе имѣло бы своимъ тѣломъ только одно опредѣленное слово: языки различались бы между собою только большимъ или меньшимъ богатствомъ. Если же такъ, то, очевидно, при изслѣдованіи въ области религіи и миеологіи нельзя, подобно М. Мюллеру, ограничиваться одними этимологическими изысканіями именъ боговъ, но необходимо дополнить эти изысканія болѣе важнымъ *психологическимъ* изслѣдованіемъ законовъ, по которымъ развивалось богосознаніе или, говоря иначе,—законовъ, по которымъ совершалось «развитіе богосознанія въ оболочкѣ религиозныхъ миеовъ». Только такое психологическое изслѣдованіе, по Шмидту, и можетъ дать дѣйствительно твердую основу для рѣшенія вопроса о происхожденіи религіи.

Шмидтъ подобно ему пытается, опираясь на свои спеціальныя познанія, выяснить основанія религіозной вѣры и опредѣлить главные фазисы ея развитія. Развивая свой взглядъ въ оппозиціи Максу Мюллеру, Шмидтъ однако, несмотря на интересы полемики, не считаетъ возможнымъ отрицать той крѣпко обоснованной теоріею М. Мюллера мысли, что идея безконечности имѣеть существенное значеніе для вѣры въ Бога, составляя, съ одной стороны, одно изъ ея основаній, съ другой — одинъ изъ элементовъ ея содержанія, т.-е. идеи Божества. Въ природѣ, по Шмидту, человѣчество всегда видѣло отраженіе безконечныхъ свойствъ Божіихъ: „море есть образъ безконечности, воздухъ — вездѣприсутствія, всеобъемлющее небо — всемогущества“ и т. д. ³⁷⁾. Принимал, однако, во вниманіе, что эта идея характера предикативнаго и притомъ слишкомъ отвлеченнаго; не находя, съ другой стороны, въ начальныхъ, исторически извѣстныхъ именахъ Божіихъ указанія на эту идею; — Шмидтъ приходитъ къ мысли, что не эта идея служила и служить основнымъ базисомъ религіозной вѣры, а что то другое. Но что же? Какое болѣе очевидное наблюденіе? Какая болѣе неотступная мысль? Въ отвѣтъ на эти вопросы Шмидтъ указываетъ на Силу, проявляющуюся во всемъ внѣ насъ и въ самихъ насъ, — на силу, которая заявляетъ человѣку о своемъ бытіи необходимо всегда и вездѣ. Два порядка соображеній выставляетъ Шмидтъ для обоснованія своего утвержденія: одинъ — характера *априорно-психологическаго*, другой — *сравнительно-филологическаго*.

а) Существенное свойство человѣка, — разсуждаетъ Шмидтъ, — свойство, всего сильнѣе отличающее его отъ животнаго, есть самосознаніе, мышленіе о „я“, или какъ выражается Аристотель, „мышленіе мышленія“. Но мысля себя, человѣкъ тѣмъ самымъ отличаетъ себя отъ всего остальнаго, отъ всего окружающаго его міра. Въ понятіи же о мірѣ уже содержится понятіе о принципѣ міра или о „силѣ надъ міромъ“. Идея надмірной силы, обусловливая наше сознаніе, въ тоже время обосновываетъ общечеловѣческую вѣру въ Божество и такъ сказать вынуждаетъ къ ней. „Пусть божество будетъ мыслимо, какъ Перво-

³⁷⁾ Die Philos. der Myth., Anmerk. I, cfr. s. 56.

основа міра, какъ Природа (въ высшемъ смыслѣ), какъ Субстанція, какъ Творецъ или Владыка міра, какъ Абсолютное, какъ Совокупность атомовъ (?), какъ множественность природныхъ силъ или духовъ (анимизмъ?), какъ реальный принципъ міра, или какъ-нибудь иначе,—во всѣхъ этихъ понятіяхъ *содержится мысль о Силѣ надъ міромъ, о томъ, что, будучи понято какъ единство, управляетъ міромъ.* Въ этомъ обширнѣйшемъ смыслѣ даже то, что такъ называемый атеистъ ставитъ на мѣсто Божества, все таки будетъ божествомъ²⁸⁾. Такимъ образомъ, идея силы есть, по Шмидту, неустранимый, вѣчно присущій, приносимый съ самымъ нашимъ появленіемъ на свѣтъ элементъ нашего сознанія и—частнѣе—сознанія о Богѣ.

б) Какъ таковой, онъ, очевидно, *прежде всего* долженъ былъ выступить въ сознаніи человѣчества. Это и доказываетъ сравнительная филологія вмѣстѣ съ сравнительною исторіею религій. По свидѣтельству этихъ наукъ, въ древнѣйшихъ именахъ божіихъ выражается именно мысль о Силѣ. Не говоря уже о народахъ семитическихъ, у которыхъ по общему признанію, въ древнѣйшихъ именахъ Божіихъ, чисто, безпримѣсно, въ отвлеченіи отъ всѣхъ другихъ идей, была выражена именно идея Силы (Эль, Элогимъ)²⁹⁾, — на основаніи новѣйшихъ филологическихъ розысканій, оказывается возможнымъ смѣло утверждать, что и у народовъ двухъ другихъ вѣтвей—туранцевъ (хамитовъ) и индоевропейцевъ (іафетитовъ) идея силы составляла содержаніе древнѣйшаго представленія о Богѣ. Такимъ образомъ, подъ формою ли „Сильнаго“, подъ образомъ ли слѣпыхъ, темныхъ, разрушительныхъ, грозныхъ силъ окружающей природы (*cham, ket, hitus* — нѣчто *темное, косное, чуждое человѣку, инстинктивное, землестое*—у туранцевъ) или подъ образомъ свѣтлыхъ, согрѣвающихъ, животворныхъ силъ свѣтилъ небесныхъ (*deva, deus, divo*—*свѣтлый*),—человѣчество повсюду чтило въ первобытныхъ времена единую Божественную Силу³⁰⁾. Человѣкъ,—разсуждаетъ Шмидтъ,—

²⁸⁾ Ibid., ss. 7—8.

²⁹⁾ Ibid., ss. 51—2, 102—3. Cfr. Entgegnungen, ss. 2—3.

³⁰⁾ Phil. der Myth. ss. 49—52, 101—107. Подробности мы опускаемъ, такъ какъ онѣ болѣе имѣютъ въ виду установку *фазисовъ* въ развитіи «богосознанія» (?сознанія о Богѣ), чѣмъ выясненіе его происхожденія и основаній.

всегда былъ человѣкомъ и всегда отличался отъ животнаго тѣмъ, что тогда какъ это послѣднее чувствуетъ свою зависимость лишь отъ отдѣльныхъ предметовъ, человѣкъ съ самаго начала почувствовалъ свою зависимость отъ единого цѣлаго, а въ этой смутной мысли о цѣломъ, всеобщемъ уже съ самаго начала дремала другая, еще болѣе смутная мысль—о надмірной сверхчувственной Силѣ. Въ противоположность животному человѣкъ съ самаго начала своего существованія могъ какъ бы съ вершины горы окинуть однимъ взоромъ весь необъятный горизонтъ вселенной и опознать въ немъ единую зиждительную Силу — Божество.

Признаніе универсальнаго опыта абсолютной силы за основаніе различныхъ формъ религіозной вѣры, по мнѣнію Шмидта, не только не затрудняетъ пониманія различія этихъ формъ, но напротивъ, самымъ прямымъ образомъ содѣйствуетъ выясненію условій, опредѣлившихъ это различіе. Сознаніе человѣка о Богѣ, какъ Силѣ надмірной, на каждой ступени опредѣлялось характеромъ его сознанія о самомъ себѣ, какъ внутренней силѣ, какъ силѣ *sui generis* въ ряду міровыхъ силъ. И такъ какъ историческое развитіе человѣчества можно представить не иначе, какъ по аналогіи съ развитіемъ отдѣльнаго человѣка: то, очевидно, истолковавши исторію развитія человѣчества по аналогіи съ общимъ ходомъ развитія духовной жизни въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ мы легко различимъ главные моменты всемірноисторическаго развитія въ человѣчествѣ „самосознанія“ и „богосознанія“ (сознанія о Богѣ). На первой ступени развитія, когда человѣкъ не умѣлъ еще отличать себя отъ внѣшней природы, а въ себѣ—внутренній принципъ отъ внѣшней оболочки, онъ и Божество не умѣлъ отдѣлать отъ природы и понималъ его, какъ *единое всеподдерживающее явленіе*, какъ нѣкоторую въ высшей степени неопредѣленную „предметность“. Какъ ребенокъ, покоясь на груди матери, чувствуетъ, что это его мать, хотя и не называетъ ее, такъ и первобытный человѣкъ чувствовалъ, что въ природѣ сокрыта высшая попечительная сила, хотя онъ и не именовалъ ее особыми именами. Онъ чтилъ эту Божественную силу, когда поднималъ благодарный взоръ, какъ къ подателю радости и довольства, къ круглому солнечному диску, испускающему тепловые

и свѣтовые лучи; онъ чтилъ ее, когда со страхомъ преклонялся предъ бурей и съ трепетомъ смотрѣлъ на грозу и т. д. ³¹⁾). На второй ступени, когда человѣкъ различилъ во всемъ живомъ „внутреннюю жизненную силу“ (душу) и зависящую отъ нея „внѣшнюю форму“ (тѣло), онъ сталъ представлять божества, т.-е. „управляющія міромъ силы“ въ „душевно-тѣлесной формѣ“, хотя еще крѣпко, до нераздѣльности, связанной съ природою (чудовищные, исполинскіе, полустихійные, полуживотные, получеловѣческіе образы титановъ) ³²⁾). Когда, наконецъ, на третьей ступени человѣкъ замѣтилъ тонкое различіе между душою растительною и животною, съ одной стороны, и душою собственно человѣческою (духомъ), съ другой, онъ и боговъ сталъ представлять дѣйствительными личностями въ художественно законченной человѣческой формѣ (антропоморфизмъ грековъ) ³³⁾). Но во всѣхъ этихъ трехъ генераціяхъ божествъ „первоначальныхъ“ (явленія природы), „древнихъ“ (титаны) и „новыхъ“ (боги антропоморфные) *человѣчество постоянно чтило единую силу, хотя она и скрывалась въ сознаніи за болѣе или менѣе опредѣленными образами отдѣльныхъ божествъ.*

5. Къ тѣмъ же въ сущности результатамъ, къ которымъ М. Мюллеръ, Овсяннико-Куликовскій и Шмидтъ пришли путемъ изученія религіи древнихъ арійцевъ, извѣстный англійскій египтологъ, *Ле-Пажъ Ренуфъ* ³⁴⁾, пришелъ путемъ изученія древнѣйшихъ памятниковъ религіи египтянъ. Названный ученый доказалъ, что и древними египтянами Божество представлялось именно какъ безконечная Сила. Это послѣднее положеніе онъ обосновалъ на анализѣ понятія, выраженнаго словомъ *nutar*, употреблявшимся древними египтянами для обозначенія Божества. Для нашей специальной задачи нѣтъ, конечно, необходимости входить въ филологическій анализъ этого слова. Поэтому мы возьмемъ только результатъ этого анализа. „Египетское слово *nutar*“, го-

³¹⁾ Philos. der Myth. ss. 8—9, 38.

³²⁾ Ibid., 13—14.

³³⁾ Ibid., 19.

³⁴⁾ Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Aegypten, von *le Page Renouf*. Autorisirte Uebersetzung. Leipzig, 1882. ss. 92—7.

ворить Пажъ Ренуфъ, „означаетъ силу, какъ и еврейское Эль. Очень обычное египетское выраженіе *nutar nutra* точно соотвѣтствуетъ еврейскому Эль Шаддай“. Слово *nutar* древними египтянами безразлично прилагалось „ко всякой силѣ, которой воображеніе египтянъ приписывало дѣятельное вмѣшательство въ міровой процессъ, равно какъ приписывалось и единой силѣ, отъ которой всѣ другія силы исходятъ. Горусъ и Ра, Озирисъ и Сеть суть имена отдѣльныхъ конечныхъ силъ, но кромѣ этихъ отдѣльныхъ силъ повсюду находятъ у древнихъ египтянъ упоминаніе о Силѣ безъ имени, которая совсѣмъ не имѣетъ никакого миеологическаго характера, которая постоянно представляется единою и которая, наконецъ, можетъ быть понята только какъ *предметъ sensus numinis* или какъ непосредственное *воспріятіе безкончнаго*. Это послѣднее (безконечное) я, говоритъ Ренуфъ, подобно своему ученому предшественнику, профессору М. Мюллеру, считаю не продуктомъ мыслящаго сознанія, но особымъ актомъ познанія, освободиться отъ котораго такъ же невозможно, какъ невозможно освободиться отъ чувственныхъ впечатлѣній“. Образовавъ на основаніи „непосредственнаго воспріятія“ понятіе о „единомъ и истинномъ Богѣ, Который недалеко отъ каждаго изъ насъ (ибо мы имъ живемъ, движемся и существуемъ), вѣчная сила и божество Котораго намъ открыты“, египтяне, по Ренуфу, развивали затѣмъ это зачаточное понятіе о Богѣ въ различныхъ направленіяхъ, въ тѣсной зависимости отъ развитія ихъ теоретическаго міропониманія, которое непосредственно вліяло на способъ пониманія единой абсолютной Силы. Эта Сила „можетъ быть понята какъ причина и ведетъ тогда, какъ самъ законъ причинности, къ признанію первой причины или силы, изъ которой всѣ другія силы производятся. Но возможно, какъ учить и исторія мышленія, понятія силы и субстанціи разсматривать какъ взаимозамѣнимыя и тогда легко представить себѣ универсальную силу въ природѣ такъ, что хотя она существуетъ сама въ себѣ вѣчно и неизмѣнно, однако открывается въ различныхъ формахъ своего проявленія. Въ обоихъ случаяхъ въ результатѣ получается единство, но въ первомъ случаѣ единство теистическое, во второмъ—пантеистическое. Впрочемъ, торжество послѣдняго пониманія наступило лишь

въ относительно поздній періодъ времени, а до этого періода египетскую религію можно разсматривать и какъ теистическую и какъ пантеистическую. Въ обоихъ случаяхъ мнѳологическіе образы божествъ являются истинными или воображаемыми силами вселенной“.

6. Ту-же въ сущности мысль развиваетъ и вышеупомянутый *Гаггенмахеръ*³⁵⁾: давая ей однако иное освѣщеніе. И по его мнѣнію общій корень всѣхъ религіозныхъ вѣрованій есть сознаніе міра, въ противоположность самосознанію, и чувство зависимости отъ силъ и началъ бытія. Лишь только человѣкъ началъ отличать себя отъ міра, и чувствовать присутствіе въ немъ чего-то болѣе могущественнаго, чѣмъ онъ, — „другаго“, онъ началъ становиться къ этому „другому“ въ исключительныя отношенія. „Это нѣчто болѣе могущественное и, при недостаточномъ знаніи естественной связи явленій, таинственное человѣкъ могъ представлять себѣ не иначе, какъ подъ формами взятыми отъ своего собственнаго существа (анимизмъ). Но въ тотъ часъ, какъ одинъ, быть-можетъ единственный между многими тысячами, человѣкъ пришелъ къ тому, что началъ представлять себѣ это болѣе могущественное нѣчто, не облекая его въ формы своего собственнаго существа, была открыта дверь и былъ указанъ путь для восхожденія къ болѣе совершеннымъ формамъ религіозной вѣры. Способность понимать начало, дѣйствующее въ явленіяхъ само по себѣ, въ отвлеченіи отъ границъ человѣческаго представленія о душѣ, дала возможность перейти (отъ анимизма) къ болѣе чистой формѣ богосознанія. Во всѣ такіе моменты, когда духовную жизнь озаряютъ новые лучи свѣта, гений человѣчества рождаетъ къ жизни нѣчто новое. Это новое не можетъ быть достаточно объяснено изъ чисто механическихъ и матеріальныхъ причинъ. Когда человѣчество дѣлаетъ новый шагъ впередъ, на сцену выступаетъ геніальность и никакая область не доказываетъ этого очевидно, чѣмъ религіозная“. Повидимому,—разсуждаетъ Гаггенмахеръ далѣе,—это пониманіе міровыхъ силъ, какъ чего-то такого, къ чему не при-

³⁵⁾ См. выше, гл. II, примѣч. 19.

ложимы наши понятія о душѣ, какъ нѣкоторый родъ „матеріалистическаго монизма“, есть сравнительно съ анимизмомъ шагъ назадъ. Но это только такъ кажется; на самомъ же дѣлѣ это былъ громадный шагъ впередъ. Пониманіе дѣйствующихъ въ явленіяхъ силъ и началъ не въ образѣ перемѣщенныхъ въ предметы человѣческихъ или имъ подобныхъ духовъ, а въ формѣ нѣкотораго высшаго, свободнаго отъ ограниченія свойствами человѣческой души, „сверхчеловѣческаго“ существованія,—это пониманіе было въ концѣ концовъ необходимымъ условіемъ перехода къ вѣрѣ въ единого Бога. Правда, убѣдившись въ несостоятельности анимистическихъ вѣрованій, человѣчество еще не сразу обратилось къ вѣрѣ въ единого Бога. Сначала оно скорѣе смутно предполагало и чувствовало, чѣмъ ясно сознавало единство дѣйствующей во всѣхъ внѣшнихъ и внутреннихъ явленіяхъ сверхчеловѣческой силы (генотеизмъ), при чемъ иногда даже придавало значеніе цѣлаго какимъ нибудь отдѣльнымъ явленіямъ, будучи какъ бы подавлено ихъ силою и вліяніемъ на свою жизнь (политеизмъ). Но и въ этихъ уклоненіяхъ свѣтилась мысль о единомъ, вседѣйствующемъ началѣ, — мысль, которая, хотя и произрастала вмѣстѣ съ другими несовершенными формами вѣры на одномъ и томъ же древѣ какъ его благороднѣйшій отпрыскъ (т. е. на древѣ „познанія міра и дѣйствующихъ въ немъ силъ, какъ недѣлимаго единства“), однако, въ силу своего неизмѣримаго превосходства предъ этими несовершенными формами вѣры, должна быть признана „самооткровеніемъ единого, міръ, умы и сердца людей наполняющаго духа“,—дѣломъ не человѣческимъ, но „Божіимъ въ человѣкѣ“. Когда наступило благопріятное время, какъ молнія загорѣлась въ челоуѣствѣ или точнѣе—въ его гениальныхъ представителяхъ монотеистическая идея. Для этой идеи, какъ и для молніи, составные элементы и надлежащія условія были даны; но *сочетаніе ихъ въ новое явленіе есть нѣчто непостижимое, тайна* ³⁶⁾.

7. Новую варіацію мысли о проявляющейся въ мірѣ силѣ, какъ источникѣ и основаніи религіозной вѣры, мы находимъ въ „пролегоменахъ къ исторіи религій“ извѣстнаго французскаго

³⁶⁾ *Haggenmacher*, ss. 75—82. 30—37.

ученаго Ревилья ³⁷⁾). По смыслу теоріи Ревилья, фактъ, содержащій въ себѣ разгадку таинства вѣры, объясненіе ея непреходящей жизненности и вѣчной дѣйственности, состоитъ въ томъ, что, не смотря на разрушительное дѣйствіе грозныхъ стихій природы и тяжелыя обстоятельства жизни, человѣкъ всегда видитъ, хотя и не вполне осуществленный, „синтезъ міра и своей судьбы“ ³⁸⁾, обезпечивающій ему его бытіе и благополучіе среди всеобщей борьбы смерти и разрушенія. Въ этомъ фактѣ вседневнога опыта онъ видитъ ясное доказательство истинности того изначала при-сущаго ему специфическаго чувствованія, которое внушаетъ ему, что есть *какой-то высшій порядокъ, какая-то высшая сила*, съ которою онъ, какъ и все существующее, связанъ связью столь же положительною, реальною, конкретною, какъ реальна, напри-мѣръ, сила тяготѣнія, какъ свѣтъ солнца ³⁹⁾ и что только эта сила и можетъ упрочить его бытіе и благополучіе. Чѣмъ болѣе вникаетъ человѣкъ въ законы окружающей его природы и въ смыслъ жизни своей и народовъ, тѣмъ очевиднѣе становится для него существованіе этого высшаго порядка и тѣмъ осяза-тельнѣе, реальнѣе дѣлается всецѣлая зависимость отъ высшей силы. Для раскрытія своей основной мысли Ревиль пользуется хорошимъ сравненіемъ—сравниваетъ жизнь съ трагедіею. Кто внимательно слѣдитъ за жизнію,—разсуждаетъ онъ,—тотъ и въ ней, какъ внимательный зритель въ трагедіи, найдетъ указаніе на этотъ высшій міровой порядокъ, который „при своемъ побѣ-доносномъ шествіи, сокрушаетъ наши мелкіе расчеты, нашу не-дальновидную предусмотрительность и наше шаблонное благо-разуміе, который идетъ къ своей цѣли невозмутимо, не заботясь о паутинообразной ткани нашихъ дѣйствій и выполняетъ свои цѣли съ постоянствомъ, правильностію и вѣрностію астраль-наго движенія“ ⁴⁰⁾.

³⁷⁾ A. Réville: Prolégomènes de l'histoire des religions. 3 Edition, Paris. 1881.

³⁸⁾ Ibid., p. 102: cette synthese victorieuse du monde et de la destinée fait l'essence même de la religion sous toutes ses formes.

³⁹⁾ Ibid., p. 37—8.

⁴⁰⁾ Ibid., p. 99. — Вотъ какъ разъясняетъ Ревиль смыслъ трагедіи въ примѣ-неніи къ выясненію основаній религіозной вѣры. «Мы, говоритъ онъ, не назы-ваемъ трагическимъ просто ужасное, напр. ураганъ, когда онъ проходитъ не

Съ этой точки зрѣнія Ревиль признаетъ въ существѣ вѣрнымъ извѣстный взглядъ Шлейермахера, по которому сущность религіи есть чувство зависимости. Чувство зависимости отъ мировой силы, — разсуждаетъ онъ, — дѣйствительно необходимо для вѣры въ Божество, какъ Существо *всемогущее*. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы быть достаточной причиной вышеуказаннаго „синтеза“ между природнымъ механизмомъ и человѣческой жизнью, Божество, очевидно, должно обладать силою не только относительно вышею, но прямо абсолютною — быть всемогущимъ. Съ другой стороны, человѣкъ не можетъ представлять себѣ это всемогущество по образу мертваго вещества или слѣпыхъ силъ природы, такъ какъ не можетъ не видѣть превосходства надъ нею своего личнаго духа. Даже въ безсиліи своемъ человѣкъ выше природы: ибо онъ знаетъ о своемъ безсиліи, а природа ничего не можетъ знать даже о своемъ могуществѣ ⁴¹⁾). Далѣе, чело-

причиняя бѣдствій; не называемъ трагическимъ и просто грандіозное, какъ напримеръ море въ спокойномъ состояніи. Ужасное само по себѣ и грандіозное само по себѣ, слѣдовательно, недостаточны для произведенія трагическаго. Необходимо нѣчто большее, — именно, чтобы въ этому присоединилось откровеніе закона или высшаго управленія вещами. Античная драма долго ограничивалась одною внѣшнею стороною трагическаго, указывая почти на одинъ только слѣпой рокъ (*fatalité*). Оракулъ бога, проклятiе отца, кара закона должны были рано или поздно исполниться, хотя бы при сверхъ-естественномъ вмѣшательствѣ. Нынѣ мы хотимъ, чтобы трагическое было логично, и мы правы, ибо оно дѣйствительно таково. Но и нынѣ, какъ въ древности, именно проявленіе высшаго закона вещей составляетъ цѣну и собственный характеръ трагическаго. Могущественное государство падаетъ, подкопанное внутренними пороками, долго скрывавшимися подъ блестящею наружностію. Другъ човѣчества, пользовавшійся сначала уваженіемъ, гибнетъ жертвою людскаго злодѣйства; катастрофа, поглощающая самыя законныя надежды и самыя нѣжныя привязанности, все то, что напоминаетъ о нравственномъ владычествѣ, о хрупкости всѣхъ нашихъ, даже самыхъ лучшихъ проектовъ, или о необходимости обращать свой взоръ къ вѣчнымъ сферамъ, какъ къ единственной странѣ, гдѣ изрекается верховное слово нашихъ судебъ, — все это есть трагическое и справедливо заслуживаетъ этого названія. И человѣкъ всегда съ охотою предается созерцанію трагическаго, потому что существуетъ нѣкоторая таинственная близость между човѣческимъ духомъ и тѣмъ высшимъ порядкомъ вещей, который открываетъ трагедію, и чѣмъ болѣе човѣкъ развивается, тѣмъ чувствительнѣе онъ становится къ тому волненію (эмоціи), которое потрясаетъ его до глубины души». (*Ibid*, p. 100—1).

⁴¹⁾ *Ibid.*, 102—3.

нѣкъ никогда не можетъ видѣть во внѣшней природѣ однѣ только беспорядочныя массы вещества и формъ: онъ всегда усматриваетъ въ ней нѣкоторый порядокъ, связность, нѣчто подобное по своей природѣ ему самому. И какъ бы ни были велики и грубы заблужденія человѣка относительно этого „нѣчто“, которое онъ называетъ закономъ, космическимъ порядкомъ, таинственнымъ разумомъ, *fatum*'омъ, *geni*емъ, *pumen*'омъ и т. д. сущность дѣла не измѣняется: человѣкъ всегда чувствуетъ въ вещахъ нѣчто подобное себѣ, Духъ близкій къ нему. Онъ *основательно* поэтому вѣруетъ въ Его бытіе и ожидаетъ отъ Него помощи и защиты отъ чуждыхъ ему и враждебныхъ силъ природы ⁴²⁾.

Но, справедливо признавая зависимость отъ высшей силы основаніемъ религіозной вѣры, Шлейермахеръ по Ревилю не довелъ анализъ до конца и просмотрѣлъ другой столь же существенный элементъ религіознаго чувства—чувствованіе связи между человѣкомъ и верховною Силою. Правда, религіозное чувствованіе есть нѣчто своеобразное, простое, такъ же неопредѣлимое и неразложимое ни на что другое, какъ напр., чувство красоты и добра. Но насколько при всемъ томъ „оно доступно анализу, въ немъ нельзя не видѣть „двойную гамму“ или „двойную серію“ болѣе простыхъ чувствованій, изъ которыхъ одна имѣетъ въ основѣ своей чувство зависимости (уваженіе, почитаніе, боязнь, страхъ, ужасъ), а другая—чувство единенія и связи, взаимности (удивленіе, радость, довѣріе, любовь, экстазъ ⁴³⁾). Правда, въ дѣйствительности чувствованія этихъ двухъ различныхъ гаммъ чаще всего перемѣшиваются. Но внимательный анализъ всегда можетъ ихъ различить и открыть въ каждомъ данномъ случаѣ преобладаніе той или другой гаммы ⁴⁴⁾. Повинуясь религіозному чувству, требующему въ Божествѣ отзывчивой личности, человѣчество всегда переноситъ на него черты, заимствуемыя отъ своего собственного духа. Этотъ антропоморфизмъ есть нѣчто невольное, неизбѣжное, первона-

⁴²⁾ Ibid., p. 38—40.

⁴³⁾ 1: Respect, vénération, crainte, effroi, fureur. 2: Admiration, joie, confiance, amour, extase.

⁴⁴⁾ Ibid. p. p. 103—5.

чально данное, — постулять, которому одинаково повинуются и невѣжественный дикарь, боготворящій деревья, камни и т. д., — и глубокомысленный философъ, признающій сосуществованіе человека Богу. Но, понимая верховную силу челоѣкообразно, челоѣчество всегда въ то же время сознавало, что она со всѣхъ сторонъ покрыта непроницаемымъ облакомъ. Тайственность, непостижимость всегда неразлучны съ религіозною вѣрою, равно какъ и со всею нашею жизнью. Даже при нашемъ современномъ, пресыщенномъ раціонализмомъ, воспитаніи тайна всегда раздражаетъ насъ и возбуждаетъ нашу любознательность. Какой-нибудь старинный, съ незапамятныхъ временъ необитаемый замокъ, въ который добрые старые слуги еще ожидаютъ возвращенія своихъ господъ, непременно возбудитъ въ насъ желаніе пойти и посмотреть. Тѣмъ болѣе, когда мы поднимаемся къ тайнамъ, „которыя парятъ (носятся) надъ нашею судьбою, которыя окружаютъ великія проблемы жизни и смерти, предъ которыми останавливается нашъ разумъ и наши изысканія—тѣмъ болѣе въ этихъ случаяхъ мы понимаемъ тѣсное сродство между чувствомъ религіознаго и чувствомъ таинственнаго. Если мы вступаемъ въ лѣсъ съ большими деревьями, гдѣ куполы зелени простираются, доколѣ можетъ видѣть глазъ, гдѣ лишь шумъ нашихъ шаговъ нарушаетъ гробовое молчаніе, не охватываетъ ли насъ тогда то чувство таинственнаго, которое во времена давно минувшія дѣлало изъ лѣса наиболѣе обычное мѣстопробываніе божествъ? Вотъ почему религіозное чувство всегда ассоциируется съ чувствомъ безконечнаго, заимствуетъ у него его угрюмую пустоту, наполняя ее положительною реальностію, и въ этой ассоціаціи почерпаетъ все новыя и новыя силы. Тайна определенная, ограниченная есть лишь полутайна; религія же имѣетъ своимъ предметомъ тайну неизъяснимую. Это чувство таинственнаго окрашиваетъ своеобразнымъ цвѣтомъ чувство религіозное и отъ него неотдѣлимо“ ⁴⁵).

Итакъ чувство, въ которомъ сливаются элементарныя чувствованія зависимости отъ міровой силы, единенія съ нею и ея таинственности, составляетъ жизненную и постоянную основу

⁴⁵) Ibid., pp. 106—7.

всѣхъ религіозныхъ вѣрованій. Это чувствованіе заставляетъ человѣка создавать такія или иныя представленія о Божествѣ, хотя само по себѣ и не ручается за ихъ истинность. Мы можемъ хорошо чувствовать дѣйствіе на насъ существъ или силъ и однако, имѣть объ этихъ существахъ и силахъ самыя смутныя или даже совсѣмъ ложныя идеи. Человѣкъ, напримѣръ, чувствуетъ теплоту и свѣтъ солнца даже тогда, когда не имѣетъ точнаго знанія ни о природѣ свѣта и теплоты, ни о томъ свѣтилѣ, которое служить ихъ источникомъ. Подобнымъ же образомъ и живое, безспорно реальное чувствованіе таинственнаго предмета религіозныхъ отношеній можетъ уживаться съ самыя ошибочными понятіями объ этомъ предметѣ. Такимъ образомъ, безусловно истинно и достовѣрно лишь содержаніе религіозныхъ вѣрованій, выражающее универсальный фактъ бытія высшей таинственной абсолютной силы, проявляющейся и въ природѣ и въ жизни, но—не формы вѣры, измѣнчивыя и непостоянныя, текущія и развивающіяся ⁴⁶⁾.

8. Обзоръ опытовъ рѣшенія нашего вопроса, предложенныхъ изслѣдователями культурно-исторической и религіозной жизни человѣчества, показываетъ, что различаясь въ частности, они сходятся въ томъ, что признаютъ послѣднимъ основаніемъ религіозной вѣры опытное опознаніе безконечной таинственной силы, проявляющейся во всѣхъ явленіяхъ и событіяхъ во вселенной. Иногда можетъ показаться, что тотъ или другой мыслитель стоитъ лишь за одинъ изъ элементовъ этой сложной идеи. Это естественно. Каждый дѣйствительно придаетъ преимущественное значеніе какому-либо элементу: *безконечности* (таинственности) или *силѣ*, такъ что другой элементъ остается какъ бы въ тѣни, признается неважнымъ и какъ бы случайнымъ. Но при достаточномъ вниканіи въ смыслъ той или другой теоріи, всегда обнаруживается, что за основаніе вѣры признаются оба элемента въ нераздѣльномъ единствѣ. Такъ даже М. Мюллеръ, который настоятельно, чѣмъ кто-либо другой изъ разсматриваемыхъ нами авторовъ, требуетъ для обоснованія вѣры лишь

⁴⁶⁾ Ibid., pp. 94—5.

одного элемента, и онъ въ сущности не отвергаетъ необходимости другого. Говоря въ одномъ изъ своихъ раннѣйшихъ сочиненій о древнѣйшихъ вѣрованіяхъ симитовъ, туранцевъ и индоевропейцевъ, М. Мюллеръ пришелъ къ заключенію, что не смотря на все различіе въ характерѣ, съ какимъ является Божество этихъ вѣтвей человѣческаго рода, (Богъ симитовъ есть Богъ *исторіи*, божества туранцевъ, равно какъ и индоевропейцевъ суть божества *природы*), основная идея ихъ одна и та же: всѣ они суть носители *безусловной силы, всемогущества*, проявляется ли эта сила въ исторіи или въ природѣ⁴⁷⁾. Если же, такимъ образомъ, всѣ мыслители, съ теоріями которыхъ мы только что ознакомились, сходятся въ одномъ общемъ утвержденіи, то уже въ силу одного этого согласія, ихъ взгляду на занимающій насъ предметъ должно быть усвоено серьезное значеніе. Правда логика не признаетъ вполне достаточнымъ доказательствомъ истинности того или другого положенія не только свидѣтельство многихъ, но даже и свидѣтельство всѣхъ. Но когда къ согласію присоединяется внутренняя сила и неопровержимость аргументовъ, тогда споры должны смолкнуть. А такимъ именно характеромъ, по нашему мнѣнію, и отличаются основные аргументы въ пользу разсматриваемаго нами утвержденія. Оставимъ историко-филологической критикѣ оцѣнку изложенныхъ выше взглядовъ *въ частности*. Но не требуется особенныхъ спеціальныхъ познаній, чтобы убѣдиться въ ихъ доказательности *въ общемъ*. Въ самомъ дѣлѣ, допустивъ, напр., что ссылки, сдѣланныя М. Мюллеромъ для обоснованія предложенной имъ теоріи осязаемыхъ, полусозаемыхъ и неосязаемыхъ божествъ, правильны (а въ этомъ научная репутация М. Мюллера не даетъ ни малѣйшихъ основаній сомнѣваться), нельзя не признать законнымъ и фактически доказательнымъ тотъ выводъ его изъ этой теоріи, по которому идея безконечности является существеннымъ элементомъ въ содержаніи идеи Божества. Едва ли также можно сомнѣваться въ доказательности обоснованнаго на изученіи именъ Божіихъ и на другихъ соображеніяхъ общаго свойства (особенно у Ренуфа и Шмидта) утвержденія, что столь же необходимымъ

⁴⁷⁾ Einleitng in die vergleichende Religionswissenschaft. ss. 112—128. 193—194.

и всеобщимъ элементомъ, какъ и идея безконечности, является въ содержаніи понятія о Божествѣ идея абсолютной силы. Нельзя, наконецъ, не признать неотразимую ссылку на свидѣтельство ежедневнаго общечеловѣческаго опыта, который рѣшительно отказывается положить пространственную границу вселенной и количественную — проявляющейся въ ней силѣ.

Указывая въ противовѣсъ анимистическимъ объясненіямъ происхожденія и основаній религіозной вѣры на безконечную таинственную силу, какъ на ея объективное основаніе, ученые, взгляды которыхъ приведены были выше, должны были указать и на сторонѣ субъективной какой-либо, соотвѣтствующій этому объективному основанію по устойчивости и безспорности элементъ. И мы дѣйствительно видѣли, что опять таки въ полномъ согласіи другъ съ другомъ, они указываютъ, какъ на субъективное основаніе вѣры, на вѣчно живущее въ человѣческой душѣ стремленіе къ единенію, ко взаимности съ этою всемогущею силою, каковое единеніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если эта сила будетъ понимаема, какъ личность. На низшихъ ступеняхъ умственнаго развитія это стремленіе влечетъ человѣка къ олицетворенію силъ и явленій природы (причемъ однако человѣкъ сознаетъ, что это олицетвореніе и обожествленіе не выражаетъ полной истины религіознаго сознанія)⁴⁸⁾; на ступеняхъ же высшихъ, изъ тѣхъ же элементовъ (т.-е. опознанія силы и стремленія къ единенію съ нею) какимъ-то таинственнымъ и непостижимымъ способомъ возникаетъ въ человечествѣ или точнѣе — у его передовыхъ религіозныхъ гениевъ, какъ молнія, монотенистическая идея. Нѣкоторые же мыслители (Гаггенмахеръ, М. Мюллеръ)⁴⁹⁾, и на этомъ не останавливаются. Признавъ превращеніе чувственно-опознаваемой силы въ Бога тайною, они указываютъ, какъ на единственное основаніе для объясненія этой тайны, на „самооткровеніе Бога“⁵⁰⁾.

⁴⁸⁾ Это особенно ясно видно изъ предложенной М. Мюллеромъ теоріи «генотейзма».

⁴⁹⁾ См. особенно его критическую статью о Ренавѣ въ *Essais sur l'histoire des Religions*, par M. Müller, traduit par George Harris, 2-me edition. 1872. pp. 477—9, 505—6.

⁵⁰⁾ Часто бываетъ, однако, довольно трудно согласовать это признаніе открито-

Это признаніе со стороны историковъ культуры позитивистическаго направленія необходимости „самооткровенія Бога“ для объясненія вѣры въ Него было бы важною поддержкою христіанско-богословскаго взгляда на этотъ предметъ, еслибы съ сожалѣнію, оно не страдало тою же неопредѣленностью, какою страдаетъ каждое изъ двухъ вышевыясненныхъ нами основоположеній (т.-е. положеній о послѣднемъ объективномъ и субъективномъ основаніи вѣры), коль скоро мы начинаемъ разсматривать его не какъ относительно вѣрное обобщеніе сравнительно-филологическихъ, историческихъ и другихъ фактовъ, а какъ въ себѣ законченное философское объясненіе религіозной вѣры. Въ самомъ дѣлѣ, если взять первое изъ упомянутыхъ положеній въ смыслѣ общемъ, то возникаетъ слѣдующій вопросъ: есть ли та міровая сила, которая, согласно разсматриваемымъ нами взглядамъ, служитъ послѣднимъ объективнымъ основаніемъ религіозной вѣры, есть ли она само Божество или его проявленіе и если послѣднее, то въ какомъ отношеніи это проявленіе Божества находится къ Его сущности? Равнымъ образомъ, второе изъ вышеупомянутыхъ положеній, по которому послѣднимъ субъективнымъ основаніемъ религіозной вѣры служитъ стремленіе нашей природы къ единенію съ міровою силою, возбуждаетъ вопросы: есть ли это стремленіе нѣчто временно-иллюзорное, долженствующее съ прогрессомъ ума исчезнуть, или нѣкоторое вѣчно-жизненное, неискоренимое и неизгладимое достоиніе нашего духа? Отсутствіе опредѣленныхъ отвѣтовъ на эти вопросы хотя и не отнимаетъ у разсматриваемыхъ нами положеній значенія *наивысшихъ* обобщеній изъ фактовъ и не лишаетъ ихъ относительной научной цѣнности, въ качествѣ *materials* для дальнѣйшаго обсужденія вопроса, однако рѣшительно не позволяетъ считать ихъ опредѣленнымъ, въ себѣ законченнымъ рѣшеніемъ нашего вопроса. Даже дальнѣйшее критическое обсужденіе этихъ положеній становится невозможнымъ: ибо первое условіе плодотворной критики есть опредѣленность критически разсматриваемыхъ положеній.

венія (спеціальнаго, сверхъ-естественнаго) съ основоположеніями разсматриваемыхъ теорій. См. напр., о несогласованности взглядовъ М. Мюллера нашу, указанную выше монографію въ «*Вѣры и Разумъ*».

Эта пресѣкающая возможность критики неопредѣленность результата могла бы нарушить естественное развитіе нашего изслѣдованія, которое ведется методомъ историко-критическимъ, еслибы къ счастію въ богатой литературѣ нашего вопроса не оказалось переходныхъ ступеней. Изъ двухъ подлежащихъ нашему ближайшему разсмотрѣнію взглядовъ на нашъ предметъ одинъ (взглядъ Милля) даетъ опредѣленное философски законченное выраженіе второму изъ полученныхъ нами выводовъ; другой (взглядъ Спенсера) даетъ столь же законченное выраженіе первому выводу.

Глава IV. Теорія Милля.

1. Вѣра, по Миллю, служитъ удовлетворенію двоякой потребности человѣка—теоретической потребности имѣть законченное знаніе и практической потребности жить полною счастливою жизнью.—2. Религія человѣчества съ «сверхъестественною санкціею», какъ религія будущаго, по Миллю.—3. Разборъ перваго положенія.—4. Разборъ положенія втораго.—Заключеніе: теорія Милля представляетъ нѣкоторый положительный интересъ лишь при выясненіи субъективнаго фактора вѣры.

Теорія анимизма не можетъ быть признана не только состоятельною, но даже просто законченною. Въ самомъ дѣлѣ она сводитъ всѣ формы религіозной вѣры къ „примитивнымъ“ вѣрованіямъ въ духовъ, и на представленія объ этихъ послѣднихъ смотритъ какъ на продуктъ „вымысла“, „фантазіи“. Но спрашивается: какова же природа и условія дѣятельности этой религіозно настроенной фантазіи? Суть ли ея продукты (образы боговъ, изъ которыхъ выработалась, по теоріи, вѣра въ Бога единаго) нѣчто случайное, преходящее, что нѣкогда исчезнетъ разъ и навсегда; или же—это выраженіе непреходящихъ требованій и существенное свойство нашей природы? Подобною же незаконченностію, какъ мы только-что видѣли, страдаетъ и взглядъ тѣхъ историковъ культурно-религіозной жизни человѣчества, которые, по указанію фактовъ, сводятъ субъективный факторъ вѣры къ потребности человѣка видѣть въ абсолютной силѣ личность, и ничего не говорятъ о природѣ и свойствахъ этой потребности,—не показываютъ, есть ли она нѣчто суще-

ственно свойственное человеческой природѣ, или только нѣчто случайное въ ней. Этотъ пробѣлъ выполненъ Миллемъ ¹⁾. Онъ усволяетъ указанному субъективному фактору вѣры необходимое значеніе, хотя и въ своеобразномъ смыслѣ: именно по его мнѣнію, этотъ факторъ естественъ и необходимъ, какъ всякое стремленіе къ идеалу, какъ всякое творчество, — необходимъ съ точки зрѣнія его значенія для общественной и частной жизни, вслѣдствіе его пользы.

1. Милль вполне раздѣляетъ теорію анимизма ²⁾, но не усволяетъ ей значеніе полного, философски—законченнаго отвѣта на вопросъ о глубочайшихъ корняхъ и послѣднихъ основаніяхъ вѣры. Собственный же отвѣтъ его на этотъ вопросъ сводится къ слѣдующему: *въ вѣрѣ человекъ стремится вопервыхъ—разрѣшить окружающую его тайну, и вторыхъ упразднить окружающее его зло.* Говоря иначе, религиозная вѣра, по Миллю, коренится въ теоретической потребности имѣть полное знаніе о вселенной и въ практической потребности жить полною счастли-

¹⁾ Three essays on religion St. Mill, second edition, London, 1874.

²⁾ Ibid., p. 101—2: «Всеобщность вѣры, говоритъ Милль, рационально объясняется изъ самопроизвольнаго стремленія ума всѣмъ естественнымъ предметамъ и явленіямъ, въ которыхъ онъ замѣчалъ самоподвижность (self-moving), приписывать жизнь и волю, подобныя тѣмъ, которыя онъ чувствовалъ въ себѣ. Это было *вѣроятное предположеніе* (fancy), и лучшей теоріи нельзя было образовать на первыхъ порахъ. Она (теорія) естественно сохранялась до тѣхъ поръ, пока думали, что движенія и дѣйствія этихъ предметовъ произвольны и не могутъ быть объясняемы ничѣмъ другимъ, кромѣ свободнаго выбора самой силы. Первоначально, безъ сомнѣнія, живыми считались самые предметы,—такая вѣра существуетъ доселѣ между африканскими фетишистами. Но какъ скоро показалось нелѣпнымъ, что предметы, болѣе сильныя, чѣмъ человекъ, не могутъ или не хотятъ дѣлать того, что дѣлаетъ человекъ (напр., говорить), люди стали предполагать, что предметъ, подлежащій чувствамъ, неодушевленъ, но что онъ есть твореніе и орудіе нѣкотораго невидимаго существа съ формой и органами, подобными человеческимъ. Какъ скоро повѣрили въ бытіе этихъ существъ, то явился страхъ предъ ними, такъ какъ они считались способными приносить людямъ по своему желанію великія бѣдствія, какихъ нельзя было ни предотвратить, ни предвидѣть, и единственное спасеніе отъ которыхъ было обращаться къ самимъ божествамъ. Поэтому справедливо, что страхъ многое производилъ совместно съ религіей, но вѣра въ боговъ, очевидно, предшествовала страху, а не возникла изъ страха. Однако же установившись прочно, страхъ сталъ сильной поддержкой вѣрѣ, такъ какъ стали думать, что ничто не можетъ быть столь оскорбительно для божествъ, какъ сомнѣніе въ ихъ бытіи.»

вою жизнь. Сила, удовлетворяющая этой двойной потребности, есть та же самая сила, которая проявляется в художественном творчестве т.-е. воображение.

Круг достоверного человеческого знания, — рассуждает Мидль, — очень тесен, а желание знать безгранично. Со всех сторон человек окружен тайной. Ограниченная область нашего опыта есть маленький остров посреди безграничного моря, которое вместе и устрашает нас и возбуждает наше воображение своею безпредельностью и таинственностью. Оно безгранично не только по пространству, но и по времени. Прошедшее и будущее одинаково сокрыто от нас. Ни чему мы не можем указать ни начала, ни конца. Если нас глубоко занимают вопросы даже о недоступных нашему знанию частях вселенной, — о тех мирадах миров, которые находятся от нас на неизмеримом расстоянии; если, будучи не в силах составить об этих мирах полное положительное знание, мы не можем насытиться соображением о том, чем они могут быть: то тем больший интерес представляет для нас решение вопроса или, по крайней мере, догадка о том, откуда происходит тот близкий нам мир, на котором мы живем? Какая причина сделала его тем, что он есть, и от каких сил зависит его будущая судьба? Кто не стремится к разрешению этих вопросов усиленно, чем ко всякому другому знанию, пока остается хоть самая слабая надежда на их решение? Чего не дашь за всякую-нибудь хотя бы только вероятную гаданья об этой таинственной области, — за одну искру, которая бросила бы хотя тусклый свет в этот мрак, тем более за теорию, по которой миром правит сила благодетельная? Но так как в эту область мы можем проникнуть только воображением, опирающимся на правдоподобные доказательства (аналогии), то воображению остается широкое пространство наполнить пустоту образами, которые соответствуют ему самому — образами возвышенными, если оно настроено возвышенно, и низкими, если оно настроено низко.

Религия подобно поэзии удовлетворяет потребности в идеальных концепциях, хотя она существенно отличается от поэзии тем, что „жаждет знать, имеют ли создаваемые воображением концепции соответственные реальности в некотором другом, от-

личною отъ нашего міръ *³). Томимый этою жажкою удостовѣриться въ объективной реальности создаваемыхъ воображеніемъ религиозно-идеальныхъ концепцій, умъ человѣка горячо хватается за всё слухи, касающіеся другихъ міровъ, особенно когда эти слухи сообщены лицами, повидимому превосходящими насъ своею мудростію. Къ поэзіи сверхъестественнаго, подъ совокупнымъ дѣйствіемъ вѣры въ авторитетъ, воспитанія и общественнаго мнѣнія, — этихъ трехъ могущественнѣйшихъ въ жизни человѣка силъ ⁴), — присоединяется положительная увѣренность и надежда, которую съ натурами поэтическими могутъ раздѣлять и природы, лишенные поэтическихъ дарованій. Вѣра въ Бога (или боговъ) и въ жизнь посмертную становится канвою, которую каждый по своему умѣнью покрываетъ идеальными изображеніями, изобрѣтаемыми или самимъ или же просто копируемыми. Въ этой другой жизни каждый надѣется найти то благо, котораго ему не удалось найти на землѣ или лучше, — которое на землѣ онъ видитъ и знаетъ только отчасти. Пока жизнь человѣческая не въ состояніи удовлетворять человѣческихъ желаній, пока она переполнена горемъ и страданіями; до тѣхъ поръ будетъ существовать у человѣка жажда чего-то высшаго, находящая себѣ наиболѣе полное удовлетвореніе лишь въ религіи, — до тѣхъ поръ онъ будетъ искать утѣшенія и успокоенія на небесахъ, въ Богѣ ⁵).

Но не поступаетъ ли человѣчество неразумно, принимая вѣрованія, теоретическая истинность которыхъ только возможна? Поступать такъ не значить ли уклоняться отъ раціональнаго принципа, требующаго, чтобы мы руководились лишь очевидной истиной? Безспорно, — разсуждаетъ Милль, — давать мѣсто всѣмъ продуктамъ религиозно настроенной фантазіи было бы неразумно.

³) Ibid., p. 103: «Religion, as distinguished from poetry, is the product of the craving to know whether these imaginative conception have realities answering to them in some other world than ours». Пфлейдереръ, какъ видно изъ сказаннаго нами далѣе (въ текстѣ), не безъ основанія истолковываетъ это не совсемъ опредѣленное мѣсто въ трактатѣ Милля въ смыслѣ положительномъ т.-е. въ томъ, что Милль считаетъ существеннымъ отличіемъ религиозныхъ вѣрованій отъ поэзіи сопровождающую ихъ *устремность въ соответствіи имъ объективныхъ реальностей* (а не одну только жажду знать, объективны ли они). Otto Pflaiderer. Religionsphilosophie etc. B. I, s. 477.

⁴) Three essays, p. 78—100.

⁵) Ibid., p. p. 102—4.

Необходимы принципы, которые бы управляли культурою воображенія, такъ чтобы, съ одной стороны, оно не нарушало правильной дѣятельности разсудка (принципъ теоретическій), а съ другой—содѣйствовало увеличенію общаго блага въ жизни и воспитанію общественнаго характера (принципъ практическій). Но принципиально возставать противъ дѣятельности воображенія, разрушать *всѣ* создаваемые имъ образы, какъ неистинные, значило бы отнимать у человѣка одинъ изъ наиболѣе жизненныхъ источниковъ воодушевленія.

Жизнь человѣчества исполнена бѣдствій. Такою она, вѣроятно, останется даже въ томъ случаѣ, если прогрессъ (матеріальный и нравственный) значительно улучшить настоящее положеніе вещей. При такихъ условіяхъ бодрость духа и энергію можно поддерживать только воображеніемъ своими идеальными построеніями, и должно считать признакомъ благоразумія, если человѣкъ извлекаетъ пользу даже изъ самыхъ слабыхъ поселяемыхъ воображеніемъ надеждъ и вѣроятностей, касающихся судьбы и значенія человѣка. Развитіе воображенія, если только оно идетъ *pari passu* съ развитіемъ строгаго разсудка, не ведетъ неизбѣжно къ извращенію сужденія. Можно сдѣлать совершенно трезвую оцѣнку доказательствъ за и противъ извѣстнаго вопроса и однако остановиться воображеніемъ на возможностяхъ въ одно и то же время и наиболѣе пріятныхъ и наиболѣе полезныхъ, притомъ вовсе не преувеличивая силы основаній, по которымъ эти возможности должны осуществиться скорѣе, чѣмъ всѣ другія. Жизненное счастье въ большинствѣ случаевъ достигается именно этимъ путемъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, на примѣръ, такъ называемое веселое настроеніе, которое по общему признанію есть одно изъ главныхъ благъ жизни? Конечно не что иное, какъ способность останавливаться вниманіемъ главнымъ образомъ на свѣтлыхъ сторонахъ настоящаго и будущаго. Еслибы мы останавливались одинаково и на свѣтломъ и на темномъ въ жизни, и на пріятномъ и на печальномъ, тогда то, что мы называемъ веселымъ расположеніемъ, было бы одною изъ формъ помѣшательства. Но практика не показываетъ, чтобы тотъ, кто смотритъ на жизнь свѣтло, былъ менѣе разсудителенъ въ отношеніи къ злу и опасности и болѣе безпеченъ въ сравненіи съ другими. Совершенно напротивъ: ибо доброе расположеніе духа

возбуждает способности и держит наготовѣ всю активную энергію. Когда воображеніе и разсудокъ получаютъ свойственную каждой изъ этихъ способностей культуру, они не стануть посягать на прерогативы другъ друга. Напр., въ виду неотвратимости предстоящей намъ смерти вовсе нѣтъ нужды думать только о ней. Напротивъ будетъ гораздо цѣлесообразнѣе и благоразумнѣе думать только о жизни,—о томъ, чтобы исполнить лежащія на насъ обязанности: „думать только о томъ, что отъ насъ зависитъ“—вотъ истинное правило практической мудрости. А на то, что отъ насъ не зависитъ, слѣдуетъ смотрѣть взглядомъ свѣтлымъ: въ такомъ случаѣ жизнь будетъ пріятнѣе и мы будемъ болѣе въ состояніи любить людей и предметы и заботиться объ ихъ благѣ и усовершенствованіи.

Для чего намъ, въ самомъ дѣлѣ, питать свое воображеніе представленіемъ отталкивающихъ свойствъ лицъ и предметовъ? Всякая не необходимая ⁶⁾ остановка на бѣдствіяхъ жизни, въ лучшемъ случаѣ, есть бесполезная трата силъ, а въ худшемъ—прямое нарушеніе нормальной и успѣшной дѣятельности: воображеніе въ такомъ случаѣ настраивается на низкій тонъ; покидая возвышенныя ассоціаціи, оно привязывается къ пошлымъ предметамъ и событіямъ жизни и придаетъ одностороннюю окраску всей душевной жизни, подобно тому, напримѣръ, какъ у людей, предающихся грязнымъ чувственнымъ удовольствіямъ и мечтамъ, образуются одностороннія чувственныя ассоціаціи. Впрочемъ каждый изъ насъ хорошо знаетъ по опыту, что значить испортить свое воображеніе односторонними идеями. Все это доказываетъ, что при развитіи воображенія нужно сообразоваться не съ одною только истинностію точныхъ фактовъ. Истина есть дѣло разума, и культурою разумной способности принимается предосторожность, чтобы истина „была признаваема повсюду и помнилась, когда этого требуютъ долгъ и обстоятельства жизни. Но когда разумъ сильно развитъ, воображеніе можетъ безопасно преслѣдовать свою собственную цѣль и пользо-

⁶⁾ «Когда я говорю не *необходимая*, я разумѣю все, что необходимо въ смыслѣ неизбежнаго, или въ смыслѣ потребнаго для исполненія нашихъ обязанностей и для защиты нашего чувства реальности отъ перехода въ спекулятивную и туманную форму». Ibid., p. 248.

ваться всѣмъ возможнымъ для того, чтобы полагаясь на укрѣпленія, возведенныя вокругъ замка и охраняемыя разумомъ, сдѣлать жизнь внутри замка веселою и привлекательною⁷⁾.

Итакъ, *человѣчество не поступаетъ неразумно, принимая вѣрованія, теоретическая истинность которыхъ лишь возможна: имѣя спорную объективно-теоретическую истинность, они безспорно истинны съ точки зрѣнія субъективной, съ точки зрѣнія ихъ значенія для практической жизни.* Такова мысль Милля.

2. Не придавая надлежащаго значенія вопросу объ истинности религіозныхъ вѣрованій и рассматривая ихъ исключительно съ точки зрѣнія ихъ значенія для практической жизни, Милль естественно долженъ былъ столь же безразлично относиться и къ содержанію религіозныхъ вѣрованій. Въ самомъ дѣлѣ, *если вопросъ не въ истинѣ, а въ пользѣ, то не все ли равно во что и какъ человекъ вѣруетъ, лишь бы впра его была благотворна для его жизни.* Таковъ дѣйствительно и былъ взглядъ Милля сначала. Вотъ подлинное выраженіе этого взгляда. „Въ чемъ, — спрашиваетъ Милль, — состоятъ условія, необходимыя для образованія религіи? Прежде всего должно существовать воззрѣніе или убѣжденіе, которое бы присвоивало себѣ власть надъ жизнію человѣка въ ея цѣлости; необходимо вѣрованіе или даже рядъ вѣрованій, разумно усвоенныхъ относительно назначенія человѣка и его долга, — вѣрованій, которымъ по внутреннему признанію самого вѣрующаго, должны подчиняться всѣ его дѣйствія. Сверхъ того нужно существованіе чувства, которое бы было связано съ такимъ вѣрованіемъ или могло бы быть имъ вызвано, — чувства, достаточно сильнаго для того, чтобы на дѣлѣ доставить ему власть надъ дѣйствіями человѣка, которой оно требуетъ себѣ въ теоріи. Очень важно (однакожь *ничуть не абсолютно необходимо*), чтобы это чувство было сосредоточено на какомъ-либо конкретномъ объектѣ, если возможно, дѣйствительно существующемъ, хотя во всѣхъ болѣе важныхъ случаяхъ представляющемся только идеально. Такой объектъ вѣрующей находить въ теизмѣ или христіанствѣ; но *это условіе можетъ быть выполнено, хотя и не въ такой степени, другимъ объектомъ.* Вѣдь говорили же, что тотъ, кто вѣруетъ въ „бесконечную природу

⁷⁾ Ibid., p. 245—9.

долга“, есть человекъ религіозный, даже если онъ не вѣрить ни во что другое“⁸⁾). Это безразличное отношеніе Милля къ вопросу о содержаніи вѣры, какъ мы видѣли выше (гл. 1, 3), вполне согласуется со скептическими основаніями его философіи.

Но относясь въ принципѣ безразлично къ предмету вѣры и будучи готовъ принять всякій, который бы болѣе или менѣе отвѣтствовалъ только-что указаннымъ условіямъ, Милль долженъ былъ однако на практикѣ дать предпочтеніе какому-нибудь одному изъ нихъ. И не трудно заранѣе догадаться, куда склонилась его мысль. Мы говорили выше (гл. 1, 2) о глубокой связи, существующей между фетише-анимистическимъ объясненіемъ происхожденія религіозной вѣры и признаніемъ за ея послѣднее основаніе и за ея подлинное содержаніе идеи человечества. Мы говорили, что кто объясняетъ происхожденіе религіозныхъ вѣрованій перенесеніемъ свойствъ человѣческой личности на предметы и существа природы, на ихъ видовыя причины и, наконецъ, на ихъ общую единую причину (какъ дѣлаютъ это анимисты, а вслѣдъ за ними и Милль), тотъ не можетъ въ концѣ концовъ не усвоить особеннаго значенія въ религіозной жизни идеѣ человѣчности и человечества. Этимъ мы объяснили то обстоятельство, почему Контъ, отвергнувъ всѣ исторически извѣстныя формы религіозной вѣры, остановился именно на идеѣ человечества и ее положилъ въ основу своихъ религіозныхъ построеній. Въ свою очередь и Милль, отвергнувъ въ частностяхъ утопіи Конта⁹⁾, удержалъ ихъ основаніе, т.-е. идею человечества и въ первый періодъ своей философской дѣятельности считалъ одну ее безъ всякихъ дополненій совершенно достаточною для образованія религіи будущаго.

⁸⁾ Д. Ст. Милль: «О. Контъ и позитивизмъ», стр. 120—1. Ср.: «надо допустить, что хоть для крайне ничтожнаго меньшинства *можетъ существовать религія безъ спрованія въ Бога* и что размышленіе о такомъ предметѣ можетъ быть не лишнимъ интереса и для христіанъ». Ibid., стр. 120. Cfr. Essays, p. 109.

⁹⁾ Мы не входимъ ни въ подробности, ни въ разборъ религіозныхъ построеній Конта, изложенныя имъ въ «Курсѣ положительной политики», такъ какъ ссылка на нихъ и указаніе ихъ несообразностей для людей занимающихся философій, сдѣлались общимъ мѣстомъ. См. объ этомъ предметѣ чрезвычайно талантливо написанный, переведенный на русскій языкъ, этюдъ Каро: «Религія позитивизма». «Русская Мысль» 1883 г. ноябрь, стр. 157 и слѣд.

Религія,—разсуждаетъ Милль въ своемъ опытѣ „О пользѣ религіи“,—нисколько не перестанетъ быть могущественною силою, противодѣйствующею одностороннему погруженію человѣка въ прозу, зло и бѣдствія жизни, если человечество не будетъ болѣе, какъ оно дѣлало доселѣ, переступать въ своемъ религіозномъ творчествѣ за границы этого міра и населять божественными существами небо. Предметъ религіознаго отношенія можно найти и здѣсь на землѣ. Такимъ предметомъ можетъ быть все человечество, какъ родъ, въ его прошедшемъ и будущемъ. Идея человечества — великая и могущественная идея. Она восходитъ до невѣроятныхъ предѣловъ прошлаго, обнимаетъ собою многостороннее настоящее и проникаетъ въ непреодолимое и непредвидимое будущее. Представляя нашему уму коллективное существо, начало и конецъ котораго нельзя обозначить, — эта идея вызываетъ въ насъ чувство безконечнаго, которое глубоко коренится въ природѣ человѣка и является необходимымъ элементомъ всѣхъ нашихъ высшихъ понятій. Когда же къ этому чувствованію безконечнаго присоединяется мысль о возможности для человечества непрерывнаго совершенствованія, то для воображенія и чувства открывается широкій просторъ удовлетворять своимъ стремленіямъ къ идеальному и высокому ¹⁰⁾). Далѣе, какъ источникъ высокихъ чувствованій, идея человечества должна okazaться могучимъ двигателемъ поступковъ и развивать чувство долга предъ человечествомъ, достаточно сильное для того, чтобы направлять и контролировать всѣ прочія чувствованія и наклонности человѣка и предписывать ему правила жизни. Если люди часто не только теоретически увлекались мыслию, что все должно отступить предъ благомъ ихъ страны (ссылка на отношеніе римскихъ гражданъ къ „вѣчному городу“), но и практически ощущали это, какъ великій долгъ жизни, то возможно, что въ отношеніи къ благу универсальному, въ человѣкѣ пробудится чувство абсолютной обязанности, къ которой онъ отнесется съ чисто религіознымъ энтузіазмомъ, сдѣлаетъ его правиломъ своего поведенія и основнымъ стимуломъ дѣятельности. Когда содѣйствіе осуществленію универсальнаго блага будетъ признано высшимъ идеаломъ всей практической дѣятельности, то въ тон-

¹⁰⁾ Three essays, p. 106. Cfr.: Милль о Кантѣ, стр. 123.

нихъ натурахъ симпатія и страстная любовь къ совершенству будетъ управлять всею ихъ дѣятельностію; въ натурахъ же низкихъ къ тѣмъ же, хотя и не столь развитымъ чувствованіямъ, присоединится чувство стыда. Единственной наградою, мысль о которой будетъ для человѣка ободреніемъ въ дѣятельности и утѣшеніемъ въ страданіи, явится тогда не вѣра въ проблематическую будущую жизнь, но одобреніе въ этой жизни, — дѣйствительное одобреніе со стороны тѣхъ, кого мы уважаемъ, и идеальное со стороны всѣхъ тѣхъ, живыхъ или умершихъ, кому мы удивляемся и кого почитаемъ. Мысль, что въ извѣстномъ случаѣ Сократъ или Христосъ одобрили бы насъ, для впечатлительныхъ душъ можетъ оказаться сильнѣйшимъ побужденіемъ къ развитію высшихъ чувствованій и стремленій¹¹⁾. Вообще „сознаніе единства съ человѣческимъ родомъ и глубокое сочувствіе общему благу могутъ быть культурою обращены въ чувство и принципъ, способные выполнить всѣ важныя функціи религіи, и справедливо быть названы этимъ именемъ“¹²⁾. Это будетъ не просто религія, но лучшая изъ всѣхъ религій¹³⁾.

Трудно ожидать, чтобы высказавши столь рѣшительное убѣжденіе въ способности идеи человечества „выполнить всѣ важныя функціи религіи“ и замѣнить собою всѣ другія ея формы, Милль оставилъ подлѣ нея мѣсто исторической вѣрѣ въ Бога. И однако это такъ. Онъ дѣлаетъ уступку „религіи супранатурализма“ въ двухъ различныхъ формахъ: разъ въ заключеніи трактата о пользѣ религіи и другой—въ концѣ трактата о теизмѣ. Въ трактатѣ „о пользѣ религіи“, развивъ свой взглядъ на религію человечества, какъ религію будущаго, онъ неожиданно изумляетъ читателя предложеніемъ нѣкотораго „компромисса“, какъ выразился Полейдереръ¹⁴⁾, между проектируемою религіею человечества и древнею теистическою вѣрою. Если, разсуждаетъ Милль, отказаться отъ идеи о всемогущемъ Творцѣ; если, подобно Платону и манихеямъ, разсматривать міръ, какъ продуктъ взаимодѣйствія и борьбы между Божественными премудростію и

¹¹⁾ Three essays, pp. 106—9.

¹²⁾ Ibid., p. 110.

¹³⁾ Ibid., pp. 110—122.

¹⁴⁾ Pflaiderer: Religionsphilosophie etc. B. I, s. 481.

благостию и косою матерією, и еслп, наконецъ, признать, что мы съ своей стороны можемъ содѣйствовать окончательному торжеству добраго принципа надъ злымъ: то „противъ нравственной тенденціи такой вѣры нельзя будетъ сдѣлать ни одного возраженія“. Правда, объективная истинность этой вѣры — вопросъ спорный, почему она и не можетъ замѣнить собою религіи человѣчества вполнѣ; но ихъ можно соединить такъ, чтобы вѣрующему въ идеалъ человѣчества оставалась возможность утѣшать себя мыслию, что истинность той или другой вѣры въ Бога — *возможна*. Скептику ничто не препятствуетъ наполнить широкую область воображенія возможностями и гипотезами, *несостоятельности которыхъ нельзя доказать*, въ пользу которыхъ, напротивъ, можно привести нѣкоторыя аналогіи и которыя при этомъ имѣютъ *благодѣтельное вліяніе на наши чувстваванія и дѣятельность*. Этого недостаточно, конечно, чтобы подобныя гипотезы перешли въ убѣжденія, но достаточно, чтобы ихъ терпѣть. Тоже слѣдуетъ сказать и о вѣрѣ въ загробную жизнь, хотя весьма вѣроятно, что съ улучшеніемъ путемъ культуры условій жизни, человѣкъ будетъ довольствоваться настоящимъ и не будетъ обращать надеждъ на міръ загробный ¹⁵⁾. Такимъ образомъ Милль оставляетъ за теизмомъ право на существованіе на ряду съ религіей человѣчества, хотя лишь во имя его практическаго значенія, независимо отъ вопроса объ истинности его „спорныхъ ученій“.

Къ тому же въ сущности сводятся разсужденія Милля о „религіи супранатурализма“ и въ другомъ изъ вышеуказанныхъ мѣстъ его „опытовъ“—въ концѣ трактата о теизмѣ. Существованіе Бога, — разсуждаетъ онъ здѣсь, — не можетъ перейти въ положительное теоретическое убѣжденіе, не можетъ стать несомнѣнною вѣрою и должно навсегда остаться предметомъ лишь вѣроятной надежды. Но эта надежда, если только мы сознаемъ, что она не болѣе какъ надежда, законна и съ философской точки зрѣнія можетъ быть отстаиваема, въ виду ея благотворнаго практическаго вліянія. Она дѣлаетъ жизнь и человѣческую природу болѣе цѣннымъ предметомъ для сердца и даетъ болѣшую

¹⁵⁾ Essays, p. 115—122.

силу, равно какъ и большую торжественность всѣмъ тѣмъ чувствованіямъ, которыя пробуждаются въ насъ нашими ближними и человѣческимъ родомъ вообще. Она умѣряетъ, напр., то мучительное чувство прони со стороны природы, которое пробуждается всякій разъ, когда мы видимъ, что человѣкъ талантливый и благородный, на развитіе котораго потрачено много усилій и жертвъ, оставляетъ міръ въ то самое время, когда повидимому наступила пора пожинать плоды. Она содѣйствуетъ развитію и укрѣпленію мысли о человѣческомъ достоинствѣ: ибо эта мысль стоитъ въ тѣсной зависимости отъ привычки, воспитываемой религіозною вѣрою, — представлять воображеніемъ нравственно совершенное существо и считать одобреніе со стороны такого существа нормою или образцомъ, съ которымъ мы должны сообразовать нашъ собственный характеръ и жизнь. Кто вѣритъ во все, что предлагаютъ положительныя религіи, у тѣхъ сила нравственныхъ чувствованій несомнѣнно возрастаетъ ¹⁶⁾. Вотъ почему вѣра въ Бога, насколько ее допускаетъ рачіональный критицизмъ (т.-е. въ Бога ограниченаго), можетъ даже служить помощью и подкрѣпленіемъ той „реальной“ религіи, которую называютъ то „религією человѣчества“, то „религією долга“. Къ другимъ побужденіямъ видѣтъ въ благѣ нашихъ ближнихъ и всего человѣчества обязательное ограниченіе всякаго самолюбиваго стремленія и цѣль, для которой не можетъ быть слишкомъ велика никакая жертва, вѣра въ Бога присоединяетъ чувствованіе, что дѣлая благо ближнихъ правиломъ своей жизни, мы можемъ быть сотрудиками невидимаго Существа, которому мы обязаны всѣмъ, что есть отраднаго въ жизни, которое, не будучи всемогущимъ, дѣйствительно нуждается въ нашей помощи и которое, наконецъ, при нашемъ содѣйствіи, нѣсколько скорѣе достигаетъ выполненія своихъ цѣлей. Сдѣлать въ продолженіи жизни хоть что нибудь для приближенія окончательнаго торжества добра, — вотъ мысль, которая можетъ и должна одушевлять человѣка, и я не сомнѣваюсь, заключаетъ Милль; что „ей суждено съ сверхъестественною санкцією или безъ нея стать религією будущаго. Но мнѣ кажется, что супранатуральныя надежды въ той степени и формѣ, въ какой рачіональный скептицизмъ

¹⁶⁾ Ibid., p. 249 sqq.

не отказывается ихъ санкціонировать, еще не мало могутъ содѣйствовать тому, чтобы дать этой религіи подобающую ей власть надъ человѣческимъ духомъ¹⁷⁾.

3. Переходя къ оцѣнкѣ изложенныхъ взглядовъ Милля, мы не можемъ прежде всего не отмѣтить того колебанія, которое проходитъ чрезъ всѣ его основоположенія. Онъ не придаетъ, по видимому, значенія вопросу о теоретической истинности религіозныхъ вѣрованій и считаетъ достаточными даже тѣ изъ нихъ, теоретическая истинность которыхъ только возможна; но съ другой стороны самъ же утверждаетъ, что вѣру въ отличіе отъ поэзій сопровождаетъ увѣренность въ соответствіи ей объективныхъ реальностей. Онъ считаетъ безразличнымъ вопросъ о томъ, что служить предметомъ или содержаніемъ вѣры, и въ тоже время самъ пытается установить предметъ вѣры и точно опредѣлить ея содержаніе. Онъ признаетъ за „религіею человѣчества или долга“ способность выполнить всѣ „важныя функціи религіи“ и въ тоже время оставляетъ подлѣ нея вѣру въ Бога, хотя и ограниченнаго, въ той увѣренности, что надежды на сверхчужденный міръ „могутъ содѣйствовать тому, чтобы дать этой религіи подобающую власть надъ человѣческимъ духомъ“. Ясно, что взгляды Милля на религіозную вѣру служатъ вѣрнымъ выраженіемъ его теоретическаго скептицизма, и простаго указанія на этотъ ихъ скептическій характеръ было-бы достаточно, чтобы въ корнѣ подорвать довѣріе къ ихъ состоятельности въ цѣломъ. Но такъ какъ наша задача состоитъ не столько въ критикѣ взглядовъ тѣхъ или другихъ мыслителей, сколько въ положительномъ выясненіи, при помощи этой критики, нашего предмета (т.-е. задача не столько отрицательная, сколько положительная); такъ какъ съ другой стороны, нѣкоторыми мыслителями, даже не раздѣляющими взглядовъ Милля въ цѣломъ, усвоены однако тѣ или другія частныя его положенія: то здѣсь необходимо пересмотрѣть теорію названнаго мыслителя въ основныхъ пунктахъ, по частямъ, независимо отъ цѣлага. Такихъ пунктовъ два: во первыхъ, взглядъ Милля на религіозныя вѣрованія, какъ на выраженіе стремленія къ идеалу, какъ на творчество и, вторыхъ, его проекція „религіи человѣчества“ со „сверхъестественною санкціею“. Сначала о первомъ.

¹⁷⁾ Ibid., p. 255—7.

„Жизнь человека, окруженная тайною и наполненная бѣд-
ствіями, есть островъ въ безграничномъ морѣ“... Дивный образъ!
Рѣдко съ большею мощью слова раскрывается недостаточность
наличной дѣйствительности. Но какимъ рѣзкимъ диссонансомъ,
рядомъ съ этими страницами, звучитъ холодное, разсудочно-
скептическое утвержденіе, будто идеальный міръ со всѣми сво-
ими свѣтлыми образами есть созданіе воображенія и „можетъ-
быть“ не болѣе; что его объективная реальность есть вопросъ
по существу спорный,—что объ этомъ не должна забывать не
только поэзія, но и религія! Но если подобное утвержденіе зву-
читъ диссонансомъ, то совѣтъ Милля,—не смотря на это, оста-
влять за созданіями идеально настроеннаго воображенія, ради
ихъ практическаго значенія, право на существованіе на ряду съ
выводами строгаго разсудка, — такой совѣтъ звучитъ прямою
ироніею. Не насмѣшка ли, въ самомъ дѣлѣ, надъ человекомъ
сказать ему: „быть-можетъ, эти идеальные образы—призраки,
но не разрушай ихъ, они плодотворны для жизни“?! Это все
равно, какъ предложить бѣдняку переселиться изъ своей бѣдной
лачуги въ прекрасный дворецъ, *единственный* недостатокъ кото-
раго состоятъ въ томъ, что онъ существуетъ не въ дѣйстви-
тельности, а въ воображеніи. Посмотримъ однако ближе, мо-
жетъ ли человекъ жить вѣрованіями, „объективная состоятель-
ность которыхъ есть вопросъ спорный, теоретическая истин-
ность которыхъ только возможна“?

Позволимъ себѣ въ отвѣтъ на эти вопросы привести разсуж-
деніе мыслителя, который при всѣхъ крайностяхъ своего міро-
созерцанія, по данному предмету высказываетъ мысли здравыя
и развиваетъ ихъ со свойственною ему силою діалектики. Рас-
крывъ ту очевидную мысль, что при сознаніи завѣдомой ложности
содержанія религіозной вѣры, религія немыслима, что въ такомъ
случаѣ она превратилась бы въ „простую, постоянно разрушае-
мую разсудкомъ иллюзію фантазіи“, этотъ мыслитель продол-
жаетъ: „не въ лучшемъ положеніи было бы дѣло, еслибы, не
имѣя возможности узнать о трансцендентальной неистинности
своихъ представленій человекъ, однако, былъ бы не въ состояніи
убѣдиться и въ ихъ трансцендентальной истинности. Правда, въ
такомъ случаѣ на основаніи *возможной* истинности своихъ ре-
лигіозныхъ представленій онъ могъ бы установить религіозное

отношеніе; но въ виду возможной же неистинности этихъ представлений онъ никогда бы не былъ увѣренъ, что онъ не обманывается самъ себя своими иллюзорными религіозными функциями. А такое сомнѣніе неизбежно должно дурно отразиться на интенсивности и искренности религіознаго отношенія. Такое состояніе духа подобно настроенію того человѣка, который любясь въ подзорную трубу человѣческой фигурою въ окнѣ отдаленнаго дома, никакъ не можетъ рѣшить, что это такое—дѣйствительное существо или прислоненная къ окну картина, или — настроенію другаго, который привязался къ призраку, часто посѣщающему его ночью порою, и однако не имѣетъ никакого разумнаго основанія ожидать, что этотъ идеальныи призрачный образъ есть образъ живаго существа, съ которымъ онъ когда нибудь встрѣтится. Какъ неустойчиво было бы отношеніе къ этимъ призракамъ, такъ же неустойчиво было бы и религіозное отношеніе при постоянномъ колебаніи между трансцендентальною истинностію и неистинностію религіозныхъ представлений. Въ такомъ состояніи находился бы человѣкъ, еслибы религіозныя представленія были простыми постулатами религіозной потребности, т. е. извѣстнаго свойства человѣческой организаци и никогда не могли бы быть ни обоснованы, ни оправданы теоретическимъ знаніемъ. Въ этомъ случаѣ не оставалось бы никакой возможности рѣшить, обладаютъ ли постулаты заложенной въ человѣческой организаци религіозной потребности истинностію въ объективномъ смыслѣ, или же они суть простыя (хотя и необходимыя психологически) иллюзіи. Пока у человѣка, любящагося въ подзорную трубу прекрасной человѣческой фигурою, остается надежда гдѣ-либо встрѣтить ее, или найти доступъ въ ея жилище, онъ можетъ подавить колебаніе между образомъ и дѣйствительностію и по прежнему любоваться въ подзорную трубу. Но какъ скоро отрѣзана всякая возможность провѣрить фактъ, то естественно, что онъ превратитъ всякое отношеніе къ столь сомнительному предмету и подавить самую наклонность продолжать это отношеніе“. Такимъ образомъ, ученіе о „невозможности оправдать религіозныя постулаты путемъ теоретическаго знанія необходимо возбуждаетъ сомнѣніе въ ихъ трансцендентальной истинности и посредствомъ мысли о возможности ихъ чисто иллюзорнаго характера все болѣе и болѣе подрываетъ

твердость и устойчивость религіознаго отношенія. Образую непроходимую пропасть между религіозными представленіями и теоретическимъ знаніемъ, скептицизмъ, очевидно, можетъ въ ряду поколѣній совершенно искоренить религію“¹⁸⁾.

Правда, Милль не отстаиваетъ исключительнаго достоинства того скептическаго взгляда на религіозную вѣру, по которому ея истина есть лишь одна изъ двухъ возможностей. Напротивъ, мы видѣли, что онъ склоненъ приписывать вѣрующимъ увѣренность въ истинность своей вѣры. Но эту увѣренность Милль объясняетъ фактами, какъ говорятъ, „вторичными“, снова требующими объясненія,—вѣрою въ авторитетъ, вліаніемъ воспитанія, боязнью общественнаго мнѣнія. Сопоставляя же религію съ творчествомъ принципиально, Милль повсюду обнаруживаетъ стремленіе сгладить различіе между этими проявленіями человеческой природы и разсматриваетъ ихъ, какъ равноцѣнные „продукты воображенія“. Но этотъ взглядъ Милля противорѣчитъ сколько традиціонному пониманію отношенія между религіозною вѣрою и художественнымъ творчествомъ, столько же и существу дѣла. Для Милля идеально настроенное творчество, поэзія есть нѣчто не только въ себѣ самомъ понятное, но и достаточное для объясненія религіозныхъ вѣрованій; для общаго же смысла наоборотъ, — вѣра въ міръ Божественный есть самосвѣтующійся свѣточъ, и только при свѣтѣ этого свѣточа можетъ быть понято и осмыслено „безуміе“ поэтовъ. Остановимся на выясненіи этихъ положеній.

Идеально настроенное творчество,—разсуждаетъ Милль,—восполняя наличную дѣйствительность, воссоздавая, преобразуя ее, просвѣтляетъ взгляды человѣка на жизнь, вселяетъ энергію, бодрость: это безспорная истина. Творя и созерцая сотворенное, человѣкъ смутно чувствуетъ, что ему присуща какая-то, хотя и неполная власть надъ природою,—власть преобразовывать, воссоздавать ее, хотя бы лишь идеально, а не въ дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ, есть нѣчто величественное въ томъ, что человеческій духъ можетъ, хотя призрачно, одухотворять вещество и рядомъ съ этимъ, полнымъ горечи и бѣдствій міромъ и даже

¹⁸⁾ *Eduard von Hartmann*: «die Religion des Geistes», Berlin. 1882. s. 6 и слѣд.

въ противовѣсъ ему, создавать міръ иной, удовлетворяющій его лучшимъ стремленіямъ. Сказывается какая-то особенная сверхчеловѣческая мощь въ томъ, что отблески раздробленной въ природѣ красоты художникъ можетъ сочетать въ единое цѣлое въ художественномъ созданіи и давать этому прекрасному созданію непреходящее, вѣчно жизненное значеніе. И удивительно-ли, что въ виду этого у нѣкоторыхъ является мысль разсматривать и религіозную вѣру, какъ особую спеціальную форму творчества? Не состоитъ ли въ самомъ дѣлѣ и цѣль вѣры, какъ и цѣль творчества, въ томъ, чтобы обратить наши взоры къ міру идеальному? Такъ. Сходство есть. Но это сходство не должно закрывать отъ насъ принципиальнаго различія, существующаго между творчествомъ и религіозною вѣрою. Въ художественномъ творествѣ стремленіе къ идеальному есть лишь неясно сознаваемый порывъ, смутное предчувствіе, безотчетное томленіе, тогда какъ вѣра есть твердое, ясное и свѣтлое признаніе этого идеальнаго міра. Образы фантазіи всегда признавались и признаются чѣмъ-то неустойчивымъ, призрачнымъ, кажущимся, и народъ, совмѣстившій въ себѣ здоровый эстетическій смыслъ съ правдивымъ чувствомъ реальности, указалъ именно на этотъ призрачный характеръ продуктовъ воображенія, употребивъ для обозначенія ихъ то же слово, которымъ онъ обозначалъ „бытіе текучее“, явленіе (фантазія и феноменъ отъ одного корня φαίνω). Напротивъ, представленія религіозныя, какъ и Милль замѣчаетъ, всегда сопровождаются чувствомъ реальности, вслѣдствіе чего вѣрующій сознаетъ непризрачную власть свою надъ природою, но власть дѣйствительную, которая въ сущности всегда сознается какъ власть Божества въ человѣкѣ. И если мы при этомъ обратимъ вниманіе на тотъ безспорный фактъ, что религіозныя вѣрованія столь же могущественно вліяли на жизнь основателей религій, какъ и на жизнь ихъ послѣдователей, то мы должны будемъ отвергнуть предлагаемое Миллемъ объясненіе сопровождающаго религіозныя вѣрованія чувства реальности совокупнымъ дѣйствіемъ авторитета, воспитанія и общественнаго мнѣнія: ибо основатель новой религіи не знаетъ надъ собою авторитета, за собою—воспитателей въ духъ своей вѣры, вокругъ себя—порабощающаго общественнаго мнѣнія, которое не можетъ, конечно, охранять его новыхъ вѣрованій. Если, съ другой стороны, припомнимъ тотъ

хорошо извѣстный и неоднократно засвидѣтельствованный исторіею фактъ, что созданія художественнаго творчества никогда не утрачиваютъ своего значенія и для людей, нелишенныхъ эстетическаго чутья, остаются вѣчно прекрасными, тогда какъ формы религіи, сколько бы ни было въ нихъ художественнаго элемента, теряютъ всякое значеніе въ глазахъ человѣка, утратившаго убѣжденіе въ ихъ истинности, если мы припомнимъ этотъ фактъ, то должны будемъ признать, что именно сопровождающее религіозныя вѣрованія чувство реальности и истинности составляетъ ихъ специфическое отличіе отъ созданій творческой фантазіи и обуславливаетъ ихъ власть надъ человѣкомъ. Этимъ объясняется все громадное различіе между отношеніемъ человѣка къ продуктамъ творческой фантазіи и къ религіознымъ вѣрованіямъ. Созерцая образы фантазіи, человѣкъ, правда, забываетъ горечь, прозу и несовершенства жизни, но забываетъ лишь на время. Они не даютъ ему ни реальной побѣды надъ реальнымъ зломъ, ни положительной свободы отъ него: ибо сами лишены реальности и свѣтятся лишь свѣтомъ призрачнымъ. Напротивъ, вѣра даетъ невѣроятныя силы въ борьбѣ со зломъ и тамъ, гдѣ побѣда невозможна, даетъ мужество претерпѣть всѣ униженія и бѣдствія именно ради того реальнаго и свѣтлаго міра, который составляетъ предметъ вѣры (Евр., гл. 11). Если пеструю поверхность бездушнаго природы и волнующееся море движеній своего духа человѣкъ признаетъ реальностію, хотя часто лишенною гармоніи и свѣта; если, съ другой стороны, на идеальныя созданія фантазіи онъ смотритъ, какъ на царство гармоніи и свѣта, но царство призрачное: то предметъ вѣры, міръ Божественный, предстоить его взору не только какъ міръ вполне реальный и весь проникнутый сіяніемъ и свѣтомъ, но и какъ единственный источникъ, изъ котораго творчество заимствуетъ свой свѣтъ, а видимый міръ—свою реальность.

Для мыслителя, съ узкимъ разсудочно-эмпирическимъ складомъ ума, должны остаться навѣки неразрѣшимою загадкою не только религіозныя вѣрованія, сопровождаемые непоколебимою увѣренностію въ ихъ объективной истинности, но и созданія фантазіи, все же открывающія человѣку другой, лучшій, хотя и призрачный міръ. Ограничивая свой кругозоръ узкою сферою наличной дѣйствительности и не зная ничего твердаго о

другомъ, лучшемъ мірѣ, такой мыслитель на всѣ докучные вопросы о глубочайшемъ источникѣ религиозныхъ вѣрованій и идеальнаго творчества будетъ отвѣчать хотя и искреннимъ, но совершенно неудовлетворительнымъ конечно сознаниемъ своего невѣдѣнія: *ignoramus et ignorabimus!* Вотъ почему и Милль довольствуется простымъ указаніемъ факта и нисколько не пытается разяснить его сокровенную природу. Между тѣмъ существуетъ убѣжденіе, сложившееся вѣками и облеченное даже въ научную форму, что не только религиозныя вѣрованія, но и творчество не можетъ быть удовлетворительно объяснено безъ мысли о Богѣ. Начиная съ Платона, заговорившаго о „божественномъ безуміи“ поэта, и до нашихъ дней, отъ художниковъ всѣхъ временъ и странъ можно слышать сознание, что они не съ земли берутъ свои дивныя образы и не сами отъ себя создаютъ ихъ ¹⁹⁾, но что имъ „самъ Господь дозволилъ взгляды въ то сокровенное горнило, гдѣ первообразы кипятъ, трепещутъ творческія силы“ ²⁰⁾. Изучая природу и условія художественнаго творчества, и представители науки приходятъ къ тому же взгляду на него, какъ и сами поэты. Но представимъ слово мыслителю, всю жизнь свою посвятившему изученію даннаго предмета ²¹⁾. „Безъ всякаго сомнѣнія, говоритъ этотъ мыслитель, мы не можемъ видѣть здѣсь чуда въ смыслѣ единичнаго Божественнаго дѣйствія на человѣка, направленнаго къ особеннымъ цѣлямъ. Несомнѣннымъ признаемъ также и то, что художественное твореніе, откуда бы ни послѣдовалъ къ созданію его толчокъ, для насъ есть чисто человѣческое дѣло и мы высоко цѣнимъ его

¹⁹⁾ См. дивное художественное выраженіе этой мысли въ стихотвореніи А. К. Толстаго: «тщетно, художникъ, ты мнишь, что твореній своихъ ты создатель»... Соч., т. I, стр. 248—9.

²⁰⁾ А. К. Толстой. Изъ поэмы «Іоаннъ Дамаскинъ», т. I, стр. 7—8. Cfr. *Gustav Portig: Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Iserlohn, 1879. B. I—II.* Особенно—общіе выводы въ 8 части. Указанное сочиненіе не отличается особенною ясностію принципиальныхъ взглядовъ; но оно представляетъ богатѣйшій фактаческій матеріалъ для историческаго изученія вопроса объ отношеніи вѣры къ поэзіи.

²¹⁾ Разумѣемъ покойнаго проф. М. Д. Академіи Е. В. *Амфитеатрова*, (по кафедрѣ эстетики). См. его актовую рѣчь: «о существѣ и свойствахъ художественной дѣятельности». Прибавленія къ Твореніямъ св. Отцовъ. Ч. 25, стр. 518 и слѣд.

не за то, что оно вдохновлено, а за то, что прекрасно и истинно. Но съ другой стороны безъ особенной таинственной причины не можемъ объяснить себѣ и возникновенія идеаловъ въ душѣ художника, которые рождаются большею частію неожиданно и всегда болѣе или менѣе бессознательно и произвольно. Какъ бы мы ни назвали эту причину, но во всякомъ случаѣ она представляется дѣйствующею на человѣка отвнѣ и вопросъ состоитъ только въ томъ, какъ дѣйствуетъ она на душу художника? Вносить ли она въ нее готовые мысли и образы, ей самой чуждые? Или какъ искра свѣта, внезапно сверкнувшая отвнѣ освѣщаетъ и такимъ образомъ вводитъ въ сознаніе то, что бессознательно лежало въ собственной ея глубинѣ? Какъ съ принятіемъ перваго предположенія мы вошли бы въ прямое и очевидное противорѣчіе съ исторіею искусства, которое представляетъ намъ не одни достоинства, но и грубыя ошибки и заблужденія даже великихъ художниковъ, что немислимо въ чисто страдательныхъ органахъ Божественной мысли: то мы можемъ остановиться только на раскрытіи и объясненіи послѣдняго. Если все многозначительное въ интеллектуальной (изобрѣтенія) и нравственной („выраженіе нравственнаго міропорядка въ нашей душѣ“ — въ совѣсти) жизни совершается не безъ воздѣйствія свыше, то мы тѣмъ съ большимъ правомъ можемъ предполагать такое воздѣйствіе въ дѣятельности фантазіи, что эта дѣятельность въ самомъ лучшемъ и высшемъ, что производитъ она, не руководится яснымъ сознаніемъ. Мыслитель внезапно вспыхнувшую въ душѣ его великую мысль тотчасъ же утверждаетъ на разумныхъ основаніяхъ, а о великихъ художникахъ и поэтахъ вообще можно сказать, что они и въ могилу сходятъ, не зная, почему избрали они извѣстные образы, а между тѣмъ избранные ими образы оказываются единственными истинными. Мы вѣримъ и вѣруемъ, что Богъ есть вездѣприсущее основаніе всѣхъ вещей, что въ Немъ мы живемъ, движемся и существуемъ, и эта отрадная для сердца нашего увѣренность утверждаетъ насъ въ мысли, что все значительнѣйшее въ нашихъ дѣлахъ совершается по особенному Божественному воздѣйствію. Такой взглядъ на ходъ дѣлъ нашего міра не только самый отрадный, но въ то же время единственно разумный и истинный. Послѣ этого не необходимо ли предпо-

ложить, что и при зачатіи художественныхъ идеаловъ душу художника, особенно чуткую къ красотѣ, озаряетъ высшая Божественная сила и при этомъ озареніи художникъ мгновенно усматриваетъ скрытый въ душѣ его божественный первообразъ вещи? Это озареніе или вдохновеніе есть, такимъ образомъ, только усиленіе и возбужденіе собственныхъ предчувствій художника. Тогда какъ другіе понимаютъ и принимаютъ только воплотивъ развитой художественный идеалъ, для художника достаточно одного Божественнаго мгновенія, чтобы изъ своихъ темныхъ предчувствій извлечь и всесторонне развить этотъ идеалъ. Мысли Божественныя какъ бы сами собою проникаютъ въ его сердце, и это именно бываетъ каждый разъ, когда что-нибудь новое и великое и вмѣстѣ общеобязательное, какъ вообще, такъ и въ частности въ области искусства, раскрывается для человечества, и расширяется и возвышается человеческое сознаніе. Это толчокъ и сообщеніе не столько отънѣ, сколько изънутри, какъ бы изъ центра общей жизни; это не механическая передача, или готовое преданіе, но возбужденіе къ развитію Божественной идеи, причемъ мы являемся не страдательными, а дѣятельными ея органами. Дѣло человѣка состоитъ здѣсь въ томъ, что при божественномъ внушеніи онъ умѣетъ начать нѣчто, въ пониманіи и развитіи чего дѣйствуетъ уже самостоятельно“.

Строго говоря, мы не въ правѣ рассуждать о религіозныхъ вѣрованіяхъ въ терминахъ, обозначающихъ процессъ и продукты художественнаго творчества: для разнородныхъ предметовъ должна существовать и различная терминологія; священнымъ понятіямъ приличны и слова священныя. Но если мы сдѣлаемъ уступку Миллю и станемъ разсматривать религіозную вѣру, какъ одну изъ формъ творчества, то даже и съ этой точки зрѣнія неизбежно придется къ необходимости признать, для объясненія религіозныхъ вѣрованій, существованіе Божества и Его отношеніе къ человѣку. Въ самомъ дѣлѣ, если творческая дѣятельность вообще не можетъ быть объяснена безъ нѣкотораго участія въ ней Божественной силы; если съ другой стороны, религіозныя вѣрованія безъ всякаго сравненія превосходятъ, какъ мы видѣли выше, всѣ продукты внѣрелигіознаго творчества: то логика требуетъ, чтобы и для объясненія религіозныхъ вѣ-

рованій мы предположили дѣйствіе Божественной силы и тѣмъ большее, чѣмъ выше объясняемая форма творчества. Повидимому, эта мысль составляетъ неизбѣжное логическое дополненіе ко взглядамъ самого Милля. Онъ говоритъ: „вѣра въ Бога (или боговъ) и въ жизнь посмертную становится канвою, которую каждый по своему умѣнью покрываетъ идеальными изображеніями, избрѣтаемыми имъ самимъ, или просто копируемыми²²⁾“. Не ясно ли изъ этихъ словъ, что и самъ Милль ограничиваетъ свободу религіознаго творчества лишь „узорами канвы“, видо-различіями отдѣльныхъ народныхъ и частныхъ вѣрованій, самую же „канву“ т.-е. вѣру въ Бога и жизнь загробную считаетъ чѣмъ-то стоящимъ внѣ личнаго творческаго произвола? Если такъ, то во взглядѣ Милля, очевидно, можетъ быть сдѣлана существенная и притомъ логически вытекающая изъ послѣдовательнаго развитія этого же взгляда поправка. Подобно тому, какъ гениальная мысль художественнаго произведенія, взятая какъ бы изъ другаго міра и озаренная искрою Божественнаго свѣта, преломляясь чрезъ призму индивидуальности поэта, получаетъ своеобразную окраску: такъ точно и общечеловѣческая вѣра въ Бога и безсмертіе души, вѣра не человѣкомъ измышленная, но данная ему извнѣ, свыше, преломляясь чрезъ индивидуальность провозвѣстниковъ новыхъ вѣрованій, получаетъ не только всѣ свои видо-различія, но и тѣ уродливости и недостатки, съ которыми она является въ религіяхъ внѣхристіанскихъ. Чѣмъ возвышеннѣе и чище индивидуальность провозвѣстника вѣры, тѣмъ чище и выраженіе религіозной вѣры, и понятно, почему чистѣйшее и совершеннѣйшее христіанское ученіе должно быть съ этой точки зрѣнія признано дѣломъ не человѣка, а Духа Божія въ человѣкѣ (Мѡ. X, 20). Не этимъ ли процессомъ размышленія, отправляясь отъ взгляда на религіозныя вѣрованія, какъ на продуктъ творчества, Милль пришолъ къ признанію возможности откровенія, даже въ его наивысшей формѣ — въ лицѣ и дѣлѣ Богочеловѣка Христа, принесшаго намъ даръ „въ высшей степени цѣнный, появленіе котораго хотя и было подготовлено, однако не вызывалось съ необходимостію ничѣмъ предшествовавшимъ, но который, насколько можно судить, обя-

²²⁾ Essays, p. 104.

занъ своимъ происхожденіемъ исключительнымъ умственнымъ и нравственнымъ свойствамъ одного человѣка, открыто провозгласившаго, что этотъ даръ не отъ него, но отъ Бога чрезъ него²³⁾? Мысли, конечно, неясныя, сужденія колеблющіяся, слово нетвердое. Но что въ головѣ Милля совершался указанный процессъ, который въ сущности есть критика его взгляда на происхожденіе и основаніе религіозной вѣры, съ этимъ едва ли можно спорить.

Изъ разсмотрѣнія взгляда на религіозную вѣру, какъ на особую форму творчества, оказывается, что какъ въ общей совокупности взглядовъ Милля, такъ и независимо отъ нихъ, онъ представляетъ переходъ отъ объясненія религіозныхъ вѣрованій въ смыслъ чистой иллюзіи, не имѣющей въ себѣ никакой доли истины (къ каковому объясненію склоняются сторонники теоріи анимизма), къ объясненію ихъ объективнымъ Божественнымъ дѣйствіемъ. Мы не предрѣшаемъ здѣсь вопроса о существѣ, условіяхъ и формахъ этого Божественнаго дѣйствованія въ образованіи человѣкомъ религіозныхъ вѣрованій, такъ какъ будемъ далѣе имѣть возможность нарочито поставить эти вопросы. Замѣтимъ только, что эти вопросы превышаютъ средства и компетентность разсудочно-эмпирической философіи.

4. Обратимся къ разбору мнѣнія Милля, будто мысль о человечествѣ или—точнѣе— „о человѣческомъ родѣ, въ его прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ“, можетъ дать достаточное содержаніе религіозной вѣры. Здѣсь остававливаетъ на себѣ вниманіе прежде всего несогласіе между словомъ и обозначаемымъ имъ понятіемъ. Можно ли говорить, какъ дозволяетъ себѣ Милль, о вѣрѣ въ человечество въ его цѣломъ, какъ въ Божество? Если верховнымъ рѣшителемъ вопросовъ о законности или незаконности употребленія того или другого слова признавать, какъ и должно, общій смыслъ человечества, то на предложенный вопросъ слѣдуетъ дать отвѣтъ отрицательный. Оно всегда считало и считаетъ религіозною вѣрою лишь вѣру въ Божественное Существо (или существа); но ни Милль, ни его единомышленники, при всѣхъ своихъ усиліяхъ, не могутъ сдѣлать изъ человечества „въ его прошедшемъ, настоящемъ и буду-

²³⁾ Ibid., p. 240.

щемъ“ единого существа ²⁴⁾). Въ самомъ дѣлѣ, поколѣнія грядущія еще не существуютъ. Поколѣній отшедшихъ въ вѣчность для уваженныхъ мыслителей, отрицающихъ безсмертіе, такъ же нѣтъ. Что же остается отъ человѣчества? Поколѣнія настоящія? Но кто станетъ боготворить ихъ? Ихъ несовершенства такъ извѣстны, что нужно быть слѣпымъ, чтобы усвоить имъ—не говоримъ уже Божественное, а просто—истинно-человѣческое значеніе. Вотъ почему и сторонники разбираемаго взгляда говорятъ о вѣрѣ въ человѣчество не въ смыслѣ признанія за человѣчествомъ, какъ существомъ или организмомъ существъ, бытія, превосходства и власти надъ каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ, а въ смыслѣ „вѣчной солидарности, связующей насъ съ нашими предками и потомками“, въ смыслѣ служенія „дѣлу“, „идеѣ“ человѣчества и т. д. Очевидно, называть эти отношенія къ гигантскому, вѣчно растущему, но блѣдному призраку родового человѣчества религіозною вѣрою, значило бы злоупотреблять словами и насиловать геній языка ²⁵⁾). Впрочемъ мыслители, съ которыми мы имѣемъ дѣло, хотя и не получаютъ, но предписывать законы языка. Оставимъ же споръ о словахъ и обратимся къ предметному разсмотрѣнію вопроса, чтобы рѣшить, есть ли основанія признавать возможность замѣны общечеловѣческой вѣры въ Бога проецируемою представителями опытной фило-

²⁴⁾ См. объ этомъ подробнѣе въ вышеуказанной монографіи Каро: «Религія позитивизма», стр. 173 и слѣд.

²⁵⁾ Мы останавливаемся на этомъ разъясненіи въ виду того, что не только противники историческаго тезиса, но и друзья его иногда считаютъ возможнымъ говорить о «религіи безъ вѣры въ Бога». Такъ авторъ умной англійской книжки, написанной для доказательства неосуществимости религіи человѣчества, *Arthur Valfour*, говоритъ, что, «если существуетъ супранатурализмъ безъ живой религіозности (въ формѣ деизма), то и наоборотъ—возможно существованіе живой религіозности безъ супранатурализма, т.-е. безъ вѣры въ Бога» (См. *The Religion of Humanity. An adress delivered at the church Congress, Manchester, October 1888. Edinburgh, 1889, p. 5—6*), Очевидное недоразумѣніе! По какому, въ самомъ дѣлѣ, признаку отличать *религіозныя* чувствованія, дѣйствія и т. д. отъ нерелигіозныхъ, если нѣтъ высочайшаго предмета вѣры («супранатурализма»), отношеніе къ которому указывало бы на специфически религіозный характеръ тѣхъ или другихъ проявленій нашего духа?—См. подробнѣе выясненіе термина «религіозный» въ нашей статьѣ: «религія, какъ фактъ». Читенія въ обществѣ любителей Духовнаго Просвѣщенія, 1889 г. Январь.

софіи вѣрою въ челоѣчество. Едва ли мы погрѣшимъ противъ истины, если здѣсь же заранѣе отвѣтимъ на этотъ вопросъ отрицательно.

Нужно, прежде всего, совершенно закрыть глаза на реальныя условія жизни, чтобы хотя на минуту признать возможнымъ, что религія челоѣчества сдѣлается достояніемъ всеобщимъ, какъ этого хотять ея защитники и какъ подобаеть религіи истинной. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы сознавать свою солидарность съ челоѣческимъ родомъ, изумляться предъ величіемъ „коллективнаго“ существа, начало и конецъ котораго „нельзя обозначить“, вдохновляться мыслию о возможности для этого коллективнаго челоѣчества безконечнаго совершенствованія и находить въ мысли о благѣ грядущихъ поколѣній побужденіе, а въ сохранныхъ исторіею великихъ дѣяніяхъ предковъ—образцы для своей самоотверженной дѣятельности, для всего этого нововѣрующему необходимо быть челоѣкомъ весьма образованнымъ. Онъ долженъ быть историкомъ, политико-экономистомъ и т. д. Вотъ почему религія челоѣчества, если когда-нибудь ей и суждено осуществиться, будетъ лишь религіею людей привилегированныхъ, умственныхъ аристократовъ. Обремененнымъ же и труждающимся, т.-е. людямъ, особенно нуждающимся въ религіозныхъ утѣшеніяхъ, вслѣдствіе ихъ необразованности, она будетъ недоступна. Для нихъ, по мѣткому замѣчанію Лоре, она будетъ „церковію закрытою“²⁶⁾. Правда, Милль и его единомышленники возлагаютъ большія надежды на прогрессъ и ожидаютъ, что съ улучшеніемъ положенія низшихъ классовъ и на нихъ распространится по крайней мѣрѣ образованіе средняго уровня. Но если, несмотря на всю смѣлость, и даже прямо — необычность этихъ надеждъ, мы признаемъ возможность ихъ осуществленія, то все же останется одно существенное препятствіе ожидать, чтобы религія челоѣчества была принята всѣми. Дѣло въ томъ, что образованіе грядущихъ поколѣній въ томъ только случаѣ можетъ послужить удобною почвою для религіи челоѣчества, если оно всецѣло приметъ одностороннее, разсудочно-эмпирическое направленіе: ибо лишь въ томъ случаѣ челоѣкъ можетъ прийти къ обоготворенію челоѣчества, если онъ не будетъ видѣть ничего выше его, ни-

²⁶⁾ *Lauret: Philosophie de St. Mill. Paris, 1886. p. 411.*

чего надъ міромъ и самимъ человѣчествомъ. Но рѣшительная невѣроятность этого доказывается и прямо — существованіемъ и стойкію, рядомъ съ одностороннимъ погруженіемъ въ эмпиризмъ, въ значительномъ большинствѣ людей стремленія въ область идеальнаго, сверхъестественнаго, трансцендентнаго, Божественнаго бытія, и косвенно — постоянно обнаруживаемымъ даже самыми рѣшительными эмпириками безсиліемъ выдержать свою точку зрѣнія до конца. Такимъ образомъ, религія человѣчества навсегда должна остаться достояніемъ лишь ограниченнаго числа образованныхъ лицъ опредѣленнаго направленія, а отнюдь не всего человѣчества.

Но можетъ ли по крайней мѣрѣ для этого опредѣленнаго числа лицъ мысль о человѣчествѣ и сознание своего единства съ нимъ „выполнить всѣ важныя функціи религіи“? Нѣтъ, конечно, побужденій оспаривать ту мысль Милля, что взглядъ на человѣчество въ цѣломъ, воспоминаніе о великихъ дѣятеляхъ на всѣхъ поприщахъ жизни, ознакомленіе съ исторіею непрерывныхъ завоеваній, совершенныхъ и совершаемыхъ въ сферахъ науки, искусства и т. д., — что все это можетъ служить источникомъ высокихъ движеній духа, полного надежды взгляда на жизнь, мощнымъ противодѣйствіемъ одностороннему погруженію въ пессимизмъ. Но не слѣдуетъ однако преувеличивать этого значенія идеи человѣчества и забывать обратной стороны медали, — особенно людямъ съ позитивнымъ складомъ ума, о которыхъ здѣсь собственно и идетъ рѣчь. „Представляя нашему уму коллективное существо, начало и конецъ котораго нельзя обозначить“, которое „способно къ непрерывному совершенствованію“, идея человѣчества, говорятъ, пробуждаетъ въ насъ могущественно охватывающія нашу душу чувстваванія безконечнаго, идеальнаго, высокаго. Но точно ли нельзя указать ни границъ существованія человѣчества, ни предѣловъ развитія его способностей? Въ одномъ по крайней мѣрѣ направленіи, въ прошломъ мыслители разсматриваемой нами школы ясно указываютъ эти границы, — и притомъ границы, всего менѣе могущія возбуждать чувстваванія идеальнаго, высокаго и т. д. (разумѣемъ теорію происхожденія человѣка отъ животныхъ). Правда, не столь рѣшительно и согласно обозначаютъ они границы въ противоположномъ направленіи, — въ будущемъ (впрочемъ, расходятся больше въ спо-

собѣ представленія конца, а не признанія его необходимости); но едва ли даже самый смѣлый и наиболѣе проникнутый вѣрою въ могущество грядущаго прогресса умъ рѣшится утверждать, что предъ усиліями человѣчества, хотя бы даже совокупными, должны отступить всѣ преграды. При всѣхъ возможныхъ успѣхахъ науки, знаніе грядущихъ поколѣній должно остаться ограниченнымъ (тезисъ эмпириковъ) и отъ ошибокъ они гарантированы не будутъ. Несмотря на все развитіе общественной и частной благотворительности, она не въ состоянціи будетъ уврачевать всѣхъ золь п удовлетворить всѣмъ потребностямъ (препятствіе здѣсь, какъ говорятъ, трансцендентное, обусловленное самымъ существомъ дѣла: чѣмъ болѣе увеличиваются средства удовлетворенія потребностей, тѣмъ болѣе увеличиваются эти послѣднія ²⁷⁾ и т. д. Считать полнымъ выраженіемъ идеала и послѣднимъ источникомъ всѣхъ высшихъ движеній духа блѣдный призракъ человѣчества,—того человѣчества, жизнь и мысль котораго заключена въ столь тѣсныя границы, исполнена ошибокъ, бѣдствій, борьбы, неудовлетворенности—это значитъ не имѣть не только эстетически развитаго, но просто даже здраваго смысла.

Еще менѣе можно признать состоятельною мысль Милля, будто вѣра въ человѣчество можетъ служить достаточнымъ основаніемъ нравственной самоотверженной дѣятельности человѣка на пользу ближнихъ. Побужденія къ дѣятельности, указываемыя этою вѣрою, слишкомъ слабы, обѣтованія слишкомъ отдаленны и проблемматичны, предметъ дѣятельности слишкомъ абстрактенъ. Во имя чего или кого долженъ дѣйствовать послѣдователь религіи человѣчества? Кому онъ долженъ жертвовать своимъ трудомъ и благополучіемъ? „Человѣчеству“, т. е. безплотной абстракціи, блѣдному и безцвѣтному отраженію человѣческаго существованія. Если, разсуждаетъ Милль, не только въ теоріи, но и на практикѣ верховнымъ долгомъ жизни служило для людей благо ихъ страны, какъ „вѣчный городъ“ для римскихъ гражданъ; то тѣмъ болѣе можетъ выступить въ сознанія человѣка, въ формѣ абсолютно-обязательнаго долга мысль о благѣ универсальномъ, общечеловѣческомъ. Что любовь къ отечеству можетъ быть мо-

²⁷⁾ См. превосходное и доказательное развитіе этой мысли у *Lange: Geschichte des Materialismus*, B. II. 2-te Auflage, ss. 453 und.

гучимъ стимуломъ дѣятельности, это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію, но что *тѣмъ болѣе* такимъ стимуломъ можетъ быть любовь ко всему человѣчеству, это весьма и весьма спорно.

Извѣстно, что чувство тѣмъ болѣе теряетъ въ своей напряженности, чѣмъ отвлеченнѣе предметъ, къ которому оно относится, и исторически доказано, что космополитизмъ всегда является рука объ руку съ равнодушіемъ ко благу своей страны, ближнихъ и ко всей вообще наличной дѣйствительности (припомнимъ теорію и практику стоической школы). Именно, вслѣдствіе этой крайней отвлеченности и непредѣленности существа (точнѣе: предмета), во имя котораго человѣкъ приглашается къ самоотверженной дѣятельности, слѣдуетъ признать въ высшей степени несбыточнымъ ожиданіе Милля, чтобы „содѣйствіе осуществленію универсальнаго блага“ было признано, какъ общезначительный долгъ, долженствующій управлять дѣятельностію „натуръ тонкихъ“ въ формѣ „симпатіи и страстной любви къ совершенству“, а дѣятельностію натуръ „низкихъ“—въ формѣ стыда. Въ самомъ дѣлѣ, для осуществленія указаннаго ожиданія Милля, необходимо, чтобы мы представили себѣ нашихъ предковъ и потомковъ со всѣми ихъ потребностями и интересами живѣе, чѣмъ своихъ современниковъ и даже самихъ себя и чтобы вслѣдствіе этого безкорыстную любовь къ ихъ благу чувствовали сильнѣе, чѣмъ таковую же любовь къ ближнимъ, или естественную любовь къ самимъ себѣ. Это значить, что необходимо въ корнѣ преобразовать нашу природу.

Но можно ли усвоить такую преобразующую силу блѣдной идеѣ абстрактнаго человѣчества? Можно ли думать, чтобы, вступивъ въ борьбу съ живыми впечатлѣніями окружающей дѣйствительности и влеченіями собственной природы человѣка, идея абстрактнаго человѣчества вышла изъ этой борьбы побѣдительницею? Этой побѣдѣ, думаетъ Милль, будетъ содѣйствовать имѣющее обратиться въ привычку стремленіе заслужить свою дѣятельностію одобреніе,—все равно „дѣйствительное или идеальное“, со стороны живыхъ или умершихъ: мысль объ этомъ одобреніи будетъ вселять бодрость и утѣшеніе въ страданіи. Безспорно, что одобреніе со стороны живыхъ въ жизни большинства людей имѣетъ весьма большое значеніе; но значеніе одобренія со стороны умершихъ весьма сомнительно. Не слу-

чалось ли каждому изъ насъ слышать, а иногда и видеть во очію, что потомокъ того или другаго нѣкогда славнаго рода нѣрѣдко живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ будто бы за нимъ не было ни великихъ именъ, ни доблестей предковъ, ни священныхъ завѣтовъ, и притомъ завѣтовъ, идущихъ изъ древности, не весьма отдаленной,—словомъ какъ будто бы онъ не потомокъ своихъ предковъ? Если такъ слабо и бездѣйственно вліяніе на человѣка памяти о предкахъ, съ которыми его связываютъ узы крови и пріязни, то что сказать о вліяніи памяти предковъ, ему чуждыхъ и по крови и по духу?

Нельзя, наконецъ, не отмѣтить нѣкоторой неестественности въ стремленіи Милля представить послѣдователя будущей религіи человѣчества существомъ крайне безкорыстнымъ и самоотверженнымъ. Что, въ самомъ дѣлѣ, обѣщается ему въ утѣшеніе и награду за всю его самоотверженную дѣятельность? Едва ли ошибемся, если скажемъ, что *ему лично—ничего*. Насъ поражаетъ, такъ-сказать, бѣдность неба, которое открываютъ предъ нами защитники „религіи человѣчества“. „Наши предки терпѣли, чтобы приготовить намъ наше, еще весьма несовершенное положеніе; въ свою очередь мы будемъ страдать, вздыхать, бороться, чтобы увеличить благополучіе нашихъ потомковъ или, по крайней мѣрѣ, уменьшить ихъ бѣдствія, и т. д., въ теченіе вѣковъ прибавляя къ напраснымъ усиліямъ новыя такія же усилія; будутъ умирать поколѣнія за поколѣніями въ погоню за счастіемъ, котораго пока еще нѣтъ, которое постоянно отступаетъ въ даль и которое никогда не будетъ достигнуто. Древніе не знали большихъ страданій, чѣмъ страданія человѣка, осужденнаго желать того, чего онъ не можетъ достигнуть; но они помѣстили такого человѣка въ преисподнюю. Муки Гантала становятся небомъ для Конта, Милля и позитивистовъ. Человѣчество жаждетъ счастья и счастья полнаго; но оно тщетно усиливается и спѣшитъ утолить свою жажду изъ источника, который вѣчно отъ него утекаетъ“ ²⁸⁾.

Но допустимъ, что когда-нибудь будетъ достигнуто всеобщее благополучіе. Можетъ ли мысль объ этой общей возможности вдохновлять человѣка въ борьбѣ съ самимъ собою и съ служеніемъ „общему дѣлу“? Впервые, осуществленіе этой отвлечен-

²⁸⁾ *Lauret*, p. 413.

ной возможности такъ отдаленно, что мысль объ ней едва ли будетъ имѣть серьезное практическое значеніе, подобно тому, какъ напримѣръ, видъ отдаленныхъ, закутанныхъ туманомъ и мглою, едва отличимыхъ отъ облаковъ горныхъ вершинъ мало можетъ прибавить бодрости усталому и уже потерявшему надежду добратся до этой вершины путнику. Вовторыхъ, будущее благополучіе человѣчества нисколько не вознаградитъ его за его настоящіе труды, борьбу и страданія: ибо пользоваться благами культуры будутъ, очевидно, не тѣ поколѣнія, которыя своими усиліями и трудомъ ихъ готовятъ²⁹⁾.

Мы не станемъ болѣе останавливаться на доказательствѣ несуществованности плановъ „религіи человѣчества“³⁰⁾. Милль самъ призналъ необходимость для нея „сверхъестественной санкціи“, чтобы она сдѣлалась „религіею будущаго“ (см. выше). Въ этомъ, безъ сомнѣнія, ея лучшая критика. Замѣтимъ только, что

²⁹⁾ Позволимъ себѣ, въ подтвержденіе своихъ критическихъ замѣчаній, сослаться на одно изъ выдающихся по своей правдивости литературныхъ произведеній послѣдняго времени («Подростокъ», ром. *Ө. М. Достоевскаго*). Коснувшись занимающаго насъ вопроса о возможности «религіи человѣчества», авторъ рѣшаетъ его, конечно, отрицательно. Онъ показываетъ, что человѣкъ свѣжій, не увлеченный односторонними идеями, долженъ протестовать противъ такой религіи всѣми силами своей души. «Зачѣмъ я непременно долженъ,— спрашиваетъ его молодой, только еще *вырабатывающій* свои принципы и взгляды на жизнь, герой,— зачѣмъ долженъ любить своего ближняго или ваше тамъ будущее человѣчество, которое я никогда не увижу, которое обо мнѣ знать не будетъ и которое, въ свою очередь, истлѣетъ безъ всякаго слѣда и воспоминанія, когда земля обратится въ ледяной камень... Видъ вы Бога отрицаете, подвигъ отрицаете: какая же кость глухая, слѣпая, тупая можетъ заставить меня дѣйствовать такъ, если мнѣ выгодно иначе? Вы говорите: «разумное отношеніе къ человѣчеству есть тоже моя выгода». А если я вахожу всѣ эти разумности неразумными? Да что мнѣ въ нихъ, и до будущаго, когда я одинъ только разъ на свѣтѣ живу! Позвольте мнѣ самому знать мою выгоду. Что мнѣ за дѣло до того, что будетъ чрезъ тысячу лѣтъ съ этимъ вашимъ человѣчествомъ, если мнѣ за это по вашему кодексу ни любви, ни будущей жизни, ни признанія за мной подвига? Нѣтъ съ, если такъ, то я самымъ пренебрежимымъ образомъ буду жить для себя, а тамъ хоть бы всѣ провалились!.. За ту маленькую часть серединной выгоды, которую мнѣ обезпечить ваша разумность, *за кусокъ и тепло, вы берете въ замѣнъ всю мою личность.. Видъ это неестественно!* «Подростокъ» ром. *Ө. М. Достоевскаго*. Спб. 1888 г. стр. 56—8, *passim*.

³⁰⁾ См. къ критикѣ «религіи человѣчества» вышеуказанную брошюру *Balfour'a*: *Religion of Humanity* и *Каро*: «Религія позитивизма».

и поправка Милля отнюдь не может обеспечить „религии человечества“ будущности. Милль осуждает всё безъ исключенія положительныя религіи за то, что онѣ будто бы приучаютъ своихъ послѣдователей къ криводушію и лукавству. Но трудно и вообразить себѣ ту степень лукавства съ собою и компромиссовъ со здравымъ смысломъ, какіе потребовались бы отъ послѣдователей провѣтываемой Миллемъ дуалистической „религии со сверхъестественною санкціею“. Она поставила бы практическую жизнь человѣка въ такія же невозможныя условія, въ какія, какъ мы видѣли выше, его религіозная философія ставитъ теоретическую мысль (гл. 1. 3). Вѣдь молитва божеству, относительно котораго нѣтъ увѣренности, что оно можетъ ее исполнить, невозможна, равно какъ бессмысленно и невозможно и пресловутое Миллево „сотрудничество Всевышнему“: ибо гдѣ взять энергію для дѣла, положительный исходъ котораго, съ точки зрѣнія Милля, не только проблематиченъ, но и прямо невѣроятенъ? Религія, богъ которой не всемогущъ и не премудръ, но только „очень могущественъ и мудръ“, — такая религія, по меньшей мѣрѣ, есть излишній и безцѣльный институтъ, жрецы и пророки котораго должны играть самую двусмысленную и плачевную роль, какую только когда-либо они играли.

Французскій мыслитель и остроумный критикъ Милля, Тэнъ, очень мѣтко характеризуетъ его гносеологию, говоря, что „онъ обрѣзалъ себѣ крылья, чтобы увѣрнить ноги“³¹⁾. Если въ этомъ остроумномъ выраженіи мы сдѣлаемъ перестановку понятій, то получимъ столь же правдивую характеристику взгляда Милля на религію. Дѣйствительно, какъ тамъ, въ дѣлѣ познанія Милль усваиваетъ исключительное значеніе факту и осуждаетъ всякій полетъ мысли въ область отвлеченій и философскихъ построеній, такъ, напротивъ, здѣсь, въ дѣлѣ вѣры, онъ предоставляетъ полету мысли полную свободу, почти нисколько не заботясь объ ея согласіи съ объективною истиною. Вслѣдствіе этой односторонности взгляда Милля можетъ имѣть нѣкоторое значеніе лишь какъ послѣдовательно проведенное съ точки зрѣнія опытной фи-

³¹⁾ *Taine*: Le positivisme anglais, étude sur St. Mill. Paris. 1864, p. 96.

дософіи суб'єктивне обоснованіє вѣры,—какъ доказательство ея естественности и необходимости на основаніи ея благотворнаго значенія для жизни. Но этимъ результатомъ нельзя, конечно, удовлетвориться даже съ ограниченной точки зрѣнія философіи опытной. Нельзя обосновывать необходимость вѣры исключительно въ виду благотворности, пользы ея результатовъ: эта необходимость останется спорною, доколѣ не доказана ея объективная истинность. Такое объективное обоснованіє необходимости вѣры съ точки зрѣнія опытной философіи, какъ мы знаемъ, сдѣлано въ системѣ Спенсера, къ которому и переходимъ.

Глава V. Теорія Спенсера.

1. Во всѣхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, какъ нѣкоторые общее имъ «зерно истины», заключена мысль, что сила, которую проявляетъ вселенная, совершенно неисповѣдима (агностицизмъ Спенсера).—2. Законъ развитія религіозныхъ вѣрованій и примѣненіе этого закона къ объясненію начала религіознаго процесса или такъ называемаго «первобытнаго міросозерцанія» (Спенсеровъ преобразованный эвгемеризмъ).—3. Разборъ Спенсерова эвгемеризма.—4. Разборъ его агностицизма.

Изъ всѣхъ представителей опытной философіи Спенсеръ съ наибольшою подробностію изслѣдуетъ нашъ вопросъ. Въ двухъ большихъ своихъ произведеніяхъ, — въ „Основныхъ началахъ“ и въ „Основаніяхъ соціологіи“, — онъ отдѣльно разсматриваетъ каждую часть нашего сложнаго вопроса и въ своемъ позднѣйшемъ небольшомъ трактатѣ „Прошедшее и будущее религіи“ снова возвращается къ нему, стараясь въ виду нападеній критики доказать, что между его взглядами на основанія вѣры въ Бога (изложенными въ „Основныхъ началахъ“) и его теорію происхожденія религіи (развитою въ „Основаніяхъ соціологіи“) существуетъ полное согласіе, чего критика не находила. Слѣдуя автору и мы будемъ излагать и разсматривать его взгляды на основанія и происхожденіе вѣры въ Бога въ отдѣльности. Начнемъ со взглядовъ на основанія вѣры.

1. Въ каждомъ вѣрованіи, какъ бы ошибочно оно ни казалось, есть по Спенсеру, доля истины,—нѣчто такое, что располагало умы въ его пользу. Даже для самаго нелѣпаго разказа можно почти всегда приискать дѣйствительное происшествіе: при отсутствіи дѣйствительности не было бы и искаженнаго или при-

крашеннаго ея образа. Это особенно справедливо относительно вѣрованій постоянныхъ и повсемѣстныхъ. Правда, многія изъ весьма распространенныхъ вѣрованій часто принимаются просто въ силу авторитета, безъ предварительнаго критическаго изслѣдованія; но этимъ именно и доказывается, что они имѣютъ общее сродство съ различными другими вѣрованіями тѣхъ, кто ихъ усволяетъ. Насколько эти другія вѣрованія обоснованы на личномъ наблюденіи и сужденіи, они служатъ ручательствомъ за всякое новое вѣрованіе, гармонирующее съ ними. Вотъ почему необходимо признавать даже въ противоположныхъ, но однородныхъ вѣрованіяхъ нѣкоторую общую имъ всеобщую истину. Это требованіе для всѣхъ однородныхъ вѣрованій нѣкоторой лежащей въ ихъ основѣ истины можетъ быть разсматриваемо какъ постулатъ совершенно одинаковый съ постулатами точныхъ наукъ: подобно имъ онъ предполагаетъ наведеніе отъ многочисленныхъ и разнообразныхъ опытовъ, хотя и бессознательное. Этотъ постулатъ требуетъ при изслѣдованіи различныхъ вѣрованій особаго метода, который состоитъ въ томъ, чтобы сопоставить всѣ однородныя вѣрованія, устранить различные частныя элементы, въ которыхъ они расходятся между собою, выдѣлить, такимъ образомъ, то, что составляетъ ихъ общую основу и подыскать для этого остатка такое абстрактное выраженіе, которое оставалось бы вѣрнымъ для всѣхъ расходящихся его видоизмѣненій¹⁾.

Въ примѣненіи къ спеціальной области религиозныхъ вѣрованій этотъ принципъ изслѣдованія долженъ уже а priori вести къ принятію положенія, что въ основаніи различныхъ формъ религиозной вѣры лежитъ нѣкоторое „зерно истины“, нѣкоторая существенно-вѣрная мысль, хотя, служа общою основою въ высшей степени различныхъ вѣрованій, она, очевидно, должна имѣть совершенно абстрактный характеръ. Предположить, что обиліе конкретныхъ религиозныхъ вѣрованій совершенно лишено всякаго основанія, значитъ „слишкомъ грубо ронять достоинство общаго человѣческаго смысла“, тѣмъ болѣе, что религиозныя идеи „если не вполнѣ, то почти всеобщія“ и слѣдовательно составляютъ „необходимый продуктъ“ мышленія. И не трудно здѣсь же, не входя въ изслѣдованіе спеціальной природы этого про-

¹⁾ Г. Спенсеръ: Основныя начала. Слб. 1867. Ч. I, стр. 3—5, 11.

дукта, понять его внутреннюю необходимость. Положительное знание, при всѣхъ своихъ успѣхахъ, никогда не наполнитъ всей сферы возможнаго мышленія и никогда не удовлетворитъ вполнѣ нашей пытливости. При всякомъ научномъ объясненіи у насъ возникаетъ вопросъ: что же дальше? Въ чемъ состоитъ объясненіе этого объясненія? Наука есть сфера: чѣмъ болѣе она расширяется, тѣмъ болѣе (въ большемъ числѣ точекъ) соприкасается съ окружающимъ незнаніемъ. Поэтому всегда должны существовать два противоположные способа умственной дѣятельности: умъ всегда будетъ заниматься не только извѣстными явленіями, но и тѣмъ неизвѣстнымъ „нѣчто“, на которое указываютъ явленія. Это превышающее знаніе нѣчто и есть область религіи. Такимъ образомъ, религія, „проникающая, подобно основнымъ нитямъ, всю ткань исторіи человѣчества, выражаетъ нѣкоторый вѣчный фактъ“ или—точнѣе — „отдаленную и невидимую“ сторону того же самаго факта, „близкую и видимую“ сторону котораго выражаетъ наука²⁾.

Согласно вышеприведенному методологическому основоположенію, мысль, общая всѣмъ религіознымъ вѣрованіямъ, должна быть отвлеченнѣе, чѣмъ какое-либо опредѣленное религіозное ученіе. Что же это за мысль? „Каждая религія, — разсуждаетъ Спенсеръ, — можетъ быть опредѣлена, какъ апіористическая теорія вселенной. Какъ скоро даны окружающіе факты, такъ указывается и какой-либо дѣятель, объясняющій, по мнѣнію тѣхъ, кто его указываетъ, эти факты. Въ грубѣйшемъ фетишизмѣ, предполагающемъ отдѣльную личность за каждымъ явленіемъ, въ политеизмѣ, въ которомъ эти личности отчасти обобщены, въ монотеизмѣ, въ которомъ онѣ обобщены вполнѣ, равно какъ и въ пантеизмѣ, гдѣ обобщенная личность объединяется съ явленіями, — вездѣ мы одинаково находимъ гипотезу, которая должна дать намъ объясненіе вселенной. Даже то, что обыкновенно считается отрицаніемъ всякой религіи, т.-е. положительный атеизмъ подходитъ подъ это опредѣленіе: потому что, утверждая самосуществованіе пространства, вещества и движенія, которыя онъ считаетъ достаточными причинами всякаго явленія, онъ предлагаетъ такъ же извѣстную апіористическую теорію, изъ которой, по его

²⁾ Ibid., 13—18. 22. 24.

миѣнію, можно вывести эти факты. И такъ, каждая теорія утверждаетъ двѣ вещи: во первыхъ, что есть нѣчто, требующее объясненія; во вторыхъ, что объясненіе состоитъ въ томъ-то и въ томъ-то. И хотя мыслители могутъ очень рѣзко разногласить въ рѣшеніи самой проблемы, но всѣ они одинаково принимаютъ, что существуетъ проблема, которую нужно рѣшить. Это-то и есть тотъ элементъ, который общъ всѣмъ вѣрованіямъ. Религио-діаметрально-противоположныя въ провозглашаемыхъ ими догматахъ, вполнѣ сходятся въ убѣжденіи, что бытіе міра со всѣмъ, что въ немъ содержится и что окружаетъ его, есть тайна постоянно требующая объясненія. Если не въ другихъ, то въ этомъ пунктѣ существуетъ между ними полное согласіе³⁾). Что это дѣйствительно жизненный элементъ всѣхъ религій, доказывается тѣмъ фактомъ, что онъ не только переживаетъ всякую перемѣну, но выясняется тѣмъ отчетливѣе, чѣмъ выше развивается религія. Тогда какъ другіе элементы религиозныхъ вѣрованій вытѣснялись одинъ за другимъ, этотъ удержался и сталъ еще болѣе очевиднымъ. Смутное представленіе о тайнѣ, которою покрыто происхожденіе вселенной, проявлялось еще подъ оболочкою грубыхъ первобытныхъ вѣрованій въ невидимыхъ личныхъ дѣятеляхъ, повсюду носящихся въ природѣ. Оно же яснѣе и сознательнѣе выражается въ той болѣе совершенной и очищенной формѣ вѣры, которая заставляетъ воздвигать алтари „невѣдомому и непознаваемому Богу“ и чтить Бога, „недоступнаго никакимъ исканіямъ“. Оно же, наконецъ, звучитъ и въ проникающихъ всю научную теологію нашего времени положеніяхъ: „познанной Богъ не будетъ болѣе Богомъ“ или — „думать, что Богъ есть то, чѣмъ мы можемъ мыслить его, есть богохульство“⁴⁾).

Но сознаниемъ повсюду окружающей человѣка тайны не исчерпывается основное содержаніе религиозной вѣры. Предикативная идея таинственности въ религиозномъ сознаниіи всегда является въ нераздѣльномъ единствѣ съ идею абсолютной міровой силы, такъ что подлиннымъ содержаніемъ и основаніемъ общечеловѣческой вѣры въ Бога, по Спенсеру, слѣдуетъ считать именно

³⁾ Ibid., 47—8.

⁴⁾ Ibid., 49—50.

„сознание непостижимой вседѣйствующей силы“ ⁵⁾. Эта идея есть „вѣчный, неустранный элементъ сознанія“. Никакая самая беспощадная критика не только не подвергаетъ сомнѣнію положеніе о непостижимости проявляющейся во вселенной силы, но напротивъ только болѣе выясняетъ его, доказывая тѣмъ самымъ, что тайна, признаваемая всеми религіями, не относительна, а абсолютна. Итакъ, истина составляющая общее основаніе всѣхъ религіозныхъ вѣрованій,—истина „относительно которой существуетъ скрытое согласіе во всемъ человѣческомъ родѣ, начиная отъ повлонника фетишей до самаго строгаго критика человѣческихъ вѣрованій“, выражаетъ тотъ „самый глубокій, самый обширный и самый достовѣрный изъ всѣхъ фактовъ, что сила, которую проявляетъ намъ вселенная, совершенно неисповѣдима“ ⁶⁾.

Правильность только что добытаго результата косвенно доказывается его согласіемъ съ анализомъ объективной и субъективной науки. Съ одной стороны объективный анализъ, какъ мы видѣли выше, отказывается понимать реальности, соотвѣтствующія нашимъ предѣльнымъ идеямъ (пространство, время, движеніе, матерію, опытно данную силу), какъ нѣчто абсолютное, существующее само по себѣ, и истолковываетъ ихъ, какъ различныя формы непрестаннаго дѣйствія на наше сознаніе единой, непостижимой, абсолютной силы. Съ другой стороны, анализъ субъективно-психологическій показываетъ, что хотя мы не имѣемъ объ этой абсолютной силѣ опредѣленнаго раздѣльно-логическаго знанія, однако не можемъ никогда отрѣшиться отъ темнаго психологическаго сознанія о ея бытіи; что абсолютная сила дана въ нашемъ сознаніи, какъ что то въ качествѣ сыраго матеріала наполняющее всѣ опредѣленныя очертанія формъ нашего сознанія и остающееся по устраненіи этихъ формъ; что, наконецъ, это смутное сознаніе объ абсолютномъ, какъ нѣкоторое, всегда присущее намъ чувство реального бытія, составляетъ настоящее основаніе нашего разума. Свидѣтельствуя съ одной стороны, что абсолютная сила существуетъ, а съ другой,—что природа ея лежитъ внѣ нашего знанія, анализа объективный

⁵⁾ Ibid., 107.

⁶⁾ Ibid., 122.

и субъективный тѣмъ самымъ ясно доказываютъ, что непостижимость абсолютной силы есть самая очевидная для человѣческаго разума мысль и что эта мысль дѣйствительно есть самая общая, лежащая въ основаніи всѣхъ религій истина, что она-то именно предохраняла, предохраняетъ и будетъ предохранять людей,—что составляетъ главнѣйшее свойство всѣхъ религиозныхъ вѣрованій,—отъ совершеннаго погруженія въ относительное и непосредственное, будя въ нихъ сознаніе о чемъ то лежащемъ выше чувственно-даннаго.

2. Но религія не можетъ исчерпываться признаніемъ этой абстрактной истины. У человѣка есть потребность сообщить форму тому неопредѣленному сознанію непознаваемой силы, которое составляетъ общее основаніе религиозной вѣры. Человѣкъ по необходимости долженъ смотрѣть на эту силу, какъ на нѣкоторый видъ бытія, т.-е. долженъ представлять ее въ нѣкоторой формѣ. Темная идея должна воплотиться въ ясныя формы, неопредѣленное сознаніе—разрѣшиться въ опредѣленные мысли: только тогда эта идея и это сознаніе можетъ проникнуть всеміросозерцаніе человѣка и отразиться на всемъ укладѣ его жизни. Термины для выраженія религиозной идеи въ каждомъ данномъ случаѣ должны точно соответствовать уровню развитія и тѣмъ опытамъ, какіе на этой ступени доступны человѣку. Формы религіи, подобно формамъ правленія, должны быть всегда приурочены къ тѣмъ, для кого онѣ существуютъ. Дикарь можетъ понять только такое зло и добро, которое походитъ на зло и добро, которое онъ самъ испыталъ или о которомъ слышалъ отъ людей его испытавшихъ. Онъ долженъ приписывать божествамъ свои побужденія и свой образъ дѣйствій. Человѣка всегда удовлетворяетъ вѣра въ общность его природы съ природой предмета имъ обожимаго. Во всѣ времена и во всѣхъ мѣстахъ для дикаря отраднo было считать своихъ боговъ до такой степени сходными съ нимъ по своей природѣ, что ихъ можно преклонять на милость даже приношеніями съѣтнаго. Религія, которая учитъ, что вѣчнаго блаженства нельзя достигнуть, повергаясь подъ колесницу своего идола, едвали не покажется жестокою индусу, потому что она лишаетъ его отраднаго сознанія, что онъ можетъ по желанію измѣнить бѣдствія настоящей жизни на блаженство нирваны. Такимъ образомъ и съ теоретической

и съ практической точекъ зрѣнія открывается необходимость давать основной религіозной идеѣ конкретныя формы. Онѣ дѣлають реальнымъ и вліятельнымъ на людей то, что иначе осталось бы нереальнымъ и невліятельнымъ и вслѣдствіе этого являются какъ бы предохранительными оболочками, безъ которыхъ для людей погибла бы религіозная истина ⁷⁾).

Если же опредѣленныя вѣрованія, въ которыхъ выражается основная религіозная истина, суть естественныя, точно приспособленныя къ даннымъ условіямъ заключенія изъ тѣхъ опытовъ, которые пзвѣстны человѣку, ихъ образовавшему; то какъ бы они казались тѣ или другія вѣрованія нелѣпыми съ нашей точки зрѣнія, въ нихъ всегда можно усмотрѣть нѣкоторый смыслъ, если оцѣнивать ихъ съ точки зрѣнія образовавшаго ихъ общества лицъ. Далѣе, если разсматривать вѣрованія человечества въ ихъ преемственной связи, то оказывается, что они образуютъ одно цѣлое, именно одну изъ группъ надъ-органическаго развитія ⁸⁾, „подчиняющуюся“ опредѣленнымъ законамъ, или точнѣе—одному всеохватывающему закону развитія. Развитие религіозныхъ вѣрованій, какъ и развитие общественнаго организма, необходимымъ продуктомъ котораго эти вѣрованія являются, опредѣляются взаимодействіемъ внутреннихъ и внѣшнихъ факторовъ, т.-е. физическихъ, эмоціональныхъ и умственныхъ свойствъ человѣка, съ одной стороны, и окружающихъ условий, каковы явленія метеорологическія, геологическія, флора, фауна, переселенія, войны и т. д., съ другой. „При помощи процесса непрерывной интеграціи и дифференціаціи они слагаются въ агрегатъ, который, возрастая въ объемъ, переходитъ въ то же время отъ неопредѣленной, безсвязной однородности къ опредѣленной, связной разнородности“ ⁹⁾. Подчиняясь на ряду со всеми

⁷⁾ Ibid., 122—131.

⁸⁾ «Надъ-органическое развитіе обнимаетъ собою все процессы и продукты, предполагающіе координированныя дѣйствія многихъ индивидовъ, координированныя дѣйствія, посредствомъ которыхъ достигаются результаты, превосходящіе по своей величинѣ и сложности результаты, достижимые путемъ индивидуальныхъ дѣйствій». Главнымъ образомъ сюда относятся социальныя явленія, составляющія матеріалъ изслѣдованія «соціологіи», т.-е. явленія въ человѣческихъ обществахъ: въ ихъ ростѣ, устройствѣ, управленіяхъ и продуктахъ. Основанія соціологіи, Г. Спенсеръ. Русск. пер. гл. I, стр. 1—6.

⁹⁾ Основанія соціологіи, стр. 454. 104—136.

другими явленіями універсальному закону розвитку, релігійныя вѣрованія должны бытъ признаны элементами того великаго процесса, начало и конецъ котораго лежатъ въ сѣры нашего знанія или пониманія, должны бытъ признаны видами обнаруженія непознаваемаго — и въ этомъ лежитъ смыслъ ихъ существованія ¹⁰⁾.

При выясненіи начала прогресса („первобытнаго міросозерцанія“) Спенсеръ, вообще довольно близко слѣдующій теоріи анимизма ¹¹⁾, открыто высказывается противъ того, явно или безмолвно принимаемаго всѣми представителями этой теоріи положенія, будто бы первобытный человѣкъ стремится приписывать жизнь такимъ вещамъ, которыя ею не обладаютъ. Наблюденіе надъ животными, разсуждаетъ онъ, показываетъ, что даже низшіе типы ихъ обладаютъ способностію къ отличенію живаго отъ безжизненнаго. По мѣрѣ восхожденія отъ низшихъ типовъ къ высшимъ, эта способность различенія одушевленнаго отъ неодушевленнаго все увеличивается. Движеніе, самопроизведенное движеніе, цѣлесообразное самопроизведенное движеніе — вотъ тѣ послѣдовательные признаки, которые употребляетъ здѣсь прогрессирующая мыслительность. Если же мы признаемъ за первобытнымъ человѣкомъ (что, конечно, необходимо) болѣе высокую мыслительность, чѣмъ за млекопитающими, птицами и даже насѣкомыми, то должны будемъ заключить, что онъ отличается живое отъ неживаго лучше, чѣмъ это дѣлаютъ другія животныя ¹²⁾. Но если первобытный человѣкъ не имѣетъ никакой склонности къ смѣшенію живаго съ безжизненнымъ, то вѣрованія, надѣляющія личностію и безмолвно приписывающія одушевленность вещамъ неодушевленнымъ, очевидно, суть не первичныя вѣрованія, но вторичныя. Къ нимъ должны были привести человѣка какіе-нибудь поразительные опыты, затемнившіе у него различіе между одушевленнымъ и неодушевленнымъ. Такіе опыты были даны состояніями сна и сновидѣній, обмороковъ,

¹⁰⁾ Основныя начала, стр. 131.

¹¹⁾ «Хотя я, говоритъ Спенсеръ, и соглашаюсь со многими изъ спеціальныхъ заключеній Тейлора и сэра Джона Леббока, и расхожусь съ ними по отношенію къ порядку генезиса и къ способу взаимной зависимости первобытныхъ суевѣрій». Основанія социологіи, стр. 136, примѣчаніе.

¹²⁾ Ibid., 137—144. См. выше (гл. 2).

апоплексіи, каталепсіи, безчувственности и т. д. Въ этихъ то состояніяхъ, безъ сомнѣнія, и кроется сѣмя суевѣрій первобытнаго человѣка.

Уже ранѣе наблюденіе перемѣнъ на небѣ и на землѣ поселяетъ въ первобытномъ человѣкѣ понятіе о двойственности вещей, которыя на его глазахъ то становятся видимыми, то исчезаютъ то превращаются одна въ другую. Теперь, благодаря наблюденію вышеуказанныхъ поразительныхъ состояній, у него является мысль, что двойственность принадлежитъ не только вещамъ внѣ его, но и ему самому и другимъ людямъ. Такъ возникаетъ идея двойника, другого „я“, какъ для себя самого, такъ и для всѣхъ другихъ людей живыхъ и умершихъ. Исходя изъ понятія о блуждающемъ двойникѣ живаго человѣка, уходящемъ изъ него во время сна, обморока и т. д. и снова въ него возвращающемся; переходя затѣмъ къ двойнику, уходящему прочь въ моментъ смерти и поднимаясь отъ этого духа, одаряемаго вначалѣ лишь временною второю жизнью, къ духамъ существующимъ вѣчно, а потому постоянно возрастающимъ въ своей численности, первобытный человѣкъ постепенно приходитъ къ тому, что населяетъ все окружающее его пространство сверхъестественными существами, которыя неизбѣжно становятся для его ума причинными дѣятелями всего необычайнаго. Проводя послѣдовательно зачавшійся этимъ путемъ способъ истолкованія окружающихъ его явленій, онъ неизбѣжно создаетъ все болѣе и болѣе многочисленныя суевѣрія, приходитъ къ поклоненію животнымъ, растеніямъ, неодушевленнымъ предметамъ и т. д.: во всемъ этомъ онъ чтитъ души отшедшихъ предковъ ¹⁾.

Изъ этихъ „примитивныхъ вѣрованій“ развиваются всѣ вѣрованія человѣчества, вполне повинуваясь, какъ было замѣчено выше, общей формулѣ развитія. Прежде всего обнаруживается „процессъ интеграціи“. На низшей ступени не существуетъ никакой опредѣленно установившейся группы воображаемыхъ сверхъестественныхъ существъ. Затѣмъ, на слѣдующей ступени, изъ

¹⁾ Самое точное, при возможной краткости, изложеніе Спенсеровой теоріи развитія религіозныхъ вѣрованій первобытнаго человѣка изъ предкопклоненія можно найти въ 26 гл. его социологіи (стр. 442—551): здѣсь передана сущность всего того, что подробно развито въ восемнадцати предыдущихъ главахъ (стр. 104—441).

этихъ духовъ образуется извѣстное воображаемое сборище, которое, хотя и увеличивается постоянно новыми пришельцами, но за то и уменьшается столь же постоянно съ другаго своего конца, такъ какъ на этой ступени духи усопшихъ одаряются лишь временною второю жизнью. Наконецъ, когда одаряють духовъ усопшихъ вѣчною жизнью, группа духовъ — божествъ необходимо разрастается, пропорціонально разрастаюю самаго общества и продолжительности сохраненія преданій. Рядомъ съ возрастаніемъ массы происходитъ возрастаніе ея внутренней связности. На первой ступени не только различные члены племени, но часто одинъ и тотъ же индивидуумъ содержитъ взаимно противорѣчивыя суевѣрія. Затѣмъ вѣрованія слагаются въ связаную систему и дѣйствіе духовъ божествъ усматривается не только въ аномальныхъ случаяхъ, какъ прежде, но во всѣхъ явленіяхъ вообще, такъ что свойство и дѣйствія предметовъ, равно какъ мысли и чувства людей, начинаютъ приписываться невидимымъ существамъ, которыя слагаются такимъ образомъ въ цѣлый механизмъ причинности ¹⁴⁾. Между тѣмъ какъ процессъ интеграціи обнаруживается въ увеличеніи объема и связности группы божествъ, процессъ дифференціаціи обнаруживается въ установленіи различія между духами. Сначала духи-божества представляются сходными между собою во всѣхъ существенныхъ чертахъ; но, по мѣрѣ увеличенія и развитія племени, выясняется различіе между духами по продолжительности ихъ загробной жизни, по степени ихъ силы, по ихъ характерамъ и роду дѣятельности. На первой ступени, то обстоятельство, что двойникъ умершаго человѣка переставалъ являться въ сновидѣніяхъ тѣхъ лицъ, которыя его знали, считалось доказательствомъ, что онъ дѣйствительно умеръ, и на этомъ основаніи сверхъестественные дѣятели надѣлялись лишь временнымъ существованіемъ. Но тамъ, гдѣ устанавливаются жертвоприношенія душамъ усопшихъ, причемъ члены каждаго новаго поколѣнія присутствуютъ при этихъ жертвоприношеніяхъ, слышать рассказы о мертвыхъ и увѣковѣчиваютъ традицію, тамъ возникло понятіе о духахъ, существующихъ вѣчно. Такимъ образомъ въ вѣрованіяхъ установился контрастъ между существами вѣчными—

¹⁴⁾ Основанія соціологіи, стр. 452—3.

сверхъестественными, съ одной стороны, и временными—естественными, съ другой. Далѣе, вслѣдствіе установленія въ племени общественныхъ классовъ, а также вслѣдствіе войнъ, требующихъ многочисленныхъ степеней власти, возникаютъ и между духами многочисленныя различія по положенію и по связанному съ нимъ могуществу,—различія, которыя укрѣпляются легендами. Такимъ путемъ слагается цѣлая іерархія почти обоготворенныхъ предковъ: полубоговъ и боговъ, посреди которыхъ возвышается высшее единое Божество. Если на первой ступени понятія высшій, болѣе могущественный и божественный считались совершенно равнозначущими, то теперь Божествомъ считается лишь существо всемогущее. Дальнѣйшія дифференціаціи состоятъ въ специальномъ обособленіи занятій, мѣстообитаній, характера сверхъестественныхъ существъ, пока въ каждой мифологіи для управленія всевозможными областями, не явятся всевозможные великіе и малые дѣятели, отъ Аполлона до дриады, отъ Тора до водяника, отъ Одина до феи. Наконецъ подобнымъ же образомъ происходитъ дифференціація со стороны физической, умственной и эмоциональной природы божества. Божественные духи двойники сначала были похожи во всемъ на оригиналы: думали, что они вкушаютъ пищу, что ихъ можно видѣть и осязать, что они впадаютъ въ ошибки, имѣютъ человѣческія страсти, и т. д. Но съ теченіемъ времени, приспособляясь къ потребностямъ общественнаго прогресса, боги перестаютъ быть осязаемыми и видимыми, теряютъ свои матеріальные атрибуты (дематериализуются), представляются обладателями безграничной прозорливости, универсальнаго познанія, любви, милосердія и состраданія и т. д. ¹⁵⁾.

Система религиозныхъ вѣрованій развивалась, повинувась сначала своимъ собственнымъ законамъ (интеграціи и дифференціаціи). Но затѣмъ накопленіе положительныхъ знаній мало по малу стало обнаруживать противодѣйствіе правильному поступательному движенію процесса. Началась „дезинтеграція“, т. е. разложеніе группы (агрегата) божества, образованной дѣйствіями предшествовавшего процесса. Вѣрованія, которыя стояли въ

¹⁵⁾ Основанія Соціологіи, стр. 452—3. Прошедшее и будущее религіи, Г. Спенсера. Пер. въ «Русскомъ Богатствѣ». 1884 г. Т. I, стр. 478—483.

наибольшемъ противорѣчїи съ прогрессомъ научнаго знанїя, постепенно ослаблялись. Менѣе уже думали о злыхъ духахъ и вторичныхъ божествахъ, по мѣрѣ того, какъ больше замѣчали, что явленїя, которыя приписывались ихъ вмѣшательству, слѣдуютъ постоянному порядку. Въ то же время верховное божество, стоявшее во главѣ языческихъ іерархїй, начинало прїобрѣтать все большее и большее могущество, такъ какъ теперь ему стали приписывать тѣ явленїя, которыя прежде объяснялись дѣйствїями толпы сверхъестественныхъ существъ (интеграція могущества). Далѣе, по мѣрѣ того, какъ развивалось понятїе о всемогущемъ и универсальномъ Божествѣ, чисто человѣческія свойства, приписывавшіяся ему, забывались; разложенїе начинало сказываться въ представленїяхъ о формѣ и характерѣ верховнаго Божества. Трудности, встрѣчающїяся при усвоенїи Божеству человѣческихъ мыслей, чувствованїй и хотѣнїй (ума, сердца и воли) мало по малу заставляютъ человѣчество устранять изъ понятїя о Немъ и эти высшія челоукообразныя свойства, точно такъ же какъ еще ранѣе подобныя же трудности повели къ устраненїю низшихъ челоукообразныхъ свойствъ (дезантропоморфизація). Если эволюція религіознаго сознанїя и дальше будетъ слѣдовать тѣмъ же законамъ, каковымъ она слѣдовала доселѣ, то, думаетъ Спенсеръ, въ концѣ концовъ челоучество придетъ къ истиннѣйшему понятїю о Божествѣ, т. е. къ понятїю о Немъ, какъ о непознаваемой Силѣ. Это понятїе будетъ „развиваться до тѣхъ поръ, пока, въ силу отсутствїя какихъ-либо ограниченїй, оно сдѣлается сознанїемъ, превосходящимъ формы отчетливой челоуческой мысли, оставаясь тѣмъ не менѣе сознанїемъ“ ¹⁶⁾. Вмѣстѣ съ развитїемъ понятїя о безконечной вездѣприсутствующей Силѣ будетъ углубляться и чувство изумленїя предъ нею. Чѣмъ далѣе будетъ совершаться движенїе ума, тѣмъ яснѣе и несокрушимѣе будетъ становиться у челоука науки „увѣренность, что онъ всегда находится въ присутствїи энергїи безконечной и вѣчной, служащей источникомъ всѣхъ вещей“ ¹⁷⁾.

„Но могутъ сказать, — предупреждаетъ Спенсеръ совершенно естественное недоумѣнїе — могутъ сказать: могло ли и каковымъ

¹⁶⁾ Ibid., 485—6. 489.

¹⁷⁾ Ibid., стр. 494—6.

образомъ могло быть достигнуто сознание „Непознаваемаго“, основанное на естественныхъ данныхъ, если по этой теоріи оно есть лишь послѣдовательное видоизмѣненіе первобытнаго понятія, *абсолютно ошибочнаго*? Въдѣ теорія дикаря о духахъ неосновательна. Матеріальный двойникъ умершаго человѣка, въ котораго вѣрить дикарь, никогда не существовалъ. Стало быть, если дематеріализація этого двойника произвела понятіе о высшемъ, сверхъестественномъ дѣятелѣ; если понятіе о Божествѣ, образовавшееся отбрасываніемъ нѣкоторыхъ человѣческихъ атрибутовъ и преобразованіемъ нѣкоторыхъ другихъ, было результатомъ продолженія этого процесса: то не будетъ ли такъ же фикціей понятіе развившееся и очищенное, до котораго оно достигло?— Это возраженіе, говоритъ Спенсеръ, должно быть неоспоримымъ и оно дѣйствительно было бы таковымъ, если бы была справедлива его первая посылка. Вопреки ожиданіямъ многихъ читателей, мы отвѣтимъ здѣсь, что съ самаго первоначала, въ первоначальной концепціи было *зерно настоящей истины*; что могущество, проявляющееся въ сознаніи, есть только другая форма могущества, проявляющагося внѣ сознанія.— Всякій произвольный актъ даетъ первобытному человѣку доказательства существованія въ немъ самомъ источника энергіи. Это не значить, что онъ выводитъ его изъ размысленія о своемъ внѣшнемъ опытѣ. Когда человѣкъ производитъ движеніе своихъ членовъ и при ихъ посредствѣ двигаетъ внѣшніе предметы, онъ имѣетъ сознаніе и чувство сопутствующаго усилія. И это чувство усилія, являющееся antecedentомъ перемѣнъ, которыя онъ непосредственно производитъ, есть начало понятія объ antecedentѣ перемѣнъ, виновникомъ которыхъ является уже не онъ, и даетъ ему способъ мысли, при которомъ онъ представляетъ себя такимъ же и генезисъ объективныхъ перемѣнъ. Сперва эта идея мускульной силы, какъ antecedента необычайныхъ явленій, происходящихъ вокругъ него, влечетъ за собою совокупность идей, ассоціированныхъ съ нею. Онъ мыслить объ усиліи, скрывающемся для него въ явленіи, какъ объ усиліи, производимомъ существами вполне ему подобными“ ¹⁸⁾. Но позднѣе мало по малу онъ перестаетъ представлять себя это усиліе въ формѣ

¹⁸⁾ Прошедшее и будущее религіи, стр. 489—490.

усилія существъ личныхъ, — силу объективную начинаетъ отличать и отдѣлять отъ силы субъективной. Эта диссоціація дошла до своихъ крайнихъ предѣловъ въ современныхъ научныхъ идеяхъ, ссылающихся для объясненія внѣшнихъ явленій лишь на одну объективную силу, а для объясненія явленій субъективныхъ — на одну силу субъективную. И хотя современная наука, опираясь на фактъ превращенія одной силы въ другую (объективной въ субъективную и наоборотъ) высказываетъ мысль, повидимому совершенно непохожую на первобытныя вѣрованія, — именно, что могущество, проявляющееся въ матеріальномъ мірѣ, есть тоже самое, которое въ насъ самихъ проявляется въ формѣ сознанія, что, слѣдовательно, обѣ вышеуказанныя силы суть „виды“ или „проявленія“ Силы высшей и совершенно поэтому непостижимой: однако совершенно очевидно, по мысли Спенсера что этотъ взглядъ науки есть лишь наиболѣе совершенное выраженіе той же мысли, которую по своему, очень несовершенно, выразилъ въ своихъ вѣрованіяхъ человекъ первобытный ¹⁹⁾.

3. Такова сущность предложеннаго Спенсеромъ отвѣта на вопросъ о происхожденіи и послѣднихъ основаніяхъ религіозной вѣры. Не требуется особенной проницательности, чтобы замѣтить въ этомъ отвѣтѣ, подобно тому какъ это мы видѣли у Милля, прежде всего недостатокъ внутренней связности и согласованности. Съ одной стороны Спенсеръ прямо и рѣшительно заявляетъ, что послѣднимъ основаніемъ вѣры въ Бога служитъ неопределенное сознаніе абсолютной непостижимой силы (въ „Основныхъ началахъ“); съ другой, — дѣлаетъ попытку доказать, что дѣйствительнымъ „корнемъ“ вѣры служитъ страхъ предъ умершими, и вывести мысль о Богѣ изъ мысли о чествуемомъ предкѣ (въ „Соціологіи“). Правда въ одной изъ своихъ позднѣйшихъ работъ („прошедшее и будущее религіи“), замѣчая указанную несогласованность своихъ взглядовъ, Спенсеръ утверждаетъ, что и въ самомъ чествованіи умершихъ проявлялась уже мысль о единой непостижимой силѣ. Но конечно одного утвержденія со стороны философа, будто его разновременные взгляды не страдаютъ отсутствіемъ внутренней связности, недостаточно. Здѣсь дѣло не въ словахъ, а въ самой постановкѣ во-

¹⁹⁾ Ibid., 490—1.

просовъ и въ различіи основной тенденціи „Соціологіи“ и „Основныхъ Началъ“. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы „Соціологія“ была дѣйствительно проникнута тою же мыслию, установка которой составляетъ конечную цѣль „Основныхъ началъ“, то, изучая низшія формы вѣры, Спенсеръ долженъ былъ бы спрашивать не о томъ, какимъ образомъ тотъ или другой предметъ получилъ въ сознаніи человѣчества, дотогѣ не имѣвшего никакой мысли о Богѣ, Божественное свойство (что мы видимъ въ „Соціологіи“), а о томъ, какимъ образомъ человѣчество, искони владѣвшее сознаниемъ о Богѣ, хотя бы только какъ о единой всепроникающей Силѣ, забылось до того, что стало смѣшивать Бога съ тѣми или другими частными предметами. Напримѣръ, находя, что весьма многіе народы употребляютъ, какъ взаимозамѣнимыя выраженія „первый человѣкъ“, „патріархъ“, „прародитель“, „владыка жизни и смерти“, „творецъ міра“ и т. д., Спенсеръ истолковываетъ этотъ фактъ въ томъ смыслѣ, что мысль о значеніи и власти патріарха, прародителя и т. д. повела къ образованію дотогѣ совершенно неизвѣстной, чуждой человѣчеству мысли о Богѣ. Между тѣмъ, еслибы онъ былъ вѣренъ „Основнымъ Началамъ“, онъ долженъ бы былъ видѣть въ предкопклоненіи не корень вѣры, а лишь одну изъ ея вторичныхъ формъ,—долженъ бы былъ признать въ человѣчествѣ не восхожденіе отъ предка къ Богу, а наоборотъ,—нисхожденіе, ниспаденіе отъ почитанія Бога къ обоготворенію предка. Вообще, *если соединять со словами Спенсера ихъ прямой смыслъ, необходимо признать, что оставаясь вѣрнымъ „Основнымъ Началамъ“, онъ долженъ былъ бы говорить о происхожденіи не самой вѣры въ Бога, а лишь различныхъ формъ ея; такъ какъ вѣра въ Бога, т.-е. признаніе единой всепроникающей божественной силы, по смыслу его философіи, есть первичный, основной, такъ сказать, неизмѣющийся исторіи фактъ нашего сознанія. Если же, такимъ образомъ, касающіеся нашего предмета взгляды Спенсера въ „Основныхъ началахъ“ и въ „соціологіи“ не могутъ быть сведены къ высшему единству, то необходимо различать, какъ два независимыхъ порядка мыслей, Спенсеровъ „преобразованный эвгемеризмъ“²⁰⁾ и его агностицизмъ. Обратимся сначала къ обсужденію*

²⁰⁾ По имени древняго мыслителя Эвгемера, который первый началъ выводить

перваго, чтобы отъ разсмотрѣнія частнаго и второстепеннаго перейти затѣмъ къ разсмотрѣнію общаго, существеннаго и основнаго.

Первое условіе состоятельности всякой теоріи заключается въ томъ, чтобы она покоилась на дѣйствительныхъ, а не мнимыхъ фактахъ. Если дѣйствительно, какъ утверждаетъ вслѣдъ за другими сторонниками эвгемеризма Спенсеръ, вѣра въ Бога произошла изъ культа предковъ и чествованіе предковъ служить ея послѣднимъ основаніемъ, если въ самомъ дѣлѣ страхъ предъ мертвыми повсюду является „корнемъ религіознаго контроля“: то *Спенсеръ долженъ бы былъ прежде всего показать, что культъ предковъ дѣйствительно повсюду является начальнымъ моментомъ религіи, что чествованіе умершихъ и страхъ предъ ними повсюду предшествуютъ или по крайней мѣрѣ сопутствуютъ ей.* Странно было бы, въ самомъ дѣлѣ, выводить вѣру изъ одной изъ ея позднѣйшихъ формъ или обосновывать ее на несуществующихъ сердечныхъ чувствованіяхъ и отношеніяхъ. А между тѣмъ этихъ то основоположныхъ фактовъ и новымъ представителямъ эвгемеризма не удается установить точно такъ же, какъ не удалось установить ихъ древнимъ. Чѣмъ дальше идетъ сравнительное изученіе религіозныхъ вѣрованій такъ называемыхъ дикихъ (некультурныхъ) народовъ, тѣмъ безспорнѣе становится тотъ фактъ, что религіозное чествованіе предковъ есть лишь *одна изъ многочисленныхъ фазъ религіозныхъ вѣрованій*, что во многихъ случаяхъ его *предваряютъ* другія формы вѣры; что весьма многія племена имѣютъ религіозныя вѣрованія, *ничего не зная о культѣ предковъ*, и что слѣдовательно, *культъ предковъ не есть необходимос условіе или prius вѣры* ²¹⁾. Равнымъ образомъ сравнительное изученіе

вѣру въ Бога изъ культа предковъ (род. около 316 г. до Р. Хр.).—Лучшее изслѣдованіе объ Эвгемерѣ: M. R. de Block—«Euhémère, son livre et sa doctrine». Mons. 1876.

²¹⁾ Le Comte Coblet D'Alviella: Introduction à l'histoire générale des religions, résumé du cours public etc. Paris. 1887. P. 101. Réville: Les religions des peuples non—civilisés. Paris. 1883. vol. II, pp. 233—7. Cfr. *elo-же*: La nouvelle théorie Euhémériste M. H. Spencer (Revue de l'histoire des religions, 1881, vol. 4-me, pp. 1—21). Pfleiderer: Religionsphilosophie etc. B. II, s. 18. Теорія эвгемеризма не можетъ объяснить «тѣхъ фактовъ, что напр., у полинезийцевъ культъ высшихъ боговъ былъ изгнанъ культомъ предковъ (Waitz—Gerland, die Anthropologie der

древнѣйшихъ историческихъ памятниковъ религіозной вѣры показываетъ, что на зарѣ исторіи человѣчество, хотя не вездѣ одинаково чисто, чтило единое Божество, и что культъ предковъ на ряду съ другими формами многобожія сталъ появляться лишь въ позднѣйшія времена ²¹⁾). Особенно знаменателенъ въ данномъ отношеніи тотъ фактъ, что обычная смѣлость какъ бы измѣняетъ сторонникамъ эвгемеризма, когда имъ приходится касаться маститой священной лѣтописи человѣчества, сохранившейся въ Библии. Несмотря на роковое значеніе для эвгемеризма свидѣтельства этого памятника о независимости искони существовавшего единобожія отъ культа предковъ, сторонники этой теоріи почти вовсе не касаются вопроса о происхожденіи библейской вѣры ²²⁾).

Пойдемъ далѣе. Этнографія и исторія согласно свидѣлствуютъ, что есть много древнихъ и новыхъ народовъ, которые со всею строгостію хранятъ тѣ или другія религіозныя вѣрованія и у которыхъ однако не только не находится ни малѣйшихъ слѣдовъ религіознаго чествованія предковъ („культа предковъ“), но которые какъ разъ наоборотъ, представляютъ факты совершенно противоположнаго характера, — факты равнодушнаго и даже болѣе, — безчеловѣчнаго отношенія къ предкамъ живымъ,

Naturvölker, VI, 244); что въ Китаѣ культъ предковъ покоится на основѣ древнѣйшей природной мѣтеорологіи; что въ Египтѣ, сколь высоко ни было здѣсь значеніе культа предковъ, онъ всетаки былъ подчиненъ культу общихъ божествъ и т. д. (*Pfleiderer*, s. 18). О первоначальномъ монотеизмѣ у Китайцевъ см. W. v. *Strauss und Torney*: Der altchinesische Monotheismus, Heidelberg, 1885, (Sammlung von Vorträgen, herausgegeben von Frommel und Pfaff, XIII, 9). См. объ этомъ такъ же въ извѣстной книгѣ *Фюстель де Куланжа*: «гражданская община античнаго міра», русск. перев. стр. 156—8. Мы не говоримъ уже здѣсь о представителяхъ теоріи анимизма, которымъ однако въ данномъ случаѣ слѣдуетъ отдать рѣшительное предпочтеніе предъ эвгемеристами за то, что они, въ согласіи съ фактами, признаютъ культъ предковъ лишь частью, 'одною изъ многихъ вѣтвей широкаго процесса выработки религіозныхъ вѣрованій.

²¹⁾ См. выше, гл. III и II.

²²⁾ Только въ самое недавнее время *Lippert* сдѣлалъ очень легкую попытку перетолковать библейскія свидѣтельства въ смыслъ теоріи эвгемеризма въ своей монографіи: *Der Seelenkult in seiner Beziehung zur altgebräisichen Religion. Eine ethnologische Studie*, Julius *Lippert*.—Основательный разборъ этой монографіи Липперта сдѣланъ въ *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, 1882. B. 13.

съ чѣмъ конечно неразрывно связано забвеніе о предкахъ умершихъ ²⁴⁾). Изъ этихъ и подобныхъ свидѣтельствъ безспорно слѣдуетъ, что по меньшей мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ нельзя признавать генетической зависимости религіозной вѣры отъ почитанія предковъ и что, слѣдовательно, она должна имѣть другой источникъ. Подобное же значеніе для судьбы эвгемеризма имѣетъ и тотъ въ высшей степени важный фактъ, что основнымъ мотивомъ попечительности о живыхъ и умершихъ предкахъ служить вовсе не то душевное движеніе, которое по теоріи Спенсера и другихъ эвгемеристовъ служить послѣднимъ основаніемъ религіозной вѣры т.-е. не страхъ предъ ними, а скорѣе любовь. Внимательное изученіе погребальныхъ церемоній и такъ называемыхъ „заплачекъ“ показываетъ, что повсюду въ нихъ предъ нами выступаетъ скорбный образъ матери и жены, оплакивающихъ „милыхъ сердцу“. Изиды плачутъ по Озирису, Афродита—по Адонису, Деметра—по Персефонѣ и т. д. Оплакивается не предводитель толпы, въ отношеніяхъ къ которому имѣло мѣсто только повиновеніе, страхъ и почтеніе; не отецъ съ его строгою властью; даже не братъ, который только записываетъ, замѣняя собою отца; а лишь мужъ, къ которому влечетъ одна любовь, желанное дѣтище, которое мать выносила подъ своимъ сердцемъ. Озирисъ не столько божество, сколько мужъ и сынъ и Персефона не богиня, а дочь. Изъ самой далекой доисторической глуши доносятся до насъ не торжественные звуки погребальной церемоніи, подобающей вождю и герою. а стenanія любящей супруги и матери въ скромной средѣ семейнаго союза; оплакивается не маститая старость, смерти которой

²⁴⁾ Такъ Страбонъ и Геродотъ согласно свидѣлствуютъ о нѣкоторыхъ, современныхъ имъ, «варварахъ» (массагетахъ, бактриянахъ и др.), что они оставляютъ на произволъ судьбы, морятъ голодомъ, бросаютъ звѣрямъ, собакамъ (которые у нихъ носили даже особое техническое названіе *ἐνταφιασταί*) и т. д. своихъ престарѣлыхъ родителей и родичей (См. у *Страбона*. *Lib. XI*, cap. 8. 11, editio Tauschn. vol. II, p. 439; cfr. *Herod.* I, 212. 216; III, 38). См. подобные же факты изъ жизни позднѣйшихъ дикихъ народовъ у *Гримма* (*Grimm: Rechtsalterthümer*, s. 487 und folg.), *Ваккернагеля* (*Wackernagel: Kleine Schriften*, I, 15—17) и др. ср. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. B. 13, 1882.

предшествуетъ постепенное разрушеніе, а молодость, полная свѣжихъ силъ и надеждъ. Вообще чрезъ всю исторію человѣчества звучитъ одна нота по отношенію къ покойникамъ: плачетъ осиротѣлая любовь и оплакиваетъ свое, дорогое, близкое. Страха нѣтъ въ этихъ отношеніяхъ. А когда погребается лицо, съ которымъ связывала живыхъ неволя, отношенія къ покойнику оказываются настолько блѣдными, что въ общей группѣ „заплачекъ“ они отступаютъ на задній планъ²⁵⁾. Если же страха нельзя признать основнымъ мотивомъ отношенія къ предкамъ, то утвержденіе Спенсера, будто послѣднимъ основаніемъ религіозной вѣры или какъ онъ выражается, „корнемъ религіознаго контроля“ повсюду является „страхъ предъ мертвыми“, должно быть признано опять таки лишеннымъ фактической основы. Такииъ образомъ, *диссоціація фактовъ, которые должны бы были связаны, по теоріи Спенсера, неразрывною причинною связью, отнимаетъ у этой теоріи первое и главнѣйшее условіе состоятельности—согласіе въ посылакахъ съ дѣйствительными фактами.*

Столь же мало Спенсеровъ преобразованный эвгемеризмъ отвѣчаетъ и другому основному требованію отъ состоятельной гипотезы—именно тому требованію, чтобы гипотеза удовлетворительно и безъ натяжки объясняла соответствующую группу фактовъ. Спенсеру надлежало прежде всего объяснить, какимъ образомъ человѣчество на раннѣйшихъ ступеняхъ развитія перешло отъ культа предковъ къ религіозному чествованію животныхъ, свѣтилъ небесныхъ, морей, горъ, рѣкъ и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ Спенсеръ разрѣшаетъ затрудненія простымъ и однообразнымъ указаніемъ на смѣшеніе предка съ тѣмъ или другимъ обоготворяемымъ животнымъ или предметомъ—смѣшеніе „столь свойственное человѣку на низшихъ ступеняхъ развитія“. Такъ напримѣръ, тотъ или другой предокъ за свою силу получилъ прозвище быка или за способность вызывать въ окружающихъ ужасъ—прозвище крокодила. Когда установилось ему религіозное чествованіе, то сначала со словомъ быкъ, кро-

²⁵⁾ См. объ этомъ подробнѣе въ вышеуказанной статьѣ извѣстнаго нашего спеціалиста по даннымъ вопросамъ, проф. *Буслаева*: «Догадки и мечтанія о первобытномъ человѣчествѣ, Русскій Вѣстникъ, т. 107. «Особенно страницы 712 и слѣд.; 747 и слѣд.

кодилъ соединялось представленіе о самомъ предкѣ. Но съ теченіемъ времени объ истинномъ смыслѣ этихъ словъ забыли и подъ именемъ быка, крокодила и т. д. стали разумѣть и чтить самихъ этихъ животныхъ. Подобнымъ же образомъ установилась культъ свѣтилъ небесныхъ. Вождь племени за свои побѣды назывался звѣздою, солнцемъ и т. д. Когда онъ умиралъ, устанавливалось служеніе ему, какъ звѣздѣ, солнцу и т. д. Еще примѣръ. Племя выселяется изъ области, расположенной при океанѣ или въ горахъ. Въ памяти отдаленныхъ потомковъ этотъ фактъ сохраняется, какъ фактъ происхожденія отъ славнаго предка — Океана или какой-нибудь горы. Отсюда недалеко до культа океану, горамъ, рѣкамъ и т. д. Искусственность и совершенная неестественность этихъ и другихъ подобныхъ объясненій Спенсера очевидна. По вѣрному замѣчанію англійскаго ученаго Андрью Ланга, они требуютъ невозможнаго соединенія двухъ взаимно уничтожающихъ себя психологическихъ фактовъ: съ одной стороны поразительной памяти, съ другой столь же поразительной забывчивости²⁶⁾. Въ самомъ дѣлѣ съ одной стороны, дикарь долженъ неизмѣнно хранить благодарную память о своихъ отдаленнѣйшихъ предкахъ, которыхъ его предшественники чтили какъ боговъ и которыхъ поэтому и онъ долженъ чтить точно такъ же. Съ другой стороны, этотъ же самый дикарь долженъ безусловно забыть о томъ, что эти предки были такіе же какъ и онъ самъ люди и смѣшать ихъ съ животными или даже бездушными предметами. Для насъ равно непонятенъ каждый изъ этихъ процессовъ. Даже у цивилизованныхъ народовъ память о предкахъ рѣдко восходитъ дальше третьяго поколѣнія. Тѣмъ справедливѣе можно это утверждать относительно народовъ некультурныхъ. Равнымъ образомъ трудно допустить у человѣка, на какой бы низкой ступени умственнаго развитія онъ ни находился, такую утрату реального смысла, чтобы онъ смѣшалъ не только въ своихъ воспоминаніяхъ, но и въ своихъ практически религиозныхъ отношеніяхъ лицо съ вещью. Но если мы должны, такимъ образомъ, признать неестественнымъ каждый изъ этихъ двухъ процессовъ въ отдѣльности; то тѣмъ болѣе-

²⁶⁾ *Andrew Lang. La mythologie, traduite de l'anglais par Lion Parmentier. 1886. Paris, p. 51—2.*

конечно мы не можем признать ихъ совмѣщенія: ибо неизмѣнно храня память о предкѣ, дикарь столь же неизмѣнно долженъ былъ помнить и о значеніи и свойствахъ этого предка и наоборотъ,—забывъ о его значеніи и свойствахъ, долженъ былъ забыть и о немъ самомъ, такъ какъ за вычетомъ этого значенія и свойствъ отъ предка ничего не останется (не останется субъекта) и не къ кому будетъ привязывать воспоминанія ²⁷⁾).

Еще очевиднѣе выступаютъ несообразности теоріи Спенсера въ его попыткѣ вывести изъ культа предковъ чрезъ различныя посредствующія ступени низшихъ формъ вѣры вѣру въ единого Бога. Въ образованіи мысли о Богѣ единомъ, по смыслу Спенсеровой теоріи, проявилось крайнее напряженіе совмѣстнаго дѣйствія тѣхъ же двухъ психологическихъ факторовъ, которые были указаны выше, т.-е. забвенія въ одномъ отношеніи и памяти въ другомъ. Человѣчество мало-по-малу забыло объ ограниченности свойствъ этого главнаго предка—бога и, преобразовавъ свойства конечныя въ безконечныя, надѣлило его всемогуществомъ, бездѣльною прозорливостію, благостію и другими божественными свойствами. Такимъ образомъ оно возвело въ абсолютное Божественное достоинство своего „прародителя“ „патріарха“ или „перваго человѣка“. Такой процессъ тѣмъ страннѣе и непонятнѣе, что Спенсеръ предполагаетъ его у племенъ, уже вышедшихъ изъ состоянія дикости и вступившихъ на путь прогрессивнаго культурнаго развитія, которыя, слѣдовательно, могли уже по состоянію своего умственнаго развитія, замѣтить призрачность своихъ традиціонныхъ вѣрованій и незаконность ихъ преобразованія въ указанномъ смыслѣ. Впрочемъ, какъ мы видѣли выше, Спенсеръ сохранилъ достаточно такта для того, чтобы не настаивать исключительно на этомъ объясненіи. По смыслу его теоріи, чѣмъ далѣе развивается человѣчество, тѣмъ болѣе забываетъ оно о связи своихъ религіозныхъ вѣрованій съ культомъ предковъ и въ самомъ верховномъ Божествѣ начинаетъ чтить не столько „великаго прародителя“, сколько единую всепроникающую и всеустраивающую Сплу. И повинувшись процессамъ дезинтеграціи и дезантропоморфизаціи, вѣра въ личнаго

²⁷⁾ Ср. разсужденія по данному вопросу *Каро*: *La philosophie religieuse en Ang eterre*. Paris, 1888. p. 211—221.

Бога, въ которой всетаки слышится еще нѣкоторый отзвукъ предпоклоненія, мало-по-малу превратится, по Спенсеру, въ научно обоснованное исповѣданіе непостижимой Силы. Но поправляя подобнымъ образомъ предложенную въ „Соціологіи“ теорію происхожденія религиозныхъ вѣрованій Спенсеръ, очевидно, тѣмъ самымъ ее осуждаетъ. Въ самомъ дѣлѣ въ этой поправкѣ проявляется косвенное сознаніе Спенсера въ недостаточности принятаго имъ въ „Соціологіи“ начала объясненія религиозныхъ вѣрованій и въ необходимости ихъ восполненія другимъ, болѣе широкимъ принципомъ. Это сознаніе Спенсера служитъ лучшимъ опроверженіемъ его преобразованнаго эвгемеризма.

Можетъ показаться страннымъ, почему, высказавъ въ „Основныхъ началахъ“ взглядъ на послѣднее основаніе религиозныхъ вѣрованій, исключавшій самый вопросъ объ ихъ происхожденіи, въ „Соціологіи“ Спенсеръ тѣмъ не менѣе снова поставилъ этотъ вопросъ и примкнулъ, при его разрѣшеніи, къ устарѣлой, неоднократно отвергавшейся теоріи Эвгемера, несостоятельность которой онъ и самъ въ концѣ концовъ созналъ. Разгадка этого факта заключается въ томъ, что теорія Эвгемера больше, чѣмъ какая-либо другая теорія, давала Спенсеру надежду примѣнить и къ области религиозныхъ вѣрованій свою знаменитую формулу развитія. Согласно съ этой формулой, всякое развитіе состоитъ въ переходѣ отъ однороднаго и безсвязнаго агрегата къ связанному разнородному организму посредствомъ процессовъ интеграціи и дифференціаціи. Теорія Эвгемера, признающая началомъ религіи однородныя, безсвязныя вѣрованія въ толпу одинаковыхъ, съ неясно очерченными предѣлами значенія и власти, предковъ, очевидно вполне оправдываетъ первый членъ формулы. Различныя формы политеизма, какъ болѣе или менѣе развитыя и законченныя системы вѣрованій въ божество съ ясно выраженными особенностями и со строгой внутренней субординаціей, безъ большихъ затрудненій могутъ быть признаны выраженіемъ въ сферѣ религиозной втораго момента эволюціи т.-е. процессовъ интеграціи. Правда, строго монотеистическія вѣрованія, исключая самую мысль о группѣ божествъ, труднѣе втиснуть въ рамки эволюціонной формулы. Но изъ этого затрудненія можно выйти съ помѣщью вспомогательнаго понятія о процессѣ дезин-

теграції. Замѣтивъ, что теорія Эвгемера пригодна для оправданія формулы эволюціи, Спенсеръ усвоилъ ее въ „Соціологіи“ какъ бы не замѣчая ея несоотвѣтствія (въ послылкахъ) дѣйствительнымъ фактамъ и неестественности ея объясненій и, такимъ образомъ, съ большею затратою времени, труда и учености, развилъ теорію, которая, смѣло можно сказать, не имѣетъ ровно никакой цѣны, такъ какъ не удовлетворяетъ самымъ элементарнымъ научнымъ требованіямъ. Спенсеръ далъ связную и законченную теорію вѣрованій; но эту связность и законченность онъ купилъ цѣною игнорированія однихъ фактовъ, подтасовки другихъ, и перетолкованія третьихъ. Вышеупомянутый французскій историкъ Ревиль, человекъ вполне компетентный, когда рѣчь идетъ о фактической сторонѣ дѣла, такъ характеризуетъ научные приемы Спенсера: „Методъ, употребляемый англійскимъ философомъ для доказательства своей теоріи, состоитъ въ выборѣ изъ многочисленныхъ, прочитанныхъ имъ сообщений путешественниковъ и миссіонеровъ благопріятныхъ для теоріи частныхъ, при систематическомъ игнорированіи данныхъ противоположныхъ, безъ всякой критики источниковъ и даже почти всегда безъ указанія авторовъ, на которыхъ дѣлаются ссылки. Такой методъ можетъ ввести въ заблужденіе читателя, которому неизвѣстно громадное различіе по компетентности и достоинству изслѣдованій о жизни, нравахъ и идеяхъ народовъ нецивилизованныхъ. Тѣмъ не менѣе онъ (методъ) есть не что иное, какъ обманчивая видимость и такой приемъ, съ помощію котораго съ одинаковымъ успѣхомъ можно доказывать самыя противоположныя утвержденія. *Нѣтъ ничего легче, какъ развить, исключивъ все, собранное Спенсеромъ, и собрать все, имъ обойденное, съ помощію тысячи аргументовъ, теорію, діаметрально противоположную его теоріи*“²⁸). При такой рѣшительной ненаучности приемовъ, употребленныхъ Спенсеромъ при развитіи его теоріи происхожденія религіозныхъ вѣрованій, эта теорія, конечно, не только не доказываетъ, какъ надѣялся Спенсеръ, примѣнимости его формулы эволюціи къ специальной области религіозныхъ фактовъ, но на-

²⁸) *Réville: Les religions des peuples non-civilisés, t. II. p. 236—7. 1883. Paris.* — Ср. подобный же отзывъ о методѣ Спенсера у *Каро (Philosophie religieuse en Angleterre), p. 209.*

противъ, служить прямымъ возраженіемъ противъ общепригодности этой формулы; такъ какъ оказывается, что примѣненіе этой формулы ведетъ къ произволу въ распоряженіи фактами ²⁹⁾).

Замѣтимъ здѣсь же, что, не имѣя опоры въ фактахъ, Спенсера формула религіознаго развитія не можетъ быть обоснована и осмыслена и съ точки зрѣнія его принципиальныхъ философскихъ взглядовъ. Правда, Спенсеръ говоритъ, что, съ его точки зрѣнія, религіозныя вѣрованія человѣчества должны быть признаны отнюдь не случайными, а необходимыми, „видами обнаруженія Непознаваемаго“ и что въ этомъ и слѣдуетъ искать „смысла ихъ существованія“; но самъ же и добавляетъ, что „начало и конецъ того великаго развитія, элементами котораго должны быть признаны религіозныя вѣрованія, лежатъ *вне сферы нашего знанія или пониманія*“ ³⁰⁾. А если такъ, то въ чемъ же тотъ великій *смыслъ* „развитія“, о которомъ говоритъ и котораго ищетъ Спенсеръ?

4. Перейдемъ къ обсужденію взглядовъ Спенсера на основанія религіозной вѣры, высказанныхъ въ „Основныхъ началахъ“. И здѣсь, въ этой обособленной группѣ мыслей англійскаго философа, замѣчается иногда та же двойственность, которою, какъ мы видѣли выше, страдаетъ вся совокупность его взглядовъ: съ одной стороны, какъ на послѣднее основаніе религіозной вѣры указывается на присущее каждому человѣку убѣжденіе въ томъ, что „бытіе міра со всѣмъ, что въ немъ содержится и что окружаетъ его, есть *тайна*, постоянно требующая объясненія“ ³¹⁾; съ другой,—такимъ основаніемъ признается столь же неотступно сопутствующее человѣку „сознаніе непостижимой вездѣприсутствующей *силы*“ ³²⁾. Не трудно, впрочемъ, рѣшить что изъ двухъ только что указанныхъ разнорѣчивыхъ положеній Спенсера подлиннымъ выраженіемъ его взгляда слѣдуетъ признать послѣднее. Спенсеръ не могъ, конечно, не видать, что какъ вѣра вообще не можетъ основываться на однихъ чисто *отрицательныхъ*

²⁹⁾ Въ нашу задачу не входитъ разборъ Спенсеровой формулы эволюціи. См. объ этомъ въ специально посвященной этому вопросу монографіи *Мелкольма Гѣзри* (On. M. Spencer's formula of evolution. London, 1879).

³⁰⁾ Основанія социологіи стр. 131.

³¹⁾ Основныя начала стр. 48.

³²⁾ Ibid. стр. 107.

предположеніяхъ, такъ и религіозная вѣра въ особенности не можетъ покоиться на чисто *отрицательномъ* убѣжденіи, что міръ есть вѣчная, никогда неразрѣшимая задача. Правда, признаніе неспостижимости міра въ его послѣднемъ основаніи и несовершенство нашего знанія всегда считалось необходимымъ условіемъ религіозной вѣры, но лишь условіемъ *отрицательнымъ*. Съ полнымъ невѣдѣніемъ, съ признаніемъ задачи, условія разрѣшенія которой вовсе не даны, вѣра столь же мало можетъ уживаться, какъ и знаніе. Необходимо, по крайней мѣрѣ, чтобы вмѣстѣ съ задачею, какъ отрицательнымъ условіемъ вѣры, предъ нами были на лицо и данныя для разрѣшенія этой задачи, какъ *положительныя* основанія вѣры. Вотъ почему и Спенсеръ, высказавъ въ началѣ своего изслѣдованія вышеуказанное отрицательное положеніе, затѣмъ незамѣтно перешелъ отъ него къ положительному. Слѣдовательно, развитой имъ отвѣтъ можно формулировать такимъ образомъ: находя передъ собою въ фактѣ существованія міра вѣчно данную задачу, человѣкъ въ то же время по свидѣтельству непосредственнаго, хотя и неопредѣленнаго сознанія, вѣчно неизмѣнно разрѣшаетъ эту задачу указаніемъ на единую неспостижимую, всепроникающую силу, абсолютное или Божество ³³).

Насколько научно состоятеленъ этотъ отвѣтъ Спенсера? Нѣтъ ли побужденій, ни основаній оспаривать ту широко раскрытую Спенсеромъ мысль, что сознаніе окружающей и какъ бы охватывающей насъ и весь міръ силы ни на минуту не покидаетъ человѣка и побуждаетъ его мысль къ признанію за явленіями и въ нихъ самихъ высшаго могущества. Но едва ли, съ другой стороны, можно, хотя бы на минуту признать вмѣстѣ со Спенсеромъ, что мысль о *непознаваемой* въ точномъ смыслѣ Спен-

³³) Колебаніе Спенсера въ формулировкѣ его взгляда на нашъ вопросъ объясняется построеніемъ его теоретической философіи. Въ первой части «Основныхъ началъ» Спенсеръ изслѣдуетъ сферу «непознаваемого»; потому и основаніе религіозной вѣры онъ опредѣляетъ сначала *отрицательно*. Но, переходя ко второй части, которая изслѣдуетъ законы «познаваемого», онъ естественно долженъ былъ восполнить и такимъ образомъ исправить свою раннѣйшую формулу, указавъ для вѣры *положительныя* основанія въ сферѣ познаваемого. При всемъ томъ, Спенсеръ остается отвѣтственнымъ за то, что онъ высказалъ первую формулу безъ ограниченій и оговорокъ, обнаруживъ такимъ образомъ въ своихъ «Началахъ» несогласіе съ самимъ собою, хотя лишь формальное.

серовой философіи, силъ (т.-е. силъ, совершенно неизвѣстной) можетъ быть признана достаточнымъ принципомъ объясненія религіозной вѣры. Чтобы не затеряться въ возможностяхъ и не попасть въ сомнительную область ничѣмъ необоснованныхъ предположеній, мы здѣсь же съ самаго начала уважемъ то начало (критерій), которымъ будемъ руководствоваться при дальнѣйшемъ обсужденіи тезиса Спенсера.

Извѣстенъ психологическій законъ, по которому между нашими теоретическими убѣжденіями и нашею практическою жизнью (дѣятельностью воли и сердечными чувствованіями) существуетъ строгое соотношеніе. Этотъ законъ находитъ свое оправданіе не только въ фактахъ ежедневнаго опыта, но и въ высшемъ направленіи жизни — въ жизни религіозной. Здѣсь прежде всего забота направляется къ тому, чтобы у послѣдователей той или другой религіи установился и выяснился опредѣленный теоретическій элементъ вѣры, въ чемъ, очевидно, проявляется убѣжденіе, что каковы вѣрованія, таковы и складъ опредѣляемой ими жизни, которая именно, въ силу различія въ вѣрованіяхъ, иначе слагалась и слагается у іудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у послѣдователя Христова³⁴⁾. Если такъ, то открывается возможность, по религіознымъ вѣрованіямъ того или другаго лица или народа, характеризовать непосредственно неизвѣстный намъ складъ его практически религіозной жизни (религіозная настроенность, дѣятельность, культъ), и наоборотъ, по внѣшнему укладу жизни — проявляющееся въ немъ ея глубочайшее основаніе. Отсюда слѣдуетъ, что, если дѣйствительно, какъ думаетъ Спенсеръ, всѣ религіозныя вѣрованія человечества сводятся, какъ къ своему основанію, къ мысли объ абсолютной силѣ, природа и свойства которой намъ совершенно неизвѣстны, то эти вѣрованія должны проявиться въ практически религіозной жизни однимъ опредѣленнымъ способомъ или, выражаясь языкомъ Спенсеровой философіи, должны имѣть опредѣленные корреляты. Установивъ это соотношеніе и свѣривъ его съ дѣйствительными проявленіями религіозной жизни человечества, мы получимъ твердую почву для сужденія о томъ, насколько

³⁴⁾ См. раскрытіе этой мысли у преосвященнаго *Сильвестра*: Опытъ православнаго догматическаго богословія. Т. I, стр. 20—28.

точно опредѣлена Спенсеромъ искомая величина, т.-е. основаніе религіозныхъ вѣрованій.

Итакъ, каковы должны быть практическіе корреляты вѣры въ абсолютную непознаваемую силу? Мысль о томъ, что вся наша судьба находится во власти силы, законы и мотивы дѣятельности которой намъ абсолютно неизвѣстны, очевидно, должна прежде всего наполнить наше сердце неизвѣстностію, которая въ свою очередь должна развивать два порядка душевныхъ движеній: съ одной стороны—чувствованія неувѣренности въ своемъ дальнѣйшемъ благополучіи, страха за свою будущность, беспомощности и т. д.; съ другой, — стремленіе и привычку, подъ влияніемъ мысли объ абсолютномъ именно какъ о силѣ только, и въ себѣ самихъ и въ другихъ придавать значеніе только силѣ, могуществу³⁵⁾. Если бы абсолютная сила была человѣку хоть сколько-нибудь извѣстна, онъ зналъ бы, какъ снискать ея благоволеніе и тѣмъ обезпечить свое относительное благополучіе: въ его сердце получила бы доступъ надежда. Съ другой стороны, если бы онъ зналъ въ абсолютномъ какія-нибудь другія опредѣленія (свойства), кромѣ силы, онъ бы не сталъ разсматривать себя и ближнихъ какъ силы только (съ точки зрѣнія могущества), но пришелъ бы къ мысли о необходимости цѣнить въ себѣ и внѣ себя проявленіе высшихъ началъ гуманности. Итакъ, *строго выдержанное вѣрованіе въ абсолютно — невѣдомую силу, должно имѣть своими практическими коррелятами съ одной стороны, страхъ предъ непонятнымъ всемогуществомъ* (основный мотивъ культа), *съ другой — эгоизмъ* (главное содержаніе этики). Этотъ дедуктивно установленный нами законъ соотношенія религіозныхъ вѣрованій, сводимыхъ къ указанному Спенсеромъ основанію, съ такимъ именно, а не съ инымъ складомъ практически-религіозной жизни, вполне подтверждается фактами, доставляемыми этнографическимъ и историческимъ изученіемъ религій. Они указываютъ намъ, что повсюду, гдѣ въ вѣрованіяхъ проявляется представленіе Божества, какъ силы и какъ силы только, основнымъ мотивомъ всѣхъ церемоній культа служить страхъ, охватывающій все существо читателя божества силы, и

³⁵⁾ См. раскрытіе этого соотношенія у самого *Спенсера*: Основ. социологіи § 32, стр. 124 и слѣд. (ср. выше V. 2).

побуждающій его къ самымъ неосмысленнымъ, противонравственнымъ и даже противоестественнымъ жертвамъ всѣмъ дорогимъ для себя и самимъ собою, при чемъ, рядомъ съ этимъ подавляющимъ и какъ бы уничтожающимъ страхомъ въ культѣ, уживается въ практической дѣятельности самый рѣшительный, не терпящій ограниченія эгоизмъ ³⁶⁾.

Здѣсь умѣстно раскрыть и оправдать нашу мысль на одномъ общеизвѣстномъ примѣрѣ—на исламѣ ³⁷⁾. Магометанинъ знаетъ своего Аллаха только какъ силу, и догматика исламизма лишь чище и абстрактнѣе выражаетъ то же самое представленіе о Божествѣ—Силѣ, которое составляетъ общую мысль вѣровавшей некультурныхъ народовъ: разница между первою и послѣдними состоитъ лишь въ томъ, что тогда какъ въ первой абсолютная сила всецѣло усвоется единому Существоу, въ послѣднихъ она дробится и раздѣляется между цѣлымъ сонмомъ взаимно ограничивающихъ себя существъ. Коранъ учитъ мусульманина чтить Аллаха не за то, что онъ благъ или мудръ, но за то, что онъ есть высочайшая сила. Повсюду здѣсь выставляется на первый планъ совершенная непостижимость (неисповѣдимость) рѣшеній Бога, его чисто-деспотическій, немотивируемый никакимъ нравственнымъ закономъ и никакою идеальною истиною, произволь. Нигдѣ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на разумный міропорядокъ или разумное міростроительство; напротивъ, повсюду мы видимъ вѣру въ слѣпую судьбу или—что тоже—въ случайное и капризное обнаруженіе воли Аллаха. Ни самъ Магометъ, ни его позднѣйшіе комментаторы—богословы, говоря объ Аллахѣ, не возвышались надъ представленіемъ о Немъ, какъ о Силѣ. Богъ есть непостижимая Сила и ничего болѣе,—Сила, служеніе которой должно состоять лишь въ непрестанномъ трепетѣ, упраздняющемъ всѣ проявленія личной жизни. Въ точномъ соотвѣтствіи съ этою догматикою „правовѣрнаго“ его практическая нестроенность характе-

³⁶⁾ См. подтвержденіе нашей мысли у *Роскова*,—въ его прекрасномъ анализѣ вѣровавшей низшихъ расъ въ злыхъ духовъ и въ силу волшебства. *Roskoff: das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig. 1880. s. 124, und f.*

³⁷⁾ Характеристика Ислама сдѣлана нами по *Тэйхмюллеру: Religionsphilosophie, von Gustav Teichmüller, Breslau. 1886. s. 265.*

ризуется прежде всего чувствами страха и надежды. „Предъ лицомъ силы нѣтъ мѣста никакому другому чувствованію, кромѣ страха; страхъ же предъ силою безусловною, не руководимою никакими разумными мотпвами, неизбежно долженъ превратиться въ тупое самоотреченіе. Аллахъ великъ; онъ требуетъ безусловнаго подчиненія и общаетъ за него всѣ земныя и небесныя награды. Въ этой великой религіи страха нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ нравственности; нормою здѣсь является самолюбіе, дѣйствующее въ расчетѣ на награду или наказаніе, по аффектамъ страха и надежды“³⁸⁾. Подобнымъ же образомъ и религіозный культъ установленъ исключительно въ виду воли деспота: онъ состоитъ или изъ хвалебныхъ гимновъ Аллаху и церемоній самоуниженія предъ нимъ, или—изъ чисто внѣшнихъ умиловительныхъ жертвъ вещественными приношеніями, деньгами и т. п. Отсутствіе надлежащихъ понятій о природѣ и свойствахъ Бога оставляетъ въ культѣ ислама мѣсто волшебству—этому достоянію низшихъ религій. По той же самой причинѣ „правовѣрные“ опутаны цѣлою стѣною внѣшнихъ предписаній (обрѣзаніе, положеніе при молитвѣ, время молитвы, священныя мѣста и т. д.). „О чистотѣ сердца и нравственной настроенности въ странѣ мусульманина нѣтъ и рѣчи. Какъ его богъ, такъ и онъ самъ есть неотвѣтственный деспотъ въ отношеніи въ своему семейству и къ своимъ рабамъ и, въ свою очередь, самъ какъ рабъ безпрекословно подчиняется своимъ калифамъ и своей высокой Портѣ“³⁹⁾. Жизнь свободно сознательная для магометанина немыслима. Такимъ образомъ, исламъ представляетъ полное подтвержденіе выше выясненнаго нами положенія о томъ, что агностицизмъ, т.-е. признаніе Богомъ абсолютно невѣдомой силы—неизбѣжно долженъ отразиться въ религіозной этикѣ, какъ эгоизмъ, а въ культѣ—какъ чувство страха.

Еслибы человечество не поднялось выше религіи страха, чистый типъ которой мы видѣли въ исламуизмъ; еслибы сердце человеческое не знало никакихъ другихъ религіозныхъ чувствованій, кромѣ страха, а воля—никакихъ мотивовъ кромѣ эгоизма: то это было бы яснымъ, но и печальнымъ знаменіемъ того, что

³⁸⁾ *Teichmüller*, Religionsphilosophie, Breslau, 1880. S. 267.

³⁹⁾ *Ibid.* S. 268.

Господь въ гнѣвѣ Своемъ сокрылъ лице Свое и явилъ Себя міру только какъ Силу. Тогда Спенсеръ былъ бы правъ. Но на лицѣ земли издревле обитали и теперь обитаютъ народы, культъ которыхъ запечатлѣнъ печатью чистоты и которые ставятъ для своей дѣятельности высоко-нравственныя цѣли, и еслибы догматика этихъ народовъ кому-либо показалась невнятною, неточною и спорною, то весь укладъ ихъ жизни доказалъ бы высоту и дѣйствительность ихъ вѣрованій, — вѣрованій въ Бога, не какъ Силу только, но и какъ Разумъ и какъ Любовь. Правда, представленіе Божества подъ образомъ Силы есть древнѣйшее представленіе. Но чѣмъ далѣе идетъ сравнительно-историческое изученіе древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій, тѣмъ безспорнѣе становится тотъ фактъ, что не только народъ богоизбранный, но и древнѣйшіе представители другихъ вѣтвей человѣчества мыслили Бога не какъ Силу только, но именно какъ Силу разумную и святую или точнѣе—какъ всемогущее, премудрое и всеовершенное Существо. Мы не говоримъ уже о христіанствѣ. Какъ бы ни объясняли происхожденія этихъ вѣрованій, самый фактъ ихъ существованія неотразимо доказываетъ, что принципъ, принятый Спенсеромъ для объясненія вѣры въ Бога, узокъ и недостаточенъ.

Впрочемъ, какъ мы знаемъ, Спенсеръ думаетъ выйти изъ узканнаго затрудненія при помощи того шагукаго соображенія, что человѣчество перенесло на Божество разумъ, благодѣтельность и другія челоуѣкообразныя свойства *ошибочно* и что рано или поздно оно сознаетъ свою ошибку и придетъ къ агностицизму, какъ единственно здравому и научно-состоятельному зерну религіозныхъ вѣрованій. Мы видѣли выше, что самъ Спенсеръ не остался въ теоріи вѣренъ своей мысли о невозможности усвоить Богу какія-либо другія свойства, кромѣ силы. Теперь же посмотримъ, къ какимъ практическимъ послѣдствіямъ пришло бы человѣчество, еслибы отказавшись отъ вѣрованій, которыми оно жило доселѣ, оно обратилось къ агностицизму, отъ служенія „Богу вѣдомому“—къ служенію „Богу невѣдомому“.

Нѣтъ сомнѣнія, что мысль объ абсолютно невѣдомомъ всемогуществѣ у народовъ цивилизованныхъ должна проявляться не въ столь грубыхъ формахъ, какъ у народовъ дикихъ. Они не станутъ, какъ эти послѣдніе, населять страшными призра-

ками окружающую природу и приносить на священные алтари олицетвореннымъ грознымъ силамъ рабовъ и тѣмъ болѣе близкихъ своему сердцу. Спенсеръ думаетъ, что у цивилизованныхъ народовъ будущаго агностицизмъ проявится въ самыхъ благородныхъ, высоко-эстетическихъ чувствованіяхъ благоговѣйнаго трепета, священнаго восторга, изумленія и т. д. Не споримъ; но не ясно ли, какъ день, что исчерпываясь указанными и имъ подобными религіозными чувствованіями, религія будущаго (агностицизмъ) совершенно утратитъ то плодотворное, широко захватывающее и глубоко проникающее вліяніе на весь строй не только теоретической, но и практической жизни человѣчества, которое доселѣ имѣла вѣра въ Бога личнаго? Если нѣтъ вѣры въ устрояющей судьбы міра и человѣка разумъ, если нѣтъ надежды на промыслительную благодѣтельность Божію: то нѣтъ надежды на прогрессивное нравственное развитіе человѣческихъ обществъ и ихъ отдѣльныхъ членовъ, нѣтъ надежды на вышній матеріальный прогрессъ, нѣтъ, наконецъ, надежды даже на прогрессъ научный. Словомъ, вмѣстѣ съ вѣрою въ личнаго Бога міръ покинетъ и надежда во всѣхъ ея формахъ и во всѣхъ сферахъ жизни (Еф. II, 12).

И прежде всего агностицизмъ уничтожаетъ надежду на прогрессъ моральный. Приведемъ по данному предмету разсужденія человѣка, который, по условіямъ своего существованія въ отечествѣ агностицизма, могъ на дѣлѣ ознакомиться съ его практическими послѣдствіями ⁴⁰⁾, англійскаго апологета Портера). „Что человѣкъ знаетъ, разсуждаетъ названный авторъ, — это не такъ важно какъ то, чѣмъ онъ оказывается на дѣлѣ. Сила и совершенство характера—вотъ высшая цѣль всѣхъ здравомыслящихъ людей. Когда они размышляютъ о томъ, для чего они созданы и чѣмъ они могутъ быть, они не могутъ не стремиться къ этой цѣли. Но какъ бы мощно ни раздавался повелѣвающий голосъ совѣсти, необходимъ личный Богъ, чтобы сообщить ей надлежащую энергію и жизненность. Теорія, отрицающая личность Бога, естественно и логически ведетъ къ отрицанію личности человѣка. Она дѣлаетъ изъ человѣка простое, лишь болѣе развитое явленіе, цвѣтокъ, про-

⁴⁰⁾ Noah Porter: Agnosticism, a doctrine of despair (Present day tracts, № 8). p. 11—15, passim.

израстающій изъ глубоко сокрытаго корня — изъ „непознаваемаго неизвѣстнаго“. Что мы называемъ его личностію, характеромъ, волею, — все это столь же обманчиво, какъ облака въ лѣтній день: то они неподвижны, какъ горныя вершины, то на вашихъ же глазахъ исчезаютъ. Какъ бы ни смотрѣли на чело-вѣка, личный Богъ необходимъ для того, чтобы сообщить его нравственному идеалу дѣйственность и утвердить этотъ идеалъ, какъ верховную цѣль для воли. Наше другое внутреннѣйшее я часто является совершенно безсильнымъ. Какъ бы мы ни уважали его требованія, мы къ сожалѣнію часто слишкомъ легко закрываемъ свой слухъ для его внушеній. Но когда это лучшее наше я является замѣстителемъ живаго Бога, который, безмѣрно возвышаясь надъ нашею совѣстію, однако же говоритъ черезъ нее, тогда совѣсть является во вселенной царственнымъ трономъ и ея голосъ — голосомъ вѣчнаго Владыки, Которому всѣ вѣрноподанные отвѣтствуютъ радостнымъ согласіемъ.—Далѣе, и послушный совѣсти и Богу чело-вѣкъ обыкновенно бываетъ далекъ отъ совершенства. Онъ непрестанно согрѣшаетъ. Разсматривая свою жизнь при свѣтѣ высокыхъ требованій нравственнаго идеала, онъ не можетъ не чувствовать стыда и угрызений совѣсти. Съ другой стороны, зная по опыту о своихъ непрестанныхъ и какъ бы неизбѣжныхъ паденіяхъ, не можетъ не приходиться въ отчаяніе: ибо не находитъ достаточныхъ основаній для надежды сдѣлаться когда-нибудь, при помощи однихъ только собственныхъ силъ, лучшимъ. Если нѣтъ личнаго Бога, который бы указалъ чело-вѣку, чѣмъ онъ долженъ быть, и далъ ему средства выполнить свое назначеніе, то у него не можетъ быть прочной надежды на нравственное преуспѣяніе и не достанетъ энергіи для борьбы съ живущимъ въ немъ зломъ. Но именно этихъ то необходимыхъ средствъ для успѣшной нравственной дѣятельности и не даетъ агностицизмъ. Онъ разрушаетъ нашъ идеалъ совершенства, а вмѣстѣ съ нимъ и нашу свободу. Онъ разрушаетъ идеалъ совершенства: ибо онъ выводитъ этотъ идеалъ изъ измѣниваго настроенія среды, вслѣдствіе чего онъ не можетъ быть въ нашихъ глазахъ ни обязательнымъ, ни священнымъ. Такому идеалу недостаетъ *постоянства*: быть добрымъ или совершеннымъ чело-вѣкомъ въ одно время не тоже, что быть такимъ чело-вѣкомъ въ другое. Это—дѣло вкуса или моды и каждый вѣкъ, подчиняясь

закону развитія, ставить себѣ свой идеалъ по своему вкусу. Агностицизмъ, далѣе, разрушаетъ *свободу*. Въ самомъ дѣлѣ, достиженіе идеала есть результатъ простаго механизма; характеръ—соединенный продуктъ наслѣдственности и обстоятельствъ; свобода—тѣнь, ложный призракъ, праздная мечта, вызванная избыточными желаніями и напрасными сожалѣніями. Такой не имѣющей ни устойчивыхъ идеаловъ, ни свободы человѣкъ подобенъ тому больному, члены котораго поражены параличемъ и котораго однако, не смотря на это, приглашаютъ встать и прогуляться по сыпучему песку. Или,—лучше—онъ подобенъ птицѣ, у которой перешиблены крылья и которая при этомъ посажена подъ стеклянный колпакъ въ безвоздушное пространство. Что же остается такому человѣку дѣлать, какъ не предаться всецѣло своимъ страстнымъ влеченіямъ и мимолетнымъ движеніямъ, которыя, по крайней мѣрѣ, отвлекаютъ мысль отъ его испорченности, услаждаютъ его безцѣльное и безнадежное существованіе, бросая мрачный свѣтъ во тьму его отчаянія? Прибавимъ къ этому, что агностицизмъ не даетъ основаній для вѣры въ бессмертіе. А человѣкъ, не признающій бессмертія, не трепещущій предъ мыслию о совершенномъ уничтоженіи, станетъ ли задумываться надъ своею смертію,—надъ тѣмъ, когда и какъ она наступитъ? Кто не боится уничтоженія, остановится ли тотъ предъ самоуничтоженіемъ, предъ самоубійствомъ? Такъ легко агностицизмъ приводитъ человѣка чрезъ эпикуреизмъ къ пессимизму и самоуничтоженію.

Столь же вредно послѣдовательный агностицизмъ долженъ отразиться и въ наукѣ, хотя ея область несравненно болѣе отдалена отъ вопросовъ религіозныхъ, чѣмъ область жизни практической. Спенсеръ возлагаетъ на науку большія надежды. Въ ней, говоритъ онъ, „мы имѣемъ истинное откровеніе“⁴¹⁾. Нельзя отрицать въ этомъ взглядѣ нѣкоторой доли истины. Наука дѣйствительно есть пророкъ и истолкователь естественныхъ откровеній Бога въ природѣ и въ судьбахъ человѣка. Но что можетъ быть несообразнѣе, какъ съ одной стороны видѣть въ наукѣ „истинное откровеніе“, а съ другой—не признавать Открывающагося, т. е. проявляющаго въ мірѣ разумъ, любовь и другія

⁴¹⁾ Основныя начала, стр. 21.

свойства живаго Бога? Безъ вѣры въ живаго Бога наука немислима. „Вѣрую во единаго Бога“...—вотъ единственная, хотя обыкновенно глубоко сокрытая и не выражаемая представителями науки, мысль, обуславливающая для нея возможность установки ея формулъ и аксіомъ и сведенія ея отдѣльныхъ положеній къ единству цѣльнаго знанія. Наука, какъ и человѣкъ въ своей нравственно практической жизни водится въ своихъ изысканіяхъ вѣрою и живетъ надеждою. Наука, какъ истолкованіе природы, начинается фактами, но не кончается ими. Начиная видимымъ, она стремится за его предѣлы — къ невидимому. Сопоставляя и сравнивая явленія и событія, она объясняетъ ихъ силами, законами, гипотезами и теоріями. Пусть она доказываетъ свои теоріи тысячекратно повторяемыми опытами—доказываемое, очевидно, есть нѣчто превышающее опытъ, невидимое, составляющее предметъ вѣры. Отыскивая невидимое, наука неизбежно, хотя бы даже невольно приходитъ къ признанію верховнаго Разума—Бога.—Далѣе, наука, какъ исторія, какъ истолкованіе прошедшаго, есть стремленіе понять закономерность и смыслъ историческаго развитія тѣхъ или другихъ силъ (возьмемъ ли мы исторію народовъ или исторію природы). Но предположеніе закономерности, однообразія, правильности ведетъ опять таки къ признанію верховнаго законодателя природы и распорядителя судебъ человѣчества. Но еще яснѣе открывается религіозная основа истинной науки въ ея взглядахъ въ грядущее, — въ ея ожиданіи въ грядущемъ болѣе или менѣе полнаго воспроизведенія прошедшаго и настоящаго, равно какъ и въ ея великой вѣрѣ въ прогрессъ: она вѣритъ, что природа и человѣкъ и впредь будутъ повиноваться тѣмъ же самымъ законамъ, какъ доселѣ; что въ прогрессивной цѣпи сообщаемыхъ наукою откровеній о человѣкѣ и природѣ одно подготавливаетъ другое такъ же естественно и спокойно, какъ свѣтъ утренней зари предваряетъ восходъ солнца. Здѣсь вѣра переходитъ въ надежду. И если труженникъ науки, — не сухой и холодный формалистъ, но человѣкъ, влагающій въ свой трудъ всю свою душу, — спросить у себя отчета въ этой своей научной вѣрѣ и надеждѣ, то онъ непременно укажетъ, какъ на ея послѣднее основаніе, на религіозную вѣру въ Бога личнаго. Безъ этой вѣры въ Бога личнаго труженникъ науки есть путникъ, проходящій въ глухую полночь

глухими лѣсомъ. Онъ двигается впередъ съ трудомъ, осторожно медленно, какъ слѣпецъ, полагаясь лишь на чувство осязанія. Но вотъ онъ проходитъ тѣмъ же лѣсомъ въ полдень. Солнце прорѣзываетъ лѣсную чащу своими свѣтлыми лучами и, вмѣсто осторожности, опасеній и страха, на душѣ путника свѣтъ и радость. Подобнымъ же образомъ наполняетъ радостью, вѣрою и надеждою сердца *живыхъ* представителей науки признаніе верховнаго личнаго разума, доступнаго познанію въ своемъ естественномъ откровеніи въ природѣ и исторіи. Какъ столпъ огненный, свѣтитъ имъ эта мысль, когда они заходятъ въ непроглядную тьму гипотезъ, и какъ свѣтлое облако манитъ она ихъ къ себѣ во времена какъ день ясныхъ научныхъ отерыгій. Напротивъ, отрицаніе верховнаго Разума или мысль о томъ, что Онъ не можетъ быть познанъ, лишаетъ науку ея свѣтлой и плодотворной надежды: ибо тогда не остается для нея въ природѣ и исторіи ни вѣждительнаго божественнаго Разума, ни промыслительной любви, т.-е. исчезаетъ руководящая цѣль изысканій. Такъ губельно долженъ подѣйствовать агностицизмъ и на науку.

На одну только сторону общественной жизни агностицизмъ можетъ имѣть болѣе или менѣе благотворное вліяніе, — именно на развитіе внѣшней или такъ называемой матеріальной культуры. Провозглашая непознаваемость Бога основнымъ догматомъ вѣры, агностицизмъ тѣмъ самымъ освобождаетъ умъ отъ всѣхъ вопросовъ о Богѣ, о Его отношеніи къ міру, о разумныхъ цѣляхъ бытія и т. д. Освободивши же умъ человѣка отъ этихъ вопросовъ, онъ обезпечиваетъ ему полную свободу отдать все свое вниманіе и всѣ свои силы устроенію своего внѣшняго благополучія и увеличенію своей власти надъ природой. Между агностицизмомъ и быстрымъ развитіемъ культуры дѣйствительно существуютъ нѣкоторая постоянная связь и взаимозависимость. Какъ одностороннія заботы о внѣшнемъ укладѣ жизни какъ бы парализуютъ способность человѣка интересоваться высшими вопросами о Богѣ (см. выше, во введеніи), такъ въ свою очередь, привычка успокаиваться на мысли о непознаваемости Бога постепенно ведетъ человѣка все къ большому и большому погруженію во внѣшній міръ, чтò конечно можетъ отражаться и на увеличеніи его могущества надъ этимъ міромъ. Но не слѣдуетъ забывать, что съ точки зрѣнія выс-

шихъ принциповъ успѣхи вѣтшей культуры имѣютъ лишь весьма условную цѣнность. Подъ вліяніемъ этихъ успѣховъ легко можетъ развиваться и дѣйствительно, какъ свидѣлствуютъ факты, развивается эпикурензмъ,—правда тонкій и иногда не лишенный поэзіи, но въ сущности столь же недостойный человѣка, какъ и эпикуреизмъ древности.

Пересматривая все сказанное о практическихъ слѣдствіяхъ агностицизма, нельзя не прийти къ тому заключенію, что онъ таитъ въ себѣ начало разложенія, которое при достаточномъ развитіи можетъ поразить всѣ сферы человѣческой жизни и сдѣлать удѣлъ человѣка крайне тяжелымъ. „Рано или поздно, рассуждаетъ Портеръ,—лишенный всѣхъ надеждъ и вѣровавій агностикъ сдѣлается мрачнымъ и угрюмымъ, или чувственнымъ и самоугодливимъ, или скупымъ и черствымъ, или холоднымъ и самолюбивымъ, или разсѣяннымъ и пустымъ,—словомъ, теоретическимъ или практическимъ пессимистомъ, какъ человѣкъ, который ни для себя, ни для міра не знаетъ никакой высшей дѣли. Очень возможно, что при своеобразномъ развитіи культуры изъ такого человѣка выработается новый стоикъ, хотя и не обладающій тою нравственною серьезностію, которая отличала стоика древняго; но гораздо вѣроятнѣе, что изъ него выработается новый эпикуреецъ, или человѣкъ, который всю жизнь свою будетъ гнаться за призракомъ новой религіи, которая—онъ заранѣе увѣренъ въ этомъ—никогда не удовлетворитъ его; будетъ всю жизнь искать Бога, возможность познанія котораго онъ заранѣе отрицаетъ. Въ томъ и другомъ случаѣ исторія его жизни можетъ быть кратко выражена эпитафіей: жилъ безбожникомъ и умеръ въ отчаяніи“⁴²⁾.

Ко благу для человѣчества, строго послѣдовательное проведеніе агностицизма невозможно, лучшимъ доказательствомъ чего служить система самого Спенсера. Мы видѣли выше, что Спенсеръ остался невѣренъ своему основному ученію о непознаваемости абсолютнаго (см. гл. I, 5); здѣсь же отмѣтимъ новую невѣрность Спенсера самому себѣ—невѣрность въ пониманіи психологической природы вѣры. Считаая единственнымъ основаніемъ религіозной вѣры мысль о непостижимой силѣ, Спенсеръ есте-

⁴²⁾ Porter: p. 28.

ственно обнаружилъ склонность съузять религію и свести ее къ простому теоретическому признанію первой причины т.-е. впалъ въ ту обычную въ такомъ случаѣ односторонность, которую принято называть интеллектуализмомъ ⁴³⁾. Но какъ ни сильно было на него въ данномъ отношеніи вліяніе разсудочнаго принципа его философіи, онъ не могъ совершенно не замѣтить того психологическаго явленія, которое называютъ религіознымъ чувствомъ. Правда, объ этомъ чувствѣ онъ говоритъ какъ бы мимоходомъ и рассматриваетъ его лишь со стороны его происхожденія (со стороны „психогенезиса“, по выраженію Гауана ⁴⁴⁾); но во всякомъ случаѣ замѣчаніе, что оно „такъ же нормально въ человѣкѣ, какъ всякая другая способность“, что поэтому мы „обязаны относиться къ нему съ уваженіемъ“ ⁴⁵⁾, показываетъ, что и самъ Спенсеръ въ сущности считаетъ для человѣка невозможнымъ замѣниться въ удушливой сферѣ холоднаго теоретическаго агностицизма. Мы находимъ, такимъ образомъ, и съ этой стороны чистый, послѣдовательно проведенный агностицизмъ практически невозможнымъ.

Итакъ Спенсеръ, какъ отрывается изъ предложенной критики его взглядовъ на происхожденіе и основанія вѣры въ Бога, впалъ въ двойную ошибку. Во первыхъ, признавъ въ теоріи послѣднимъ основаніемъ религіозныхъ вѣрованій воспріятіе абсолютной непостижимой силы, при объясненіи дѣйствительнаго религіознаго процесса онъ указалъ, какъ на таковое основаніе, на „чувствованіе предковъ“ и „страхъ предъ мертвыми“. Во вторыхъ, открывъ въ содержаніи идеи о Богѣ идею всемогущества, абсолютной силы, онъ ограничилъ, подъ вліяніемъ своего философскаго агностицизма, все доступное человѣку познаніе о Богѣ именно этою идеею о Немъ, какъ всемогущей Силѣ только. Первый недостатокъ есть непослѣдовательность въ примѣненіи принципа, которая можетъ быть исправлена, и въ богатой современной литературѣ нашего вопроса есть уже опыты

⁴³⁾ См. объ интеллектуализмѣ Спенсера во взглядѣ на религію у *Pünjer'a*: der Positivismus in der neueren Philosophie (Jahrbücher für protestantische Theologie, vierter Jahrgang, Leipzig).

⁴⁴⁾ Die Grundlage der Spencerschen Philosophie, kritisch beleuchtet von *Gaucklin*. Berlin. 1888. 44, Anmerk.

⁴⁵⁾ Основныя начала, § 4, стр. 17.

такого исправленія, которые, оставляя неприкосновеннымъ сущность взгляда и принципъ, дѣлають изъ него другое примѣненіе ⁴⁶⁾. Но второй недостатокъ для опытной философіи непопра-

⁴⁶⁾ Какъ на выдающійся опытъ такого рода можно указать на сочиненіе богослова Гольстена (*Holsten: Uvrgung und Wesen der Religion*, 1886). Возрѣнія Гольстена не имѣють генетической связи съ философією Спенсера—они сложились на иной почвѣ, на почвѣ германской философіи; но основная мысль таже и притомъ проведена послѣдовательно: Гольстенъ выводитъ все содержаніе вѣры изъ воспріятія безконечной силы и для объясненія ея возникновенія не обращается къ эвгемеризму. Сущность взгляда Гольстена на нашъ предметъ состоитъ въ слѣдующемъ: 1 («Человѣкъ чтить, какъ Бога, все что онъ *опытно познаетъ* какъ *силу жизни*, такъ что существенный смыслъ слова *Богъ* во всѣхъ религіяхъ долженъ быть выраженъ понятіемъ жизненной силы», каковое понятіе заключается и въ основѣ *не-монотеистическихъ* вѣрованій въ «добрыхъ» и «злыхъ» боговъ, и—въ ученіи монотеистическихъ религій о Божественной «любви» и Божественномъ «гнѣвѣ» (Второз., 30, 15, 19). 2) Религія есть «дѣло человѣка, а не Бога» и какъ «форма человѣческой духовной жизни, подчинена закону развитія» (Галат., 4, 1—7). Какъ историческій человѣкъ постепенно преобразовывается изъ существа чувственного, живущаго одною чувственною жизнью, въ существо духовно—дѣятельное, такъ и религія изъ почитанія чувственныхъ силъ въ цѣляхъ обезпеченія своего внѣшняго благополучія постепенно преобразовывается въ почитаніе «духовной жизненной силы», въ цѣляхъ удовлетворенія потребностей духовныхъ. 3) Религіозный процессъ начался уже въ то время, когда человечество находилось еще въ порѣ своего дѣтства и жило одною только «душевною жизнью» т.-е. жизнью ощущеній, низшихъ чувствованій и стремленій. Человѣкъ на этой ступени представлялъ изъ себя лишь нѣкоторый «обособленный центръ жизни»—не болѣе. Но и онъ имѣлъ уже нѣкоторое «ощущеніе» дѣйствующей во множествѣ міровыхъ силъ («фетишистическій полидемонизмъ») единой силы, «чувствованіе» своей безусловной зависимости отъ нея и «стремленіе» къ общенію съ нею. 4) Прогрессъ въ вѣрованіяхъ начался лишь тогда, когда человѣкъ, переходя отъ жизни кочевой къ жизни осѣдлой, началъ преобразовывать «хаосъ полидемонизма въ космосъ земныхъ, небесныхъ и подземныхъ божествъ» или,—что тоже,—«въ политеизмъ съ присущимъ ему стремленіемъ къ монотеизму»: міросозерцаніе изъ причиннаго становится теперь «телеологическимъ», которое находитъ свое завершеніе въ представленіи Бога, какъ единой «міроустрающей и цѣлеполагающей воли» (въ религій духа или «христіанствѣ»). На этой ступени человѣкъ узнаетъ «и въ своихъ жизненныхъ состояніяхъ (радостяхъ и скорбяхъ, паденіяхъ и возстаніяхъ) и въ связи этихъ состояній съ своею дѣятельностью, и въ результатахъ своего труда для себя и для человечества—*узнаетъ опытно, переживаетъ собственнымъ чувствомъ дѣйствіе единой силы*, возвышенной и надъ знаніемъ, и надъ волей, и надъ силами человѣка и преслѣдующей въ исторіи свои, а не человѣческія цѣли». 5) Служащее основаніемъ вѣры познаніе Бога, какъ «міровой силы» не должно смѣшивать съ логическимъ

внмъ (такъ какъ онъ тѣсно связанъ съ ея общою ограниченностью) и можетъ быть устраненъ только перенесеніемъ нашего вопроса на другую почву, на которой можно бы было восполнить то, чего не даетъ философія опытная.

Общій взглядъ на ученіе опытной философіи о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога.

Но здѣсь, прежде чѣмъ сдѣлать такое перенесеніе, намъ необходимо остановиться и пересмотрѣть пройденный путь, чтобы привести въ ясность, что сдѣлано, что еще остается сдѣлать и почему именно необходимо перенести вопросъ съ почвы опытной философіи. Мы начали изслѣдованіе вмѣстѣ съ анимистами изученіемъ фактовъ религіознаго сознанія и нашли, что даже съ ихъ точки зрѣнія должно признать въ основѣ всѣхъ, не исключая и самыхъ низшихъ вѣрованій, нѣкоторое „зерно истины“, которое анимистами просмотрѣно только вслѣдствіе вліянія на нихъ одностороннихъ тенденцій Конттовой философіи. Это „зерно истины“, на основаніи результатовъ объективнаго, свободнаго отъ Конттова вліянія, изученія религіозныхъ вѣрованій было ближе опредѣлено нами тремя идеями: идеею *силы, безконечности и личной жизни*. Идею *лично-живой безконечной силы* мы признали *предѣльною идеею объясненія вѣры со стороны фактовъ* или, выражаясь языкомъ германской философіи, *предѣльною идеею феноменологіи религіознаго сознанія*, т.-е. нашли, что, если анализировать религіозныя вѣрованія, отбрасывая въ нихъ слу-

заключеніемъ, съ нравственно-практическимъ постулатомъ или безотчетною потребностью сердца прозектировать всемогущее существо въ надеждѣ отъ него дожидаться осуществленія своихъ идеаловъ жизни. Нѣтъ, это—необходимое усмотрѣніе (Rückgang) въ опытно познаваемомъ фактѣ его безусловной причины. Отношеніе безконечной жизненной силы къ человѣку есть отношеніе фактическое, объективное, независимое отъ воли человѣка (Дьян., 17, 28). Но чтобы человѣкъ всталъ къ ней въ религіозное отношеніе, увѣровалъ въ нее,—для этого въ немъ должно заговорить стремленіе къ жизни—стремленіе исполнить свое «я» счастьемъ чувственнаго удовлетворенія, миромъ сердца и всею истинною и радостью познанія. Неудовлетвореніе этого стремленія со стороны міра и ведетъ къ вѣрѣ въ Бога,—*надмірную силу и безусловное начало жизни*.

чайное и преходящее, и останавливаясь лишь на существенномъ и необходимомъ, то придется остановиться именно на этой идѣ, какъ самомъ общемъ и постоянномъ элементѣ всѣхъ вѣрованій. Возникалъ дальнѣйшій вопросъ, уже не „феноменологiи религiознаго сознанiя“, а ея метафизики: *что же служитъ объективно, метафизическою основою указанной общечеловѣческой вѣры въ лично-жизную безконечную силу?* производить ли ее въ чловѣчествѣ какимъ бы то ни было образомъ само дѣйствительно соответствующее ей существо, или она есть лишь выраженiе субъективныхъ потребностей чловѣческой природы? Разборъ теорiи Милля показалъ, что рѣшенiе вопроса въ послѣднемъ смыслѣ не можетъ быть признано удовлетворительнымъ ни съ субъективной точки зрѣнiя вѣрующаго (ибо относится религiозно къ существу, лишенному дѣйствительности, невозможно) ни съ объективной точки зрѣнiя науки (ибо и въ данномъ случаѣ, какъ вообще, скептицизмъ никакъ не можетъ замѣнить положительнаго рѣшенiя вопроса, къ чему однако наука только и стремится). Наконецъ, мы ознакомились съ послѣднимъ словомъ опытной философи по нашему вопросу—со взглядомъ Спенсера, по которому источникомъ и основою вышеуказанной религiозной идеи служитъ опытное познание—воспрiятiе абсолютной силы, и нашли, *что въ немъ есть доля истины, хотя она и не можетъ быть принята во всемъ объемѣ*. Но что же именно въ этомъ взглядѣ должно быть принято и что отвергнуто?

Какъ и выше было замѣчено, нѣтъ ни прямыхъ основанiй, ни косвенныхъ побужденiй оспаривать ту мысль Спенсера, что идея безконечной силы составляетъ элементъ идеи Божества и притомъ самый основной, общiй, остающiйся по исчезновенiю всѣхъ другихъ элементовъ. Конечно намъ, т.-е. людямъ, воспитаннымъ въ понятiяхъ христіанской культуры, трудно со всею живостiю воспроизвести въ своемъ ощущенiи или чувствѣ впечатлѣнiе той всепроникающей силы, которая, по выраженiю охваченнаго благоговѣйнымъ восторгомъ поэта, какъ „могучiй потокъ течетъ безчисленными ручьями бытiя, жизнью бьетъ въ травы и цвѣтахъ, а съ вершинъ лучезарныхъ творенiя сияетъ въ солнцѣ и въ звѣздахъ“⁴⁷⁾—трудно отчасти потому, что

⁴⁷⁾ Приведено въ сочиненiи Уоллеса: «Естественный подборъ», перев. подъ ред. Вагнера, Спб. 1878. Стр. 402.

мы, при своей разсудочности, наклонны превращать всякое живое воспріятіе или чувство въ сухую мысль, отчасти же потому, что не имѣя надобности обращаться къ этому сравнительно все же неясному и тусклому источнику богопознанія при другихъ болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ источникахъ, мы, такъ сказать, разучаемся понимать языкъ природы. Но у народовъ внѣкультурныхъ, не просвѣщенныхъ свѣтомъ христіанской вѣры, и не возросшихъ до самостоятельнаго научно-систематическаго мышленія, какъ это видно изъ выше приведенныхъ анализовъ ихъ вѣрованій, указанное воспріятіе, какъ единственное основаніе вѣры въ Бога, безспорно существуетъ во всей своей жизненности. Да и не только у народовъ внѣкультурныхъ, въ низшихъ слояхъ обществъ культурно-христіанскихъ легко можно подмѣтить тоже стремленіе искать послѣдней опоры для вѣры въ Бога въ проявленіяхъ чрезвычайнаго могущества ⁴⁸⁾). Да и самая столь глубоко присущая человѣку жажда чудесъ, что она такое, въ концѣ концовъ, какъ не тоже исканіе опоры для вѣры въ опытномъ познаніи Божественнаго всемогущества? Далѣе, и культурный, христіански просвѣщенный человѣкъ, когда ему приходится отстаивать свою вѣру въ средѣ людей, проникнутыхъ сознаніемъ безсилія всякихъ раціональныхъ доказательствъ ея, ссылается, какъ на послѣдній, еще не утратившій своей силы, аргументъ, не на что другое, а именно на окружающія насъ повсюду безконечность и могущество—на необъятность вселенной, на безсиліе человѣка въ сравненіи съ нею, на слабость его мысли и т. д. ⁴⁹⁾). Еще важнѣе для насъ въ данномъ случаѣ

⁴⁸⁾ Нельзя не признать въ данномъ случаѣ справедливымъ тонкаго замѣчанія Юма объ основаніяхъ вѣры у человѣка простаго. Его, по Юму, поражаетъ въ природѣ не дѣлесообразность, а именно проявленіе могущества. Если его спросить объ основаніяхъ вѣры въ Бога, онъ не сошлется напр., на устройство своей руки—на гибкость и проворство ея суставовъ, на ея способность къ выполнению многоразличныхъ функцій и т. д. «все это ему слишкомъ знакомо и на все это онъ смотритъ совершенно равнодушно. Итакъ что же онъ скажетъ въ доказательство существованія Бога? Тотъ-то внезапно умеръ; тотъ-то упалъ и изуродовался; одно дѣло было чрезвычайно сухо, другое очень холодно и дождливо» и т. д. (у *Carrau: La Philos. rel. on Angl.* p. 150). Проявленіе непостижимой силы—вотъ что заставляетъ его вѣрить.

⁴⁹⁾ Какъ это энергично выразилъ извѣстный *Пастёръ* въ своей похвальной рѣчи Ляттре, произнесенной во французской академіи 27 апр., 1882 г. «Понд-

то обстоятельство, что и учителя церкви придавали указанію на „творческую, движущую и сохраняющую сотворенное силу“, которая „очевидна“, хотя и не объемлется мыслью“⁵⁰⁾, первенствующее значеніе при выясненіи вопроса о всеобщности вѣры, ея очевидности и, слѣдовательно, безотвѣтности невѣрующихъ. По ихъ мысли, хотя бы всѣ другіе источники вѣры изсякли и всѣ другія основанія исчезли, этотъ, т.-е. воспріятіе безконечной силы, непзрѣченнаго могущества продолжаетъ еще сохранять надъ человѣкомъ свою власть⁵¹⁾. Наконецъ, и это самое важное, та же мысль содержится и въ словѣ Божиѣмъ и именно всего яснѣе высказана великимъ апостоломъ языковъ, Павломъ, имѣвшимъ, какъ извѣстно, болѣе другихъ поводовъ и случаевъ, вслѣдствіе своего непрестаннаго обращенія съ „языками“, говорить объ источникахъ и основаніяхъ ихъ именно вѣры. *Богъ, говоритъ апостолъ, сотворилъ родъ человеческій взыскати Господа, да поне осяжутъ его и обрящутъ, яко не дилече отъ единаго кожеждо насъ суща: о Немъ бо живемъ, движемся и есмь* (Дѣян. 17, 27—28). Именно „осязуть“. Конечно, подъ осязаніемъ здѣсь нельзя разумѣть того грубаго чувства осязанія, которымъ мы удостоверяемся въ бытіи внѣшнихъ предметовъ, ибо Богъ не есть что-либо подобное такимъ предметамъ. Но, съ другой стороны, было бы производомъ слыш-

тіе о безконечномъ, говорилъ онъ въ ней между прочимъ, имѣеть тотъ двоякій характеръ, что оно въ одно и тоже время непостижимо и непровержимо. Когда это попятіе охватываетъ умъ человеческій, тогда ничего другаго не остается какъ повергнуться въ прахъ подавляющей тоски. Да и въ эту минуту нужно просить помилованія у своего разсудка: всѣ пружины умственной жизни грозятъ ослабнуть; чувствуешь, какъ тебя уже охватываетъ возвышенное изступленіе Паскаля... (Приведено у М. А. *Остроумова*, въ сочиненіи: *Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію*, стр. 75, примѣч.). — *Ньютона*, напр., также поражала въ идеѣ Бога главнымъ образомъ идея всемогущества и именно эту идею онъ считалъ самымъ общимъ и оснзвнымъ элементомъ общечеловѣческой идеи Божества (*Philosophiae naturalis principia mathematica auctore Isaako Newtono ed tert, t. II, pp. 526—530, Lond. 1726; нѣмецкій перев. Wolfers'a ss. 508 und ff.*)

⁵⁰⁾ Св. *Григорій Богословъ*, т. I, 540. У Струнникова, II, 23.

⁵¹⁾ *Тертуллианъ*: «ничто не вселяетъ такой величественной идеи о Богѣ, какъ невозможность постигать Его: безконечное Его совершенство вмѣстѣ и открываетъ Его людямъ и скрываетъ Его отъ нихъ. Вотъ почему нельзя ихъ извинить въ томъ, что они не признаютъ Того, Кого не могутъ не знать». Ап. XVIII, у Струнникова. II, 69. Ср. II, 62, § 3.

комъ истончать это конкретное полномысленное и, конечно, не безъ намѣренія употребленное св. апостоломъ слово. Принимая во вниманіе, съ одной стороны его точный смыслъ (ψηλαφίζω) и контекстъ рѣчи, а съ другой — натуралистическій характеръ религіозной жизни „языковъ“, которымъ апостолъ не могъ говорить какъ о чемъ то очевидномъ и безспорномъ, о какомъ-либо высокомъ, недоступномъ имъ при ихъ огрубѣніи, духовномъ чувствѣ, мы должны допустить, что онъ говоритъ здѣсь о томъ же самомъ психическомъ фактѣ, къ которому другимъ путемъ приводитъ объективное изученіе вѣровавшей въ культуру разныхъ народовъ и конгеніальная міросозерцанію „языковъ“ опытная философія, т.-е. допустить, что и по мысли Апостола, человѣкъ въ нѣкоторой неполной степени можетъ познавать Бога опытно, въ самомъ прямомъ и собственномъ смыслѣ этого слова, ощущать его присутствіе въ себѣ, въ своей создаваемой, хранимой и носимой Божественною Силою жизни („о немъ бо живемъ, движемся и есмь“). Это чувство тотъ же апостолъ въ другомъ мѣстѣ конкретнѣе называетъ чувствомъ довольства, „веселія“, которымъ Богъ, никогда не перестающій свидѣтельствовать о себѣ человѣку благодѣяніями, исполняетъ сердца наши, подавая намъ съ неба дожди и времена плодоносныя (Дѣян. 14, 17) ⁵²). Точное опредѣленіе и уясненіе психологиче-

⁵²) «Св. апостолъ Павелъ, пишетъ намъ извѣстный іерархъ-философъ, высоко-преосвященный Никаноръ, проповѣдывавъ въ афинскомъ ареопагѣ, въ собраніи образованнѣйшихъ мужей той образованной эпохи: *Богъ Его-же не въдуше (подъ именемъ Бога невѣдомаго) благолюбивъ чисте, сей Богъ, сотворившій міръ и вся, сотворилъ отъ единыя крове и весь языкъ челоуць, жити по всему лицу земному, възсхати Господа, да поне осяжутъ его и обрящутъ, яко недалече отъ единого коегождо насъ суща (Дѣян. 17, 24—27). Разумное Божіе (τὸ ὑποστὸν τοῦ θεοῦ. то, что можно и должно человѣку знать о Богѣ) явъ есть въ нихъ: Богъ-бо явилъ есть имъ. Невидимая-бо его, отъ созданиа міра, творенни помышляема, видима суть, какъ-то присносущая сила его и Божество (Р. I, 19—20). Значить, по взгляду великаго апостола, Бога можно даже осязать; невидимыя свойства Божіи, присвосущная сила и Божество видимы и вообще о Богѣ его бытіи и свойствахъ можно приобрѣтать познаніе даже чувственнѣмъ путемъ. На этой вѣрѣ великаго апостола и мы стоимъ и утверждаемся и утверждаемъ, что *о Богѣ, какъ существо въ совершенномъ, Его бытіи и свойствахъ мы имѣемъ знаніе, которое приобрѣтаемъ даже чувственнѣмъ путемъ*». «Позитивная философія и сверхчувственное бытіе», Никанора, архіепископа херсонскаго. Т. III. стр. 2—3.*

ской природы этого факта есть конечно дѣло будущаго, успѣшное выполненіе котораго въ значительной мѣрѣ обусловлено расширеніемъ и качественнымъ улучшеніемъ нашихъ свѣдѣній о жизни вѣкультурныхъ народовъ. Но, какъ видно и изъ работъ, подлежащихъ нашему изученію (особенно въ 3 гл.), указанная задача уже намѣчена довольно опредѣленно. И заслуга опытной философіи, равно какъ и возбужденныхъ ею изслѣдованій вѣкультурныхъ народовъ въ томъ именно и состоитъ что она указываетъ на такое основаніе вѣры въ Бога, которое очевидно для человѣка и потому сохраняетъ надъ нимъ свою силу одинаково на всѣхъ ступеняхъ развитія, до самыхъ низшихъ включительно. Этимъ, во первыхъ, она даетъ ключъ къ научному объясненію вѣрваній вѣкультурныхъ народовъ, содѣйствуя тѣмъ самымъ частнѣйшему раскрытію богословскаго ученія о естественномъ откровеніи, и вторыхъ, даетъ возможность бороться съ отрицаніемъ вѣры, выросшимъ на почвѣ низшихъ типовъ опытной философіи (особенно на почвѣ „объективнаго феноменизма“), оружіемъ самихъ отрицателей.

Но другой вопросъ, можно ли вмѣстѣ со Спенсеромъ ограничивать содержаніе идеи Божества идеею безконечной непостижимой силы т.-е. останавливаться на агностицизмѣ. Мы видѣли, что заключая религіозную жизнь въ невозможныя условія, и являясь вслѣдствіе этого практически непригодною формою религіозной вѣры, агностицизмъ въ то же время не можетъ быть признанъ удовлетворительнымъ и въ качествѣ объективно-научнаго принципа объясненія религіозныхъ вѣрваній, ихъ происхожденія и основаній, такъ какъ не только не помогаетъ внутреннему освѣщенію фактовъ религіознаго сознанія, но ведетъ даже къ ихъ одностороннему и неправильному истолкованію, какъ это всего яснѣе доказываетъ Спенсерова теорія преобразованнаго эвгемеризма, вызванная изъ забвенія ради наполненія пустыхъ рамокъ его формулы механической эволюціи религіозныхъ вѣрваній. Здѣсь намъ остается лишь ближе выяснитъ логическую зависимость только что указаннаго безсилія опытной философіи дать законченный и удовлетворительный отвѣтъ на нашъ вопросъ, отъ ея принципиальной ограниченности, ту зависимость, которою, какъ мы указали выше (гл. I. 5), въ сущности уже заранѣе опредѣлена задача изслѣдованій опытной фило-

софіи въ области нашего вопроса, хотя, повидимому, они имѣютъ всецѣло объективный и фактический характеръ. Опытная философія поставила свою задачею выразить абсолютное (какъ принципъ метафизическій) въ терминахъ общечеловѣческаго „универсальнаго“ опыта и остановилась какъ на пригодномъ для ея цѣли понятіи, на понятіи силы, выражающемъ съ объективной стороны самый общій элементъ бытія, а съ субъективной—самый общій и очевидный психологическій фактъ или опытъ. Съ этой точки зрѣнія она и человѣка опредѣлила, какъ силу только, при чемъ все другія чисто духовныя свойства его природы, какъ бы ни смягчала опытная философія свою подлинную мысль 'о данномъ предметѣ, являются для нея чѣмъ то несущественнымъ, преходящимъ, чѣмъ то такимъ, что возникаетъ лишь постепенно и такъ же постепенно, незамѣтно, мало по-малу должно и исчезнуть, по неизмѣннымъ законамъ эволюціи. Человѣкъ прежде всего есть сила и, какъ всякая другая сила, проявляетъ себя въ дѣйствіи, страданіи и воздѣйствіи. Все остальное, вся его высшая разумность, все эстетическія и нравственныя проявленія, съ указанной точки зрѣнія, суть не болѣе, какъ механическія „образованія“, „преобразованія“ и „перепреобразованія“ тѣхъ же простыхъ элементовъ „активности“. Но если въ человѣкѣ его разумность и все высшія практически-идеальныя проявленія его духа не есть, съ точки зрѣнія опытной философіи, существенная принадлежность его природы, то какъ она можетъ усвоить эти свойства природѣ Божественной? Ни въ мірѣ, ни въ человѣкѣ нѣтъ для нея никакой разумности, какъ чего то генерически отличнаго отъ механизма „образованій“ и „преобразованій“: что же въ такомъ случаѣ можетъ служить для нея свидѣтельствомъ разумности и другихъ духовныхъ свойствъ Бога? А если такъ, то очевидно все, что въ человѣческихъ вѣрованіяхъ не можетъ быть сведено на воспріятіе силы, должно быть заранее признано для вѣры случайнымъ, преходящимъ, что должно отпасть при дальнѣйшемъ движеніи эволюціи. Здѣсь и лежитъ разгадка страннаго, на первый взглядъ; ограниченія вѣры исповѣданіемъ непостижимой Силы, равно какъ и построенія въ томъ же смыслѣ религіи будущаго. Мы видѣли такимъ образомъ, какъ далеко въ области нашего вопроса сказывается вліяніе одностороннихъ началъ опытной философіи. Конечно, держась главнымъ образомъ

въ области феноменологіи, опытная философія рѣдко говоритъ о своихъ послѣднихъ послышкахъ, но это не ослабляетъ ихъ односторонняго вліянія на рѣшеніе ею нашего вопроса, вслѣдствіе чего и обратно-доказанная неудовлетворительность ея взгляда на происхожденіе и основанія вѣры въ Бога свидѣтельствуетъ о ея принципиальной ограниченности.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что дальнѣйшее раскрытіе нашего предмета обусловлено прежде всего выработкою такого понятія о существѣ человѣка и Бога, которое бы не только не требовало односторонняго истолкованія фактовъ религіознаго сознанія, но даже содѣйствовало бы ихъ болѣе глубокому внутреннему освѣщенію. При обиліи матеріала, которымъ располагаетъ и опытная философія, необходима и болѣе ясная и широкая принципиальная точка зрѣнія на предметъ. Такую сравнительно болѣе ясную и широкую точку зрѣнія и даетъ намъ философія того направленія, къ изученію котораго мы непосредственно обращаемся, направленія рациональнаго. Она опредѣляетъ существо человѣка разумностью, тѣмъ же атрибутомъ опредѣляетъ затѣмъ и Бога. Въ зависимости отъ этого она признаетъ источникомъ и основаніемъ вѣры въ Бога познаніе разумомъ чловѣческимъ Разума Божественнаго и религіозный процессъ принимаетъ уже не какъ процессъ механической, а какъ процессъ логической. Въ своихъ крайнихъ формахъ она относится отрицательно къ рѣшенію нашего вопроса на почвѣ опытной философіи; но въ формахъ болѣе широкихъ и терпимыхъ она стремится къ органическому синтезу съ нею. Она разлагаетъ на составные элементы то психологически неясное чувство силы или жизни, на которое опытная философія указала какъ на послѣднее основаніе вѣры въ Бога, открываетъ въ немъ присутствіе высшихъ движеній духа и, такимъ образомъ, не упраздняя совершенно ученія о нашемъ предметѣ опытной философіи, лишь проясняетъ, какъ бы одухотворяетъ его. Понимая Бога не какъ силу только, а какъ силу именно разумную, она и вѣру въ Бога обосновываетъ не на опытномъ познаніи Божественнаго всемогущества только, но и на разумномъ познаніи Божественной міросоздательной премудрости.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Рѣшеніе вопроса на почвѣ философіи рациональной.

Глава I. Типы рациональной философіи и общій историческій очеркъ развитія ея ученія о вѣрѣ въ текущемъ столѣтіи.

1.— Три взгляда на существо вѣры, вытекающіе изъ трехъ основныхъ типовъ рациональной философіи: вѣра въ своей сущности и идеалѣ есть знаніе, въ которое она и должна всецѣло разрѣшиться въ концѣ всемірно-историческаго религіознаго процесса (чистый типъ рациональной философіи или рационализмъ); вѣра есть творческій «продуктъ нашей психофизической организаціи», соответствие котораго дѣйствительности совершенно проблемматично (философія рационально-эмпирическая или полукантіанство); вѣра есть знаніе, но не формально-логическое только, а и нравственно-дѣятельное или идеальное, вслѣдствіе чего она никогда не можетъ разрѣшиться въ «чистое знаніе» (философія рационально-идеальная или «этический теизмъ»).— 2. Значеніе Канта въ исторіи нашего вопроса.— 3. Представители рациональной послѣкантовской философіи чистаго типа.— 4. Полукантіанцы.— 5. Спекулятивный или этический теизмъ.— 6. Предметный распорядокъ матеріала въ предстоящемъ стдѣлѣ нашего изслѣдованія.

1. Сущность рациональной философіи состоитъ въ признаніи нашего логическаго или, по терминологіи Канта, теоретическаго разума самодостаточнымъ и самозаконнымъ началомъ всего познанія. Разумъ признается началомъ *самодостаточнымъ*: это значить, что для выполненія задачъ познанія, для образованія законченнаго міросозерцанія не считается необходимымъ никакой другой источникъ кромѣ самого же разума, никакой опытъ, и

даже не предполагается въ разума никакой дѣйствительности, ибо разумъ думаетъ построить ее всецѣло изъ самого себя, изъ своего собственнаго содержанія. Разумъ признается началомъ *самозаконнымъ*: это значить, что при построении системы знанія разумъ не хочетъ опредѣляться ничѣмъ другимъ, никакою другою силою духа, никакими чуждыми ему законами, ибо самъ думаетъ предписывать законы себѣ и всему остальному ¹⁾. Такъ какъ однако строго выдержать указанную точку зрѣнія на разумъ, какъ самодостаточное и самозаконное начало знанія, вообще трудно и такъ какъ далѣе, даже и въ тѣхъ немногихъ случаяхъ гдѣ она повидимому выдержана (въ системахъ Спинозы и Гегеля), критика открываетъ постоянное внесеніе въ систему, въ качества понятій рациональныхъ, понятій всецѣло опытныхъ; то кромѣ характеризованнаго выше чистаго типа рациональной философіи, исторія повсюду представляетъ намъ двѣ другихъ смѣшанныхъ формы ея, изъ которыхъ одна образуетъ переходную ступень отъ опытной философіи къ рациональной, а другая—отъ рациональной къ идеальной. Первая разновидность рациональной философіи отказывается отъ ученія о *самодостаточности* разума, ограничивая его содержаніе лишь формами бытія, для которыхъ матеріалъ долженъ быть данъ отвнѣ, самимъ бытіемъ (Кантъ и кантіанцы—старые и новые). Вторая разновидность нѣсколько смягчаетъ и ученіе о *самозаконности* разума, под-

¹⁾ Этотъ принципъ въ недавнее время энергично выраженъ графомъ Л. Н. Толстымъ. «Евангеліе Іоанна,—гов. онъ,—начинается тѣмъ, что Слово или Разумъ есть начало, и что въ немъ все и отъ него все и что потому Разумъ,—то, что опредѣляетъ все остальное,—ничѣмъ не можетъ быть опредѣляемъ. Да намъ и незачѣмъ опредѣлять его, потому что мы всё не только знаемъ его, но *только разумъ одинъ и знаемъ*». См. у іером. Антонія: «православное пониманіе идеаловъ жизни сравнительно съ пониманіемъ Л. Н. Толстаго и др. мыслителей» (Церковный Вѣстникъ, 1889 г. № 18, стр. 332).—О томъ, что принципъ рациональной философіи чистаго типа (т.-е. почти всей пѣмецкой) есть разумъ именнo-логическій т.-е. способность лишь формирующая (*Ver—stand, Ver—nunft, intel—lectus—intel—lectus*,—нѣчто различающее, *разсуждающее*), но не обладающая сама по себѣ веществомъ мысли и поэтому генерически отличная отъ *ума*, какъ принципа познанія идеальнаго (т.-е. не формальной только силы, но силы, владѣющей при своей формѣ и нѣкоторымъ матеріаломъ знанія),—обо всемъ этомъ см. въ давней, но далеко не устарѣвшей монографіи Н. Гиларова: «рационалистическое движеніе философіи новыхъ временъ» (Русская Бесѣда, 1853 г., III, «науки», стр. 1 слѣд.).

чиния его, особенно въ вопросахъ высшей важности, суду практически-идеальныхъ стремленій нашего духа, хотя самая эта подчиненность понимается не внѣшнимъ образомъ, а существенно внутреннимъ, какъ преобразование формально-логическаго разума по духу высшей идеальной природы человѣка или, выражаясь языкомъ Кантовой философіи, какъ органическое соединеніе разума теоретическаго съ практическимъ, причѣмъ первый сообщаетъ послѣднему свою ясность и строгость, а послѣдній первому—жизненность, цѣлостность, архитектурическую законченность и этическую цѣнность (Лотце и др.). Такимъ образомъ, мы имѣемъ три типа рациональной философіи, которые въ восходящемъ порядкѣ по направленію отъ опытной философіи къ идеальной должны быть расположены слѣдующимъ образомъ: философія *раціонально-эмпирическая*, философія *чисто-раціональная* (которую иногда, за ея формалистическій характеръ, называютъ *раціонализмомъ* или *формализмомъ*), и философія *раціонально-идеальная*.

Указанныя гносеологическія различія основныхъ типовъ рациональной философіи сказываются столь же глубокимъ различіемъ ихъ отношенія къ предмету нашего изслѣдованія. Обратимся къ выясненію этой стороны дѣла и начнемъ съ разсмотрѣнія чистаго типа рациональной философіи, такъ какъ въ немъ яснѣе выступаетъ отличіе рациональной постановки нашего вопроса отъ постановки опытной, съ которою мы познакомились въ предыдущемъ отдѣлѣ.

Существо разума, въ его отличіи отъ другихъ функций человеческого духа, состоитъ въ стремленіи къ ясности. Онъ хочетъ схватить для себя весь міръ прозрачнымъ и пронизаемымъ. Тѣмъ же стремленіемъ проникнуты и системы, признающія своимъ верховнымъ принципомъ логическій разумъ. Здѣсь мысль движется уже не въ формѣ чувственныхъ созерцаній и основанныхъ на нихъ представленій, схватывающихъ лишь внѣшнюю сторону вещей, и не въ формѣ безотчетныхъ психологическихъ постулатовъ, всегда смутныхъ и неопредѣленныхъ (какъ это мы видѣли въ философіи эмпирической), но въ формѣ ясныхъ понятій, съ необходимостью слѣдующихъ изъ существа самаго же разума, стремящагося отыскать въ добромъ единое, въ разрозненномъ связанное, въ беспорядочномъ и хаотическомъ—стройность, цѣль

и гармоническій планъ, въ неразумномъ стеченіи событій и явленій—смыслъ и высшій объективный разумъ, чтобы, такимъ образомъ, образовать изъ міра одно крѣпкое цѣлое,—одну связаную, мысленнообходимую систему. Направляясь къ этой цѣли, философія, очевидно, не можетъ признать въ бытіи какой-либо ирраціональный элементъ, что-либо превышающее познаніе, какъ это сдѣлала философія опытная: ибо коль скоро она признаетъ въ мірѣ или за міромъ это непроницаемое для мысли нѣчто, весь міръ окажется для нея непроницаемымъ, темнымъ и непонятнымъ, подобно тому, какъ сумма, между слагаемыми которой оказался лишь одинъ неизвѣстный членъ, вся должна быть признана неизвѣстною величиною, пока не опредѣленъ съ точностію именно этотъ членъ.

Но стремясь къ безусловной ясности и выдѣляя, вслѣдствіе этого, изъ міра все ирраціональное,—все что не вмѣщается въ рамки логическаго мышленія, т.-е. всю индивидуальность, конкретность, существенность, рациональная философія тѣмъ самымъ превращаетъ весь міръ въ одну систему мысленнообходимыхъ отношений, безъ соотносящихся элементовъ дѣйствительности. А такое пониманіе міра, какъ мысленнообнимаго единства, есть не что иное, какъ пантеистическій монизмъ или—просто—пантеизмъ. Эту глубокую связь рациональной философіи съ пантеизмомъ хорошо выясняетъ ея конгеніальный историкъ, КуноФишеръ. Рациональная философія или рационализмъ,—разсуждаетъ онъ,—есть „чистое познаніе разума, въ которомъ не встрѣчается никакихъ неизвѣстныхъ величинъ, никакого непрозрачнаго объекта, который бы помрачалъ умъ,—никакихъ неясныхъ представленій, которыя бы возмущали и ограничивали понимающее мышленіе. Въ *познанной* сущности не должно уже существовать никакой сущности, скрывающейся въ какомъ нибудь тайномъ убѣжищѣ; въ *ясныхъ* понятіяхъ не должно существовать никакой познавательной силы, хранящейся гдѣ нибудь въ лабиринтѣ человѣческаго духа. Если же въ *познанной* сущности нѣтъ ничего, то она совершенна или абсолютна. Если познаніе состоитъ только въ ясныхъ понятіяхъ и достигается только рациональнымъ образомъ, то абсолютная сущность составляетъ свѣтлый объектъ мыслящаго разума и чтобы выполнить и довершить это понятіе, не нужно ни темныхъ чувствъ,

ни таинственныхъ фантазій. Абсолютная сущность есть Божественная сущность: итакъ, рационализмъ въ универсальномъ смыслѣ слова (раціональная философія) есть *познаніе Бога*. Но если Богъ познаваемъ, то онъ долженъ стоять въ ясной связи съ міромъ. А такъ какъ вообще связь вещей можетъ быть только *одна*, то отношеніе между Богомъ и міромъ должно быть понимаемо, какъ абсолютная связь вещей или какъ единомысленный мировой порядокъ. Познанный Богъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ абсолютнымъ единствомъ вещей, такъ что въ духѣ рационализма, имѣющаго своимъ принципомъ познаваемого Бога, должно быть признаваемо равенство между Богомъ и мировымъ порядкомъ. Какъ иначе намъ обозначить это равенство, какъ не соединяя оба понятія въ одно выраженіе—*пантеизмъ?*²⁾ Итакъ, *строго раціональная философія и пантеизмъ—понятія тождественныя. Пантеизмъ такъ же существенно свойственъ всякой послѣдовательной раціональной философіи, какъ агностицизмъ—всякой послѣдовательной философіи эмпиризма.*

Если Богъ, по ученію раціональной философіи, есть присущій міру (имманентный ему) разумный порядокъ; если, слѣд., міръ всецѣло проникнутъ и созидается живущимъ и дѣйствующимъ въ немъ Божественнымъ разумомъ: то было бы непослѣдовательно признавать лишенную этого высшаго разумнаго божественнаго порядка какую либо сторону бытія, какую либо группу мировыхъ событій, какъ бы случайны, безпорядочны и неосмысленны эти событія иногда ни казались. Міръ гармониченъ, разуменъ и прекрасенъ, какъ выраженіе мысли Божіей, не только въ тѣхъ частяхъ своихъ, которыя подчинены желѣзному закону механизма, управляющему неорганической природой, или періо-

²⁾ *Куно-Фишеръ. Исторія новой философіи. Перев. Страхова, т. I, стр. 467.* Положеніе о тождествѣ рационализма и пантеизма никто не развилъ съ большею силою и убѣдительностію, какъ именно Куно-Фишеръ, который возвращается къ этому положенію во многихъ мѣстахъ своего монументальнаго труда. Къ сожалѣнію Куно-Фишеръ впалъ въ роковую для разсматриваемаго вопроса ошибку, которая состоитъ въ томъ, что онъ вставляетъ въ уравненіе третій членъ и, не довольствуясь отождествленіемъ рационализма и пантеизма, отождествляетъ съ ними и всю вообще философію, такъ что у него получается формула: «философія, раціонализмъ и пантеизмъ» (стр. 472) или, —короче,— «философія и пантеизмъ» — тождественны (стр. 180).

дически—правильнымъ процессамъ умиранія и оживанія въ природѣ органической; но и въ тѣхъ своихъ состояніяхъ, которыя повидимому всецѣло зависятъ отъ неосмысленнаго человѣческаго произвола и въ беспорядочной сутолокѣ мнимо-произвольныхъ человѣческихъ дѣйствій пронизательный взоръ философа всегда откроетъ необходимое обнаруженіе мыслей и плановъ абсолютнаго, его своеобразное и благотворное коварство—*List*, по терминологіи пантеистовъ³⁾. И тѣмъ болѣе это справедливо относительно той своеобразной области, которая известна подъ именемъ религіозной. Можно ли въ самомъ дѣлѣ, признавая повсюду смыслъ, разумъ и порядокъ, признать беспорядочную, лишенную разумнаго смысла область наиболее важную въ жизни человѣка, а слѣд., и въ цѣломъ міровомъ процессѣ—область религіозныхъ вѣрованій⁴⁾?

Итакъ, вопросъ, который представителями опытной философіи лишь послѣ долгихъ и ожесточенныхъ споровъ былъ приведенъ къ положительному концу,—вопросъ о томъ, не слѣдуетъ ли въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, не исключая и самыхъ грубыхъ, видѣть нѣкоторый смыслъ и основаніе—философіею рациональною прежде всякихъ фактическихъ справокъ, прежде всякихъ предварительныхъ изслѣдованій, рѣшается утвердительно и это рѣшеніе высказывается такъ догматично и строго, что оно становится руководящимъ принципомъ всѣхъ изысканій въ области фактовъ (частныхъ религіозныхъ вѣрованій). Въ религіозныхъ вѣрованіяхъ,—во всѣхъ безъ различія, въ самыхъ примитив-

³⁾ *Hegel*: «dabei lässt die Vernunft ohne sich unmittelbar in diesen Process einzumischen, die Objecte ihrer eigenen Natur gemäss auf einander einwirken und sich an einander abarbeiten und bringt gleichwol nur *ihren* Zweck zur Ausführung. Man kann in diesem Sinne sagen, dass die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Process gegenüber, *sich als die absolute List verhält*». 1-те Аусgabe «von einem Vorein von Freunden des Verewigten», B. VI, s. 382.—Еще чаще говорить о «*List der immanenten Idee*» *Гагманъ*. См. напр., die Religion des Geistes, s. 169—170.

⁴⁾ Эта мысль энергично была выражена еще Лессингомъ: «въ наилучшемъ мірѣ ничто не заслуживаетъ нашего высокоумія и нашего отвращенія: уже ли же его должны заслуживать однѣ религіи? Десница Божія дѣйствуетъ во всемъ: уже ли она оставляетъ на произволъ только наши заблужденія?» (Приведены у Кунофисера, т. II, стр. 505). Съ тѣхъ поръ эта мысль въ различныхъ варіаціяхъ постоянно встрѣчается на страницахъ твореній великихъ германскихъ мыслителей.

ныхъ и грубыхъ, какъ и въ самыхъ развитыхъ и совершенныхъ, человѣку открывается самъ Божественный разумъ,—открывается столь существенно и полномысленно, что между объективнымъ актомъ Божественнаго откровенія и его субъективнымъ „коррелятомъ“ (вѣрою) существуетъ лишь различіе формальное, а не матеріальное, не по содержанию,—вотъ основная мысль рациональной философіи вѣры. Сказываясь сначала въ неясной догадкѣ разума (Ahnen), въ неопредѣленномъ томленіи чувства и столь же неопредѣленныхъ стремленіяхъ воли (Sehnen) за предѣлы феноменальнаго міра, въ область высшихъ реальностей, Богъ по ученію рациональной философіи, по мѣрѣ закономѣрнаго психологическаго развитія самого человѣка и человѣчества, открывается ему постепенно все въ болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ мысляхъ, чувствахъ и желаніяхъ, пока, наконецъ, не явится предъ нимъ во всей своей истинѣ, какъ универсальный законъ, абсолютный космическій разумъ, объективный нравственный міропорядокъ или какъ-нибудь иначе.

Сказаннымъ въ достаточной мѣрѣ опредѣляется отношеніе рациональной философіи къ вопросу объ основаніяхъ вѣры въ Бога. *Вѣра въ Бога*,—таковъ долженъ быть логически послѣдовательный и точный отвѣтъ на этотъ вопросъ философа-рационалиста,—*всецѣло основывается на разумѣ, на ясномъ познаніи Бога, открывающагося въ формѣ міроваго закона, абсолютнаго космическаго разума, безусловной обязательности долга и т. д.* во всемъ и повсюду, куда человѣкъ обратитъ ищущій Бога и испытующій разумъ. Отсюда слѣдуетъ, что *знаніе есть и внутреннее основаніе и идеалъ вѣры*. Все безотчетное, темное, иррациональное въ области вѣры должно быть осмыслено, сознано, возведено къ ясности отчетливаго разума: такова конечная цѣль какъ индивидуально-психологическаго (онтогенетическаго), такъ и общественно-историческаго (филогенетическаго) религіознаго процесса. Доколѣ не осуществлена эта цѣль, доколѣ вѣра не разрѣшена въ знаніе и религія въ философію, процессъ не законченъ. И сколько бы ни дѣлали въ разные времена рационализирующіе, но нерѣшительные философы попытокъ ускользнуть отъ этого логически послѣдовательнаго вывода изъ началъ рациональной философіи, строгій мыслитель—рационалистъ никогда не признаетъ высшею формою вѣры той, которая закрываетъ

отъ взоровъ разума святое святыхъ завѣсою тайны. Вотъ почему всѣ послѣдовательные философы-раціоналисты считаютъ христіанство лишь переходною ступеню къ высшей, чисто „спекулятивной“ формѣ вѣры, къ достиженію которой, по ихъ воззрѣніямъ, и клонится „провиденціально-руководимый“, всемірно-историческій религіозный процессъ.

Если мы захотимъ теперь подыскать соотвѣтствующія выраженія для обозначенія отношенія раціональной философіи къ нашему вопросу, то едва-ли найдемъ другія, болѣе точныя выраженія, помимо обыкновенно употребляемыхъ въ этомъ случаѣ: „интеллектуализмъ“ и „логическій эволюціонизмъ“. Въ самомъ дѣлѣ, возвышеніе въ актѣ вѣры ея *логическаго, интеллектуальнаго* момента какъ иначе назвать, какъ не *интеллектуализмомъ*? Далѣе, опредѣленный этимъ интеллектуализмомъ взглядъ на характеръ историческаго процесса, какъ на непрерывное логически-методическое поступаніе впередъ отъ несовершеннѣйшихъ религіозныхъ чаяній, созерцаній и представленій къ совершеннѣйшей формѣ спекулятивныхъ понятій какъ иначе назвать, какъ не *логическимъ эволюціонизмомъ* (въ отличіе отъ *механическаго эволюціонизма* эмпирической философіи вѣры)?

Таковъ *чистый типъ* раціональной философіи, со стороны ея отношенія къ предмету нашего изслѣдованія. Какъ видно изъ предыдущаго, онъ характеризуется тремя основными чертами: *пантеизмомъ* въ богословіи (общѣ—въ метафизикѣ), *интеллектуализмомъ*—въ религіозной психологіи (общѣ—въ антропологіи) и *логическимъ эволюціонизмомъ* въ религіозной исторіи. Не трудно теперь заранѣе опредѣлится, какъ отнесутся къ нашему вопросу смѣшанные типы раціональной философіи. Первый, образующій переходную ступень отъ философіи эмпирической къ раціональной, не удовлетворяясь раціонализмомъ, необходимо долженъ возвратиться къ опытной философіи и дѣйствительно, исповѣдуя вмѣстѣ съ нею ея основной догматъ,—догматъ непознаваемости Бога (агностицизмъ), онъ, хотя и пользуется выработаннымъ раціональною философіею ученіемъ о природѣ и свойствахъ Божіихъ, но не вслѣдствіе яснаго сознанія ихъ объективнаго значенія (какое онъ болѣе или менѣе рѣшительно отрицаетъ), а вслѣдствіе практическихъ потребностей сердца—читать и блюдетъ ихъ какъ „благородные и благодѣтельные про-

дукты нашей психофизической организаціи⁴. Второй изъ вышеуказанныхъ смѣшанныхъ типовъ рациональной философіи (философія рационально-идеальная), также не удовлетворяясь рационализмомъ, не отрицаетъ, однако, ни компетентности въ дѣлѣ познанія о Богѣ формально логическаго разума, ни объективности выработанныхъ имъ идей, но усволяетъ разуму и его идеямъ лишь подчиненное значеніе и пытается возвыситься надъ узкою формально-логическою точкою зрѣнія на предметъ къ живому и цѣлостному пониманію Бога совокупными усиліями человѣческаго духа,—именно, считая глубоко одностороннимъ ученіе о Богѣ, развитое отвлеченно-логическимъ разумомъ внѣ эстетическаго и нравственнаго смысла, пытается преобразовать первое въ смыслѣ послѣдняго. Первый смѣшанный типъ, отвергая значеніе разума, отвергаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всякій объективный критерій истины и вслѣдствіе этого уживается со всякимъ ученіемъ о Богѣ (съ агностицизмомъ, пантеизмомъ, теизмомъ), лишь бы оно удовлетворяло потребностямъ индивидуума, времени, социальнымъ условіямъ; и если обыкновенно онъ все же предпочитаетъ христіанство, то не потому, что бы признавалъ его болѣе истиннымъ въ сравненіи съ другими формами вѣры, а просто потому, что оно оказалось въ исторіи наиболѣе благодѣтельнымъ для развитія общественной нравственности, социальныхъ установленій и т. д. Второй, напротивъ, повѣряя разумъ нравственно-эстетическими потребностями и обратно, держится ученія, наиболѣе удовлетворяющаго тому и другому, а таковъ именно и есть теизмъ и частіе—христіанство. Первый, основывая вѣру въ Бога всецѣло на *практическихъ* постулатахъ и на нихъ только, хотя и не имѣетъ вслѣдствіе этого никакихъ побужденій отстаивать въ примѣненіи къ развитію религіозныхъ вѣрованій формулу *логическаго* эволюціонизма, тѣмъ не менѣе вслѣдствіе бессознательно усвоенныхъ имъ вліяній со стороны идей рациональной философіи, обыкновенно обнаруживаетъ наклонность начинать религіозный процессъ низшими и несовершенными вѣрованіями. Послѣдній, выходя изъ мысли о способности нормальной, еще не испытавшей раздробленности и разногласія силъ, природы человѣка къ истинному, хотя и неразвитому познанію о Богѣ, а съ другой стороны, не видя положительныхъ побужденій признать природу первобытнаго че-

ловѣка выступившею изъ нормы, если и не начинается религиозный процессъ прямо совершенною формою вѣры (въ каковой нерѣшительности опять таки слѣдуетъ видѣть косвенное вліяніе рационализма), то все же и не отрицаетъ первобытнаго монотеизма, какъ „несогласную (будто-бы) съ законами психологическаго и историческаго развитія утопію“.

Конечно, и типы рациональной философіи, подобно типамъ философіи опытной, не скоро нашли свое строгое историческое выраженіе. Однако, изучая философію докантовскаго періода, не трудно замѣтить, что первые были намѣчены все же съ несравненно большею опредѣленностью, чѣмъ послѣдніе. Именно прежде всего обособился чистый типъ рациональной философіи, отличающійся въ области нашего вопроса стремленіемъ разрѣшить вѣру въ знаніе и религію въ философію (Декартъ-Мальбранш-Спиноза). Затѣмъ, отчасти какъ оппозиція этому теченію мысли, возникло другое, которое по своему внутреннему смыслу и задачамъ, имѣетъ много общаго съ третьимъ смѣшаннымъ типомъ рациональной философіи: Лейбницъ (подобно представителямъ спекулятивнаго теизма въ текущемъ столѣтіи) ограничиваетъ формально-логическій разумъ въ области вѣры указаніемъ, съ одной стороны, на естественное психологически—иррациональное основаніе вѣры въ нашемъ духѣ (совокупность его высшихъ практически-идеальныхъ стремленій), а съ другой,—на „сверх-естественный источникъ вѣры“. Реймарусъ доводитъ это направленіе до крайности, сообщая ему рѣзко разсудочный характеръ и тѣмъ самымъ содѣйствуетъ обособленію новаго и послѣдняго направленія въ исторіи нашего вопроса, которое соотвѣтствуетъ (хотя менѣе точно, чѣмъ другія теченія) первому смѣшанному типу рациональной философіи. Именно, представители философіи чувства или гениальности возстаютъ и противъ спекулятивно-рациональнаго пониманія вѣры (противъ „спинозизма“) и противъ „разсудочности философовъ просвѣщенія“, и указываютъ какъ на ея единственный источникъ и основаніе на чувство или общіе—на непосредственность, цѣльность нашей природы (Лессингъ, Гердеръ, Гаманъ и особенно Якоби). Въ самомъ концѣ 18-го столѣтія такъ называемый „спинозизмъ“ уже отошелъ на задній планъ и пересталъ существовать въ качествѣ живой силы, владѣющей умами вѣка. Онъ отчасти слился

съ философіею просвѣщенія, превратившись изъ рационально-спекулятивной формы въ разсудочную; отчасти, въ смягченной формѣ вошелъ, какъ составная часть, въ ученіе философовъ-геніевъ (особенно у Лессинга); отчасти же въ своей рѣзкой исторически опредѣлившейся односторонности существовалъ лишь какъ предметъ нападеній для критики (особенно для Якоби), образуя подлинное „яблоко фллософскаго раздора“. Но за то два другія вышеуказанныя теченія мысли всецѣло владѣли умами вѣка и стояли другъ противъ друга, какъ двѣ непримиримыя, взаимно исключаютія одна другую крайности. Философы просвѣщенія отстаивали безусловную разсудочную ясность въ области вѣры,—ясность, исключющую все таинственное, непонятное, „непосредственное“, переживаемое лишь чувствомъ; философы—„геніи“, напротивъ отстаивали непосредственную достовѣрность, жизненную цѣлостность религіозной истины, не черпящей прикосновенія холоднаго, мертвящаго разсудка. Возвести эти крайности къ синтезу—это и было задачею, оставленною философіею текущаго столѣтія докантовскою исторіею развитія нашего вопроса въ рациональной философіи⁵⁾.

2. Когда односторонніе принципы достигаютъ вершины своего развитія и, получивъ крайнее выраженіе, совершенно обособляются другъ отъ друга, въ исторіи обыкновенно являются мыслители, которые сводятъ эти принципы вмѣстѣ, сравниваютъ ихъ, пытаются установить между ними точныя отношенія и, такъ какъ въ своей исторически опредѣлившейся формѣ эти принципы обыкновенно бываютъ непригодны для органическаго объединенія, то они какъ бы пережигаютъ ихъ въ своемъ умѣ, и такимъ образомъ снова превращаютъ въ простое вещество для мысли, обыкновенно, впрочемъ, указывая и направленіе, въ которомъ это вещество должно быть отлито въ новыя формы. Такое именно значеніе въ исторіи нашего вопроса имѣлъ и Кантъ. Въ своихъ трехъ критикахъ („чистаго разума“, „практическаго разума“ и

⁵⁾ См. объ этотъ нашу спеціальную монографію: «Вопросъ о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога въ рациональной философіи отъ Декарта до Канта» (очеркъ историко-критическій). Прибавленія къ твореніямъ св. отцовъ, 1890 г. чл. II.—См. также объ этомъ равно какъ и о послѣдующемъ развитіи вопроса (у Канта, Гегеля и т. д.), въ известномъ сочиненіи достоуважаемаго профессора В. Д. Кудрявцева. «Религія, ея сущность и происхожденіе».

„силы сужденія“) онъ становится на всѣ три точки зрѣнія на нашъ вопросъ докантовской философіи, при чемъ обнаруживаетъ постоянную тенденцію къ переходу на точку зрѣнія рациональной философіи чистаго типа, не совсѣмъ, впрочемъ, какъ увидимъ ниже, отрѣшаясь и отъ двухъ другихъ.

Въ „критикѣ чистаго разума“ Кантъ совершенно ясно опредѣляетъ свое отношеніе къ нашему вопросу. Онъ возстаетъ противъ „монопольи школы“ (Вольфганговской), которая взяла подъ свою исключительную защиту вѣру, но доказываетъ ее такъ, что ея доказательства никогда „не доходятъ до публики и не имѣютъ ни малѣйшаго вліянія на ея убѣжденія“⁶⁾. Вопреки ея притязаніямъ, онъ стремится показать, что никакое разсудочное выводеніе идеи Бога не въ силахъ убѣдить въ Его бытіи теоретическій разумъ. Въ этомъ, въ этой борьбѣ съ разсудочнымъ просвѣщеніемъ и заключается относительная правда критики чистаго разума. Но такъ какъ Кантъ придалъ своей критикѣ не относительное, а безусловное значеніе т.-е. обратилъ ее не только противъ разсудочности просвѣщенія, но и противъ теоретическаго разума вообще, то она, какъ это неоднократно указывалось и доказывалось, повела философа къ роковому для него шагу— къ дуализму (разума теоретическаго и практическаго, міра познаваемаго и непознаваемаго, явленій и „вещи въ себѣ“) и далѣе къ теоретическому скептицизму. Этимъ опредѣлилось его отношеніе къ нашему вопросу. Придя къ скептицизму, Кантъ какъ и всякій другой скептикъ, могъ, конечно, искать обоснованія вѣры уже только въ области практическихъ стремленій человѣческаго духа, и такимъ образомъ долженъ былъ перейти съ отвергнутой имъ точки зрѣнія разсудочнаго просвѣщенія на точку зрѣнія мыслителей—геніевъ. Этотъ переходъ дѣйствительно и намѣченъ Кантомъ въ концѣ его разсматриваемой нами критики. Здѣсь онъ съ энергіею заявляетъ, что, не смотря на теоретическую недоказуемость, вѣра имѣетъ безусловное право на существованіе вслѣдствіе своей неразрывной связи съ нравственно-практическими стремленіями человѣческаго духа. И хотя, вслѣдствіе этого, вѣра, по Канту, должна быть признана увѣренностію,

⁶⁾ Критика чистаго разума, перев. Владиславлева, «Предисловіе ко 2-му изд.», стр. XXVI

„достаточною не въ объективномъ, а лишь въ субъективномъ отношеніи“—не „логическою, а нравственною“, тѣмъ не менѣе, думаетъ онъ, это нисколько не отнимаетъ у нея ни достоинства, ни твердости, такъ какъ, при ея неразрывной связи съ нравственностію, отказаться отъ нея значило бы отказаться и отъ этой послѣдней, но на это едва ли кто рѣшится, не дѣлая себя „прерывнымъ въ своихъ же собственныхъ глазахъ“. Но еслибы даже человѣкъ сохранилъ въ себѣ лишь самый слабый „нравственный интересъ“, то и въ этомъ случаѣ, при указанной точкѣ зрѣнія,—полагаетъ Кантъ,—„остается еще нѣчто весьма достаточное для того, чтобы онъ *страшился* Божественнаго бытія“. И замѣчательно, какъ въ данномъ случаѣ аргументація скептика—идеалиста Канта даже по буквѣ совпадаетъ съ знакомою уже намъ аргументаціею скептика--эмпирика, Милля. Именно Кантъ думаетъ, что человѣкъ со „слабымъ нравственнымъ интересомъ“ будетъ приведенъ къ вѣрѣ, хотя лишь „отрицательной“ просто уже тѣмъ, „что не можетъ съ достовѣрностію доказать небытія Бога“. Въ противномъ же случаѣ т.-е. въ случаѣ невѣрія, „онъ долженъ былъ бы съ помощію одного разума, слѣдовательно, аподиктически доказать невозможность этой истины, за что не возмется ни одинъ разумный человѣкъ“. Такимъ образомъ, заключаетъ свою аргументацію Кантъ, „природа, относительно предметовъ, касающихся всѣхъ, не можетъ быть обвиняема въ пристрастномъ распредѣленіи даровъ“. Вѣра свойственна всѣмъ. Если же у нѣкоторыхъ она изглаживается, то это зависитъ отъ потемнѣнія ихъ нравственнаго сознанія. Нужно, слѣдовательно, прежде всего укрѣплять и увеличивать въ людяхъ нравственный интересъ, такъ какъ безъ заботы о развитіи въ людяхъ нравственности „никогда не удастся сдѣлать изъ нихъ людей искренно вѣрующихъ“⁷⁾.

Но осудивъ столь рѣшительно разсудочность въ области вѣры, Кантъ, однако, можетъ быть именно вслѣдствіе борьбы съ нею настолько усвоилъ себѣ ея духъ, что, когда въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ сталъ выяснять, какимъ именно образомъ вѣра въ Бога основывается на нашихъ нравственно-практическихъ постулатахъ, снова впалъ въ разсудочный формализмъ. Дѣло въ томъ,

⁷⁾ Ibid., стр. 605—612.

что, согласно разъясненіямъ Канта, завѣряетъ насъ въ бытіи Божіемъ все тотъ же отвергнутый имъ разсудокъ, на который ссылались и философы просвѣщенія, съ тою лишь разницею, что онъ, по Канту, принимаетъ за точку отправленія не существованіе міра и не цѣлесообразность его, какъ учили философы просвѣщенія, а присущій намъ нравственный законъ (почему и называется не теоретическимъ, а практическимъ). Взглядъ Канта извѣстенъ. Намъ присуще сознаніе безусловнаго долга, требующаго съ нашей стороны неизбѣжныхъ жертвъ. Съ другой стороны, намъ присуще также стремленіе къ счастью, которое именно, вслѣдствіе его разногласія съ требованіямъ нравственнаго долга, не только обыкновенно остается неудовлетвореннымъ, но и по необходимости должно остаться таковымъ. Отсюда мы заключаемъ къ бытію Существа, которое въ силахъ привести въ гармонію оба эти наши стремленія⁸⁾. Но „постулируя“ по практическимъ мотивамъ Бога, мы, напоминаетъ Кантъ въ духѣ критики чистаго разума, непрестанно должны помнить, что эта вѣра въ Него не можетъ имѣть значенія съ точки зрѣнія теоретическаго разума, такъ какъ, оставаясь вѣрнымъ себѣ, онъ постоянно долженъ разрушать всѣ „антропоморфизмы“. Ясно, что этимъ ученіемъ Кантъ не вносилъ въ развитіе нашего вопроса ничего существенно новаго. Онъ соединилъ во едино оба вышеуказанныхъ теченія мысли, раздѣлявшія умы его времени, и тѣмъ самымъ нѣсколько сгладилъ ихъ крайности: защитники непосредственности могли, опираясь на него, возставать противъ притязаній разсудка на исключительное значеніе въ области вѣры и, наоборотъ, сторонники разсудочности съ такимъ же правомъ могли доказывать недостаточность одной непосредственности. Но вѣрѣ этою перестановкою вопроса не обезпечивалась ни большая опредѣленность, ни большая твердость. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли назвать ее твердою и опредѣленною, когда около нея поставленъ „теоретическій разумъ“ съ полномочіемъ постоянно урѣзывать „антропоморфизмы?“ Можно ли, далѣе, ручаться, что человѣкъ, который, по ученію критики „практическаго разума“ самъ по себѣ, безъ всякой сторонней помощи способенъ быть нравственнымъ и единственно

⁸⁾ Критика практическаго разума, перев. Смирнова, стр. 143 слѣд.

по сознанию долга жертвовать своимъ вѣншимъ благополучіемъ, что такой человекъ не придетъ къ автархіи, исключавшей самую потребность въ вѣрѣ? На что ему Богъ? Вѣдь нравственнымъ, по Канту, онъ можетъ быть и безъ Него; отъ счастья же, по требованію долга, онъ отказывается самъ и, слѣдовательно, въ немъ не нуждается. Такимъ образомъ постановка нашего вопроса въ критикѣ практическаго разума, во первыхъ, нисколько не спасала вѣру отъ „монополіи школы“, такъ какъ сама въ концѣ концовъ была постановкою школьною, формально-разсудочною и, воторыхъ, не обезпечивала вѣрѣ ни большей определенности, ни большей твердости. И еслибы ученіе „критики практическаго разума“ было послѣднимъ словомъ Канта по нашему вопросу, то было бы совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ философія Канта могла послужить положительной точкой отсчета для широкаго развитія рационально-спекулятивнаго ученія о вѣрѣ у философовъ послѣдующаго времени.

Дѣло имѣетъ, однако, и другую сторону. Подъ этимъ такъ сказать экзотерическимъ взглядомъ Канта на нашъ вопросъ лежалъ въ глубинѣ его системы другой—эзотерическій взглядъ. Оставаясь въ критикахъ „чистаго“ и „практическаго“ разума подъ вліяніемъ разсудочнаго деизма, совершенно уединявшаго Бога отъ міра и признававшаго невозможнымъ непосредственное соприкосновеніе Бога съ человекомъ, въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Кантъ, какъ и выше было замѣчено, постепенно все болѣе и болѣе склоняется къ спекулятивному, а вмѣстѣ и пантеистическому положенію „о единомъ законодательствѣ разума въ царствѣ природы и свободы“^{*)}), положенію, которое послужило зерномъ всего позднѣйшаго рационально-спекулятивнаго монизма. Этимъ положеніемъ Богъ уже не только приближался къ человеку, но приближался больше, чѣмъ требовала борьба

*) Kritik der Urtheilskraft §§ 76—78. Указанія на этотъ имманентный міру единый «реальный принципъ», хотя и неясныя, можно найти и въ «критикѣ чистаго разума». Такъ напр., онъ говоритъ здѣсь, что «нѣчто лежащее въ основѣ явленія матеріи, какъ вещи самой въ себѣ, можетъ не быть разнороднымъ отъ души» (стр. 333). См. обо всемъ этомъ подробнѣе у *Пфлейдерера* въ его исключительно-тщательно составленномъ очеркѣ развитія идей Канта. Pflleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2-te Auflage. B. I, S. 144—190, особенно S. 150 ff.

съ деизмомъ, до нѣкоторой степени отождествлялся съ нимъ, откуда, конечно, само собою слѣдовало, что Богъ непосредственно извѣстенъ человѣку. Указанное положеніе не развито Кантомъ. Но направленіе, въ которомъ его стала развивать позднѣйшая философія, намѣчено имъ довольно опредѣленно. Именно, не отказываясь отъ раннѣйшаго взгляда на нравственно-практическіе постулаты, какъ на коренное основаніе нашей вѣры въ Бога, Кантъ смотритъ теперь на нихъ уже не какъ на свойства чисто человѣческой природы, въ которыхъ не содержится никакихъ прямыхъ свидѣтельствъ о Богѣ, но которыя служатъ лишь посылками для *заключенія* отъ нихъ къ бытію Божію, а какъ на непосредственное проявленіе въ насъ сверхчувственного бытія, какъ на Божественное, „сверхчувственное“ въ насъ, какъ на имманенцію нашей природѣ самого Бога. Нашъ автономный практическій разумъ есть, по этому позднѣйшему взгляду Канта, самъ Богъ въ насъ, откуда и слѣдуетъ его извѣстное опредѣленіе естественной религіи, какъ „познанія всѣхъ нашихъ обязанностей въ смыслѣ Божественныхъ заповѣдей“. Дуалистическія и деистическія тенденціи Канта, конечно, не позволили ему развить намѣченный взглядъ опредѣленно въ смыслѣ спекулятивной философіи и назвать этотъ имманентный нашей природѣ Божественный элементъ, это „сверхчувственное“ или „сверхъестественное“ въ насъ „непосредственнымъ Божественнымъ откровеніемъ“, какъ это сдѣлала позднѣйшая философія, или „опытомъ непосредственнаго Божественнаго воздѣйствія“, какъ смотритъ на это религиозное сознаніе. Ему, при его деистическихъ воззрѣніяхъ, продолжало казаться, что признавать здѣсь непосредственное дѣйствіе Божіе значило бы снова вводить въ объясненіе внѣшній механическій актъ нѣкотораго *deus ex machina*. Вотъ почему, предоставляя вѣрующему думать, какъ ему внушаетъ его религиозное чувство, Кантъ самъ воздержался отъ ближайшаго разъясненія даннаго вопроса, оставляя эту задачу послѣдующей философіи ¹⁰⁾.

¹⁰⁾ «Dass wir auch das *Vermögen* dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so grosse Opfer zu bringen, dass wir das auch *können*, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, dass wir es *sollen*,—diese Überlegenheit des *übersinnlichen Menschen* in uns über den *sinnlichen*, desjenigen, gegen den

Итакъ во взглядѣ Канта на нашъ вопросъ предъ нами открывается несомнѣнная двойственность. Съ одной стороны, подъ влияніемъ своего эмпирическаго скептицизма онъ стремится обосновать вѣру исключительно практически, въ смыслѣ деизма или даже агностицизма; съ другой, подъ влияніемъ рационально-спекулятивной мысли о проявленіи какъ во внѣшней природѣ, такъ и въ насъ самихъ одного и того же Божественнаго разума, онъ намѣчаетъ путь къ ея спекулятивному обоснованію на нашемъ непосредственномъ познаніи Божества и прежде всего на познаніи нашего собственнаго автономнаго разума, какъ наиболѣе удивительной и непостижимой части нашей природы. Эти двѣ стороны его взгляда послужили темами для двухъ основныхъ теченій литературы нашего вопроса въ текущемъ столѣтіи: для философіи старо и ново-кантіанской, съ одной стороны, и спекулятивной или, что то же пантеистической, съ другой. Первое теченіе идетъ черезъ Фриза, Апелъта, Ланге и оканчивается въ современной такъ - называемой новокантіанской богословской школѣ, главнымъ представителемъ которой служить протестантскій богословъ Липсіусъ. Второе идетъ чрезъ Фихте старшаго, Шлейермахера, Гегеля, Шеллинга (въ первую половину его философской дѣятельности) и оканчивается въ современныхъ ученияхъ Гартмана и такъ-называемыхъ неогегельянцевъ, между которыми знаменитѣйшіе—богословы Бидерманъ и Полейдереръ. Между этими крайними теченіями, нѣсколько позднѣе ихъ обособленія и отчасти влѣдствіе борьбы съ ними и особенно съ

der letztere, (wenn es zum Widerstreit kommt), *nichts* ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen *alles* ist,— diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten *Bewunderung*, die, je länger man dieses wahre (nichts erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt; so dass diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbergreiflichkeit desselben verleitet, dieses *Uebersinnliche* in uns, weil es doch praktisch ist, für *übernatürlich* d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem anderen und höheren Geiste halten» «Immanuel Kants sämmtliche Werke» in chronogischer Reihenfolge herausgegeben von G. *Hartenstein*. 7-ter Band. Leipzig, 1868. Streit der Facultäten. 1. Abschnitt. s. 375—6. «Der Zuruf: «stehe auf und wandle», geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Princip des moralischen Lebens in sich selbst hat»... Ibid. S. 364.

послѣднимъ, развилось новое посредствующее направленіе, извѣстное подъ именемъ спекулятивнаго теизма, переходящаго отчасти въ теизмъ этическій. Начинаясь философіею Шеллинга, въ его послѣдній періодъ, оно проходитъ чрезъ Вейссе, Фихте Младшаго, Фехнера, Лотце и заканчивается въ новѣйшей протестантской богословской школѣ, основанной знаменитымъ Ричлемъ. Историко-критическое обозрѣніе этихъ теченій, къ которому мы теперь непосредственно переходимъ, должно подготовить насъ къ пониманію современнаго ученія рациональной философіи всѣхъ трехъ типовъ по вопросу о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога.

3. Три великихъ философа начала текущаго столѣтія, Фихте, Шлейермахеръ и Гегель, разсматривали вѣру съ трехъ различныхъ сторонъ, соотвѣтственно тремъ сторонамъ человѣческаго духа: Фихте—преимущественно какъ вѣру нравственной воли, Шлейермахеръ какъ вѣру сердца, Гегель какъ вѣру ума.

а) Фихте, который въ своей первой, касавшейся нашего вопроса, работѣ („опытъ критики всякаго откровенія“) всецѣло стоялъ на точкѣ зрѣнія Кантовой „критики практическаго разума“, выступилъ на путь развитія самостоятельнаго взгляда на нашъ вопросъ именно вслѣдствіе яснаго сознанія той непослѣдовательности у Канта, на которую мы указали выше. Если, разсуждалъ Фихте—человѣкъ обладаетъ безусловною нравственною автономіею и автаркіею, если т.-е. онъ, по Канту, не нуждается ни въ чьей сторонней помощи и, слѣдовательно, ни въ какомъ помощникѣ для того, чтобы ясно познать и осуществить свое нравственное назначеніе, не смотря на живущее въ его природѣ „радикальное зло“, то человѣку не нужна и Божественная помощь, не нуженъ посредникъ между добродѣтелью и счастьемъ, между разумомъ и чувственностію, не нуженъ Богъ. Единое, что нужно человѣку для осуществленія его нравственнаго назначенія, это—пониманіе возможности осуществить свои нравственныя цѣли въ чувственномъ мірѣ, „вѣра въ объективный нравственный міропорядокъ“. Если наше сознаніе свободы и своего нравственнаго назначенія есть безспорный психологическій фактъ, какъ это утверждалъ Кантъ, и какъ это необходимо утверждать; то „вѣра въ нравственный міропорядокъ“ есть *præcis*, необходимое условіе этого факта, данное непосредственно въ

немъ самою. Вѣра въ этотъ міропорядокъ, по Фихте, основывается на познаніи отнюдь не *этого* чувственнаго міра, но міра *того*, сверхчувственнаго, который дѣйствительно открыть человеку и непосредственно извѣстенъ ему — въ его безусловныхъ цѣляхъ, въ его абсолютной свободѣ и т. д. Онъ составляетъ истинное существо человека. „Я долженъ, ergo, я могу“ — вотъ основная формула нравственнаго сознанія. Для человека, ясно сознающаго свой безусловный долгъ, свободу и нравственную цѣль, міръ есть не косная преграда его дѣятельности, но благоприятная среда, сфера, матеріалъ для нея (*das versinnlichte Materiale unserer Pflicht*). Такъ какъ въ его глазахъ его нравственная цѣль необходимо должна быть осуществлена, то долженъ существовать такой порядокъ въ мірѣ, при которомъ всякое доброе дѣло всегда должно удаваться, напротивъ, всякое злое всегда должно разстраиваться, разлагаться, т.-е. долженъ существовать міропорядокъ нравственный. Вѣра въ этотъ міропорядокъ есть специфически религіозная вѣра, тогда какъ убѣжденія въ нравственномъ назначеніи человека есть лишь „моральная вѣра“. Кромѣ этого нравственнаго міропорядка для вѣры ничего не нужно. Онъ есть „абсолютно первое всякаго объективнаго познанія“. Онъ есть самъ Богъ. Другаго Бога, Бога личнаго вѣрѣ не нужно. Богъ, восклицаетъ Фихте, есть „то, что творитъ преданный ему и имъ вдохновленный человекъ; отдайся ему, и ты найдешь его въ своей груди!“¹¹⁾ Жизнь въ немъ и его жизнь въ насъ — вотъ высшая цѣль жизни. Ощутивъ въ себѣ божественную жизнь, вѣрующій захочетъ, чтобы и другіе ее познали. Его молитва имѣетъ одну формулу: „да придетъ царствіе Твое“. Теперь силою любви человекъ какъ бы сливается съ Богомъ или, говоря точнѣе, въ немъ любитъ себя само абсолютное, и жало неудовлетворенности до тѣхъ поръ не смолкнетъ въ человекѣ, пока онъ не достигнетъ этого верховнаго пункта своего духовнаго развитія. А тогда, при мистическомъ единеніи человека съ сущимъ, съ его глазъ спадетъ завѣса и передъ нимъ откроется оно само въ своей истинной при-

¹¹⁾ Darstellung und Beurtheilung der religionsphilosophischen Lehren J. G. Fichtes. *Ernst Ebeling*. Halle. 1886 (докторская диссертация). S. 29. Ср. также у *Pfeiderer*'а (*Religionsphilosophie* etc., особенно ss. 269, 273).

родѣ. Вѣра перейдетъ въ истинное и полное знаніе. — Таково ученіе о вѣрѣ Фихте. Глубокомысленно указавъ въ ней необходимый *gratus* нравственной дѣятельности, Фихте, при ближайшемъ раскрытіи своего ученія, какъ отчасти открывається и изъ предыдущаго изложенія, впалъ въ неопредѣленность и туманъ мистики.

б) Шлейермахеръ, не менѣе Фихте проникнутый нравственно-практическими стремленіями, но вслѣдствіе особенностей своей художнической натуры неспособный удовлетворяться сухостью морализма, требующаго отъ человѣка лишь дѣла и мало интересующагося его внутренней настроенностью и жизнью, остановилъ свое вниманіе на чувствѣ, какъ источникѣ и основаніи вѣры въ Бога. Чувство есть средоточіе духовной жизни. Въ немъ только человѣкъ вполне остается „при себѣ“, въ единствѣ съ самимъ собою. Въ познаніи и волѣ вполне сохраняется противоположность между субъектомъ и объектомъ: въ познаніи субъектъ опредѣляется объектомъ, въ дѣятельности, напротивъ объектъ субъектомъ. Въ чувствѣ же противоположность субъекта и объекта исчезаетъ. Оно есть состояніе безразличія, равновѣсія и гармоніи. Именно, вслѣдствіе своей психологической природы, оно, какъ субъективная гармонія, не можетъ удовлетвориться внѣшнимъ, повсюду представляющимъ смѣну противоположностей и контрасты, міромъ и вотъ почему именно въ немъ прежде всего пробуждается потребность въ сверхчувственномъ, единомъ, гармоничномъ, божественномъ бытіи,—потребность въ вѣрѣ. Вѣра зараждается еще въ до-сознательной жизни нашего духа,—въ нѣкоторомъ непосредственномъ, таинственномъ и священномъ соприкосновеніи съ нимъ универсальной жизни,—и затѣмъ въ натурахъ воспримчивыхъ постепенно восходитъ къ большей и большей степени ясности и силы, питаясь чувствомъ и созерцаніемъ неизреченнаго единаго—и въ законахъ природы и въ „компендіумѣ человѣчества“, и въ тѣхъ, наконецъ, далекихъ формахъ универса, которыя могутъ быть лишь предметомъ смутнаго чаянія. Это повсюду предлежащее человѣку откровеніе служитъ для него источникомъ высокаго религіознаго возбужденія и специальныхъ религіозныхъ чувствованій покорности, любви, благодарности, состраданія, раскаянія и т. д. Эти и имъ подобныя чувствованія, въ основѣ которыхъ лежитъ чувство

безусловной зависимости, выводят человека за пределы дробного бытия, къ Богу, который, впрочемъ, для религіознаго сознанія есть ничто иное, какъ тотъ же универсъ, но „разматриваемый подъ формою свободы и личности“. Богъ и міръ реально нераздѣльны, хотя и различаются въ понятіи. Богъ есть единство, а міръ—множественность бытія, откуда слѣдуетъ, что ни Богъ безъ міра, ни міръ безъ Бога существовать не могутъ. Будучи единствомъ противоположностей Богъ признается не мышленіемъ, такъ какъ содержаніе идеи о Немъ не умѣщается въ формѣ понятій, но *чувствуется* *всѣмъ существомъ* вѣрующаго, когда наполняетъ его „высшее самосознаніе“. Что же касается образовъ и понятій о Немъ положительныхъ религій, то это—продуктъ фантазіи, безвредный, но не необходимый и во всякомъ случаѣ не адекватный ¹²⁾.

в) Сухой и строгій логикъ Гегель не могъ удовлетвориться ни морализмомъ Фихте, ни мистицизмомъ Шлейермахера. Онъ энергически возставалъ противъ всякихъ ссылокъ на непосредственность, какъ источникъ и основаніе вѣры, — противъ „безконтрольнаго абсолютизма“ въ области вѣры чувства, непосредственнаго сознанія и вообще „субъективистической точки зрѣнія“. Всякая непосредственность есть, по его теоріи, лишь „смутный и неясный результатъ многихъ средствъ“, подобно тому, напримѣръ, какъ легкое и свободное выполненіе какой-либо сложной піесы есть результатъ всѣхъ предшествующихъ упражненій и подготовительныхъ приемовъ ¹³⁾. Правда, Гегель говоритъ иногда

¹²⁾ Мы не отмѣчаемъ здѣсь измѣненій, которыя претерпѣли взгляды Шлейермахера въ различныхъ изданіяхъ его «рѣчей», такъ какъ наша задача состоитъ въ томъ, чтобы, не вдаваясь въ частности, лишь въ самыхъ общихъ чертахъ прослѣдить развитіе нашего вопроса въ послѣкантовской рационально-спекулятивной философіи. Подробнѣе съ предметомъ можно ознакомиться по вышеупомянутому сочиненію профессора В. Д. Кудрявцева и по *Пфлейдереру* (Religionsphilosophie etc. В. I, s. 290—328; особенно ss. 297—9, 301, 310 — 1, 313, 317, 323). Ср. такъ же ниже у *Гартмана* критическое замѣчаніе на Шлейермахерово ученіе о чувствѣ, какъ источникѣ и основаніи вѣры (гл. III, 1, б.).

¹³⁾ Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2-te Ausgabe, 1840. В. II. S. 191: die Unmittelbarkeit des Wissens von Gott ist selbst Resultat vieler Vermittlungen: ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft einzeln durchgegangen ist, es wird gespielt mit unmittelbarer Thätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Actionen.

о непосредственности религіозной вѣры,—именно въ томъ смыслѣ, что всякому *внѣшнему* удостовѣренію бытія Божія (будетъ ли то авторитетъ, или чудо, или Св. Писаніе) должно предшествовать удостовѣреніе *внутреннее*, „свидѣтельство въ духѣ“, откровеніе въ насъ самого Бога,—ничто такое, чему, какъ говорилъ еще Платонъ, человѣкъ не научается, но что онъ только припомпнаетъ, что должно быть лишь *пробуждено въ немъ*. Но эта непосредственность однако для него отнюдь не есть знаніе и вѣра въ собственномъ и строгомъ смыслѣ (понятія вѣры и знанія Гегель уравниваетъ). Она есть только *ргіус*, условіе вѣры. „Истина лежитъ“ въ человѣкѣ, но остается задача „привести ее къ сознанію, — познать“¹⁴⁾. „Богъ есть истина“, и, какъ всякая истина, долженъ быть предметомъ *познанія* (а не чувствованія и не постулатомъ). И по скольку человѣкъ хранить вѣру въ достоинство собственного разума, онъ „неудержимо влечется къ *познанію* этой истины“¹⁵⁾, каковое влеченіе не успокоивается до тѣхъ поръ, пока ему не *уяснится* верховная тайна его бытія, — та именно тайна, что сущность его конечнаго бытія абсолютна. Здѣсь начало богопознанія. Познавъ абсолютное въ самомъ себѣ, понявъ его какъ основу своего собственного бытія, человѣкъ затѣмъ и именно только вслѣдствіе этого становится способнымъ къ познанію его и внѣ себя—во внѣшней природѣ и исторіи. Для познанія же недостаточно созерцанія отдѣльныхъ, хотя бы и величественныхъ явленій природы, чѣмъ обыкновенно возбуждается и питается чувство: громъ, молнія, красота небснаго свода и т. д.—всѣ эти чувственные явленія ничего ни го-

¹⁴⁾ Ibid., S. 160: Religion, Sittlichkeit, alles Geistige werde in Menschen nur aufgeregt; er sei Geist an sich, die Wahrheit liege in ihm und es handle sich nur darum, dass sie zum Bewusstsein gebracht werde. *Der Geist giebt! Zeugnis dem Geiste, dies Zeugnis ist die eigene, innere Natur des Geistes*. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, dass die Religion nicht äusserlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit, überhaupt liegt... S. 44: das Richtige in der Behauptung, der Mensch wisse unmittelbar von Gott, ist, dass der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste kundgiebt dass der Geist im Geiste und zwar in diesem meinem Geiste sich manifestiert, dass dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und dass er mein Eigenstes und als solches vom Bewusstsein des reinen Geistes untrennbar ist...

¹⁵⁾ У *Pfleiderer'a*, S. 409.

ворять о Богѣ — Духѣ. Сущность Духа, какъ и всякая другая сущность, можетъ быть лишь *понята* и именно на основаніи пѣлесообразности природы ¹⁶⁾. Тоже самое и относительно исторіи. Въ исторіи двоякій элементъ. Съ одной стороны, здѣсь предъ нами, —рядъ событій и человѣческихъ дѣйствій; съ другой—нѣчто внутреннее, субстанціональное, абсолютное, какъ то: „нравственные силы“, „всеобщіе законы“, объединяющіе и сдерживающіе все индивидуализированное, — словомъ, нѣкоторое внутреннее начало многообразнаго эмпирическаго содержанія исторіи, которое можетъ быть понято лишь какъ дѣйствующій въ ней, а чрезъ нее воздѣйствующій и на насъ абсолютный Духъ ¹⁷⁾. Это то познаніе нами Божественнаго Духа въ нашемъ собственномъ существѣ, въ природѣ и исторіи, — познаніе, проходящее, конечно различныя степени полноты и ясности, — и есть подлинный источникъ и основаніе нашей вѣры въ Бога. Такимъ образомъ, вѣра, рассматриваемая съ феноменальной или человѣческой стороны есть, по Гегелю, „возвышеніе конечнаго духа къ сознанию (познанію) Абсолютнаго, какъ своего (а вмѣстѣ и міроваго) истиннаго Существа“. Рассматриваемая же со стороны метафизической она есть „знаніе абсолютнаго о себѣ самомъ въ духѣ конечномъ“ и черезъ него ¹⁸⁾. — Какъ видно изъ сказаннаго, самодѣятельность человѣка въ актѣ вѣры сведена Гегелемъ до самаго ничтожнаго минимума. Возвышеніе человѣка надъ своей конечностью Гегель обыкновенно изображаетъ такъ, что оно является не его свободнымъ дѣломъ, но дѣйствіемъ въ немъ абсолютнаго. И какъ конечный духъ въ отношеніи къ безконечному является въ системѣ Гегеля лишь „призрачнымъ существованіемъ“, волною въ морѣ универсальной Божественной мысли, моментомъ абсолютной идеи, такъ и его вѣра въ Бога есть не что иное, какъ вѣра Бога въ самого себя. Съ этой точки зрѣнія нельзя не признать справедливымъ характернаго замѣчанія Полейдерера, который, сопоставляя ученіе о религіи Шлейермахера съ ученіемъ о ней Гегеля остроумно говорить,

¹⁶⁾ В. XI, S. 275: Es hilft nichts den Himmel noch so fromm, unschuldig und gläubig anzusehen; die Wesenheit kann nur doch *gedacht* werden.

¹⁷⁾ В. XI, S. 141.

¹⁸⁾ Ibid., S. 200: die Religion ist «Wissen des Göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes».

что у перваго *ремня* остается безъ откровенія, а у послѣдняго наоборотъ, *откровеніе*—безъ религіи¹⁹⁾.

г) Изложенные взгляды на вѣру страдаютъ, какъ это легко замѣтить, вопервыхъ, односторонностью въ отношеніи другъ къ другу, вовторыхъ—общею имъ всѣмъ неопредѣленностью. Они страдаютъ односторонностью, ибо, какъ мы уже замѣчали, каждый изъ нихъ пытается связать вѣру исключительно съ какою-нибудь одною „фунціею“ нашего духа. Они страдаютъ неопредѣленностью, ибо не проводятъ ясныхъ границъ между человѣческою и Божественною сторонами вѣры, между самооткровеніемъ Бога и воспріятіемъ этого откровенія со стороны человѣка, вообще между человѣкомъ и Богомъ, вслѣдствіе чего то исчезаетъ предметъ вѣры, Богъ, превращаясь, какъ напримѣръ, у Фихте, въ продуктъ, „*дѣло*“ самаго человѣка, то—вѣрующей человѣкъ, разрѣшаясь въ проявленіе Божества. Эти недостатки такъ ощутительны, что ихъ не могли не замѣчать и сами представители указанныхъ взглядовъ. И дѣйствительно извѣстно, что благодаря взаимнымъ вліяніямъ каждый изъ нихъ подъ конецъ своей философской дѣятельности значительно смягчалъ свои въ началѣ рѣзко и односторонне выраженные взгляды. Тѣмъ яснѣе становились эти недостатки позднѣе, когда, съ одной стороны, ревностные ученики Фихте, Шлейермахера и Гегеля довели до крайностей идеи своихъ учителей и когда, съ другой стороны, въ гносеологіи и метафизикѣ произошли перемѣны, не прошедшія безслѣдно и для религіозной философіи съ ея частнымъ вопросомъ о вѣрѣ. Мы разумѣемъ начатый Шеллингомъ и особенно энергично поддержанный Шопенгауэромъ²⁰⁾ протестъ противъ

¹⁹⁾ См. у *Biedermann'a*: *Christliche Dogmatik*, 2-te Auflage. Berlin. 1884-В. I, § 184.—Ср. у *Pfleiderer'a*, особенно SS. 409. 416. 420. 422. 439.

²⁰⁾ Это значеніе Шопенгауэра недавно съ особенною ясностію было выражено Н. Я. Гротомъ въ его (произнесенной въ «Психологическомъ обществѣ» по поводу столѣтней годовщины рожденія Шопенгауэра) рѣчи: «о значеніи философіи Шопенгауэра». «Истинное существо міра,—такъ резюмировалъ ораторъ гносеологическій принципъ Шопенгауэра,—и смыслъ жизни познается человѣкомъ не внѣ его, глазомъ или осязаніемъ, а внутри, въ себѣ самомъ, и не разсудкомъ а какъ то иначе». См. Труды москов. психологическаго общества. Выпускъ I, стр. 113.—Значеніе Шеллинга съ этой стороны ясно раскрыто у г. *Петрова*, въ его монографіи: «Различныя направленія нѣмецкой философіи послѣ Гегеля въ отношеніи ея къ религіи». «Вѣра и Разумъ» 1887 г.

формально логическаго разума, какъ единственнаго органа познаний, а въ связи съ этимъ и противъ пониманія Бога въ смыслъ простаго отношенія, порядка, нравственнаго ли то, эстетическаго или логическаго. Признавъ необходимымъ дополнить разумъ новымъ гносеологическимъ началомъ и именно волею, въ ея психологической природѣ, философія, уже вслѣдствіе одного этого, должна была отнести къ пережитымъ ошибкамъ ума стремленіе понять Бога, какъ міропорядокъ, а человѣка — какъ моментъ этого міропорядка, т.-е. должна была признать какъ въ Богѣ, такъ и въ человѣкѣ нѣкоторую неразрѣшимую въ формальныя понятія существенность или „самость“, какъ основу самостоятельнаго бытія. Философы стали теперъ ясно сознавать, что между Богомъ и человѣкомъ должна пролегать твердая граница, хотя все еще продолжаютъ спорить о томъ, гдѣ именно²¹⁾, и будучи не въ силахъ освободиться отъ философскихъ традицій начала текущаго столѣтія, многіе изъ нихъ продолжаютъ воздерживаться отъ пониманія и именованія Бога Личностью²²⁾,

²¹⁾ *Hartmann*, die Religion des Geistes: «nicht ob, sondern wo Grenze (zwischen Gott und dem Menschen) zu ziehen sei, dreht sich heute noch der Streit». S. 140.

²²⁾ Какъ это ни странно, но это слѣдуетъ сказать даже относительно современныхъ протестантскихъ богослововъ, слѣдующихъ рационально-спекулятивному направленію философіи,—между которыми знаменитѣйшіе — Бидерманъ и Пфлейдереръ. Такъ у Бидермана (*Christliche Dogmatik*, Berlin, 1885, 2-ter B.) находимъ: «*Persönlichkeit zu sein ist die Bestimmung des endlichen Geistes*» (541); «*Persönlichkeit und Geist fallen beim Menschen darum zusammen, weil der Mensch endlicher Geist, nicht kurzweg darum, weil er Geist ist*» (543); «*aber absolute Persönlichkeit ist nur ein von den Bedingungen seiner Existenz losgelöst vorgestellter verunendlichter endlicher Geist: eine contradictio in adjecto*» (ibid.); «*wenn wir den absoluten Geist mit absoluter Persönlichkeit identificiren, so denken wir ihn immer entweder wirklich als Persönlichkeit, — aber dann nicht wahrhaft absolut; oder wir denken ihn dabei wahrhaft absolut, — aber dann schwebt uns die Persönlichkeit nur als Bild vor*» (544). Ср. вообще SS. 538—546. Пфлейдереръ выражается не столь рѣшительно; но, во-первыхъ, и онъ находитъ возможнымъ предоставить личному вкусу cadaго, употреблять ли въ примѣненіи къ Богу названіе «личность», или нѣтъ (В. II, S. 290), во-вторыхъ,—и это главное,—въ пониманіи природы и свойствъ Бога, какъ вообще, такъ и въ примѣненіи къ нашему вопросу въ частности, обнаруживаетъ много общаго съ Бидерманомъ и даже Гартманомъ (вмѣстѣ съ ними онъ держится во взглядѣ на религиозный процессъ логическаго эволюціонизма, хотя, какъ увидимъ ниже, нѣсколько видоизмѣненнаго, считаетъ невозможнымъ сверхъестественное откровеніе и т. д.).

что, конечно, служить яснымъ довазательствомъ генетической связи ихъ подновленныхъ ученій съ пантеизмомъ спекулятивной философіи. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этого колебанія между пантеизмомъ и теизмомъ въ области нашего вопроса является, даже въ богословскихъ системахъ, стремленіе устранить сверхъестественное откровеніе и понять вѣру и откровеніе въ духѣ пантеизма, какъ двѣ сопринадежащихъ стороны одного и того же акта, субстанціально нераздѣлимыхъ и различаемыхъ лишь формально. Стремленіе къ синтезу въ „феноменологіи религіознаго сознанія“, т.-е. стремленіе понять вѣру съ субъективной стороны, какъ единство всѣхъ „трехъ функцій нашего духа“, съ одной стороны, и полупантеизмъ въ пониманіи отношенія между человѣческой вѣрою и Божественнымъ откровеніемъ или, общѣе, между человѣкомъ и Богомъ, съ другой, — вотъ основныя характеристическія черты ученій объ нашемъ предметѣ, разливаемыхъ на почвѣ раціонально-спекулятивной философіи ея болѣе видными современными представителями: Гартманомъ, Бидерманомъ и Полейдереромъ. Унаслѣдовавъ идеи своихъ предшественниковъ раціоналистовъ и сдѣлавъ въ нихъ измѣненія въ одномъ и томъ же указанномъ нами направленіи, названные мыслители въ развитіи своихъ взглядовъ на нашъ предметъ естественно высказываютъ много общаго, что и даетъ основаніе объединить ихъ ученія въ одну общую группу²³⁾.

²³⁾ Мы не пытаемся классифицировать представителей раціональной философіи чистаго типа по школамъ (напр. шеллингианъ и гегельянцевъ) потому, что не только въ отношеніи къ нашему вопросу, представляющему, вообще говоря, сравнительно мало простору для различныхъ оттѣнковъ мысли, но и въ отношеніи ко всей вообще философіи религіи, услѣдить эти различія крайне трудно и всякая попытка въ этомъ направленіи влечетъ за собою путаницу. Такъ, напр., одного и того же Гартмана историки рел. философіи причисляютъ и къ шеллингианамъ (Pünjer) и къ послѣдователямъ Шопенгауэра (Pfleiderer) и къ неогегельянцамъ (Völkelt). — См. собраніе мнѣній о религіозной философіи Гартмана, а равно и отвѣтъ Гартмана на эти мнѣнія въ сочиненіи: *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Ed. von *Hartmann*, 1885, тл. VI—VII, особенно стр. 139 слѣд. — Въ виду всего этого естественноѣ дѣло представлять такъ, что современные намъ мыслители подѣлили между собою полученныя ими по наслѣдству и какъ бы перешетенныя идеи какъ могли, смотря по личному складу, независимо отъ школьныхъ традицій и отъ авторитетовъ.

4. Рядомъ съ развитіемъ „спекулятивнаго зерна“ Кантовой философіи и съ только что указанными опытами рѣшенія нашего вопроса на этой именно почвѣ въ текущемъ столѣтіи многочисленными послѣдователями Кантова эмпирическаго скептицизма дѣлались неоднократныя попытки преобразовать предложенное Кантомъ практическое обоснованіе вѣры. Старо-и новокантіанцы ²⁴⁾ не могли слиться во взглядѣ на нашъ вопросъ съ „раціоналистами“ чистаго типа, потому что для нихъ, какъ и для Канта вначалѣ его философскаго развитія, самое существованіе Бога осталось неразрѣшимой проблемой и, слѣдовательно, они не могли основывать вѣру на *познаніи* Бога. Но, съ другой стороны, они не могли, какъ это сдѣлалъ Кантъ въ своей „критикѣ практическаго разума“, обосновать вѣру и на разсудочномъ заключеніи отъ факта несогласованности нашихъ нравственныхъ стремленій, съ одной стороны, и эвдемонестическихъ, съ другой, къ бытію посредника, приводящаго эти стремленія въ равновѣсіе и гармонію: ибо было совершенно очевидно, какъ это сознано позднѣе самимъ Кантомъ, Фихте и всѣми раціоналистами, что одинъ и тотъ же разсудокъ въ такомъ случаѣ оказался бы въ одно и тоже время и отрицающимъ и признающимъ бытіе Бога. Чтоже оставалось наслѣдникамъ Кантова эмпирическаго скептицизма дѣлать? Оставалось рѣшительнѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ это сдѣлалъ Кантъ, отвергнуть разсудочность въ области вѣры или, что то же, возвратиться, какъ къ ея послѣдному источнику и основанію, къ тому психологически ирраціональному элементу нашей природы, на который въ первый разъ указалъ Лейбницъ, и на который затѣмъ ссылались всѣ философы геніальности, равно какъ и великіе поэты конца прошлаго и начала текущаго столѣтій. Но такъ какъ ни у Лессинга, ни у философовъ геніальности, ни тѣмъ болѣе у поэтовъ ученіе объ этомъ „психологически-ирраціональномъ“ началѣ нашего духа или о „непосредственности“, какъ мы замѣчали выше, не достигло надлежащей ясности, то возникала задача дать ей болѣе или менѣе опредѣленное психологическое

²⁴⁾ Или «полукантіанцы», какъ точнѣе слѣдовало бы называть мыслителей, стоящихъ на точкѣ зрѣнія Кантова эмпирическаго скептицизма, въ виду того, что имъ, какъ мы видѣли выше, не исчерпывается сущность Кантовой философіи,

объяснение и подыскать для нея соответствующую формулу. Эту задачу и стремятся разрешить философы характеризуемаго нами направления. У нихъ есть нѣкоторые общіе имъ всѣмъ элементы, а именно — всѣ они ставятъ вѣру въ Бога въ генетическую связь съ практически-идеальными стремленіями нашего духа, всѣ опредѣляютъ ее, „какъ практической постулатъ“, всѣ, наконецъ, одинаково отказываются отъ рѣшенія вопроса объ ея объективной истинности. Но самыя практически-идеальныя стремленія ими понимаются различно, а въ зависимости отъ нихъ различно понимается и самый способъ возникновенія изъ нихъ идеѣ Бога. Такъ одни придаютъ преимущественное значеніе логически-эстетической потребности нашего духа въ законченномъ міросозерцаніи (старокантіанцы — Фризь и Апельтъ), другіе, въ виду проникающей наше время потребности найти противовѣсъ одностороннему погруженію въ пессимизмъ и прозу жизни, сверхъ той же логически-эстетической потребности указываютъ еще, какъ на источникъ и постоянный мотивъ вѣры, на потребность въ идеалѣ, нормирующемъ житейскія, частныя и социальныя отношенія (новокантіанцы и главнымъ образомъ Ланге); третьи, наконецъ, той же потребности придаютъ болѣе общее и постоянное значеніе, психологически связанное съ самымъ существомъ нашего самосознанія и съ нашимъ стремленіемъ отстоять свою истинно человѣческую самобытность противъ слѣпой природы и подавляющихъ проявленіе нашей нравственной свободы внѣшнихъ ограниченій (богословы новокантіанскаго направленія). Въ зависимости отъ этихъ различій, какъ замѣчено было выше, стоятъ различія во взглядахъ на способъ образованія вѣры: первые понимаютъ его, какъ логическое или рациональное выведение, хотя и не строгое, вслѣдствіе вліянія практическихъ и эстетическихъ стремленій, вторые — какъ художественное творчество и созерцаніе („синтезъ фантазіи“), третьи — какъ трансцендентальную проэкцію нашего стремленія къ жизни, самостоятельности и свободѣ („продуктивное созерцаніе или созерцающая продуктивность“). Вслѣдствіе этихъ различій довольно затруднительно найти выраженіе, точно обозначающее основной характеръ цѣлаго направленія. Употребляемая иногда для этой цѣли выраженія *эстетической или этической рационализмъ*, очевидно, нельзя признать достаточно точ-

нымъ и строгимъ, такъ какъ, если оно и можетъ съ нѣкоторымъ основаніемъ быть приложено къ старокантіанцамъ, во взглядѣ которыхъ на нашъ предметъ дѣйствительно можно находить элементы рационализма, то говорить о рационализмѣ философской и богословской школѣ новокантіанцевъ довольно затруднительно. Въ виду этого мы будемъ называть рассматриваемое направление *полукантіанскимъ*, каковое названіе, хотя и не указываетъ прямо его основнаго характера, однако вслѣдствіе своей связи съ именемъ философа, идеи котораго широко распространены, все же даетъ нѣкоторое приблизительное понятіе о немъ.

5. Рационально-спекулятивная философія чистаго типа полагаетъ существо человѣка въ разумѣ а, соотвѣтственно этому, и источникъ вѣры въ Бога видитъ въ познаніи Его, достигающемъ въ своемъ идеалѣ яснаго философскаго пониманія. Полукантіанство видитъ существо человѣка въ жизни, стремящейся къ всестороннему и полному самоутверженію, но не способной, однако, возвыситься къ постиженію разумомъ послѣднихъ началъ бытія, вслѣдствіе чего и источникомъ вѣры въ Бога признаетъ лишенную объективной основы „трансцендентальную провѣію субъективныхъ желаній“. Но если Богъ есть безусловно-прозрачный предметъ познанія, если въ немъ не должно быть никакой непроницаемой для мысли существенности, то Онъ есть не Существо, а просто отношеніе вещей, чисто формальный міропорядокъ: таковъ, какъ мы видѣли, Богъ пантеистовъ и полупантеистовъ. Далѣе, если Богъ есть лишь трансцендентальная провѣію нашихъ желаній и идеальныхъ стремленій, то Онъ лишенъ дѣйствительности и можетъ имѣть значеніе лишь какъ идеалъ, носящійся надъ землею свѣтло тѣнью, но не имѣющій положительнаго вліянія на жизнь: таковъ Богъ кантіанцевъ. Ясно, что оба эти направленія мысли (полупантеистическое и кантіанское), если выразить внутренній смыслъ ихъ ученія о вѣрѣ въ точномъ, только что указанномъ смыслѣ, должны быть признаны крайними и неудовлетворительными ни съ точки зрѣнія обычнаго, непосредственнаго религіознаго сознанія, ни съ точки зрѣнія объективно-научной. Но если ихъ соединить, что получится? Человѣкъ перестаетъ быть только формальнымъ безжизненнымъ разумомъ, или только непросвѣтленною познаніемъ послѣднихъ основъ бытія жизнью; чувство

жизни, разумъ и всѣ практически-идеальныя стремленія духа сливаются въ немъ въ одно живое единство, а вслѣдствіе этого уже становится невозможнымъ смотрѣть на вѣру только какъ на формальное познаніе или только какъ на проэкцію нашихъ практическихъ стремленій. Мы должны будемъ тогда признать, что въ вѣрѣ человѣкъ разумомъ постигаетъ, хотя бы и не съ полною ясностью, то же самое, что въ чувствѣ жизни свазывается ему какъ созидающая его сила, а въ идеальныхъ стремленіяхъ проявляется, какъ имманентное ему стремленіе къ безусловной красотѣ и нравственному совершенству. Тогда, наконецъ, и предметъ вѣры, Богъ, долженъ быть опредѣленъ не какъ міропорядокъ (Божественный, но тѣмъ не менѣе чисто формальный, немислимый видъ вещей, которымъ онъ принадлежитъ) и не какъ лишенная объективности идеальность, а какъ положительный источникъ бытія, разумности и жизни во всѣхъ ея высшихъ проявленіяхъ, т.-е. какъ Существо и именно личное. Такова и есть точка зрѣнія на нашъ вопросъ послѣдняго, высшаго типа рационально-спекулятивной философіи, извѣстнаго подъ именемъ спекулятивнаго или этического теизма.

Начало этому новому теченію спекулятивной философіи дала неудовлетворенность мыслящаго сознанія спекулятивною философіею перваго типа и прежде всего — ея ученіемъ о Богѣ, какъ міропорядкѣ только. Что такое этотъ „міропорядокъ“? Если, выражаясь языкомъ философіи Фихте, это не болѣе, какъ *ordo ordinatus*²⁵⁾, тогда о самостоятельности Божественнаго начала, очевидно, будетъ говорить уже довольно трудно, такъ какъ вся дѣйствительность въ такомъ случаѣ будетъ принадлежать конечнымъ вещамъ, а ихъ строй долженъ быть объясненъ просто ихъ взаимодействіемъ. Если же міропорядокъ опредѣлить, какъ *ordo ordinans*, то его нельзя уже будетъ представлять, какъ начало чисто формальное, и необходимо будетъ признать въ немъ нѣкоторую существенность, нѣкоторую основу Его „самости“, нѣкоторую упорядочивающую бытіе „природу“, вслѣдствіе чего уже не Бога придется мыслить заключеннымъ въ міръ, а міръ — въ Богъ (такъ панентеисты: Краузе, Францъ Баадеръ и Шел-

²⁵⁾ См. объ употребленіи этихъ терминовъ у Фихте — *Ebeling. Darstellung* etc. S. 22.

лингъ въ первый періодъ своего философствованія). Но какъ понять самую эту „природу“? Какъ иначе, кромѣ воли? Ибо только „воля есть первобытіе и потому только объ ней можно сказать, что нѣтъ для нея другаго основанія; что она ни отъ чего независима, что утвержденіе ея въ бытіи исходитъ отъ нея самой“ (такъ у Шеллинга въ его „положительной философіи“ или „философіи откровенія“) ²⁶⁾. Позднѣе „природа“ или „основа“ въ Богѣ была понята, какъ благодѣтель, служащая положительнымъ источникомъ всего истинно цѣннаго въ бытіи (Werthe)—всей истины, красоты и нравственнаго совершенства (такъ у Фихте младшаго, Вейссе, Фехнера, Лотце и др.) ²⁷⁾. Такъ понятая природа или основа Бога уже не можетъ быть разрѣшена въ совокупность формальныхъ понятій разума, какъ разрѣшается въ нихъ формальный „Божественный міропорядокъ“ пантеистовъ, и слѣдовательно уже не можетъ быть познана съ полною ясностью однимъ нашимъ разумомъ и тѣмъ болѣе а priori. Она, какъ и всякая сущность, должна быть „испытана“, познана опытно, соответствующимъ началомъ нашей природы и прежде всего — нашею „нравственною субстанціею или энтелехіею“, которая, образуя внутреннѣйшее основаніе нашего духа, составляетъ существенный элементъ религіознаго, какъ и всякаго другаго нравственнаго опыта. Вѣра въ Бога должна быть, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія понята, какъ результатъ живаго специфически-религіознаго опыта, тѣсно связаннаго съ самодѣятельностію нашей нравственной воли: ибо „только изъ нравственной дѣятельности воли объясняется постоянное вниманіе къ внушеніямъ голоса Божія“, какъ это, въ отличіе отъ другихъ народовъ древности, проявилось у народа еврейскаго ²⁸⁾. Пробуждая въ насъ религіозную

²⁶⁾ См. вышепоименованную монографію г. Петрова, «Вѣра и Разумъ», 1887 г., № 2, стр. 52 философскаго отдѣла.

²⁷⁾ Dr. Moritz Brasch: die Philosophie der Gegenwart, ihre Richtungen und ihre Hauptvertreter, Leipzig, 1888. S. 61 ff., 279 ff., 549 ff. — Tilman Pesch: die grossen Welträthsel. II B. Freiburg, 1884., s. 517 ff. (Religion des modernen Gefühlstheismus).—О Лотце специальная монографія др'а Karl'a Thieme: Glaube und Wissen bei Lotze. Leipzig, 1888.—Такъ же у Pfeiderer'a и Pünjer'a въ курсахъ исторіи рел. философіи, а равно и въ вышеуказанной монографіи г. Петрова.

²⁸⁾ Вѣра и Разумъ, 1887, № 8, стр. 371, 385 (о Вейссе).—Ср. Brasch, die

бдительность и вниманіе къ голосу Божію въ собственномъ духѣ, наша нравственная самодѣятельность въ то же время изоспрятъ наше практически-идеальное чувство, т. е. совокупность нашей высшей разумности, эстетическаго и нравственнаго чувствъ, и дѣлаетъ его способнымъ къ воспріятію и внѣ насъ „откровеній“ природы Божественной. Такимъ образомъ, постепенно уясняется тускло загорѣвшаяся сначала въ глубинѣ нашего нравственнаго самосознанія идея Бога и именно опредѣляется, какъ таинственное органическое единство логической, эстетической и этической абсолютности²⁹⁾. Но такъ какъ естественныя способности нашего духа, при всей своей напряженности и бдительности, какъ показываетъ исторія внѣоткровенныхъ религій, могутъ сообщить намъ о Богѣ нѣчто далеко недостаточное, то необходимо для глубочайшаго утвержденія и просвѣтленія нашей вѣры сверхъестественное откровеніе, которое, хотя и „не обогащаетъ вѣдѣнія множествомъ отдѣльных истинъ“, однако „учреждаетъ совсѣмъ новую жизнь на основаніи одной истины, которой нельзя усвоить себѣ просто знаніемъ, но исключительно лишь тѣмъ, чтобы человекъ весь проникся ею, какъ всегдашнимъ жизненнымъ чувствомъ“³⁰⁾.

Но хотя, такимъ образомъ, рациональная философія въ своей высшей формѣ—въ формѣ „спекулятивнаго или этическаго теизма“, и поднялась надъ своими первоначальными крайностями,

Philosophie der Gegenwart, s. 584 (о Фихте младшемъ). См. такъ же у Лётце, Микрокосмъ т. III, стр. 417 слѣд.—Замѣтимъ здѣсь, между прочимъ, что употребляя выраженіе «спекулятивный или этической теизмъ», мы вовсе не думаемъ уравнивать термины «спекулятивный» и «этической», связываемъ же ихъ союзомъ «или» потому, что, хотя вообще «этической теизмъ» (Фихте младшій, отчасти Ульрици и др.) и представляетъ нѣкоторыя особенности въ сравненіи съ «теизмомъ спекулятивнымъ» (Вейссе), однако, въ отношеніи къ нашему вопросу, они совершенно тождественны (оба одинаково признаютъ источникомъ и основаніемъ вѣры опытъ нравственной жизни). Сюда же и потому же основанію (по сходству въ отношеніи къ нашему вопросу) мы относимъ и Фегнера съ Лётце—мыслителей, которые по своему метафизическому принципу, называются то реалъ-идеалистами, то монистами-психофизическимъ и спиритуалистическимъ, то пантеистами и т. д.

²⁹⁾ Такъ у Вейссе. См. *Brasch*, die Philosophie der Gegenwart, ss. 62—7, особенно 67.

³⁰⁾ Лётце, Микрокосмъ, т. III, стр. 423.

однако, вслѣдствіе естественной историко-генетической связи этой ея высшей формы съ пережитыми, она и теперь не сдѣлалась совершенно свободною отъ одностороннихъ тенденцій. Именно всѣ эти такъ-называемые теисты, не исключая и самыхъ осторожныхъ, каковымъ по справедливости долженъ быть признанъ напр., Лотце, сохранили воспитанную обращеніемъ съ пантеистическими и панентеистическими идеями наклонность мыслить міръ и людей какъ бы заключенными въ Богъ, субстанціонально содержащимися въ Немъ, а слѣдовательно и вѣру, въ ея послѣднемъ основаніи и корнѣ, истолковывать, какъ одно только дѣйствіе Божества въ человѣкѣ, съ упраздненіемъ чело-вѣческой самостоятельности и самодѣятельности. Вслѣдствіе этого, хотя они и говорятъ о необходимости для вѣры сверхъестественнаго откровенія, однако понимаютъ его слишкомъ неопредѣленно и при объясненіи начала и развитія религіознаго процесса высказываются иногда въ смыслѣ близкомъ къ пантеизму, т.-е. начинаютъ процессъ съ элементарныхъ и несовершенныхъ формъ вѣры и какъ начало такъ и продолженіе процесса объясняютъ, не обращаясь къ тѣмъ принципамъ, которые сами же признаютъ, въ отвлеченіи отъ дѣйствительныхъ фактовъ религіознаго сознанія, не только возможными, но и совершенно необходимыми. Во всякомъ случаѣ въ ихъ ученіи есть много недоговореннаго, неяснаго, содержащагося лишь въ намекахъ, которые могутъ быть развиты и въ ту и въ другую сторону— и въ направленіи къ строгому христіанскому теизму и въ направленіи къ пережитому пантеизму. Вотъ почему разсмотрѣніе рѣшенія нашего вопроса съ точки зрѣнія спекулятивной философіи нельзя отрывать отъ его органической и историко-генетической связи съ философіею рационально спекулятивною. Спекулятивный теизмъ подготавливаетъ почву для положительнаго рѣшенія вопроса съ точки зрѣнія христіанскаго теизма, но все-таки вопросъ долженъ быть переставленъ и именно — его правильное рѣшеніе должно исходить изъ правильныхъ понятій о вѣрующемъ духѣ и предметѣ вѣры, Богѣ, какъ о двухъ самостоятельныхъ началахъ, а этого то именно мы и не находимъ въ постановкѣ вопроса рациональною философіею.

6. Доселѣ мы слѣдили за историко-генетическимъ развитіемъ ученія о вѣрѣ въ рационально спекулятивной философіи теку-

щаго столѣтія. Теперь въ цѣляхъ удобнѣйшаго распорядка ближайшихъ частей нашего изслѣдованія, намъ необходимо взглянуть на дѣло съ другой точки зрѣнія — предметной или логической. Итакъ, какое теченіе спекулятивной философіи слѣдуетъ поставить первымъ въ порядкѣ предметномъ? Если основаніемъ для рѣшенія этого вопроса признать логическую постепенность, послѣдовательность въ общемъ развитіи относящихся сюда идей, то, очевидно, на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ разсматривать ученіе о вѣрѣ полукантіанцевъ: ибо они не только снова отводятъ насъ къ опытной философіи, но отводятъ даже и не къ концу ея, а къ самой серединѣ — къ скептическому обоснованію вѣры у Милля. Полукантіанцы сами признаютъ это свое принципиальное сходство съ Миллемъ. „Для меня,—говоритъ глава новокантіанцевъ, Ланге,—было въ высшей степени замѣчательно то, какъ близко подошелъ Милль въ своемъ трактатѣ о теизмѣ къ той точкѣ зрѣнія, обоснованіе которой составляетъ результатъ и нашей исторіи матеріализма“, т.-е. ко взгляду на предметъ вѣры, какъ на созидаемый нашею „высшею функціею поэтического и творящаго синтеза міръ идеала“³¹⁾. Сходясь, такимъ образомъ, съ Миллемъ во взглядѣ на источникъ и послѣднее основаніе вѣры въ Бога, полукантіанцы сходятся съ нимъ, какъ и вообще съ представителями опытной философіи, и во взглядѣ на первоначальныя формы вѣры, которыя, подобно имъ, они видятъ въ формахъ самыхъ низшихъ — фетишизмъ, анимизмъ и т. д. Но вращаясь главнымъ образомъ въ кругу представленій, напоминающихъ взгляды Милля, полукантіанцы въ концѣ концовъ приходятъ къ той же точкѣ зрѣнія, на которой стоитъ Спенсеръ—къ признанію и объективной основы вѣры, какъ нѣкотораго „непознаваемаго“ (къ агностицизму). Здѣсь нить изслѣдованія принимаетъ Гартманъ, который, вообще имѣя нѣкоторое сходство со Спенсеромъ, въ частности сходится съ нимъ, въ одномъ элементѣ и по вопросу о вѣрѣ. Именно, подобно ему, онъ придаетъ большое значеніе тѣмъ неяснымъ стремленіямъ нашего духа, которыя Спенсеръ называлъ „психологическими постулатами“, а Гартманъ называетъ „проявленіемъ без-

³¹⁾ Ланге, Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. Перев. Н. Н. Страхова, т. II, предисл.

сознательнаго“. Но, въ отличіе отъ Спенсера, Гартманъ признаетъ, что, кромѣ психологически неясныхъ стремленій духа, источникомъ и основой вѣры служить присущее человѣку, хотя и въ различной степени, логическое познаніе „Бессознательнаго“, которое само развиваетъ эти понятія о себѣ въ духѣ человѣка. Далѣе Спенсерову механическую формулу развитія Гартманъ замѣняетъ логическою и, въ тѣсной зависимости отъ этихъ измѣненій, измѣняетъ нѣсколько и взглядъ на начало вѣры. Именно, первичными формами вѣры онъ признаетъ не анимизмъ, фетишизмъ, предположеніе и не какія-либо другія подобныя формы, въ которыхъ чувство Божества какъ бы уже заслонено конкретными образами боготворимыхъ предметовъ природы, а нѣкоторое чаяніе Бога во всемъ, за которымъ послѣдовалъ генотеизмъ и наконецъ уже — процессъ „разложенія религіознаго сознанія“ на анимизмъ, фетишизмъ и т. д. Бидерманъ задерживаетъ развитіе вопроса на этомъ именно пунктѣ, нѣсколько уменьшаетъ значеніе психологически-безотчетныхъ стремленій въ области вѣры, выдвигаетъ въ ней на первый планъ значеніе логическаго пониманія и, такимъ образомъ, сообщаетъ всей постановкѣ дѣла болѣе рѣшительный рационалистическій характеръ. Пфлэйдереръ смягчаетъ рационализмъ Бидермана признаніемъ необходимости въ дѣлѣ вѣры нравственно-дѣятельнаго или идеальнаго познанія, каковой элементъ онъ находитъ уже и въ самомъ началѣ религіознаго процесса, вслѣдствіе чего низшія формы вѣры отъ начала религіознаго процесса у него отодвигаются еще далѣе, чѣмъ у Гартмана, и, такимъ образомъ, подготавливается почва для признанія началомъ вѣры „монотеизма“. Еще ближе къ признанію библейско-теистическаго взгляда на нашъ вопросъ подходятъ „спекулятивные теисты“. Такимъ образомъ, въ развитіи нашего вопроса въ рационально-спекулятивной философіи предъ нами открывается послѣдовательное восхожденіе къ его положительному рѣшенію въ указанномъ нами ранѣе (во введеніи) смыслѣ.

Теперь обратимся къ частнѣйшему изученію опытовъ уясненія происхожденія и основаній вѣры въ Бога въ рационально-спекулятивной философіи, въ только что указанномъ нами предметномъ порядкѣ.

Глава II. Ученіе о вѣрѣ полукантіанцевъ.

1. Старокантіанцы: Фризь и Апельтъ.—2. Представитель философскаго новокантіанства, Ланге: а) его критическія замѣчанія противъ различныхъ формъ рационализма; б) его положительныя взгляды на происхожденіе и основанія вѣры въ Бога.—3. Представитель богословскаго новокантіанства, Липсіусъ.—4. Общая критическая оцѣнка ученія полукантіанцевъ о предметѣ нашего изслѣдованія.

Итакъ, намъ предстоитъ прежде всего ознакомиться съ ученіемъ о вѣрѣ того направленія рациональной философіи, которое ближе всего примыкаетъ къ ученію о томъ же предметѣ философіи опытной т.-е. съ ученіемъ полукантіанцевъ. Мы ограничимся здѣсь изученіемъ взглядовъ лишь трехъ выдающихся представителей направленія: старокантіанца Фриза (ученіе котораго, впрочемъ, почти ничѣмъ не отличается отъ ученія другаго знаменитаго старокантіанца, Апельта), новокантіанца—философа, Ланге, и новокантіанца—богослова, Липсіуса; такъ какъ въ ихъ взглядахъ предъ нами съ достаточною ясностью выступаютъ всѣ существенныя черты направленія въ его отношеніи къ нашему вопросу.

1. Вѣра, по ученію старокантіанцевъ ¹⁾, имѣетъ свой глубочайшій корень тамъ же, гдѣ имѣетъ его и философія, въ „трансцендентальной апперцепціи“ (Фризь), „спекулятивной первоформѣ“ (Grundform, Апельтъ), или говоря яснѣе—въ присущемъ нашему разуму стремленіи къ единству въ познаніи и вещахъ. Переходъ отъ познанія къ вѣрѣ совершается слѣдующимъ образомъ. Разумъ ищетъ единства въ познаніи. Но такъ какъ познаніе пріобрѣтается путемъ „чувственнаго созерцанія“, которое всецѣло опредѣлено извнѣ, со стороны чуждаго разуму начала, производящаго въ духѣ лишь случайныя и отрывочныя возбужденія (воспріятія); то присущее разуму требованіе единства никогда не удовлетворяется вполнѣ, форма разума никогда не наполняется. Въместо міроваго цѣлаго мы находимъ въ чув-

¹⁾ Ученіе старокантіанцевъ мы излагаемъ главнымъ образомъ по *Pünjer's*: (Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. Braunschweig, 1883. В. II., ss. 300—358), провѣряя его *Pfleiderer*-омъ (Religionsphilosophie ect., В. I, ss. 489 und ff.).

ственномъ созерцаніи лишь безконечность отдѣльныхъ и несовершенныхъ чувственныхъ формъ; вмѣсто абсолютной реальности—реальность ограниченную; вмѣсто безусловнаго лишь ряды условнаго; вмѣсто необходимой сущности вещей въ себѣ—лишь явленіе. Вслѣдствіе такого рѣшительнаго несоотвѣтствія эмпирическаго знанія и основаннаго на немъ „математическаго схематизма вещей“ нашему стремленію къ единству, мы съ необходимостью переступаемъ границы опыта, образуемъ высшій взглядъ на вещи, царство идей т.-е. „представлений, предметъ которыхъ не можетъ быть данъ ни въ какомъ опредѣленномъ познаніи“.

Идеи образуются двумя способами: или путемъ свободнаго сочетанія эмпирически даннаго матеріала въ его конкретныхъ формахъ (эстетическія идеи), или путемъ отрицанія чувственнаго содержанія и формъ, съ сохраненіемъ лишь заключеннаго въ нихъ смысла (логическія идеи). Такъ какъ, однако, ни тѣмъ, ни другимъ способомъ мы не можемъ создать чего-либо новаго, такъ какъ „въ идеяхъ мы познаемъ не другой міръ, но лишь другой порядокъ того же самаго міра:“ то все царство идей, вмѣстѣ съ „центральною спекулятивною идеею“ абсолютнаго или божества, опредѣляется сначала чисто отрицательными признаками, получаемыми путемъ отрицанія въ вещахъ ихъ конечныхъ свойствъ, или, какъ выражается Апельтъ, путемъ „отрицанія, отрицанія“, „двойнаго отрицанія“. Но потомъ эта послѣдняя идея (абсолютнаго) постепенно получаетъ положительное содержаніе, уясняясь для нашего сознанія, во первыхъ, по основнымъ *категоріямъ разсудка* (по категоріи качества, какъ идея абсолютной реальности, по категоріи количества, какъ идея абсолютнаго цѣлаго—Totalität, по категоріи модальности—какъ идея сущности, „вещь въ себѣ“, по категоріи отношенія, какъ идея свободы), и во вторыхъ, по основнымъ *формамъ отношеній Божества къ намъ и нашему міру* (какъ „идеаль разума“, „абсолютная самобытность“, „посредникъ т.-е. существо, чрезъ которое имѣетъ бытіе міръ“, „св. Духъ, отъ котораго исходитъ всякій свѣтъ и всякая жизнь въ природѣ“ и т. д.). Такимъ именно путемъ по ученію старокантіанцевъ, въ дополненіе къ „знанію“ натуральной связи вещей или эмпирической дѣйствительности, у насъ образуется „вѣра“ въ существованіе высшаго порядка

вещей, дѣйствительности высшей, неэмпирической, которую, однако, какъ и выше замѣчено, мы полагаемъ не гдѣ-либо внѣ нашего міра, а въ немъ самомъ, такъ что духъ нашъ постоянно имѣетъ нѣкоторе „чаяніе“ (Ahnung) той истины, что „въ основѣ явленія лежитъ бытіе въ себѣ; что чувственный міръ есть лишь явленіе вещей въ себѣ“. Такимъ образомъ, міръ явленій мы *знаемъ*; въ его дѣйствительную сущность *втримъ*, а присутствіе или раскрытіе этой сущности въ явленіяхъ *чаемъ*.

Таково происхожденіе идеи Божества въ ея самыхъ общихъ элементахъ. Какъ видно изъ сказаннаго, и они даже не могутъ быть ни обоснованы на мірѣ знанія, ни выведены изъ него, такъ какъ опытъ повсюду представляетъ намъ лишь бытіе измѣнчивое, дробное и условное и нигдѣ не показываетъ ни вѣчнаго и неизмѣннаго бытія, ни абсолютной, самостоятельно изъ себя начинающей рядъ дѣйствій, силы (свободнаго духа), ни законченнаго ряда явленій (абсолютнаго цѣлаго). Но, не имѣя, такимъ образомъ, возможности обосновать на знаніи даже этой обѣдной, безсодержательной и какъ бы мертвой идеи единаго, безграничнаго, вѣчнаго и т. д. мы, по ученію старокантіанцевъ, тѣмъ менѣе, конечно, можемъ обосновать на немъ то положительное и жизненное содержаніе, которое, наполняя собою угрюмую пустоту указанной идеи безграничнаго и вѣчнаго единаго, превращаетъ ее въ живую идею Бога. Откуда же, спрашивается берется у насъ это содержаніе? Откуда оно вытекаетъ и на чемъ основано?

Оно вытекаетъ, отвѣчаютъ старокантіанцы, изъ отношенія метафизической идеи единаго къ нашимъ практическимъ потребностямъ, къ царству цѣлей, къ міру прекраснаго, нравственно добраго, истиннаго, въ высшемъ смыслѣ этихъ понятій, словомъ— къ тому, что составляетъ истинную жизненную стихію чело-вѣческаго духа. Это положительное и жизненное содержаніе идеи Божества нашъ разумъ не выводитъ ни изъ чего другого, но находитъ въ самомъ себѣ, въ непосредственномъ сознаніи собственнаго достоинства и самостоятельности, а затѣмъ уже проясняетъ его, расширяя въ цѣлое царство цѣлей, которое находитъ свое завершеніе и какъ бы возглавленіе въ Богѣ, какъ идеальнѣ всякаго блага. Уяснивъ себѣ такимъ образомъ практически идеальныя стремленія своего духа и понявъ міръ въ его

истинной сущности, какъ царство цѣлей, какъ „нравственный схематизмъ“, мы начинаемъ затѣмъ стремиться поставить субъективный мiръ идеала въ связь съ мiромъ эмпирической дѣйствительности прямо и косвенно: *прямо* въ преобразующей этотъ мiръ, по указанiямъ идеала, нашей дѣятельности, *косвенно* — въ выработкѣ этимъ путемъ эстетически-религiознаго взгляда на него. Достигнувъ этой точки зрѣнiя, мы переносимъ цѣли своей субъективной дѣятельности на природу, оцѣниваемъ ее съ точки зрѣнiя этихъ цѣлей, хотя теоретическое знанiе не открываетъ въ ней никакой объективной цѣлесообразности. При такомъ „творческомъ“ или „религiозно-художническомъ“ созерцанiи природы у насъ развиваются эстетическiя чувствованiя прекраснаго, высокаго, а вмѣстѣ съ ними и специфически-религiозныя состоянiя вдохновенiя, благоговѣнiя, самоотреченiя (Resignation), отреченiя отъ всѣхъ внѣшнихъ благъ ради преданности абсолютному. Здѣсь мы уже сознательно вступаемъ въ область вѣры, въ ту область, въ которой приходятъ въ гармонiю всѣ противорѣчiя жизни, „всѣ диссонансы сливаются въ одинъ мiровой аккордъ, между тѣмъ какъ три основныхъ эстетическихъ настроенiя духа: вдохновенный восторгъ (Begeisterung), самоотреченiе (Resignation) и благоговѣнiе гармонично сливаются въ одну жизнь, жизнь сообразную неизслѣдимому, святому закону вѣчности (вѣчному закону)“.

Проявляясь сначала нераздѣльно съ эстетическими и нравственными стремленiями духа, спеціальная сила религiозной вѣры ищетъ затѣмъ своего обособленiя и самостоятельнаго выраженiя и находитъ таковое въ религiозныхъ символахъ и ученiяхъ (догматахъ). Мифологiя или религiозное творчество даетъ намъ положительныя представленiя о высшемъ мiрѣ. Въ поэтически-образной оболочкѣ она выражаетъ вѣру въ происхожденiе мiра, Божественное мiроуправленiе, во воздѣйствiе Божества на человека и т. д. Мифамъ нельзя усвоить истинности исторической, но необходимо усвоить истинность эстетическую, которая покоится на необходимости философскихъ метафоръ т.-е. перенесенiя одного способа познанiя на другой. Исходя изъ неяснаго, но твердаго убѣжденiя въ томъ, что мiръ тѣлесный, по своему существу, тождественъ съ мiромъ духовнымъ и что въ мiрѣ явленiй намъ открывается въ нѣкоторой мѣрѣ истинная сущность

вещей, человекъ переноситъ на вѣчное свои космическія и этическія представленія. Отсюда—причудливые, нисколько не соответствующіе существенному содержанию вѣры, хотя и имѣющіе свое относительное оправданіе съ точки зрѣнія образующаго ихъ человекъ (какъ единственно пригодная для него форма религіозной истины) мифологическіе образы положительныхъ религій. Моисей упразднилъ всѣ эти несовершенные образы и основалъ истинную религію монотеизма, на почвѣ которой позднѣе образовались универсальныя религій, ищущія выраженія религіозной истины уже не въ мифологической формѣ, а въ ясныхъ и точныхъ опредѣленіяхъ мысли (въ догматахъ). Но это не измѣняетъ существа дѣла: догматы, какъ и мифы, на смѣну которыхъ они явились и изъ которыхъ отчасти возникли, суть лишь символы—не болѣе, и догматика тщетно будетъ стремиться усвоить имъ объективное значеніе. Идеальный, Божественный міръ одинаково не находитъ своего истиннаго выраженія ни въ созданныхъ творческою фантазією первобытнаго человекъ мифахъ, ни въ выработанныхъ научно-богословскою мыслию позднѣйшаго времени догматахъ, не находитъ потому, что онъ есть лишь наше созданіе.

2. По взгляду *старокантіанцевъ*, теоретическій моментъ еще имѣетъ нѣкоторое значеніе въ вѣрѣ: вѣра коренится въ теоретическомъ стремленіи къ единству познанія, хотя свое положительное содержаніе и жизненность получаетъ отъ практическихъ потребностей нашей природы. Въ ученіи о вѣрѣ *новокантіанцевъ* этотъ элементъ совершенно исчезаетъ, и главный представитель философскаго *новокантіанства*, Ланге, обосновываетъ вѣру исключительно субъективно, отрѣзывая всѣ пути къ ея объективному или теоретическому обоснованію. Такъ какъ эта переменна обусловлена не только прямо—вліяніемъ Кантовой философіи, но и косвенно—борьбою съ одностороннимъ развитіемъ въ послѣднѣйшей кантовской религіозной философіи „раціонализма“, то въ изложеніе взглядовъ Ланге мы включимъ и этотъ полемическій элементъ. Содѣйствуя пониманію генезиса оригинальнаго положительнаго ученія самого мыслителя на нашъ предметъ, полемическій элементъ его философіи въ то же время хорошо знакомитъ насъ съ движеніемъ западной религіозной мысли текущаго столѣтія. Итакъ, мы а) сгруппируемъ сначала критическія замѣчанія

Ланге, направленные противъ различныхъ формъ рационализма ³⁾, и потомъ б) разовьемъ его положительный взглядъ на происхождение и основанія вѣры въ Бога.

а) Религіозная вѣра, по Ланге, не можетъ быть выводима ни изъ низшихъ побужденій человѣческой природы, какъ это дѣлаютъ мыслители матеріалистическаго направленія, ни изъ дѣятельности нашихъ познавательныхъ силъ, какъ объясняютъ ее мыслители-раціоналисты.

Она не можетъ быть выводима изъ низшихъ побужденій нашей природы. „Матеріализмъ,—разсуждаетъ Ланге,—никогда не откажется отъ стремленія разлагать духовныя созданія религіи на ихъ элементы, точно такъ же, какъ онъ сводитъ тѣлесный міръ на атомы. Фантазія, страхъ, ошибочное заключеніе составляютъ для него религію, которая есть будто бы продуктъ этихъ частныхъ дѣйствій, и если онъ приписываетъ ей этическое дѣйствіе, то выводитъ это дѣйствіе изъ перенесенія естественной морали на сверхъестественныя понятія. Если мы видимъ, что религія часто дѣйствуетъ на людей съ удивительнымъ могуществомъ въ хорошую или дурную сторону; что она въ средніе вѣка возбуждаетъ тысячи дѣтей къ крестовымъ походамъ, и въ наше время заставляеть мормоновъ выдерживать борьбу до изнеможенія и бѣжать въ пустыни Соленого озера; что магометанство съ быстротою пламени сплавляетъ націи и потрясаетъ материки; что реформація основываетъ эпоху въ исторіи: то для матеріализма все это лишь необыкновенное сочетаніе факторовъ чувственности, страстности, заблужденія и несовершеннаго познанія“. Но это—очевидная несообразность; дѣло здѣсь не въ дѣйствующихъ факторахъ (простою совокупностью ихъ нельзя объяснить указанныхъ явленій—они несоизмѣримы другъ съ другомъ), а въ „формѣ, въ которой эти факторы дѣйствуютъ“,—„какъ въ стилѣ архитектуры представленій, и во впечатлѣніи этой архитектуры на сердце“. Конечно, разлагая живой и цѣлостный актъ религіозной вѣры на его составные элементы и пытаясь именно этимъ способомъ объяснить его, матеріализмъ повинуетъся необходимому требованію нашей организаціи, нашего „сотворен-

³⁾ Какъ извѣстно, въ своей «исторіи матеріализма» Ланге безпорядочно *разбросалъ ихъ* и нигдѣ не высказалъ въ связной формѣ.

наго для анализа ума“,—требованію „все вновь и вновь объяснять цѣлое изъ частей“. Но онъ долженъ помнить, что „этотъ процессъ есть *processus in infinitum*, который никогда не достигаетъ вполне своей цѣли“³⁾).—Далѣе, если и признать объясненіе матеріализма удовлетворительнымъ въ примѣненіи къ низшимъ формамъ вѣры, то, при объясненіи изъ этихъ зачатковъ вѣры ея высшихъ формъ, ему какъ всякой теоріи эволюціи придется встрѣтиться съ однимъ непреодолимымъ затрудненіемъ—именно, ему придется признать, что первоначальные элементы во время развитія „качественно измѣняются“ и становятся „почти противоположностью того, что содержалось въ религіозномъ зародышѣ“⁴⁾). Оба эти недостатка матеріалистическаго объясненія религіозной вѣры заставляютъ признать его совершенно неудовлетворительнымъ.

Не можетъ быть выводима религіозная вѣра и изъ знанія, какъ это дѣлаютъ рационалисты. О такъ-называемомъ положительномъ, точномъ, естественно-научномъ знаніи, конечно, не можетъ быть и рѣчи: „въ реляціяхъ науки мы имѣемъ лишь отрывки истины, которые постоянно умножаются, но всегда остаются дробными частями“, въ идеяхъ же религіи мы имѣемъ „образъ истины, который намъ представляетъ ее въ цѣломъ“⁵⁾). Но не больше смысла, съ точки зрѣнія Ланге, и въ попыткахъ обосновать религіозную вѣру на знаніи философскомъ. Въ самомъ дѣлѣ, философія, по его опредѣленію, есть не что иное, какъ творчество,—„творчество въ понятіяхъ“⁶⁾). Если же философія не можетъ существовать иначе, какъ посредствомъ творчества, то „почему и религіи не должна существовать въ силу творчества, не требуя предварительно метафизическаго посредства“⁷⁾? Вообще нѣтъ, да и быть не можетъ „никакой религіи безъ догмъ, которыя не допускаютъ никакого доказательства“⁸⁾), и ни рационалистамъ, ни Кюнту, ни свободнымъ общинамъ насто-

³⁾ Исторія матеріализма, т. II, стр. 420—1.

⁴⁾ Ibid., стр. 451.

⁵⁾ Ibid., 423.

⁶⁾ См. теорію философскаго знанія Ланге въ нашей монографіи: «отношеніе Ланге къ вопросу о познаніи» (Прибавленія къ твореніямъ св. отцовъ, 1888, кн. 1).

⁷⁾ Исторія матеріализма, стр. 426.

⁸⁾ Ibid. 423.

шаго времени не удалось установить такой религіи, которая бы будучи очищена, какъ того желалъ Контъ, „отъ идиотизма суевѣрія и безумія мечтательности“, учила истинѣ въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, т.-е. истинѣ разума⁹⁾). Повсюду, гдѣ дѣлаются и дѣлались попытки въ этомъ направленіи, мы видимъ или самый безусловный догматизмъ, или самое беспощадное отрицаніе, или наконецъ, убивающую въ религіи все живое сухость и формализмъ.

Примѣръ перваго рода (т. е. произвольнаго догматизма) представляетъ исторія такъ - называемыхъ „свободныхъ общинъ“. Онѣ, какъ выясняетъ ихъ передовой и просвѣщенный представитель Улихъ, были сначала того мнѣнія, что если онѣ устранить въ своей церкви то, противъ чего „протестовали разумъ и совѣсть“, то остальное могло бы удовлетворить ихъ. Но затѣмъ онѣ скоро убѣдились, что „разъ признается собственно-мышленіе за право и исполняется, какъ обязанность, то всякія преданія, даже и то, что до тѣхъ поръ не казалось спорнымъ, должно быть строго изслѣдуемо въ томъ отношеніи, основано ли оно на почвѣ вѣчной истины или нѣтъ“, т.-е. на почвѣ самой строгой науки, которая понимается, какъ „отраженіе въ человѣческой душѣ дѣйствительности“. Такимъ образомъ, отъ „раціоналистической церковности“ свободныя общины послѣдовательно пришли къ исключенію изъ религіи всего, что „находится за границами изслѣдованія“ и къ признанію за единственный фундаментъ религіозной вѣры научной, частіе—естественно-научной истины. Строго-научное познаніе,—думали они,—приводитъ къ нравственному дѣйствию. А этотъ принципъ есть единство истины, добра, прекраснаго. Съ истиною, — разсуждали они далѣе,—вслѣдствіе этой связи ея съ добромъ и красотою, приобрѣтается и болѣе полная, благородная человѣчность. „Здѣсь,—замѣчаетъ Ланге,—мы имѣемъ въ полномъ смыслѣ слова догматъ, который не только не доказанъ, но даже, будучи строго разумно изслѣдованъ, не вѣренъ“: ибо „истина въ смыслѣ дѣйствительности не только не совпадаетъ съ красотой, но стоитъ въ самой положительной противоположности къ ней“¹⁰⁾). Тотъ

⁹⁾ Ibid.

¹⁰⁾ Ibid., 424—5.

же самый догматизмъ Ланге видятъ и во всемъ реформатскомъ богословіи. „Очень узка та полоска кругомъ омываемой водою земли, на которой реформатская теологія старается удержаться противъ волнъ наплывающаго матеріализма. Ея Богъ, какъ опредѣляетъ теологъ Лангъ, есть не что иное, какъ „вѣчно въ себѣ законченная, изъятая отъ всякой переменны міроваго процесса, основа всего существующаго“. Онъ не творитъ чудесъ, у него нѣтъ человѣческаго сердца, онъ не заботится въ частности о благъ или горъ созданий, онъ нигдѣ не вмѣшивается въ ходъ законовъ природы; его существованіе основано только на томъ, что вопреки матеріализму, къ простому понятію совокупности всего существующаго, постулируется еще особая его основа. И вотъ, изъ этой-то основы всего существующаго дѣлаютъ нѣкотораго „Отца“¹¹⁾. Это, по Ланге, догматъ, потому что „представленіе безжизненной основы міра отцомъ нисколько не опирается на разумныя основанія“.

Но если не хотятъ принимать безъ критики этихъ условныхъ догматовъ (а это бываетъ въ большинствѣ случаевъ), то возникаютъ безконечные споры, которые обыкновенно приводятъ къ совершенному индифферентизму, отрицанію и атеизму. Такъ уже обоснованный на практическомъ разумѣ „минимумъ Канта относительно Бога, свободы и безсмертія“ оказался не необходимымъ: „свободныя общины уже выбросили его за бортъ“. Еще менѣе необходимы ихъ собственные пропозвольные догматы: „въ принципѣ можно обойтись безъ всѣхъ этихъ ученій, но если дѣло идетъ объ опредѣленномъ обществѣ, то вѣроятно, потребуется гораздо больше идей. Но это просто есть дѣло вкуса¹²⁾. Кто подумаетъ, что очищеніе религіозной вѣры посредствомъ раціональной критики прекратитъ въ религіозной области всѣ споры, того Ланге приглашаетъ познакомиться съ проявляющимися иногда катихизисами нововѣрующихъ раціоналистовъ: здѣсь находятся очень много утвержденій, въ научномъ отношеніи совершенно несостоятельныхъ. Конечно, — разсуждаетъ Ланге, — будучи освѣщены религіознымъ авторитетомъ, эти спорныя по-

¹¹⁾ Ibid. 429.

¹²⁾ Ibid., 424.

ложенія окрѣпнуть въ умахъ подростоющаго поколѣнія, но за то позднѣе они возбуждаютъ тѣмъ болѣе ожесточенные споры ¹³⁾.

Наконецъ, противъ односторонняго стремленія обосновать вѣру исключительно на знаніи Ланге высказываетъ еще одно обстоятельство, — именно то, что господство въ вѣрѣ разсудочнаго принципа вносить въ религіозную жизнь крайнюю сухость и мертвящій формализмъ, вслѣдствіе чего религія обыкновенно становится неспособною удовлетворить даже такихъ мыслителей, каковъ напримѣръ, Штраусъ. „Я присутствовалъ, говоритъ онъ при многихъ богослуженіяхъ свободныхъ общинъ и нашелъ ихъ ужасно сухими и не назидательными. Я обыкновенно жаждалъ какого-либо намека на библейскую легенду или христіанскій праздникъ, чтобы получить какую-либо пищу для фантазіи и сердца; но этой улады мнѣ не было дано. Нѣтъ, и на этомъ пути нельзя продолжать! Когда разрушено зданіе церкви и на голомъ, плохѣ выравненномъ мѣстѣ держится назидательная проповѣдь—то это выходитъ грустно и даже ужасно“ ¹⁴⁾. Такимъ образомъ и рационалистическое стремленіе обосновать религіозную вѣру исключительно на знаніи должно быть признано столь же несостоятельнымъ, какъ выше было признано несостоятельнымъ стремленіе матеріалистовъ обосновать ее на низшихъ стремленіяхъ нашей природы.

б) Но что же въ такомъ случаѣ дѣлать? Гдѣ искать основаній вѣры, если и стремленіе обосновать ее исключительно на знаніи должно быть признано столь же несостоятельнымъ, какъ матеріалистическое выведеніе ея изъ низшихъ влеченій нашей природы? „Существуютъ,—отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Ланге,—только два пути, которые становятся серьезнымъ вопросомъ, послѣ того, какъ оказалось, что одно просвѣщеніе теряется въ пескахъ пошлости, никогда не освобождаясь отъ несостоятельныхъ догматовъ. Одинъ путь есть полнѣйшее прекращеніе и уничтоженіе всякой религіи и перенесеніе ея задачъ на государство, науку и искусство; другой—*вниканіе въ зерно религіи* и побѣжденіе всякаго фанатизма и суевѣрія посредствомъ сознательнаго возвышенія надъ дѣйствительностію“ ¹⁵⁾. Первый изъ этихъ

¹³⁾ Ibid., 433—4.

¹⁴⁾ Ibid., стр. 459.

¹⁵⁾ Ibid., стр. 469.

путей „влечетъ за собою опасность духовнаго оскудѣнія“ и, притомъ, если отнять у человѣка свободу уходить отъ прозы и несовершенство дѣйствительности въ область религіи, если „приковать его къ тому, что достигается чувствами и разсудкомъ, то онъ возстанетъ и выразитъ свободу своей фантазіи и своего сердца можетъ быть въ болѣе грубыхъ формахъ, чѣмъ были тѣ, которыя удалось разрушить“¹⁶⁾). Остается слѣдовательно, второй путь,—*вниканіе въ зерно религіи*.

Итакъ, въ чемъ же заключается это подлинное зерно религіи? Въ *творчество*, отвѣчаетъ Ланге, въ „творческомъ синтезисѣ“, въ той самой творящей функціи, которая проявляется, хотя далеко не съ одинаковою степенью свободы и въ поэзіи, и въ философіи, и въ естествознаніи, и даже въ самомъ непосредственномъ чувственномъ воспріятіи. Уже непосредственныя единичныя представленія, равно какъ и слагающійся изъ нихъ міровой образъ „сформированы произвольно по живущему въ насъ идеалу“ дѣятельностью синтетическаго творящаго фактора, хотя здѣсь его свобода еще вполнѣ связана „организаціею рода“, т.-е. общечеловѣческими свойствами вишняго воспріятія. Менѣе связано творчество въ философскомъ умозрѣніи, которое также стремится образовать міровой образъ, создать гармонію въ явленіяхъ и связать данное многообразіе въ единство, но которое не знаетъ надъ собою „принужденія прициповъ опыта“ и въ которомъ „недѣлимое творить по своей собственной нормѣ“. Еще свободнѣе проявляется творчество въ поэзіи. „Въ умозрѣніи форма имѣетъ перевѣсъ надъ веществомъ; въ поэзіи она вполнѣ господствуетъ надъ нимъ. Поэтъ создаетъ въ свободной игрѣ своего духа міръ по своему вкусу, чтобы на легко подвижномъ веществѣ тѣмъ строже отчеканить форму, которая свою цѣну и свое значеніе имѣетъ въ себѣ независимо отъ задачъ познанія“¹⁷⁾). Наконецъ въ религіи уже „совершенно покидается почва дѣйствительности“ и миѡ беретъ именно какъ миѡ,—какъ нѣчто такое, о согласіи чего съ историческимъ и естественно-научнымъ познаніемъ не поднимается и вопроса,—беретъ для того, чтобы облечь въ слова невыразимое, вѣчное, Боже-

¹⁶⁾ Ibid.

¹⁷⁾ Ibid., стр. 463—4.

ственное ¹⁸⁾). Отъ низшихъ ступеней синтезиса (въ чувственномъ познаніи) до совершеннаго творческаго господства его (въ созданіяхъ религиозно-настроенной фантазіи) сущность психическаго процесса всегда направлена на одно и то же—на проповеденіе единства, гармоніи, совершенной формы, для дополненія этимъ міромъ идеала міра неудовлетворяющей человѣка дѣйствительности. Въ этомъ творествѣ совокупно дѣйствуютъ высшія и благороднѣйшія функціи человѣческаго духа. Здѣсь благородная строгость мысли соединяется съ высокимъ подъемомъ надъ дѣйствительностью,—къ чистымъ и невозмутимымъ источникамъ всего того, что человѣкъ считаетъ неземнымъ, Божественнымъ. Такимъ образомъ, въ архитектурѣ своихъ творческихъ идей онъ воздвигаетъ почитаніе Божеству. Это вполне справедливо, конечно, только относительно религіи, но отчасти можетъ быть отнесено и къ поэзіи,—по крайней мѣрѣ къ наиболѣе совершеннымъ „типичнымъ“ образцамъ ея, какова, напримѣръ поэзія Шиллера ¹⁹⁾).

Что религіозная вѣра сводится въ концѣ концовъ къ нѣкоторому своеобразному творческому процессу, какъ къ своему подлинному существу и основанію, это, по Ланге, совершенно ясно открывается изъ разсмотрѣнія содержанія какого-либо вѣроученія. Такъ, когда реформатскій теологъ (Лангъ — см. выше), безъ всякихъ разумныхъ основаній, преобразуетъ свою безжизненную „основу міроваго процесса“ въ Бога, Отца, преобразуетъ единственно потому, что, сердце не можетъ не представлять себѣ существа, которое насъ лично любитъ и которое простираетъ къ намъ свою брѣвную руку, когда мы въ бѣдѣ, то онъ, по Ланге, очевидно переходитъ съ почвы логики и трезваго знанія въ область свободнаго творчества: „возможно ли, спрашиваетъ Ланге, желать еще болѣе сильнаго доказательства творящаго принципа въ религіи“ ²⁰⁾? Равнымъ образомъ, и все этико-эстетическое воззрѣніе на природу Улиха (выше), воззрѣніе, составляющее необходимую часть его религіи есть не что иное, какъ поэтической вымысль. „Таково мое истинное и

¹⁸⁾ Ibid., стр. 468—70.

¹⁹⁾ Ibid., стр. 468.

²⁰⁾ Ibid., стр. 429.

дѣйствительное ощущеніе“, говоритъ Улихъ, „что, когда я, созерцающая, наклоняюсь къ цвѣтку, изъ него смотритъ на меня и благоухаетъ Божество“. „Ну да, возражаетъ Ланге; но отъ меня зависитъ, вижу ли я въ природѣ преимущественно несовершенное или совершенное, вношу ли я въ нее свою идею прекраснаго и потомъ тысячекратно получаю ее обратно, или же меня всюду встрѣчаютъ слѣды уродства, гніенія, истребительной борьбы за существованіе“. Изъ этого, добавляетъ Ланге, конечно слѣдуетъ, что здѣсь мы опять встрѣчаемся съ чистымъ религіознымъ творчествомъ ²¹⁾).

Но этого мало. Ланге думаетъ, что религіозная вѣра не только фактически всегда утверждалась на творчествѣ, но что это въ большинствѣ случаевъ сознавалось и сознается самими вѣрующими или, если не сознается, то, по крайней мѣрѣ, хотя смутно чувствуется. „Еслибы это положеніе дѣла, говоритъ онъ, не было ясно въ сознаніи мудрецовъ и, по крайней мѣрѣ, въ предчувствіяхъ и сознаніи народа, какъ бы иначе въ Греціи и Римѣ осмѣлились поэтъ и ваятель развивать жизнь мѣта, давать идеалу Божества новыя формы? Даже, повидимому, столь неподвижный католицизмъ употребляетъ догматъ въ сущности только какъ могущественную опору, чтобы поддерживать связи цѣльнаго гигантскаго зданія церкви, въ то время, какъ поэтъ въ легендѣ, философъ въ глубокомысленныхъ и смѣлыхъ умозрѣніяхъ схоластики, распоряжались по своему матеріалу религіи. Вѣроятно, никогда съ тѣхъ поръ, какъ стоитъ міръ, религіозное ученіе не принималось людьми, которые могли возвыситься надъ точкою зрѣнія самаго глубокаго суевѣрія, за истину въ томъ же смыслѣ, какъ чувственное познаніе, результатъ вычисленія или простаго умозаключенія, хотя, быть можетъ, никогда, до новѣйшихъ временъ, не было полной ясности въ пониманіи отношенія этихъ вѣчныхъ истинъ къ неизмѣннымъ функціямъ чувствъ и разума. У самыхъ ортодоксальныхъ ревнителей всегда можно открыть въ ихъ рѣчахъ и сочиненіяхъ тотъ пунктъ, гдѣ они явно переходятъ въ символъ. Но даже тамъ, гдѣ прямо восхваляется большая достовѣрность, высшая твердость и положительность религіозныхъ истинъ, это — переносныя выраженія

²¹⁾ Ibid., стр. 425—6.

или образы экзальтированного духа, въ которыхъ высказывается болѣе сильное влеченіе сердца къ живому источнику назиданія, уврѣвленія, оживленія, истекающему изъ Божественнаго міра идей, сравнительно съ трезвымъ познаніемъ, обогащающимъ разумъ мелкою монетою, для которой мы не находимъ употребленія. *Развѣ не ясно, заключаетъ свои разсужденія Ланге, что сущность заключается въ формѣ духовнаго процесса, а не въ логически-историческомъ содержаніи частныхъ воззрѣній и ученій*“ ²²⁾?

Нужно, слѣдовательно, привыкнуть придавать значеніе *принципу творящей идеи самой въ себѣ* ²³⁾. Только въ такомъ случаѣ, думаетъ Ланге, мы получимъ понятіе о вѣрѣ, соотвѣтствующее ея истинной природѣ и обеспечимъ за нею дальнѣйшее существованіе. „Пока искали зерна религіи въ извѣстныхъ ученіяхъ о Богѣ; неизбѣжно было, что всякая критика, начинавшая отдѣлять по логическимъ принципамъ отруби отъ пшеницы, въ концѣ концовъ должна была стать совершеннымъ отрицаніемъ: просѣвали до тѣхъ поръ, пока ничего не оставалось. Если, напротивъ, видѣть зерно религіи въ возвышеніи душъ надъ дѣйствительнымъ и въ созданіи отечества для духа, то со всею философскою утонченностью идей мы никогда не придемъ къ нулю“ ²⁴⁾; такъ какъ *въ такомъ случаѣ дѣло будетъ не въ достоверности, а въ болѣе цѣнности*, „противъ которой ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ силы ни логика, ни осязающая рука, ни созерцающій глазъ“ ²⁵⁾. Но конечно, съ другой стороны, именно вслѣдствіе этого обстоятельства, мы теряемъ возможность говорить объ „истинности“ религіозной вѣры въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы употребляемъ это понятіе въ примѣненіи къ знанію, т.-е. въ смыслѣ ея соотвѣтствія познаваемой дѣйствительности. *Въ религіозныхъ представленіяхъ мы имѣемъ „только образъ, символъ потусторонняго абсолютнаго, котораго мы вовсе не можемъ познать*“ ²⁶⁾. Мы можемъ, правда, и объ

²²⁾ Ibid., стр. 471—2, passim.

²³⁾ Ibid., стр. 470.

²⁴⁾ Ibid., стр. 469—70.

²⁵⁾ Ibid., стр. 471.

²⁶⁾ Ibid., стр. 421.

этомъ „образномъ замѣщеніи“ высшей, недоступной намъ истины говорить, какъ объ истинѣ, но въ смыслѣ совершенно своеобразномъ, именно въ томъ, что въ немъ выражаются реальныя и притомъ возвышенныя, могущественныя по своимъ практическимъ вліяніямъ на жизнь *состоянія* или *настроенія* вѣрующихъ. „Если существуютъ умы, которые такъ глубоко живутъ въ своихъ религіозныхъ возбужденіяхъ, что отъ нихъ поэтому, скрывается обыкновенная дѣйствительность вещей, то какъ они живость, постоянство, силу этихъ событій своего духа могутъ обозначить иначе, чѣмъ словомъ истина? Конечно, этому слову придается тогда лишь переносный смыслъ, но смыслъ такого образа, который людьми цѣнится выше, чѣмъ дѣйствительность, получающая все свое значеніе только отъ свѣта, который распространяется лучами этого образа. У христіанина лишь по имени ты можешь вымести логикою изъ головы ту шелуху, которая остается у него въ памяти отъ изученія катихизиса; но у истинно вѣрующаго ты не можешь оспаривать значенія его внутренней жизни. И если ты сто разъ докажешь ему, что все это только субъективныя ощущенія, то онъ все-таки будетъ только смѣяться надъ твоими попытками опрокинуть дыханіемъ смертнаго рта стѣны Сіона, высокіе куполы котораго кажутся ему сіящими блескомъ Агнца и вѣчнымъ великолѣпіемъ Бога“²⁷⁾. Въ этомъ смыслѣ, по Ланге, „идеи религіи непреходящи“, какъ непреходяща природа всякаго творчества²⁸⁾.

Здѣсь мы встрѣчаемся съ вопросомъ, опредѣленный отвѣтъ на который былъ бы весьма важенъ для пониманія точки зрѣнія Ланге на нашъ предметъ и который, тѣмъ не менѣе, названнымъ мыслителемъ затронуть лишь слегка и какъ бы мимоходомъ, именно съ вопросомъ: если религіозная вѣра, входя вмѣстѣ съ поэзіею и философіею въ одно понятіе творчества, тѣмъ не менѣе должна быть отличаема отъ нихъ, какъ отъ соподчиненныхъ одному и тому же родовому понятію видовъ, то въ чемъ состоитъ это ея видовое (специфическое) отличіе? Конечно, религіозная вѣра, какъ неоднократно замѣчаетъ Ланге,

²⁷⁾ Ibid., стр. 422, passim.

²⁸⁾ Ibid., стр. 481.

должна „содержать указаніе на небесное“ и *вѣчное* и оказывать благотворное вліяніе на жизнь человѣка „въ *этическомъ* смыслѣ“. Но ту же задачу Ланге ставить и для поэзіи, по крайней мѣрѣ, „для благороднѣйшихъ формъ“ ея, и даже для философіи. Что же остается на долю собственно вѣры? Гдѣ ея собственная область, предметъ? Этихъ вопросовъ Ланге не только не рѣшаетъ, но даже не ставитъ въ строгомъ и точномъ смыслѣ. Отсюда—крайняя неопредѣленность его взглядовъ на нашъ предметъ. Иногда, повидимому, онъ готовъ удовольствоваться признаніемъ самаго общаго содержанія вѣры—простой мысли о существованіи нѣкотораго абсолютнаго основанія міра, покоящейся на чувствѣ „абсолютной зависимости“²⁹⁾). Иногда, напротивъ, какъ будто требуетъ цѣлой развитой догматики и притомъ—развитой совершенно въ духъ положительнаго христіанства. Тогда онъ уже считаетъ невозможнымъ довольствоваться вѣрою въ Бога вообще, но требуетъ вѣры въ Сына Божія, страждущаго; за человѣчество³⁰⁾). Вообще въ рѣчи Ланге объ этомъ предметѣ много возвышенной и благородной поэзіи, много даже благочестиваго чувства, но мало научной ясности.

3. Изъ области философіи *новокантіанскія* воззрѣнія мало-помалу перешли въ область богословскую и нашли приверженцевъ даже между выдающимися протестантами-богословами новѣйшаго времени. Мы рассмотримъ здѣсь воззрѣніе на нашъ вопросъ лишь одного выдающагося *богослова* — *новокантіанца Lipsiusa*³¹⁾.

²⁹⁾ Ibid., стр. 435.

³⁰⁾ Ibid., стр. 435, 452, 481.

³¹⁾ Dr. Richard Adalbert *Lipsius*: Lehrbuch der Evangelisch-protestantischen Dogmatik. 2-te Auflage, Braunschweig. — Къ *новокантіанцамъ* относятъ иногда другого знаменитаго богослова, *Ричля* (см. напр., у *Pänjer'a*, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie etc., s. 340 ff.); но мы должны такое отнесеніе рѣшительно отвергнуть на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) вопреки *новокантіанцамъ*, *Ричль* считаетъ возможнымъ объективное познаніе Бога (примыкаетъ къ теоріи богопознанія и вообще въ гносеологии къ Лётце, см. его die christliche Lehre von der Rechtfertigung и Versöhnung, 2-te Auflage, 1882, s. 19 — 20, B. III) и, вслѣдствіе этого, 2) признаетъ законнымъ и необходимымъ въ вѣрѣ объективный элементъ (теоретическій), равно какъ — возможнымъ построеніе догматики, имѣющей «общеобязательное значеніе» (В. II, s. 3), чего о *Липсіусѣ*, какъ увидимъ ниже, сказать никакъ нельзя. Въ виду сказаннаго, мѣсто *Ричля* въ нашемъ изслѣдованіи — не среди «*новокантіанцевъ*», а рядомъ съ Лётце.

Точкой отправленія для Липсіуса служитъ основное гносеологическое положеніе Канта и новокантіанцевъ, по которому „область знанія есть область явленій“³²⁾. Наукъ, какъ и обыденному знанію,—разсуждаетъ Липсіусъ,—подлежитъ только „нашъ міръ“, т.-е. „объективность, прошедшая чрезъ среду нашей субъективности“. И притомъ даже въ этомъ узкомъ мірѣ нашему знанію, въ строгомъ смыслѣ слова, подлежитъ лишь одинъ идеальный элементъ (das Ideale—заключающееся въ основѣ внѣшняго существованія внутреннее бытіе, ноуменонъ), который слагается, съ одной стороны, изъ законосообразности нашихъ представлений (предметъ психологіи), съ другой—изъ закономерности представляемаго міра (предметъ естествознанія). Свести къ единству оба эти разнородныхъ порядка явленій—субъективный и объективный, мышленіе и бытіе—и понять, такимъ образомъ, міръ въ его внутреннемъ идеальномъ единствѣ—вотъ верховная задача знанія. Выступать за эти границы, ставить познанію иныя высшія задачи, стремиться познать какую то „вещь въ себѣ“, отличную отъ указаннаго, имманентнаго міру, его идеальнаго единства, значило бы не понимать границъ знанія и природы познающаго духа. Но если, такимъ образомъ, область познанія должна быть ограничена міромъ психическихъ и физическихъ явленій, то,—разсуждаетъ Липсіусъ далѣ совершенно въ духѣ Канта,—было бы „злоупотребленіемъ“ переносить категоріи, не исключая и категоріи причинности, за міръ явленій, на „первыя причины“³³⁾. Отсюда слѣдуетъ, что если философія говоритъ о „последней причинѣ“, о „верховномъ единствѣ“, о „міровомъ цѣломъ“, объ „универсѣ“, о „безконечномъ“, „вѣчномъ“ и т. д., то она выходитъ изъ области точнаго знанія въ область „созерцанія“,—словомъ „спекулируетъ“. Эта спекулятивная дѣятельность мышленія, по Липсіусу, существенно отлична отъ методическаго познанія. Говоря кратко, она есть не что иное, какъ дѣятельность фантазіи, которая соединяетъ въ одно цѣлое данныя въ опытѣ отрывки и, такимъ образомъ, отъ разсмотрѣнія совершающагося по закону причинности въ условіяхъ пространства и времени возвышается къ идеѣ единства и цѣлаго, без-

³²⁾ *Lipsius*, Lehrbuch etc. § I, s. 2.

³³⁾ *Ibid.*, s. 10, примѣч. Ср. § 244, s. 189.

конечнаго и вѣчнаго. Подвергая своему прямому изслѣдованію лишь малую часть дѣйствительности, нашъ умъ, или — шире — наука, подобно земному шару, какъ бы виситъ въ воздухѣ: надъ нею и подъ нею во всѣхъ направленіяхъ неизслѣдимыя пространства и бездны. Поэтому ею не можетъ удовлетвориться духъ человѣческій, требующій надежной точки опоры (δός μοι, ποῦ στή) и притомъ испытывающій неискоренимое стремленіе къ цѣлостному міросозерцанію. Не удовлетворяясь наукой, точнымъ знаніемъ, онъ ищетъ удовлетворенія въ философской и религіозной спекуляціи, которая въ обѣихъ только что названныхъ своихъ формахъ пользуется, при построеніи цѣльнаго міросозерцанія, однимъ и тѣмъ же органомъ: „силою продуктивнаго созерцанія и созерцающей продуктивности (des producienden Anschauens und anschauenden Producirens), однимъ словомъ, — фантазією, причемъ, однако, — предостерегаетъ Липсіусъ, — слѣдуетъ остерегаться смѣшенія фантазіи съ пустымъ воображеніемъ и произвольною игрою представленій“³⁴⁾.

Но спрашивается: что же побуждаетъ человѣка переступать надежную сферу знанія и отдаваться „продуктивному созерцанію“? На этотъ вопросъ Липсіусъ отвѣчаетъ указаніемъ на *практическое стремленіе чловѣка выйти изъ того противорѣчія, которое онъ постоянно испытываетъ между своею внутреннею свободою и внѣшнею необходимостью*. „Подлинный корень религіи, говоритъ онъ, есть сознаніе контраста между внутреннею свободою чловѣка и его внѣшнею зависимостью отъ естественной связи вещей. Уже самымъ сознаніемъ своей конечности и своею способностью отличать себя, какъ мыслящій субъектъ, отъ природы, чловѣкъ внутренне возвышается надъ своею природною ограниченностью. Черезъ это самое онъ противопоставляетъ свое я, какъ существо высшаго порядка, общей судьбѣ всего конечнаго и дивится этой судьбѣ, которая и надъ нимъ властвуетъ, хотя и не можетъ убить въ немъ сознанія, что онъ есть нѣчто бѣльшее простаго существа. Стремясь утвердить себя въ своемъ самосознаніи, какъ мыслящее и желающее существо, противъ внѣшней необходимости, чловѣкъ ищетъ примиренія своей внутренней свободы съ внѣшнею зависимостью,

³⁴⁾ Ibid, ss. 9—10.

какъ въ мышленіи, такъ и въ практической дѣятельности“. Побуждаемый этою практическою потребностью, онъ ставитъ предъ собою въ своемъ „продуктивномъ созерцаніи“ нѣкоторое единое верховное начало, возвышенное надъ противоположностью внѣшняго и внутренняго и поэтому все содержащее въ своей власти, — „сводитъ все къ единой духовной Силѣ, съ которою, не смотря на свою естественную зависимость отъ нея, онъ, какъ существо духовное, все же чувствуетъ свое внутреннее сродство (близость — Nähe)“³⁵). Здѣсь лежитъ источникъ идеи Божества, которая, разъ возникнувъ въ сознаніи, не остается въ немъ холоднымъ теоретическимъ только представленіемъ, но стремится перейти и въ жизнь, отражается въ его дѣятельности и, такимъ образомъ, становится собственно *вѣрою*, въ *понятіе* которой *входитъ*, какъ *признаніе* по „субъективно-достаточнымъ основаніямъ“ того, чего не дано въ непосредственномъ опытѣ, такъ и *стремленіе* къ осуществленію признаваемого въ дѣятельности³⁶). Силою этой живой и дѣятельной вѣры человекъ побуждается свою природную ограниченность и отъ внѣшней зависимости переходитъ къ внутренней свободѣ, „свободѣ въ Богѣ“, сознаніе которой ведетъ уже къ самоопредѣленію въ мысли, дѣйствіяхъ и всей жизни. Это и есть религія, т.-е. „личное жизненное общеніе съ Богомъ“³⁷).

Итакъ, что же? Не должны ли мы констатировать въ возрѣніяхъ Липсіуса на нашъ предметъ противорѣчіе? Въ самомъ дѣлѣ, изслѣдуя генезисъ вѣры, онъ, съ одной стороны, отказываетъ человѣку во всякомъ *предметномъ* познаніи о Богѣ, оставляя ему на долю лишь одни „образы“ продуктивнаго созерцанія, — образы, соотвѣтствіе которыхъ дѣйствительности подлежатъ

³⁵) §§ 18, 20, ss. 21—2.

³⁶) Unter *Glaube* Sprachgebrauch versteht ebensowol ein Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden Gründen, dessen Object in der unmittelbar gegenwärtigen Erfahrung nicht angetroffen wird, als auch den geistigen Act, in welchem der Mensch diese über die Erfahrung hinausgehende Gewiessheit ergreift und dieselbe im Handeln bethätigt... Ibid., s. 32.

³⁷) Такимъ образомъ, «по своему полному психологическому содержанію религія есть примиреніе человѣческаго стремленія къ свободѣ съ чувствомъ зависимости посредствомъ возвышенія надъ всею областью конечной зависимости и конечной свободы къ свободѣ въ Богѣ или къ личному жизненному общенію съ Нимъ» § 28, s. 30.

сомнѣнію; а съ другой—говорить даже о живомъ религіозномъ общеніи съ Богомъ, чѣмъ, конечно, предполагается знаніе не только о бытіи Бога, но и о самой его природѣ, и притомъ знаніе непосредственное. И тѣмъ не менѣе Липсіусъ усматриваетъ здѣсь не противорѣчіе, а лишь „затрудненіе“, изъ котораго,—полагаетъ онъ,—легко можно выйти, если строго разграничить двѣ принципиально различныя точки зрѣнія на вопросъ о вѣрѣ: точку зрѣнія вѣрующаго (на которой стоитъ также и догматистъ, излагающій содержаніе вѣры для самихъ ея послѣдователей) и точку зрѣнія ученаго или мыслителя, рассматривающаго вѣру безъ живаго участія въ ней, просто какъ явленіе, подлежащее на ряду съ другими явленіями объективно-научному изученію и уясненію, убѣдительному также и для невѣрующихъ (съ этой стороны содержаніе вѣры обслѣдуется въ „философіи религіи“ или въ „наукѣ о религіи“).

Для вѣрующаго объективная реальность религіи, т.-е. „взаимоотношенія между духомъ Божественнымъ и человѣческимъ“ есть непосредственный, не требующій доказательства фактъ религіознаго сознанія. „Религіозная вѣра носитъ для вѣрующаго свою легитимачію въ самой себѣ. Простое существованіе ея въ человѣческой душѣ есть фактическое обнаруженіе Божественнаго Духа, самосвидѣтельствованіе Его въ человѣческой духовной жизни. Испытываемое во внутреннемъ опытѣ понужденіе (Nöthigung) къ религіозному возвышенію, какъ такое, уже включаетъ въ себѣ для человѣка, испытывающаго это понужденіе, реальность его объективнаго основанія. Если этотъ прежде всего субъективно-человѣческій духовный актъ дѣйствительно ощущается человѣческимъ духомъ, какъ свойственный ему, какъ такому, то уже этимъ самымъ, самую фактическою наличностью этого акта, признается объективность Божественнаго Духа, прежде всего, какъ трансцендентальнаго основанія нашего сознанія о Богѣ, а потомъ и какъ сверхъестественной духовной Силы, проявляющейся въ естественно-человѣческой духовной жизни и возвышающей ее надъ ея конечною природностью“³⁸). Смотри на дѣло взоромъ вѣрующаго, и догматическая наука указываетъ какъ на источникъ и послѣднее основаніе вѣры на

³⁸) Ibid., § 49, s. 42.

реальное дѣйствіе въ духѣ человѣка самого Бога. Она различаетъ въ каждомъ религіозномъ актѣ двѣ сопринадлежащихъ стороны: Божественное самосвидѣтельствованіе въ духѣ человѣка (*testimonium spiritus sancti internum*), благодать откровенія и— воспріятіе этого Божественнаго дѣйствія человѣкомъ съ возникающею отсюда вѣрою (*fides divina*), причемъ откровеніе признается „реальнымъ началомъ“ вѣры, а эта послѣдняя „познавательнымъ началомъ откровенія“ (*Real-Erkenntniss-Grund*)³⁹). Опираясь на непосредственный опытъ дѣйствія Божія въ своей душѣ, вѣрующій (а вслѣдъ за нимъ и догматистъ) не только признаетъ бытіе Божіе за непреложный фактъ, но и свои представленія объ его свойствахъ считаетъ и предметными, и совершенно достовѣрными,—мыслить о Немъ, какъ о всемогущей („сила“), а на высшихъ ступеняхъ развитія и премудрой, нравственно совершенной Личности. Особенно дорого человѣку представленіе о Богѣ, какъ Личности. При всѣхъ перемѣнахъ въ содержаніи представленія о Богѣ, понятіе о Немъ, какъ Личности, остается: ибо оно есть необходимое условіе (*conditio sine qua non*) религіознаго акта. „Въ религіозномъ отношеніи, мѣсто котораго есть человѣческій духъ, Богъ открывается вѣрующему, какъ Богъ личный, какъ Ты въ отношеніи къ человѣческому я, или какъ Я въ отношеніи къ человѣческому ты. И чѣмъ интенсивнѣе религіозное отношеніе, тѣмъ живѣе увѣренность человѣка въ личномъ характерѣ Божества. Пробный камень для живости религіознаго отношенія есть молитва. Но именно въ молитвѣ человѣкъ и Богъ противостоятъ одинъ Другому непосредственно, какъ я и Ты. И такъ какъ человѣкъ въ молитвѣ входитъ въ непосредственное личное общеніе съ Божественнымъ Ты, то во время преобладающаго молитвеннаго настроенія наступаютъ и тѣ высшіе моменты религіозной жизни, въ которые онъ непосредственно воспринимаетъ въ душѣ своей глаголы Божіи,—моменты, въ которые Богъ непосредственно противостоитъ личному человѣческому духу, какъ могущественная воля, какъ высочайшее Я“⁴⁰).

³⁹) §§ 51—3 fin., s. 49.

⁴⁰) Ibid., § 249, s. 175.

Совершенно иначе должна относиться къ вопросу о предметности и достовѣрности содержанія вѣры наука. Такъ какъ согласно вышеизложенному, компетенція науки должна быть, по Липсіусу, строго ограничена областью явленій, то и вѣру въ Бога она должна изслѣдовать исключительно какъ *психологическое явление* — со стороны ея *психологическихъ законовъ* только. На этомъ пути наука можетъ свести непосредственную увѣренность вѣрующаго къ законамъ человѣческой духовной жизни и, такимъ образомъ, „представить ея обоснованіе въ существѣ человѣческаго духа“⁴¹⁾; можетъ даже, и притомъ — „логически-точно“, понять безконечное и вѣчное (Божество), но лишь какъ „известный факторъ религіознаго процесса въ человѣческой духовной жизни въ его отличіи отъ другихъ факторовъ“⁴²⁾. Но коль скоро, не довольствуясь этими результатами, наука по какимъ бы то ни было основаніямъ, станетъ утверждать, что и по существу своему („въ себѣ“) Божество есть тоже, чѣмъ признаетъ Его сознаніе вѣрующаго, то она неизбежно вступитъ въ область символики и творчества. Даже основное религіозное понятіе о Богѣ, какъ Существо личномъ, не должно имѣть, по Липсіусу, для науки объективнаго значенія⁴³⁾. Вслѣдствіе этого, философія

⁴¹⁾ Ibid., § 214, s. 165.

⁴²⁾ Ibid., § 79, s. 76.

⁴³⁾ «Личность Бога, говоритъ Липсіусъ, вообще не есть философское понятіе, которое открывало бы намъ существо Божіе, какъ такое. Только въ самомъ религіозномъ отношеніи слово личность является соответствующимъ названіемъ для непосредственнаго опыта. Только здѣсь, въ личной духовной жизни человѣка, имѣетъ свое сѣдалище тотъ духовный феноменъ, который находитъ свое наиболѣе полное (angemessenen) выраженіе въ вѣрѣ въ личнаго Бога: ибо только здѣсь Богъ и человѣкъ реально противостоятъ другъ другу какъ Я и ты. Если, слѣдовательно, въ представленіи личности думаютъ найти (besitzen) объективно-теоретическое познаніе о существѣ Бога, независимо отъ его отношенія къ человѣку, то, очевидно, тотчасъ же переступаютъ возможныя границы человѣческаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, употреблять это выраженіе («личность») тамъ гдѣ вообще не можетъ быть рѣчи объ отношеніи лица къ лицу, очевидно (?) значитъ допускать словоупотребленіе несобственное, а слѣдовательно, будетъ совершенно незаконное перевесеніе факта религіознаго опыта за принадлежащія ему границы, если начать спекулировать о внутреннемъ бытіи абсолютной личности (бытіе въ себѣ), какъ будто бы о психологіи Бога можно разсуждать такъ же хорошо, какъ и о психологіи человѣка»... § 229, ss. 175 ff. Можно, по истинѣ, удивляться наивности разсужденія! Какъ будто личностію дѣлаетъ именно отно-

(или наука) о религии, если она не хочет превратиться въ простое изложеніе религиозныхъ истинъ ради практическихъ потребностей вѣрующаго (въ догматику), должна воздерживаться отъ всякихъ онтологическихъ ученій о Богѣ и держаться исключительно психологической и исторической почвы⁴⁴).

4. Сдѣлаемъ общую оцѣнку направленія.

Воззрѣнія полукантіанцевъ, подобно воззрѣніямъ Милля, съ которыми они находятся въ существенномъ сродствѣ, имѣютъ, конечно, и свои достоинства. Такъ прежде всего нельзя не признать глубокаго положительнаго значенія въ столь настойчиво проводимой полукантіанцами мысли о внутренней, существенной и необходимой связи вѣры въ Бога съ присущими человѣку практическими потребностями его природы, сходящимися въ коренномъ стремленіи его къ жизни и самосохраненію. такъ какъ эта мысль открываетъ намъ такую точку зрѣнія на нашъ предметъ, съ которой дѣйствительно, какъ говоритъ Ланге, „при всей философской утонченности идей мы никогда не придемъ къ нулю“. Въ самомъ дѣлѣ, живыя практическія потребности суть могущественнѣйшіе стимулы человѣческой воли, свободной мысли и вѣрованій. „Человѣкъ вѣритъ тому, чего желаетъ—этотъ общезвѣстный афоризмъ, при всей своей несостоятельности въ смыслѣ безусловно-общаго положенія (ибо часто вѣрятъ и тому, чего отнюдь не желаютъ—вѣрятъ въ злаго духа, въ мученія ада и т. д.), все же содержитъ въ себѣ долю истины. И вотъ выясненіе этой то доли истины, въ приложеніи къ вопросу о вѣрѣ въ Бога, и составляетъ, прежде всего, заслугу полукантіанцевъ⁴⁵). Противъ живой потребности въ Богѣ, противъ живаго религиознаго настроенія, вообще противъ вѣры, какъ психическаго факта, дѣйствительно не имѣетъ силы никакая критика—„ни ло-

шеніе къ лицу! Какъ будто человѣкъ перестаетъ быть личностію, когда поступаетъ, какъ свойственно его лично человѣческой природѣ, въ отношеніи къ неодушевленнымъ предметамъ! Едва-ли думаетъ такъ Липсіусъ. Но если такъ о человѣкѣ, то почему иначе должно быть относительно Бога?

⁴⁴) Ibid. § 3.

⁴⁵) Дѣльныя замѣчанія о значеніи въ вѣрѣ практическаго элемента (активности) можно найти въ статьѣ «Русскаго Богатства»: Генезисъ вѣры по изслѣдованію англійскихъ психологовъ (Л., 1883), а такъ же въ психологій Вена (Спб. 1887 г., гл. VIII, стр. 406 и слѣд.).

гика, ни осязающая рука, ни созерцающий глазъ“. Разъ человѣкъ имѣеть вѣру, которая отвѣчаетъ его практическимъ потребностямъ, въ которую онъ возвышается отъ бѣдствій и несовершенствъ жизни, которую именно по этому самому онъ вполнѣ удовлетворенъ, то онъ, конечно, только „посмѣется“ надъ всякими разсудочными доводами, противъ нея. Онъ не доказываетъ своей вѣры, а просто переживаетъ ее, какъ психическій фактъ; ему доказательства не нужны—онъ ихъ не ищетъ и не приводитъ: а гдѣ нѣтъ доказательствъ, тамъ немислимы и опроверженія—факты не опровергаются. Нельзя, далѣе, не признать глубоко вѣрнымъ психологически того взгляда полукантіанцевъ, по которому сущность вѣры не исчерпывается входящими въ нее элементами или факторами и заключается не въ этихъ факторахъ самихъ по себѣ, а лишь въ ихъ своеобразномъ сочетаніи, въ „формѣ психического процесса“, въ „религіозномъ синтезѣ“, и т. д., словомъ, въ томъ предѣльномъ психическомъ фактѣ, въ томъ специфическомъ состояніи, которое, какъ и всякое другое *состояніе* можетъ быть лишь испытано, указано, названо, но *понято*—разсудочно ясно понято быть не можетъ *). Отсюда, конечно, слѣдуетъ, что, если идти къ объясненію общечеловѣческой вѣры въ Бога, путемъ анализа и смотрѣть на нее лишь со стороны фактовъ, то, въ концѣ концовъ, дѣйствительно, какъ это показываютъ полукантіанцы, придется признать ее чѣмъ то въ существѣ своемъ непонятнымъ, *психологически-ирраціональнымъ*, хотя, конечно, въ такомъ случаѣ объясненіе будетъ далеко не законченнымъ.

Итакъ, въ воззрѣніяхъ полукантіанцевъ есть два положительныхъ, научно-цѣнныхъ элемента: во первыхъ, выясненіе тѣсной связи вѣры съ нашими жизненно-практическими потребностями, и, во вторыхъ, признаніе въ ея основѣ нѣкотораго психологически-ирраціональнаго начала, нѣкотораго превышающаго односторонность нашихъ обычныхъ психическихъ функцій (разума, чувства и воли) синтеза. Имѣя безотносительную научную цѣнность, выясненіе этихъ сторонъ нашего предмета получаетъ еще большее значеніе, какъ противовѣсъ одностороннему развитію

*) Вотъ живое свидѣтельство: «человѣкъ, переставшій вѣрить, едва ли и пойметъ, что происходило въ душѣ его, когда онъ вѣрилъ». Я. Полонскій: «старина и мое дѣтство». Русскій Вѣстникъ. Февраль, 1890 г., стр. 110.

въ исторіи нашего вопроса рационализма. Но этимъ и ограничивается положительное значеніе полукантіанскихъ воззрѣній на нашъ предметъ. Отчасти находясь подъ вліяніемъ Кантова эмпирическаго скептицизма, отчасти вслѣдствіе полемики съ рационалистическимъ направлеіемъ въ рѣшеніи нашего вопроса, полукантіанцы, какъ мы видѣли выше, въ свою очередь сами впали въ односторонность, именно пришли къ совершенному отрицанію въ вѣрѣ теоретическаго элемента. Этою односторонностію ученія полукантіанцевъ о вѣрѣ обусловлены многіе коренные недостатки его, а именно: а) *неопредѣленность* во взглядѣ, какъ на содержаніе и предметное значеніе идеи Божества, такъ и на самый психическій фактъ вѣры, б) *недоказуемость* вѣры и *субъективизмъ*—невозможность, съ точки зрѣнія полукантіанцевъ, привести для нея объективныя основанія; в) *незаконченность* ихъ объясненія вѣры и, наконецъ, какъ слѣдствіе отсюда, г) исторически доказанная *недопоможизненность* новокантіанскихъ воззрѣній на вѣру.

а) И прежде всего, вышеуказанною односторонностію обусловлена та невыносимая для трезвой мысли неопредѣленность въ развитіи взглядовъ полукантіанцевъ на вѣру, которую мы повсюду отмѣчали выше, при ихъ изложеніи. Усвоивъ человѣку способность творить себѣ идею Бога, самую эту идею они понимаютъ весьма различно: одни говорятъ о ней въ смыслѣ болѣе или менѣе приближающемся къ богословію (старокантіанцы), другіе характеризуютъ ее преимущественно со стороны эстетической съ неизбѣжнымъ въ эстетикѣ туманомъ и неясностію (Ланге), третьи, наконецъ, опредѣляютъ ее въ смыслѣ опытной философіи, дополняя, впрочемъ, нѣкоторыми чертами, взятыми отъ рациональной философіи (Липсіусъ, у котораго Богъ—Сила, обуславливающая свободу человѣку и его зависимость отъ природы). Говоря столь неопредѣленно о содержаніи идеи Божества, полукантіанцы еще съ большею неопредѣленностью высказываются объ отношеніи этой идеи къ дѣйствительности: то они считаютъ ее выраженіемъ чисто субъективныхъ нашихъ стремленій къ единому, вѣчному, истинному, небесному и т. д.; то разсматриваютъ ее, какъ символъ „потусторонняго абсолютнаго, котораго мы не можемъ познать“ ⁴⁶⁾ и

⁴⁶⁾ Ланге, Исторія матеріализма, стр. 421.

которое стоит как будто гдѣ то въ сторонѣ отъ крѣпко сплоченнаго, связаннаго самою строгою законосообразностью и недопускающаго никакого высшаго вмѣшательства нашего познаваемого міра; то, наконецъ, совершенно въ духѣ агностицизма, признаютъ идею Бога объективнымъ, хотя и не адекватнымъ выраженіемъ нѣкотораго „всемоущества, которое то насъ принуждаетъ, то подчиняется нашему господству“, нѣкотораго другаго, „свидѣтельство о которомъ мы имѣемъ предъ собою въ законахъ природы“⁴⁷⁾, и которому усвоаемъ всю „объективную дѣйствительность, не приложимую къ дѣйствительности нашей“, т.-е. къ міру явленій⁴⁸⁾. Въ тѣсной связи съ этимъ недостаткомъ опредѣленности во взглядъ на содержаніе и объективное значеніе вѣры стоитъ неопредѣленность и въ самомъ пониманіи ея, какъ психическаго факта. Твердыми могутъ быть признаны въ полукантіанскихъ воззрѣніяхъ на вѣру лишь двѣ вышеуказанныхъ черты—ея глубокая связь съ практическими потребностями нашего духа и ея синтетичность, не поддающаяся холодному разсудочному анализу живая цѣльность вѣры, глубоко отличающая ее отъ всякой мысли, отъ всякаго внѣ религіознаго движенія сердца или воли. Но затѣмъ остается совершенно неяснымъ, въ чемъ именно состоитъ этотъ процессъ: въ признаніи ли Бога, опредѣляющемъ практическія функціи духа въ извѣстномъ, специфически-религіозномъ смыслѣ и направленіи, или, на оборотъ, въ самомъ этомъ направленіи, возникающемъ изъ неопредѣленныхъ стремленій нашей психо-физической организаціи, причѣмъ признаніе Бога является чѣмъ то производнымъ, вторичнымъ, несущественнымъ и какъ бы безразличнымъ. Во всякомъ случаѣ, объ этомъ предметѣ полукантіанцы говорятъ такъ, что замѣчаніе ученика Ланге Файгингера, замѣчаніе, по которому у Ланге, „религія собственно остается безъ вѣры, какъ психологія безъ души“⁴⁹⁾, приложимо не только къ философіи религіи Ланге, но въ нѣкоторой степени, и ко взглядамъ другихъ полуканті-

⁴⁷⁾ *Lange*, *ibid.*, стр. 466; ср. *Lipsius*, *Lehrbuch der evangelisch—protestant Dogmatik* §§ 18—22.

⁴⁸⁾ *Lange*, стр. 467.

⁴⁹⁾ *Hans Fehring*: *Hartmann, Dühring und Lange, zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert*. 1876, ss. 192—3.

анцевъ. Такимъ образомъ, относясь къ ученію полукантіанцевъ критически строго, можно, въ виду его выясненной неопредѣленности, не совсѣмъ безъ основанія признать, что оно не рѣшаетъ намъ вопросъ, а просто упраздняетъ его.

б) Во вторыхъ, ограниченіе вѣры однимъ практическимъ элементомъ съ исключеніемъ теоретическаго, необходимо влечетъ за собою мысль о недоказуемости вѣры. Конечно, вѣрующіе—люди, которые „вели съ дѣтства богатую душевную жизнь и тысячами корней фантазіи, сердца, воспоминанія священныхъ прекрасныхъ часовъ удерживаются на старой родной почвѣ“, такіе люди не нуждаются для своей вѣры въ доказательствахъ (хотя и они могутъ почувствовать потребность логически уяснить свою вѣру). Но что сказать о людяхъ, рожденных и воспитанных не на „старой родной почвѣ“ вѣры? Ужели имъ нѣтъ средствъ придти къ ней, — придти хотя бы и путемъ сначала чисто логическихъ, „холодныхъ“ разсужденій, пока еще не затеплилась живая вѣра? Да и чѣмъ сохранялась самая эта „старая почва“, если разумъ не служилъ для нея оплотомъ? Далѣе, дѣлая вѣру недоказуемою, исключеніе изъ нея теоретическаго элемента неизбѣжно приводитъ, какъ это мы съ особенною ясностью видѣли у Липсіуса, къ такъ называемой двойной истинѣ, — истинѣ вѣрующаго сердца и размышляющаго разума, — вслѣдствіе чего человекъ долженъ какъ бы раздвоиться: жить тѣмъ, въ истинности чего онъ никакъ не можетъ убѣдиться и признавать истиннымъ то, что безразлично для его живыхъ потребностей. Въ ученіи полукантіанцевъ мы видимъ повсюду какъ бы два слоя: съ одной стороны, воззрѣнія эмпирико-механическія, основаныя на такъ называемыхъ точныхъ наукахъ и развитыя совершенно въ духѣ Милля или даже Конта, съ неизбѣжно вытекающимъ изъ нихъ теоретическимъ скептицизмомъ относительно высшихъ вопросовъ знанія; съ другой, — религіозно-идеальныя воззрѣнія, совершенно оторванныя отъ точнаго знанія и направленныя, какъ мы это обыкновенно наблюдаемъ при теоретическомъ скептицизмѣ, исключительно къ практическому обоснованію вѣры. Тамъ дѣйствуетъ холодный, „созданный для анализа“ и направленный на частности умъ: здѣсь — творящія синтетическія функціи идеально, нравственно и религіозно настроеннаго сердца. „Теоретическій скептицизмъ имѣетъ свою цѣлю разрушить догматизмъ сердца; религіозный

догматизмъ сердца стремится признать вообще чѣмъ-то неважнымъ сомнѣнія головы. Такъ возникаетъ постоянная раздвоенность между головою и сердцемъ, антиномія разума и чувства, которая есть лишь послѣдовательное расшпиреніе повсюду замѣчаемой у полукантіанцевъ „заложеной въ нашей организаціи“ антиноміи между стремленіемъ и неспособностью къ знанію⁵⁰⁾. Конечно, полукантіанцы считаютъ задачею человѣка стремиться къ уравновѣшенію этихъ противоборствующихъ силъ нашего духа головы и сердца. Но не нужно быть большимъ психологомъ, чтобы убѣдиться, что такое равновѣсіе, при условіяхъ указанныхъ полукантіанцами, не только труднодостижимо, но и прямо недостижимо. При отсутствіи высшаго объединяющаго противорѣчивыя стремленія ума и сердца начала непремѣнно должна взять перевѣсъ какая-нибудь одна сторона: логика или чувство, механическое міросозерцаніе или идеальное, разсудочное невѣріе или немотивированная, открывающая свободный доступъ всякому суетвѣрію, мистикѣ и т. д., вѣра. На какую изъ этихъ двухъ

⁵⁰⁾ *Hartmann*: die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. Berlin, 1880. s. 70 ff.—Въ другомъ мѣстѣ, изслѣдуя гносеологическія основанія новокантіанства, Гартманъ дѣлаетъ слѣдующее остроумное сравненіе, которое приложимо не только къ гносеологіи, но и къ возрѣніямъ новокантіанцевъ на нашъ предметъ. Существовало, говоритъ Гертманъ, - «гастрософическое общество», члены котораго поочередно угощали другъ друга изысканнѣйшими блюдами. Разъ одинъ изъ членовъ предложилъ вниманію гостей великолѣпное меню и просилъ каждого выбирать, что ему нравится, а когда выборъ былъ сдѣланъ сказали: «теперь, милостивые государи, погрузитесь всѣми силами вашей души въ чудное меню, фантазируйте насчетъ достоинствъ обозначенныхъ въ немъ кушаній какъ можно больше! Такимъ образомъ вы избѣжите всѣхъ тѣхъ недостатковъ, которые доселѣ были неизбежны вслѣдствіе недоброкачества матеріаловъ и неумѣнья поваровъ, и вы получите вполнѣ чистое идеальное удовольствіе. Только смотрите не смѣшивайте своихъ фантазій съ дѣйствительностью и не думайте ими насытиться! Гастрософія не напомнитъ нашихъ желудковъ; нѣтъ, ея задача—чисто художественная и идельная»... (Свободная передача 82 стр. соч. Гартмана «Neukantianismus, Jchopenhauerianismus und Hegelianismus in ihren Stellung zu der philosophischen Aufgaben der Gegenwart, 2-te Auf., Berlin 1877). Сравненіе нѣсколько вульгарно и фантастично: но нелѣпость мысли новокантіанцевъ о возможности вѣры (знанія), безъ увѣренности въ соотвѣтствіи ея объективной дѣйствительности, въ немъ выступаетъ рельефно.—Основательную, хотя и краткую критику гносеологическихъ взглядовъ Ф. А. Ланге см. у проф. *Спрыге*: «введеніе въ філософію» (Варшава, 1890 г.), стр. 192 слѣд.; а такъ же у *Spicker'a*: über das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie, 1874.

сторонѣ склонится человѣкъ ищущій выхода изъ самопротиворѣчивыхъ полукантіанскихъ воззрѣній на вѣру,—это должно опредѣлиться его индивидуальной организаціей и случайными условіями рожденія и воспитанія. Впрочемъ практическіе мотивы обыкновенно перевѣшиваютъ въ данномъ случаѣ теоретическіе и, какъ показываютъ факты изъ жизни передовыхъ вождей на правленія, вѣра въ Бога исповѣдуются не только безъ положительной логической поддержки, но и прямо вопреки указаніямъ ихъ аналитическаго, дробящаго, всюду открывающаго противорѣчія и свидѣтельства противъ бытія Божія, ума. Но конечно, именно вслѣдствіе этого въ религіозныхъ воззрѣніяхъ полукантіанцевъ, въ замѣнъ логической трезвости пониманія, на первый планъ выступаетъ жизнь чувства, —неупорядоченная и не просвѣтленная. Отсюда полукантіанцы идутъ шагомъ дальше и приходятъ къ невольному смѣшенію, если не прямому и намѣренному отождествленію, міросозерцанія религіознаго съ эстетическимъ и нравственнымъ. И не случайно, конечно, въ ихъ воззрѣніяхъ, особенно у Фриза и Ланге, замѣчается рядомъ съ сознаніемъ глубокаго жизненнаго и соціальнаго значенія христіанства, нѣкоторое, какъ бы невольное, но постоянное внутреннее стремленіе въ міръ свѣтлыхъ боговъ Олимпа, равно какъ и восторженные рѣчи о „преобразующей силѣ“ великихъ поэтическихъ твореній (особенно Шиллера и Гете). Но разъ возвышается въ вѣрѣ эстетическій элементъ, который ни въ какомъ случаѣ, конечно, не можетъ быть признанъ общимъ достоинствомъ массъ, неизбѣжно является взглядъ на религію, какъ на привилегію людей благороднорожденныхъ, культурныхъ, аристократовъ. *Odi profanum vulgus et arceo*⁵¹⁾ этотъ девизъ философіи религіи Фриза дѣйствительно выражаетъ самую характерную черту полукантіанскихъ воззрѣній на нашъ предметъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ, конечно, и самымъ рѣшительнымъ осужденіемъ ихъ. Въ самомъ дѣлѣ вѣра, провозвѣстникъ и истолкователь которой „ненавидитъ и проклинаетъ“ массы простыхъ людей, очевидно не для всѣхъ, равно какъ и наоборотъ: вѣра всѣхъ, т. е. общечеловѣческая вѣра въ Бога, очевидно не для философа-ари-

⁵¹⁾ *Motto* къ сочиненію Фриза: *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischer Aestetik*. (II. Theil der prakt. Philosophie. 1832).

стократа—онъ не понимаетъ всей ея жпзненности, всѣхъ ея глубочайшихъ корней и основаній и слѣдовательно не дастъ ей надлежащаго, правильнаго объясненія.

в) Не имѣя достаточной опредѣленности и приводя къ мысли о недоказуемости вѣры, полукантіанская точка зрѣнія на нашъ вопросъ тѣмъ менѣе можетъ, конечно, благопріятствовать выработкѣ полнаго и законченнаго взгляда на послѣднія, метафизическія основанія вѣры; и дѣйствительно, мы видѣли, что полукантіанцы повсюду и весьма тщательно закрываютъ выходъ изъ феноменологіи религіознаго сознанія въ его метафизику. Конечно, простой вѣрующей часто и не додумывается до этихъ вопросовъ о послѣднемъ, метафизическомъ основаніи вѣры. Авторитетъ выше его стоящихъ по развитію людей, примѣръ большинства, находимое въ вѣрѣ практическое удовлетвореніе—все это для него совершенно достаточныя основанія и мотивы вѣры. Но этого нельзя сказать о людяхъ вдумчивыхъ, привыкшихъ во всемъ давать себѣ отчетъ. Для нихъ, конечно, если они заранѣе не подписали добровольнаго отреченія отъ теоретическаго рѣшенія высшихъ вопросовъ знанія и не приняли безъ собственной провѣрки всѣхъ тезисовъ теоретической философіи полукантіанцевъ, уже недостаточно простой ссылки на фактъ. Да и сами проповѣдники необходимости такого ограниченія признаніемъ факта не вполне строго, однако, слѣдуютъ своему правилу и не остаются въ поставленныхъ ими границахъ. Они признаютъ, по крайней мѣрѣ, что существуетъ нѣкоторое „абсолютное“; что общечеловѣческая вѣра въ Бога, хотя она есть не болѣе, какъ „символь этого абсолютнаго“, однако все же и въ этой формѣ стоитъ къ нему въ нѣкоторомъ опредѣленномъ, постоянномъ отношеніи, обусловливаемомъ историческою, психологическою, эстетическою и моральною законообразностью (историческая преемственность формъ вѣры у полукантіанцевъ Фриза и Липсіуса,—Ланге этого вопроса почти не касается,—понимается совершенно въ смыслѣ логическаго эволюціонизма); что, говоря иначе, вѣрованіе въ человечествѣ производитъ само абсолютное (или, по терминологіи Ланге, „вещь въ себѣ“), производитъ, придерживаясь опредѣленныхъ законовъ, плана и слѣдовательно, въ нѣкоторомъ отношеніи обнаруживаясь въ нихъ и въ законахъ ихъ возникнове-

нія и развитія. Мы видимъ отсюда, что какъ ни отрекаются полукантіанцы отъ всякихъ знаній о „непостижимомъ абсолютномъ“, эти знанія какъ бы сами собою, помимо ихъ намѣреній и желаній проторгаются въ ихъ разсужденія даже о самой вѣрѣ. Въ темной глубинѣ „непознаваемаго“, составляющаго предметъ вѣры, по внутреннему смыслу ученія полукантіанцевъ, какъ бы неожиданно для нихъ самихъ, воспламеняются искры свѣта, хотя, конечно, при намѣренномъ стремленіи не замѣчать ихъ или даже прямо гасить, немногочисленные и неяркія. Далекъ ли отсюда до той точки зрѣнія на предметъ, которую полукантіанцы такъ настойчиво отрицаютъ, т.-е. до точки зрѣнія рачіональной? Такимъ образомъ, развивая послѣдовательно мысли самихъ полукантіанцевъ, мы необходимо приходимъ къ высшей точкѣ зрѣнія на нашъ вопросъ и, въ доополненіе къ субъективнымъ основаніямъ вѣры, вынуждаемся признать также и объективныя подобно тому, какъ при обсужденіи другой попытки практическаго или скептическаго обоснованія гѣры—попытки Милля, мы пришли къ необходимости признать, что, даже и съ его точки зрѣнія, объективнымъ или метафизическимъ основаніемъ вѣры служить нѣкоторое самооткровеніе человѣку Бога ⁵²). И было бы просто признакомъ боязливости или лѣности ума, признавъ эту законмѣрность, этотъ „идеальный“ моментъ, какъ въ бытіи вообще, такъ и въ законахъ образованія и развитія вѣры въ Бога, продолжать настаивать (какъ это мы видѣли у Липсіуса) на томъ, что этотъ „идеальный моментъ“ все-таки не выражаетъ природы и свойствъ абсолютнаго, и поэтому долженъ быть признанъ въ послѣдней основѣ необъяснимымъ. Вѣдь кромѣ незаконченности теоретическаго взгляда на вѣру и практическаго гнетущаго разлада между головою и сердцемъ этою произвольною остановкою на непознаваемомъ ничего не приобрѣтается. Въ ближайшихъ главахъ нашего изслѣдованія мы ознакомимся съ опытами метафизическаго объясненія вѣры; а теперь бросимъ бѣглый взглядъ на историческую судьбу полукантіанскихъ идей, ознакомленіе съ которою еще тверже убѣдитъ насъ въ той, развиваемой нами здѣсь мысли, что устраненіе изъ вѣры теоретическаго элемента было роковою ошибкою полукантіанцевъ.

⁵²) См. выше I отдѣлъ, IV глава, 3.

г) Не получивъ опредѣленной формулировки и не давая удовлетворительнаго объясненія вѣры въ Бога даже въ предѣлахъ феноменологии религіознаго сознанія, не говоря уже о его метафизикѣ, ученіе полукантіанцевъ, конечно, не могло найти послѣдователей, которые бы строго выдержали основные взгляды вождей направленія. Это а priori вѣроятное предположеніе какъ нельзя болѣе оправдывается послѣдующею судьбою ученія *новокантіанцевъ* (старо-кантіанцы уже давно сошли съ исторической сцены). Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что послѣдователи этого ученія, съ одной стороны, перестаютъ усвоить идеѣ Бога даже и то ничтожное и двусмысленное значеніе „символа потусторонняго абсолютнаго“, которое оставили за нею Ланге и Липсіусъ, и отказываясь такимъ образомъ отъ „идеальнаго содержанія вѣры“, начинаютъ развивать, совершенно въ духѣ Конта и Милля, взглядъ на религію лишь какъ на служебную силу, имѣющую нѣкоторое значеніе только для устройства социальныхъ отношеній и вообще земнаго благополучія человѣка⁵³); съ другой стороны, обращаются, какъ къ послѣднему оплоту потрясенной теоретическимъ скептицизмомъ *новокантіанцевъ* вѣры, къ положительной религіи и вообще къ традиціи⁵⁴). Общепризнательномъ значеніи перваго движенія, конечно, и говорить излишне: подготовленіе реакціи въ этомъ направленіи во всякомъ случаѣ плохая услуга со стороны *новокантіанства* нашему времени. Но и втораго движенія, движенія въ пользу традиціи и положительности въ вѣрѣ, нельзя назвать совершенно нормальнымъ и здоровымъ. Дѣло въ томъ, что, воспитавъ подъ вліяніемъ *новокантіанскихъ* воззрѣній *недовѣріе* къ познавательнымъ силамъ, натуры, ищущія спасенія отъ скептицизма въ положительной религіи, и сюда вносятъ склонность искать сущности вѣры въ непроясненномъ религіозномъ настроеніи или чувствѣ, постоянно

⁵³) Такъ у *Файнгингера* и *Лааса*. См. *Pfleiderer*, В. I, ss. ff 504. Файнгингеръ порицаетъ своего учителя за то, что онъ еще не вполне разстался съ «принципомъ глубокомыслія» (*Princip des Tiefsinns*) и удержалъ остатки философіи и религіи въ традиціонномъ значеніи этихъ словъ. *Vaihinger*: Hartmann etc. ss. 123. 192—3 ff.

⁵⁴) Такъ у *Hermann'a*, *Kaftan'a* (колебаніе между *новокантіанствомъ* и философіею Лётце, развитою въ примѣненіи къ богословію особенно *Ritch'емъ*; см. ниже). *Pfleiderer*, ss. 513 ff. *Pünjer*, В. II, ss. 348 ff.

переходящемъ въ мистику и сентиментальность⁵⁵). Для насъ въ этой исторіи новокантіанства особенно важно отмѣтить то, что неудовлетворительно оказывается не только чистая форма новокантіанства, но и тѣ формы его или, точнѣе, тѣ взгляды на нашъ вопросъ, которые явились въ качествѣ реакціи новокантіанству. Этимъ наглядно, фактически доказывается непригодность новокантіанскихъ воззрѣній на вѣру, ихъ такъ-сказать недолговѣчность или даже прямая неспособность къ жизни.

Изъ сказаннаго видно, что коренной недостатокъ ученія полукантіанцевъ о вѣрѣ въ Бога, недостатокъ, лишаящій въ концѣ концовъ это ученіе способности къ исторической жизни, заключается въ устраненіи изъ вѣры теоретическаго элемента, или, что то же, въ отрицаніи у нея объективнаго значенія. Этотъ же недостатокъ, въ свою очередь, какъ мы замѣчали выше, обусловленъ, съ одной стороны, положительнымъ вліяніемъ Кантова ученія о непознаваемости послѣднихъ основаній бытія, съ другой, отрицательнымъ вліяніемъ рационализма послѣ кантовской спекулятивной философіи, полемикою съ нею. Для опроверженія усвоенной полукантіанцами Кантовой мысли о недоступности нашему познанію послѣднихъ основаній бытія, конечно, необходимо показать, что *такое* познаніе и необходимо и возможно и дѣйствительно осуществляется, и прежде всего въ историческихъ вѣрованіяхъ человѣчества. Но это — предметъ ближайшихъ главъ отдѣла, въ которыхъ намъ предстоитъ изучить опыты рѣшенія нашего вопроса, совершенно противоположные кантовскому и новокантіанскимъ. Здѣсь же мы остановимся лишь на второй изъ двухъ вышеуказанныхъ причинъ устраненія полукантіанцами изъ вѣры теоретическаго элемента.

Итакъ, необходимо ли было устраненіе этого элемента въ интересахъ полемики съ рационализмомъ? Отнюдь нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ состоитъ тезисъ рационализма? Въ утвержденіи, что вѣра въ Бога основывается *только* на познаніи. Естественно, что полукантіанцы яснѣе, чѣмъ кто-либо и когда-либо изъ мыслителей сознавшіе, что вѣра есть *состояніе*, а не мысль, возстали противъ этого односторонняго взгляда на вѣру, какъ чи-

⁵⁵) Представители такъ называемаго «теизма чувства» (Pierson, de Bussy, Rörkegaard и пр.). Pfeiderer s. 507, fl., Pesch, B. II, ss. 517 fl.

стю мысль. Но чтобы обнаружить и опровергнуть эту односторонность, имъ достаточно было показать въ формулѣ рѣцїоналистовъ незаконность лишь этого ихъ *только*, доказать, что, во-первыхъ, вѣра не исчерпывается знаніемъ и что, во-вторыхъ, знаніе имѣетъ въ вѣрѣ лишь подчиненное значеніе. Полукантіанцы же, ради вѣрнѣйшаго обезпеченія побѣды надъ рационализмомъ, сдѣлали нѣчто большее. Они возстали не только противъ исключительности знанія въ вѣрѣ, но и противъ познаваемости Бога вообще. Такимъ образомъ, въ противовѣсъ рѣцїоналистической формулѣ, отождествляющей вѣру съ познаніемъ, они выставили столь же одностороннюю формулу, дѣлающую изъ вѣры нѣчто психологически ирраціональное, формулу, по которой вѣра есть *только* практическое настроеніе или состояніе. Конечно, благодаря этой формулѣ, достигается отчасти преслѣдуемая полукантіанцами цѣль, цѣль, состоящая въ томъ, чтобы прекратить всѣ разногласія и опоры по вопросу о вѣрѣ и примирить враждующіе умы. Но какъ достигается? Не ясно ли, что цѣною весьма дорогою, цѣною совершеннаго отказа отъ вѣры? Ибо если вѣрующему запрещаютъ говорить о дѣйствительномъ бытіи Бога, что остается отъ его вѣры?

Полукантіанцы въ своей религіозной философіи напоминаютъ собою того человѣка, который, будучи застигнутъ на пути разбойниками и не желая или опасаясь прибѣгать къ самозащитѣ, къ борьбѣ съ ними, безъ сопротивленія отдаетъ имъ все разомъ. Они хотятъ спасти вѣру отъ нападковъ рѣцїоналистовъ и отдаютъ имъ разомъ все, что защищаютъ, т. е. объективную истинность вѣры, а съ нею, конечно, и самую вѣру. Они говорятъ, что стоитъ отказаться *только* отъ этого, *только* отъ мысли о соответствіи вѣры сверхъопытной дѣйствительности, чтобы спасти ее. Но вѣдь въ этомъ *только*—*все*. Очень можно повѣрить полукантіанцамъ, что подъ ихъ знаменемъ соберутся всѣ разномыслящія партіи, всѣ враги религіи; но они соберутся не потому, чтобы сознавали силу и достоинство выставленнаго полукантіанцами принципа, а просто потому, что знамя, на которомъ начертанъ этотъ принципъ, ни къ чему не обязываетъ. Это не единомысліе, а индифферентизмъ.

Глава III. Ученіе о вѣрѣ представителей философіи рационально-спекулятивной или полупантеистовъ.

Полупантеизмъ въ философіи—Эдуардъ Гартманъ.—1. Вѣра, какъ «психическій феноменъ» или какъ «функция односторонне человѣческая».—2. Благодать, какъ объективное основаніе вѣры или—вѣра, какъ двусторонняя, Божественная и вмѣстѣ человѣческая функция».—3. Содержаніе вѣры или «метафизика религіознаго объекта».—4. «Пробужденіе религіознаго сознанія».—5. Главнѣйшіе критическіе недостатки теоріи Гартмана.

Направленіе философіи, которое, по его гносеологическому принципу, мы назвали рационально-спекулятивнымъ, а по принципу метафизическому—полупантеизмомъ, выполняетъ въ развитіи нашего вопроса двойную задачу. Вопервыхъ, оно сводитъ къ синтезу тѣ односторонніе взгляды на вѣру, которые были развиты въ началѣ текущаго столѣтія Фихте, Шлейермахеромъ и Гегелемъ¹⁾, хотя и не освобождаетъ эти взгляды отъ общаго имъ всѣмъ недостатка, обусловленнаго ихъ пантеистическимъ направленіемъ. Во вторыхъ, оно исправляетъ односторонности полукантіанской теоріи вѣры, внося въ вѣру, кромѣ практическаго элемента, также и теоретическій, и тѣмъ самымъ обосновывая ее не только субъективно, но и объективно. Въ томъ и другомъ случаѣ оно ставитъ насъ на высшую точку зрѣнія, сравнительно съ тою, на которой стоятъ рационалисты начала текущаго столѣтія и новокантіанцы. Разсматриваемое направленіе, со стороны его отношенія къ нашему вопросу, не только въ общемъ, но и въ подробностяхъ вполнѣ исчерпывается ученіемъ трехъ выдающихся его современныхъ представителей—Гартмана, Бидермана и Отто Пөлейдерера (изъ которыхъ первый служитъ представителемъ полупантеизма въ философіи, а двое послѣднихъ въ богословіи). Поэтому мы и ограничиваемся здѣсь изложеніемъ только ихъ теорій. Начнемъ Гартманомъ.

Философія религіи Гартмана въ своемъ родѣ есть единственное и исключительное явленіе въ области современной философской мы-

¹⁾ Съ этими взглядами въ общихъ чертахъ мы познакомились въ первой главѣ настоящаго отдѣла (I, 3).

сли. Правда, въ ней не окажется для человѣка, знакомаго съ исторіею рационально-спекулятивной мысли текущаго столѣтія, почти ничего новаго, да и самъ Гартманъ не претендуетъ на новизну ²⁾). Вѣрно также и то, что не внося въ исторію существенно новаго принципа и притомъ будучи развита, какъ это видно съ перваго взгляда, не органически, а синкретически, Гартманова философія религіи,—въ чемъ согласны почти всѣ ея критики,—не можетъ имѣть прочной будущности, образовать школу или дать направленіе мысли. Но за то смѣло можно сказать, что ни одно изъ современныхъ произведеній философской мысли не выражаетъ съ такою полнотою и вѣрностью результатовъ, до которыхъ доработалась рационально-спекулятивная философія текущаго столѣтія, и даже самаго ея духа. Система Гартмана служитъ вѣрнымъ отображеніемъ рационально-спекулятивной мысли съ ея неоспоримыми достоинствами, но и со всѣми ея недостатками,—съ ея глубокомысліемъ, съ ея несокрушимою вѣрою въ достоинство человѣческаго разума и въ его способность къ рѣшенію высшихъ вопросовъ знанія, съ ея прозрачною и торжественною діалектикою, съ одной стороны, и—съ ея сухостью, формализмомъ, неспособностью указать точныя границы между Богомъ и міромъ, склонностью втискивать живыя явленія въ узкія рамки формально-логическаго разума, пренебрегать запросами цѣльной личности, цѣнить повсюду прежде всего абстрактно-прямолинейную правильность, отвлеченный логосъ,—съ другой. И вотъ почему, желая дать въ своемъ изслѣдованіи возможно точное понятіе объ отношеніи къ нашему вопросу рационально-спекулятивнаго направленія философіи, мы считаемъ наилучшимъ средствомъ для этого подробное изложеніе воззрѣній Гартмана.

²⁾ Der hier gemachte Versuch,—говоритъ Гартманъ въ своемъ предисловіи къ «Религіи Духа»,—kann nicht den Anspruch auf Neuheit erheben, da ähnliche Versuche auch von anderen (Kant, Fichte, Hegel, Biedermanu und s. w.) schon unternommen sind... ss. VI—VII.—Объ основной точкѣ зрѣнія Гартмана см. его разъясненія въ «Philosophische Fragen» (Leipzig—Berlin. 1885), гдѣ онъ возстаеъ противъ отождествленія своей религіозной философіи съ философіею Шопенгауера, Гегеля, Шеллинга (ss 138 ff.) и считаетъ ее самобытною и независимою. Она конечно независима, насколько независимъ всякій синкретизмъ, не берущій ни у кого въ особенности, но за то заимствующій у всѣхъ вообще болѣе или менѣе близкихъ ему по духу предшественниковъ.

Девизъ Гартмановой теоретической философіи,—„достиженіе спекулятивныхъ результатовъ научно-индуктивнымъ методомъ“, сохраняетъ свою полную силу и въ философіи религіи Гартмана, а въ частности и въ области нашего вопроса. Здѣсь выясненію метафизическихъ основаній вѣры Гартманъ предпосылаетъ широкое изслѣдованіе „феноменологіи религіознаго сознанія“, а именно,—изслѣдованіе историческихъ и психологическихъ данныхъ. Въ своемъ большомъ трудѣ: „Религіозное сознаніе чело-вѣчества въ его послѣдовательномъ развитіи ³⁾“ онъ подготовилъ сначала историческій матеріалъ для всесторонняго освѣщенія возникновенія и развитія вѣрованій. Затѣмъ уже въ своемъ позднѣйшемъ трудѣ: „Религія духа“ ⁴⁾, отчасти воспользовавшись добытыми результатами, отчасти дополнивъ ихъ новымъ спеціально-психологическимъ анализомъ фактовъ религіознаго сознанія, Гартманъ даетъ законченную теорію вѣры въ ея субъективно-психологическихъ и объективно-метафизическихъ основаніяхъ и происхожденіи. Такъ какъ въ позднѣйшемъ трудѣ взгляды Гартмана высказаны опредѣлительнѣе и рѣшительнѣе, то мы нѣсколько измѣняемъ порядокъ изложенія, принятый самимъ авторомъ. Именно, мы начинаемъ выясненіемъ Гартмановыхъ взглядовъ на вѣру, какъ психическій феноменъ, отсюда переходимъ къ его метафизикѣ вопроса и наконецъ уже, какъ частное примѣненіе развитыхъ взглядовъ, выясняемъ его теорію „пробужденія религіознаго сознанія“.

1. „Религія прежде всего есть психическій феноменъ въ чело-вѣчествѣ; эта точка зрѣнія необходимо должна служить исходнымъ пунктомъ изслѣдованія о ней“,—такъ начинаетъ Гартманъ свою „Религію духа“ ⁵⁾. Что справедливо о религіи вообще, тоже конечно справедливо и о сердцѣ религіи, вѣрѣ и ее нужно прежде всего изслѣдовать, какъ явленіе психическое. И такъ, что же такое вѣра со стороны психологической? Она есть „полная преданность чело-вѣка религіозному объекту, постоянное на-

³⁾ Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, von *Hartman*. Berlin. 1882.

⁴⁾ Die Religion des Geistes. Berlin. 1882. —См. изложеніе и общую оцѣнку этого сочиненія въ нашей монографіи: «о религіозной философіи Гартмана» (*Прибавленіе къ твореніямъ св. отцевъ*, 1888, кн. 1).

⁵⁾ Religion des Geistes, s. 3.

правление воли или вѣрность, которая хранитъ обѣтъ и ведетъ жизнь, сообразную этому обѣту“. Ясно отсюда, что понятие вѣры не покрывается, какъ это обыкновенно ошибочно думаютъ, понятіемъ теоретическаго признанія Бога. Только католическій формализмъ, интеллектуализмъ древне-протестантской ортодоксіи и богословскій рационализмъ сообщили слову „вѣра“ то односторонне-интеллектуалистическое значеніе, которое держится въ сознаніи массъ и которое однако нисколько не соответствуетъ его подлинному смыслу. Основываясь на первоначальномъ, корневомъ значеніи слова „вѣра“, равно какъ и на точномъ анализѣ живаго психическаго факта, выражаемаго этимъ словомъ, вѣру, по Гартману, слѣдуетъ опредѣлить, какъ единство всѣхъ трехъ психическихъ функций человѣческаго духа—представленія, чувства и воли—въ ихъ своеобразномъ, специфически-религіозномъ направленіи ⁶⁾. Гартманъ тщательно изслѣдуетъ вѣру или „религіозную функцію“ въ отдельныхъ ея элементахъ: а) представленіи, б) чувствѣ и в) волѣ. Мы послѣдуемъ за нимъ.

а) Самый фактъ существованія специфически-религіозной функціи показываетъ, что сознаніе человечества признаетъ какой-то особый, исключительный предметъ, отношеніемъ къ которому именно и опредѣляется ея специальный характеръ. Такимъ предметомъ не можетъ быть ни самъ человѣкъ, ни другіе люди, ни тѣмъ болѣе существа низшія: ибо онъ долженъ превосходить человѣка и притомъ не относительно, но безусловно. Такой предметъ мы называемъ Богомъ и „религіозная функція есть отношеніе человѣка къ Богу“. Отсюда слѣдуетъ, что представленіе о Богѣ есть необходимое условіе религіи: „безъ представленія о Богѣ нѣтъ религіи“, оно есть „сознательный исходный пунктъ“ и „соопредѣляющій факторъ“ религіи, отъ характера котораго зависитъ характеръ всей религіозной жизни ⁷⁾.

⁶⁾ Ibid., s. 65—8. Ein Wort, «Glaube» in seiner Identität mit *Geloben, Gelübde, Verlöbniß* noch seinen ursprünglichen Sinn durch die neuhochdeutsche Vereinseitigung hindurchschimmern lässt... Glaube ist (darum) das vertrauensvolle sich Hingeben des Menschen an das religiöse Object, die stetige Willensrichtung oder die Treue, welche das Gelöbniß hält und eine diesem Verlöbniß gemässe Haltung beobachtet... s. 67.

⁷⁾ Religion des Geistes, s. 6.

Религіозная жизнь невозможна, если объективная истинность религіозныхъ представленій подвергнута сомнѣнію или утверждается колебательно ⁸⁾), хотя, съ другой стороны, для нея не необходима абсолютная, математическая степень достовѣрности. Она должна имѣть лишь „практически достаточную степень вѣроятности“, которою, впрочемъ, мы обыкновенно довольствуемся и въ такъ называемыхъ точныхъ наукахъ (за исключеніемъ развѣ математики и логики), не говоря уже о жизни практической ⁹⁾). Отъ этого ея практическое значеніе нисколько не уменьшается. Напротивъ, въ ошибочномъ мнѣніи, будто религіозная вѣра тождественна съ абсолютною достовѣрностью, для вѣрующаго заключается опасность придти къ нетерпимости и, какъ къ логическому слѣдствію отсюда, къ признанію иллюзорнаго характера чужой вѣры. Отъ этой же *теоретической* нетерпимости (т.-е. неспособности признать истину въ чужомъ вѣрованіи) недалеко, конечно, и до нетерпимости *практической* (до религіозныхъ преслѣдованій). Этой опасности не подвергается тотъ, кто признаетъ свою вѣру лишь истинною вѣроятною, относительною: въ такомъ случаѣ человѣкъ съ логическою необходимостію приходитъ къ признанію такой же относительной истинности за каждою другою формою религіозной вѣры и, признавъ въ послѣдовательной смѣнѣ религіозныхъ вѣрованій различные моменты единой религіозной истины (религіозная эволюція), не будетъ уже имѣть никакихъ побужденій къ религіозной нетерпимости. Если положительные религіи не стануть признавать себя лишь истинами относительными и не будутъ воспитывать въ своихъ послѣдователей духа терпимости, то культура отвергнетъ ихъ всѣ разомъ, какъ онѣ отвергають одна другую. Итакъ, мы приходимъ къ дилеммѣ: или религія должна довольствоваться вѣроятностію, или же ожидать, что культура признаетъ ее иллюзію ¹⁰⁾.

⁸⁾ См. относящуюся сюда выдержку изъ Гартмана выше, отдѣлъ I, IV, 3. Religion des Geistes, ss. 6—9.

⁹⁾ Ibid., ss. 16—17.

¹⁰⁾ Ibid., ss. 18—21.—Сужденіе *раціоналиста*! Думать, что человѣкъ можетъ довольствоваться въ области религіи вѣроятностями; что и при такомъ характерѣ (т.-е. будучи лишь вѣроятностью) религіозная вѣра сохранить *все* свое практическое значеніе; что по косвеннымъ — внѣшнимъ соображеніямъ (какъ бы не

Но хотя „интеллектуальная вѣра“ есть *conditio sine qua* поп-
 религіозной функціи, эта послѣдняя не должна быть отождествля-
 ема съ нею (что, однако, часто дѣлается отчасти вслѣдствіе
 сравнительной важности этого элемента въ религіозной жизни,
 отчасти вслѣдствіе его большей опредѣленности и устойчиво-
 сти). Религіозная жизнь не исчерпывается однимъ теоретиче-
 скимъ элементомъ и если настаиваютъ исключительно на немъ,
 то въ послѣдователяхъ религіи развивается страсть къ спорамъ,
 служеніе буквѣ, замѣна духа жизни формулою, сухость сердца,
 лицемѣріе и т. д. Да и по существу дѣла, въ стремленіи свести
 религію къ интеллектуальной вѣрѣ или замѣнить ее религіоз-
 нымъ міросозерцаніемъ не больше смысла, чѣмъ напримѣръ, въ

прійти къ нетерпимости и не возстановить противъ религіи культуру) человекъ
 можетъ и долженъ смотрѣть на всѣ религіи, какъ на равноправныя,—это значить
 судить *раціоналистически, формально*, видѣть въ человекѣ лишь отвлеченный
 логосъ, отрѣшенный отъ живой совокупности остальныхъ силъ духа интеллектъ.
 Здѣсь нѣтъ вниманія къ *живому факту*; нѣтъ *объективности* въ анализѣ; все
 направлено къ оправданію предвзятой мысли, именно положенія *логического эво-
 люціонизма*, по которому ни одна положительная религія не владѣетъ полной ис-
 тинной, хотя всѣ въ большей или меньшей степени приближаются къ ней, слу-
 жать моментами выражающей ее формулы. Однако, серьезны ли тѣ опасности,
 отъ которыхъ Гартманъ бѣжитъ въ холодную область интеллектуализма (раціо-
 низма) и абстрактно-логическаго эволюціонизма? Начнемъ съ того, что, вѣруя
 въ абсолютность *своей* истины, человекъ можетъ признавать и у другихъ *долю*
 истины—общій элементъ. Если, затѣмъ, проникаясь сознаніемъ важности своей
 абсолютной истины, онъ захочетъ поднять до нея и того, кто владѣетъ лишь
 долею ея, это будетъ, конечно, естественно. Но въ *нетерпимость* это желаніе
 перейдетъ, какъ показываетъ исторія, лишь у поборниковъ *неполной* истины, ис-
 тины, перемѣшанной съ ложью (напр., въ католичество, которое Гартманъ есте-
 ственно и имѣетъ въ виду; знакомство съ исторіею православія, быть можетъ,
 заставило бы его ограничить свое сужденіе). Далѣе, не безразлично ли для *внѣ-
 религіозной* культуры, утверждаетъ ли себя религія въ качествѣ *абсолютной*
 истины или только *полустины*? Caeteris partibus, культура, очевидно, будетъ
 дѣйствовать смѣлѣе и рѣшительнѣе противъ той *вѣры, которая не открыта*,
 прежде всего, сама въ себя, сама себя считаетъ иллюзіею и, слѣдовательно сама
 не будетъ отстаивать себя въ качествѣ вѣчной истины. Но убѣгая отъ мнимыхъ
 опасностей, Гартманъ впадаетъ въ *дѣйствительную*. Оберегая отъ нетерпимо-
 сти, онъ приводитъ своихъ послѣдователей прямо къ *индифферентизму* и не-
 разрывно связанной съ нимъ холодности къ вѣрѣ, бездушій, формализму. Въ са-
 момъ дѣлѣ, если во всѣхъ вѣрахъ одинаково лишь *доля* истины, то *не все-ли*
равно, какой вѣры держаться?

попытках замѣнить научною теорією хозяйства хозяйственную жизнь, астрономією—движеніе свѣтилъ, эстетикою — искусство, или ученіемъ о питательныхъ началахъ—самое питаніе. Интеллектуальная вѣра есть, конечно, необходимый и существенный факторъ религіозной жизни: она служитъ по крайней мѣрѣ въ жизни сознательной ея исходнымъ пунктомъ. Но все же ею ограничивать религію нельзя ¹¹⁾.

б) Въ интеллектуальной вѣрѣ человекъ какъ бы выходитъ изъ себя и ставитъ предъ собою, въ представленіи, предметы, пригодные для установленія религіознаго отношенія. Разъ это сдѣлано, возникаетъ задача установить самое отношеніе. Теперь изъ бытія внѣ себя субъектъ снова возвращается къ себѣ самому, не теряя уже, однако, нити прикрѣпленной дѣятельностію представленія къ религіозному объекту. Здѣсь мы вступаемъ въ ту область психической дѣйствительности, въ которой человекъ, „при всей своей подвижности, остается въ себѣ и при себѣ“, т.-е. въ область чувства ¹²⁾. Шлейермахеръ правъ. Только чувство можетъ согрѣть душу и защитить ее отъ пагубнаго вліянія сухой и холодной разсудочности; только оно можетъ оживить и освѣжить дѣятельность человека и оказать противодѣйствіе угрюмому ригоризму. Оно есть вмѣстѣ и центръ и цвѣтъ религіозной жизни. Оно есть „основная религіозная функція“, изъ которой пристокаетъ и религіозная мысль, и религіозная дѣятельность ¹³⁾.

Но не слѣдуетъ преувеличивать! Чувство все же не можетъ быть признано „функціею, исчерпывающею всю область религіозныхъ явленій“, по отношенію къ которой представленіе и воля были бы лишь случайной прибавкой. Въ самомъ дѣлѣ, „чувство лишь потому можетъ проэктировать внѣ себя опредѣленный кругъ представленій и проявляться въ опредѣленныхъ актахъ воли, что оно само, хотя мы этого и не сознаемъ, есть продуктъ безсознательной дѣятельности представленія и воли“ ¹⁴⁾. Слѣдовательно, придавать первенствующее значеніе въ религіоз-

¹¹⁾ Ibid., s. 24.

¹²⁾ Ibid., s. 27—8.

¹³⁾ Ibid., s. 28—9.

¹⁴⁾ Ibid., s. 30.

ной жизни чувству значило бы считать „сопровождающее случайное явление или пассивный сознательный резонансъ безсознательныхъ психическихъ процессовъ за производящую причину продуктовъ этихъ послѣднихъ“ ¹⁵⁾. Съ другой стороны, возводить на тронъ „текущую, неустойчивую пассивность (die verschwommene Passivität) чувства“ значило бы отнимать у религіозности ея строгую опредѣленность и энергію. Чувство само по себѣ ни истинно, ни ложно, ни хорошо, ни дурно. Оно просто психологическій фактъ и ничего болѣе. Квалификація чувствъ, т. е. опредѣленіе ихъ пѣнности съ точки зрѣнія истины и нравственнаго или религіознаго достоинства достигнется лишь путемъ выясненія ихъ связи съ истинными или ложными представленіями, добрыми или дурными настроеніями воли и т. д. и, слѣдовательно, невозможна въ томъ случаѣ, если чувство утверждается въ своей изолированности. Въ недостаточномъ пониманіи этой природы чувствованій заключался источникъ всѣхъ ошибокъ и одностороннихъ взглядовъ Шлейермахера. Разрѣшивъ (въ третьемъ изданіи своихъ „Рѣчей“) „созерцаніе“ въ „чувство“ (въ первыхъ двухъ изданіяхъ онъ различалъ эти два момента религіозной функціи), онъ вслѣдствіе этого самаго потерялъ возможность опредѣлить достоинство тѣхъ или другихъ чувствованій и не былъ въ состояніи высвободиться изъ тисковъ того логически вытекающаго изъ поставленныхъ имъ посылокъ слѣдствія, что „всякое чувство какъ такое eo ipso есть религіозная функція“ ¹⁶⁾.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что истинно религіознымъ чувствомъ можетъ быть лишь то, которое возбуждается истинно религіозными представленіями. Какъ представленіе лишь въ томъ случаѣ становится религіознымъ, когда оно бываетъ способно пробудить въ душѣ религіозное чувство, такъ и чувство лишь въ томъ случаѣ становится религіознымъ, когда оно относится къ представленію съ опредѣленнымъ религіознымъ содержаніемъ. Отрѣшенное отъ твердой почвы религіозныхъ идей, религіозное чувство становится туманною сферою мечты, его образы дѣлаются текучими и неустойчивыми, подобно тому, какъ фантасти-

¹⁵⁾ Ibid.

¹⁶⁾ Ibid., с. 29—32.

чекіе образы разрываемаго бурею облачнаго неба непрестанно переходять другъ въ друга. Какъ фантазія различныхъ зрителей видитъ въ одномъ и томъ же облакъ то гробъ, то рыбу, то гору, то алтарь и т. д., такъ и содержаніе одного и того же чувства фантазія различныхъ людей толкуеть весьма различно¹⁷⁾.

Чувство можетъ развиваться въ одномъ изъ трехъ одностороннихъ направленій: грубо-чувственномъ, эстетическомъ и мистическомъ. Грубо-чувственное направленіе жизни сердца всецѣло обусловлено эвдемонистическими желаніями. Человѣкъ стремится къ земному, матеріальному благополучію и думаетъ найти въ Божествѣ пособника осуществленія этихъ своихъ стремленій: здѣсь источникъ грубо-чувственнаго характера вѣроученія многихъ положительныхъ религій¹⁸⁾. Въ религіяхъ съ преобладающимъ эстетическимъ характеромъ чувственный элементъ не исчезаетъ совершенно; но онъ имѣеть лишь подчиненное значеніе (примѣръ: полумракъ, холодный, влажный и пропитанный ладаномъ воздухъ храмовъ и т. д.). Первенствующее же значеніе получаетъ чисто духовный, специфически-эстетическій элементъ. Самъ по себѣ эстетическій элементъ не только не имѣеть вреднаго вліянія на религіозную жизнь, но напротивъ служитъ могучимъ проводникомъ религіозныхъ идей („пропедвтику“ къ религіи) и надежнымъ вспомогательнымъ средствомъ религіознаго воспитанія отдѣльныхъ членовъ и цѣлыхъ религіозныхъ общинъ. Но когда этому элементу усвоится исключительное значеніе, является опасность развѣшить серьезность религіозной вѣры и жизни въ мечту и призракъ¹⁹⁾. Безконечно выше обѣихъ этихъ формъ чувства стоитъ чувство мистическое. Тогда какъ чувственный элементъ является въ религіозной жизни лишь стороннимъ и уродливымъ придаткомъ къ собственно религіозному чувству, а эстетическій—его искусственно-призрачнымъ подражаніемъ; чувство мистическое „служить глубочайшимъ первооснованіемъ всякой религіозности, живымъ источникомъ, изъ котораго возникаетъ всякая подлинно-религіозная жизнь, неизсякающимъ ключемъ, постоянно дающимъ этой жизни свѣ-

¹⁷⁾ Ibid., s. 33. ff.

¹⁸⁾ Ibid., s. 35—6.

¹⁹⁾ Ibid., 36—44.

жесть и юность“²⁰⁾. Служа подлиннымъ источникомъ религиозной жизни, вдохновляя религиозныхъ гениевъ, обуславливая истинный прогрессъ въ развитіи религиознаго міросозерцанія, мистическое религиозное чувство не зависитъ ни отъ чего другаго, но въ самомъ себѣ имѣетъ ту непоколебимую самодостовѣрность, которой тщетно ищѣтъ въ себѣ чисто репродуктивная религиозность. Оно есть творческое начало въ религіи точно такъ же, какъ эстетическое—въ искусствѣ: эти формы чувства суть „первоначальнѣйшіе резонансы сознанія, въ которыхъ безсознательная творческая способность обнаруживается въ религіи и искусствѣ“²¹⁾. Не смотря, однако, на все свое важное значеніе въ религиозной жизни, и мистическое чувство, взятое въ своей обособленности, есть нѣчто одностороннее. Оно неопредѣленно и неясно; содержитъ истину въ формѣ безсознательной; даетъ лишь матеріалъ для выработки религиозной истины, но не есть еще сама эта истина. Вотъ почему, когда хотятъ въ области религіи изъ мистики сдѣлать все, то является мистицизмъ, одинаково несносный какъ для мысли, такъ и для жизни. Остановливаясь на пустомъ чувствѣ безконечности, мистицизмъ думаетъ, что въ немъ *implicite*, въ зародышѣ дано знаніе всѣхъ элементовъ бытія, но, приводя свои созерцанія въ ясную форму, онъ обнаруживаетъ безсодержательность и своею монотонностію и безмысліемъ нагоняетъ скуку, притупляетъ мысль и уродуетъ жизнь²²⁾.

Если, какъ видно изъ сказаннаго, религиозное чувство даже въ своей наиболѣе глубокой и духовной формѣ (въ формѣ мистики), не можетъ быть признано фуніцією, исчерпывающею все содержаніе религиозной жизни, то оно должно отказаться отъ своихъ притязаній на исключительное значеніе и довольствоваться выполненіемъ лишь своей роли. Обладая глубиною и самодостовѣрностію, оно должно содѣйствовать углубленію русла всемірно-исторической религиозной жизни и постепенному выясненію истиннѣйшаго и достовѣрнѣйшаго зерна религиозныхъ

²⁰⁾ Ibid. S. 44.

²¹⁾ Ibid., s. 45: «Die primitivsten Bewusstseinsresonanzen».. Здѣсь точка соприкосновенія «Религія духа» съ «философією безсознательнаго».

²²⁾ Ibid., s. 45—9.

взрваній и тѣмъ самымъ готовить смѣну отжившихъ и несовершенныхъ формъ вѣры формами новыми, болѣе совершенными. Если религіозное чувство, не довольствуясь этою скромною ролью, будетъ стремиться стать верховною цѣлью религіозной жизни, то эта послѣдняя неизбежно приметъ одностороннее и даже уродливое направленіе: чувство не всегда возникаетъ естественно; искусственное же возбужденіе, такъ-сказать подогрѣваніе его есть во всякомъ случаѣ явленіе нездоровое²³).

Итакъ чувство, какъ нѣчто одностороннее, должно быть восполнено, и именно, кромѣ представленія, другою равноправною съ нимъ функціею, волею. Представленіе служить средствомъ для чувства, обуславливаетъ его квалификацію и развитіе. Воля сама пользуется чувствомъ, какъ средствомъ. Но чтобы чувство могло служить волѣ, быть практически плодотворнымъ, оно само должно быть устойчиво, постоянно, равно самому себѣ, каковыя свойства могутъ принадлежать не тѣмъ или другимъ отдѣльнымъ чувствованіямъ въ ихъ обособленіи, но лишь той бессознательной основѣ, изъ которой они возникаютъ, т.-е. сердцу (Herz, Gemüth). Но и сердце можетъ вліять на волю не въ пассивномъ состояніи пустой потенціальности, а въ состояніи дѣйствительномъ (актуальномъ), въ состояніи бодрствованія, напряженія, направленія на религіозный предметъ. Словомъ, чувство имѣетъ значеніе для религіозной жизни лишь въ формѣ настроенія (Gesinnung). Настроеніе, въ отличіе отъ измѣнчивыхъ чувствованій, существенно характеризуется тѣмъ, что при всякой возможности оно безусловно понуждаетъ волю къ дѣлу. Цѣнность религіознаго чувства, слѣдовательно, лежитъ въ „бессознательномъ процессѣ мотиваций“, цѣнность котораго въ свою очередь измѣряется достигаемымъ имъ фактическимъ результатомъ. Такимъ образомъ, отъ чувства мы переходимъ къ религіозной волѣ и вытекающей изъ нея религіозной дѣятельности²⁴).

²³) Ibid., s. 53: geschieht die zum Selbstzweck erhobene religiöse Gefühlsschwelgerei in Gemeinschaft und öffentlich, so ist sie als schamlose Prostitution zu bezeichnen...: geschieht sie in einsamer Stille, so... ist ebenso wie heimliche einsame Trunksucht oder geschlechtliche Sünden noch weit demoralisierendes wirken als offene...

²⁴) Ibid., ss. 53—5.

в) Воля есть альфа и омега всякой религии: воля бессознательная—ея основание, сознательная—ея конечная цѣль. Еслибы у человѣка не было стремленія возвыситься изъ состоянія зависимости отъ міра къ свободѣ въ Богѣ; еслибы не было бессознательнаго томленія по Божественномъ или чаянію Бога, которое сначала довольствуется даже и относительно непригодными предметами для установленій религіознаго отношенія, то религія никогда не возникла бы. Но съ другой стороны, и одного этого бессознательнаго стремленія недостаточно. Религіозная функція ямъ не исчерпывается. Оно должно получить конкретность, стать дѣйствительнымъ содержаніемъ религіознаго сознанія, т.-е. перейти въ „сознательную религіозную волю“, вступивъ въ органическое сочетаніе съ религіознымъ представленіемъ и чувствомъ. Въ ней, въ этой сознательной волѣ, религіозный процессъ, сдѣлавъ круговой оборотъ, снова приходитъ къ своей исходной точкѣ, т.-е. бессознательному религіозному стремленію, которое, однако, теперь является уже въ высшей потенціи. Поэтому процессъ не останавливается здѣсь, но начинается снова, поскольку результатъ сознательной религіозной воли выѣсть съ тѣмъ служить усвоенію, возвышенію и углубленію бессознательнаго религіознаго стремленія. „Религіозная жизнь слагается такимъ образомъ изъ ряда круговыхъ оборотовъ, изъ которыхъ каждый, подобно оборотамъ винтовой линіи, возвращается къ исходному пункту, только на высшемъ уровнѣ. Но конечно религіозная жизнь слишкомъ богата и ея движенія слишкомъ переплетены другъ съ другомъ, чтобы простая винтовая линія могла служить для нея подходящимъ сравненіемъ“²⁵⁾.

Существенно важно правильно понять отношеніе воли къ другимъ религіознымъ функціямъ, для чего необходимо имѣть въ виду естественную психологическую связь ея съ ними и не отрицать во имя воли вышеуказаннаго значенія и правъ религіознаго представленія и чувства. Гдѣ это правило нарушается, тамъ является односторонній морализмъ, т.-е. стремленіе обосновать религію, какъ на единственно твердомъ основаніи, на морали и, какъ дальнѣйшее слѣдствіе отсюда, разрѣшить ее въ

²⁵⁾ Ibid., 55—6.

эту послѣднюю (Кантъ)²⁶⁾. Въ морализмѣ есть доля правды,— именно догадка, что положительныя религіи не въ силахъ обосновать нравственность, если она „не вытекаетъ автономно изъ человѣческаго духа“; что мораль можетъ существовать во времена упадка религіи, и независимо отъ нея; что наконецъ и религія, въ концѣ концовъ должна перейти изъ состоянія гетерономіи въ состояніе автономіи. Но помимо этой вѣрной догадки, морализмъ сначала и до конца односторонность. Вовпервыхъ, развившись, какъ это хорошо извѣстно, подъ крыломъ религіи, нравственность настолько сроднилась съ нимъ, что едва-ли безъ нея будетъ долговѣчна, и дѣйствительно, какъ свидѣтельствуютъ факты, уже во второй генерации обнаруживаются ясныя симптомы упадка внѣрелигіозной морали. Самоочевидность категорическаго императива, на которую часто ссылаются, обусловлена религіознымъ воспитаніемъ и наслѣдственностью, т.-е. религіозностью предковъ; отрѣщенный же отъ этихъ психологическихъ корней, онъ скоро превращается въ иллюзію. Вовторыхъ, когда мораль успивается, такъ-сказать, поглотить религію и замѣнить ее собою, религія принимаетъ старческій, изможденный видъ, и нравственный ригоризмъ, который бы долженъ былъ восполнить эту утрату, дѣлаетъ религію лишь болѣе неподвижною, сухою и холодною. Наконецъ, если мѣсто религіи стремится заступить мораль внѣрелигіозная (которая въ отличіе отъ морали религіозной, содержащей въ себѣ *implicite* всѣ религіозные моменты, покоится на началахъ, не имѣющихъ никакого необходимаго отношенія къ религіи), то религія гибнетъ совершенно. Итакъ, при одностороннемъ увлеченіи практическимъ моментомъ религіозной функціи религія или искажается, или умираетъ.— Не въ лучшемъ положеніи находится дѣло, если, сводя религію къ нравственности, эту послѣднюю думаютъ обосновать на голосѣ совѣсти: ибо совѣсть, т.-е. „само себя знающее нравственное сознание“, какъ продуктъ наслѣдственности и развитія, есть нѣчто производное, вторичное, относительное и условное²⁷⁾.

Есть, впрочемъ, въ морализмѣ и своя свѣтлая сторона,—ко-

²⁶⁾ Вѣра въ такомъ случаѣ признается за «трансцендентальную прозвѣцію имманентныхъ нравственныхъ идей». *Ibid.*, s. 58.

²⁷⁾ *Ibid.*, ss. 56—63.

нечно въ морализмѣ умѣренномъ: онъ воспитываетъ привычку не слишкомъ высоко цѣнить религіозныя представленія и чувства и измѣрять ихъ достоинство и значеніе нравственно-практическими плодами. И если онъ продержится въ этихъ границахъ и, признавъ относительное значеніе за религіознымъ представленіемъ и чувствомъ, будетъ настаивать лишь на первенствѣ воли, тогда онъ не будетъ уже односторонностію, и не будетъ уже основаній называть его „морализмомъ“. Въ самомъ дѣлѣ, та точка зрѣнія, которая признаетъ за всѣми психологическими моментами религіознаго процесса ихъ право, имѣть и свое право выдавать себя за точку зрѣнія объективно-истинную²⁸⁾.

2. Представленіе, чувство и воля суть лишь „различные моменты одного и того же процесса, различныя, кругообразно повторяющіяся фазы развитія одной и той же способности, различныя направленія въ осуществленіи одного и того же основнаго стремленія“²⁹⁾. Въ нихъ, какъ въ единственныхъ функціяхъ человѣческаго духа, должна, конечно, проявиться и специфически религіозная способность, но она налагаетъ на нихъ при своемъ проявленіи совершенно своеобразный характеръ, какъ бы сплавляетъ ихъ въ нѣкоторое „потенціальное и функціальное единство“ и, такимъ образомъ, производитъ то исключительное психологическое явленіе, которое называется „вѣрою“. — Этимъ закончено объясненіе религіозной функціи, какъ психическаго феномена, но еще не дано отвѣта на вопросъ объ ея основаніяхъ³⁰⁾. На чемъ она покоится? Да и покоится ли она на чемъ-нибудь объективномъ? Конечно, кто не хочетъ считать свою вѣру призракомъ, тотъ необходимо долженъ признать, что ей соответствуетъ, какъ ея *conditio sine qua non*, какъ ея коррелятъ и обратная сторона, функція Божественная. Чтобы религія была отношеніемъ реальнымъ, Богъ долженъ не только существовать, но и дѣйствовать на человѣка, ибо съ Богомъ, пребывающимъ въ вѣчномъ покоѣ и бездѣйствіи, человѣкъ не можетъ вступитъ ни въ какія отношенія и всѣ его попытки къ

²⁸⁾ Ibid., ss. 63—4.

²⁹⁾ Ibid., s. 65.

³⁰⁾ Здѣсь главное отличіе и преимущество чистаго типа рационально-спекулятивной философіи сравнительно съ полудантіанцами.

этому были бы безуспѣшны. Вѣрѣ, какъ собственно человѣческому акту, долженъ, слѣдовательно, соответствовать актъ Божественный или благодать, т.-е. по милости, безъ заслугъ, *gratuitus* ниспосылаемый человѣку даръ. Но божественная благодать и человѣческая вѣра не суть двѣ отдѣльныхъ функціи: это—лишь двѣ стороны единого нераздѣльнаго акта. Будучи разсматриваемъ въ одномъ отношеніи (въ отношеніи къ Богу), этотъ единый актъ является какъ благодать; будучи же разсматриваемъ въ другомъ отношеніи (въ отношеніи къ человѣку), онъ является какъ вѣра. Только при такомъ пониманіи возможна, по Гартману, всецѣлая реальная связь Бога съ человѣкомъ. Еслибы благодать была отдѣльна отъ вѣры, то она всегда оставалась бы для человѣка чѣмъ то чуждымъ, вторгающимся въ его духовную жизнь отвнѣ, „магически-сверхнатуральнымъ“. Наоборотъ, еслибы вѣра была отдѣльна отъ благодати, человѣкъ никогда не въ силахъ былъ бы возвыситься надъ своею натуральною ограниченностію въ сферу божественнаго. Въ первомъ случаѣ (съ точки зрѣнія односторонняго, „магическаго“ супранатурализма) религія являлась бы простою *потустороннею* возможностью, никогда не переходящею въ реальность религіознаго отношенія, а благодать навсегда оставалась бы въ „трансцендентной“ сферѣ, никогда не становясь собственностію человѣка. Во второмъ случаѣ (съ точки зрѣнія односторонняго раціонализма) религія являлась бы *по-сюстороннею* возможностью, одною жаждою религіи, неудовлетвореннымъ томленіемъ по ней. Представлять, что двѣ отдѣльныхъ функціи, два численно-различныхъ акта (божественная благодать и человѣческая вѣра) могутъ слиться въ единомъ фактѣ религіознаго отношенія,—это, по Гартману,—все равно, какъ представлять, что руки, простирающіяся надъ безконечною бездною съ двухъ противоположныхъ сторонъ ея, могутъ достать одна другую ³⁴⁾. Эту численную тождественность или нераздѣльность единой, вмѣстѣ Божественной и человѣческой, религіозной функціи всегда признавало и признаетъ нетронутое одностороннимъ

³⁴⁾ Гартманъ забываетъ, что въ его сравненіи одна изъ двухъ рукъ, простирающихся надъ бездною, отдѣляющею человѣка отъ Бога, есть десница Вожія, столь же безконечная по своему могуществу, сколь безконечна бездна по своему протяженію.

рефлексомъ сознание людей просто вѣрующихъ и мистиковъ, которые непосредственно знаютъ и чувствуютъ, что въ своей вѣрѣ они возвышаются чрезъ Бога къ Богу. Но чѣмъ, какъ основоположимымъ фактомъ въ своемъ религіозномъ сознаниі, уже владѣютъ наивно-вѣрующій и мистикъ, тоже должно быть и будетъ, при помощи философіи, сознано и признано и образованными ³²⁾).

Соответственно тремъ сторонамъ человѣческой религіозной функціи единая въ себѣ Божественная благодать открывается при своемъ дѣйствованіи на духъ человѣка въ трехъ различныхъ формахъ:—какъ а) благодать откровения, въ соответствіе „вѣрѣ интеллектуальной“, б) благодать искупленія въ соответствіе „вѣрѣ сердца“ и в) благодать освященія въ соответствіе „вѣрѣ практической“.

а) Увѣренность въ существованіи предмета религіознаго отношенія, разсматриваемая психологически, есть „постулатъ религіознаго сознания“, „проекція религіозной потребности“, продуктъ религіознаго стремленія. Но такъ какъ будучи обусловлена именно *религіозною* способностью, увѣренность въ религіозной истинѣ, очевидно, превышаетъ все *внѣрелигіозное*, и такъ какъ, съ другой стороны сама религіозная способность, на какой бы ступени развитія мы ее ни взяли, превышая наличное содержаніе религіознаго сознания, всякій разъ, хотя бы въ неясной формѣ темнаго чаянія, *предвосхищаетъ* высшую ступень развитія религіозной вѣры; то религіозное сознание человѣчества, именно вслѣдствіе необъяснимости этихъ фактовъ, т.-е. *религіозной* вѣры изъ *мірскаго* сознания и ея *высшихъ* формъ изъ *низшихъ*, съ полнымъ правомъ понимаетъ религіозную функцію, какъ нѣчто, производимое въ человѣкѣ самимъ Богомъ, т.-е. какъ даръ благодати ³³⁾). Благодать, поскольку она имѣетъ цѣлью просвѣщеніе

³²⁾ Ibid., ss. 68—74.

³³⁾ «Indem die Überzeugung vom Gottes Dasein ihrer Existenz und ihrer Beschaffenheit nach auf die religiöse Anlage und deren unbewussten potentiellen Inhalt zuruckweist, greift sie über allen ausser der Religion gegebenen Geistesgehalt des Menschen hinaus und hinüber. Das religiöse Bewusstsein ist deshalb vollständig in seinem Recht, wenn es diese Überzeugung als etwas aus dem religiösen Verhältniss selbst Entspringendes und mit ihm Wachsendes und Gedeihendes erfasst; denn die religiöse Anlage selbst ist ja nichts als der unbe-

человѣка относительно существа, объективной истинности и значенія отношенія къ Нему, называется откровеніемъ: откровеніе же „поскольку оно сознается человѣкомъ какъ собственное содержаніе его сознанія и его собственная функція“, есть „интеллектуальная вѣра“. Такимъ образомъ, откровеніе и интеллектуальная вѣра есть одинъ и тотъ же актъ: благодать откровенія всецѣло имманентна человѣческому акту вѣры, а этотъ послѣдній всецѣло исполненъ истины откровенія. То и другое вмѣстѣ и нераздѣльно ³⁴⁾.

Откровеніемъ въ строгомъ смыслѣ слова можно назвать лишь откровеніе внутреннее, непосредственно и лично опознаваемое человѣкомъ въ глубинѣ собственнаго духа. Только въ такомъ случаѣ онъ можетъ признать откровеніе и во внѣшнихъ теофаніяхъ, въ природѣ, исторіи, въ передаваемыхъ ему опытахъ другихъ людей и т. д. Наоборотъ, безъ собственнаго лично пережитаго откровенія, простое внѣшнее ознакомленіе съ содержаніемъ откровенія, бывшаго другимъ, такъ же мало приносить пользы, какъ не обогащаетъ сообщеніе, что нѣкто владѣетъ милліонами. Внутреннее же и непосредственное откровеніе, по Гартману, можетъ быть правильно понято лишь въ томъ случаѣ, если мы станемъ разсматривать его, просто какъ другую сторону Божественной благодати. Односторонній рационализмъ утверждаетъ, что содержаніе откровенія вырабатывается самимъ человѣчествомъ по присущимъ ему законамъ, чѣмъ и объясняетъ различіе этого содержанія въ зависимости отъ мѣстныхъ и вре-

wusste Trieb zur Gewinnung des religiösen Verhältnisses, welcher die unbewusste Vorahnung desselben zu seinen Inhalt hat, und auf jeder Entwicklungsstufe greift die Sehnsucht und Ahnung über den jeweiligen Inhalt des religiösen Bewusstseins und die bereits bestimmt entwickelten religiösen Dispositionen mehr oder minder anticipirend auf eine noch nicht erreichte höhere Entwicklungsstufe des religiösen Verhältnisses hinaus. Insofern aber jene Überzeugung etwas aus dem religiösen Verhältniss selbst Entspringendes und mit ihm Wachsendes ist, hat auch das religiöse Bewusstsein recht, wenn es dieselbe als Product der das religiöse Verhältniss konstituierenden Faktoren betrachtet d. h. als etwas von Gott im Menschen Gewirktes und Gesetztes auffasst; mit anderen Worten: die Überzeugung von der religiösen Wahrheit erscheint im Lichte des religiösen Bewusstseins selbst als Gnadengabe». Ibid. ss. 74—75.

³⁴⁾ Ibid., s. 75: «Offenbarung und intellektueller Glaube sind ein und derselbe Act von seiner Göttlichen und seiner menschlichen Seite aufgefasst»...

менныхъ условий. Односторонній супранатурализмъ утверждаетъ, что содержаніе откровенія дается самимъ Богомъ, но приспособительно къ пониманію человѣчества. Очевидно, первый, считая откровеніе всецѣло дѣломъ человѣчества, отнимаетъ у него характеръ божественности, слѣдовательно, объективной истинности. Второй заставляетъ Бога, по внѣшнимъ побужденіямъ, такъ-сказать отнимать у абсолютной истины ея абсолютность, а съ другой стороны, заставляетъ человѣка принимать нѣчто ему чуждое, отвнѣ данное, а не рожденное изъ глубины собственнаго духа, по естественнымъ психологическимъ законамъ. Изъ этихъ затрудненій, по Гартману, можно выйти лишь признавъ, что откровеніе есть актъ божественный (относительная правда супранатурализма), но осуществляющійся по естественнымъ психологическимъ законамъ (относительная правда рационализма). Естественная законосообразность духовнаго процесса въ человѣкѣ есть среда, въ которой находитъ свое выраженіе Божественная функція, и такъ какъ все человѣческое ограничено, конечно, несовершенно, то естественно, что и эта „среда“ откровенія можетъ служить выраженіемъ лишь относительной, а не абсолютной истины, хотя, конечно, и въ этой относительной истинѣ все же заключена *истина*,—истина вообще, безъ которой и *относительная* истина не могла бы быть *истиною*. Такъ разрѣшается споръ между рационализмомъ и супранатурализмомъ ³⁵⁾.

Интеллектуальная человѣческая функція, въ которой находитъ свое выраженіе Божественное откровеніе, является въ трехъ главныхъ формахъ: въ формѣ созерцанія (*Anschauung*), общаго представленія или понятія и идеи. Остановимся на характеристикѣ этихъ формъ, такъ какъ ученіе о нихъ не только въ философіи Гартмана, но и во всей вообще рационально-спекулятивной философіи имѣетъ весьма важное значеніе.

„Всякое духовное содержаніе, разсуждаетъ Гартманъ, вступаетъ въ сознаніе прежде всего въ формѣ созерцанія, будетъ ли то воспріятіе, или воспоминаніе прежняго воспріятія, или образъ фантазіи, которая изъ составныхъ частей прежнихъ чувственныхъ воспріятій самостоятельно составляетъ новое, нигдѣ

³⁵⁾ Ibid., ss. 75—84.

невоспринятое цѣлое. Всѣмъ этимъ видамъ созерцанія обща форма чувственности; но было бы большою ошибкою думать, что достаточно одной чувственности, чтобы образовать форму созерцанія, и что и содержаніе созерцанія есть чисто чувственное. Уже переходъ отъ воспоминанія къ образу фантазіи показываетъ, что въ формѣ эмпирической чувственности духъ возвышается надъ эмпирически даннымъ содержаніемъ, такъ какъ онъ распоряжается матеріаломъ чувственного созерцанія синтетически-конструктивно, проявляя тѣмъ самую свою творческую способность. Это выступленіе за границы чувственного опыта было бы непонятно, еслибы уже въ самомъ эмпирическомъ созерцаніи не обнаруживалась активная духовная продуктивность, хотя, вслѣдствіе безсознательности этой продукціи, можетъ казаться, будто дѣло въ данномъ случаѣ исчерпывается одною чисто страдательною рецептивностью (восприимчивостью). Чувственность, какъ такая, даетъ только ощущеніе, а не воззрѣніе (*Aschauung*), и только интеллектъ своею досознательною (априорною) дѣятельностью образуетъ изъ чувственныхъ ощущеній воззрѣніе. Вслѣдствіе этого, воззрѣніе есть тѣнь чувственныхъ и интеллектуальныхъ духовныхъ функцій и не удивительно, если, не смотря на чувственную форму воззрѣнія, имъ пользуются, чтобы изъ него и чрезъ него возвыситься къ духовному содержанію. Даже вещество (*Bausteine*) воззрѣнія, чувственные ощущенія, при своей полной психологической обусловленности, суть произвольныя и активныя реакціи духа на мозговыя колебанія, вслѣдствіе чего, вопреки кажущейся страдательности, они обнаруживаютъ рѣшительную активность и продуктивность духа, которая возникаетъ изъ того же самаго корня (телеологическаго безсознательнаго), какъ и вторичная интеллектуальная реакція на поставленное такимъ образомъ первичное содержаніе сознанія³⁶⁾.

„Если средю откровенія служить прежде всего воззрѣніе (созерцаніе), то непригодность этого средства выраженія истины заключается, конечно, въ его чувственной формѣ, независимо отъ того, что служить объектомъ религіознаго отношенія, эмпирическое ли воспріятіе (напр. небо, солнце, молнія), или сохранившійся въ воспоминаніи его образъ (напр., солнце ночью,

³⁶⁾ Ibid., ss. 84—5.

молнія въ ясную погоду), или фантастическая комбинація элементовъ опыта (напр., крылатый быкъ, левъ съ человѣческой головою). Но это несоотвѣтствіе выраженія можетъ лишь низвести абсолютную истину на ступень относительной, но не можетъ совершенно лишить ее характера истины; ибо въ чувственной формѣ воззрѣнія (созерцанія) фактически выражается больше, чѣмъ просто чувственное содержаніе, выражается мысль, въ большей или меньшей степени антиципирующая въ формѣ предчувствія абсолютную истину. Духъ связываетъ съ такими созерцаніями смыслъ, гораздо болѣе глубокой, чѣмъ само чувственное воззрѣніе, и такъ какъ онъ беретъ и хранитъ воззрительный образъ не просто какъ такой, не ради его самого, а ради сверхчувственного смысла, который онъ въ него влагаетъ, то образъ становится для него символомъ. Образъ и смыслъ, однако, еще не различаются, пока сознаніе остается на ступени созерцанія, ибо, чтобы быть въ состояніи отличать отъ воззрительнаго образа, какъ такого, его глубочайшій духовный смыслъ, рядомъ съ воззрѣніемъ должна быть найдена другая форма, въ которой былъ бы выраженъ внутренній смыслъ въ противоположность его воззрительной формѣ. Такимъ образомъ воззрѣніе *служитъ* символомъ гораздо раньше, чѣмъ оно начинаетъ въ качествѣ символа *сознаваться*. Пробужденіе этого сознанія становится критическимъ моментомъ, когда уясняется недостаточность воззрѣнія, какъ такого, для выраженія истины и когда пробуждается исканіе для нея болѣе соотвѣтствующей формы³⁷⁾.

Воззрѣніе оказалось не вполне пригодною формой выраженія религіозной истины именно вслѣдствіе своего чувственного характера. Слѣдовательно этотъ послѣдній долженъ быть отвлеченъ, отброшенъ и вотъ, вмѣсто наглядно—воззрительнаго религіознаго представленія, получается представленіе общее, или понятіе. Религіозное представленіе проходитъ различныя ступени общности и отвлеченности. Оно есть лѣстница, переводящая съ низшей ступени религіознаго міросозерцанія на высшую. На немъ долго удержаться нельзя и кто не смогъ перейти на ступень высшую, тотъ снова спускается на низшую. Этотъ возвратъ совершенно понятенъ. Воззрѣніе во многихъ отношеніяхъ имѣ-

³⁷⁾ Ibid., S. 85.

еть преимущество предъ общимъ представленіемъ (понятіемъ). Оно конкретно, тогда какъ это послѣднее абстрактно; оно дано разомъ, какъ одно сложное цѣлое (simultan), тогда какъ понятіе дискурсивно и дано лишь въ серіи послѣдовательныхъ моментовъ; оно спокойно, уравновѣшено и какъ бы насыщено (in sich gesätigt), тогда какъ понятіе, вслѣдствіе своей односторонности, постоянно ищетъ новаго восполненія; оно само достаточно и умиротворено, тогда какъ понятіе, будучи совмѣщеніемъ непосредствованныхъ противоположностей (чувственной формы и сверхчувственного содержанія) запутывается постоянно въ новыя противорѣчія. Это преимущество конкретнаго, интуивнаго воззрѣнія предъ отвлеченнымъ и дискурсивнымъ понятіемъ (общимъ представленіемъ) объясняетъ, почему многіе (и въ главѣ ихъ Шлейермахеръ) смотрятъ на религію, какъ на чувство и воззрѣніе (созерцаніе). Но кто созналъ, что и общее представленіе, подобно воззрѣнію, есть лишь символъ для выраженія положительнаго сверхчувственного созерцанія и, при томъ, символъ порядка высшаго, тотъ постарается до конца пройти путь, на который вступилъ, и отъ чувственно мысленнаго (sinnlich-begrifflich) представленія подняться къ идеѣ ³⁸).

Это происходитъ въ томъ случаѣ, когда „спекуляція возвышается надъ рефлексією, какъ эта послѣдняя возвышается надъ интуицією (т.-е. воззрѣніемъ). Въ интуиціи содержаніе сознанія воспринимается непосредственно въ своей цѣлостности; въ рефлексіи оно дробится и какъ бы искажается (entstellt), но вмѣстѣ съ тѣмъ анализируется и проникается пониманіемъ; въ спекуляціи духовно полноцѣнные результаты анализа — эти неизмѣнно дорогіе лучи собираются въ зажигательномъ зеркалѣ синтеза и созерцаются разомъ въ отображеніи, полученномъ въ его фокусѣ. Если всѣ представленія религіознаго объекта освобождаются, насколько это возможно, отъ ихъ чувственной формы и преобразуются въ чистыя и свѣтлыя понятія; если словесная оболочка этихъ понятій разсматривается лишь какъ благовонный флаконъ, изъ котораго при его открытіи внезапно и быстро разносится духовное благоуханіе; если, наконецъ, все это неизъяснимое и чувственно неуловимое благоуханіе сливается въ

³⁸) Ibid., 86 - 7.

одна букета, тогда это и есть идея. Спекулятивная идея, поэтому, столь же сложна, органически связана (simultan) и конкретна, как воззрѣніе, не будучи, подобно ему и представлению, чувственной; столь же свободно—синтетична (synthetisch—combinatorisch), как образъ фантазіи, не будучи, подобно ему, произвольнымъ фантастическимъ и, вслѣдствіе этого, неистиннымъ, столь же, наконецъ, сверхчувственна, какъ понятіе, не будучи одностороннею и дискурсивною. Спекулятивная идея, какъ такая, есть идеаль, который психологически реализуется лишь приблизительно, но только степенью приближенія къ этому идеалу измѣняется достоинство всякой интеллектуальной человѣческой дѣятельности. Переходъ отъ воззрѣнія къ представлению былъ бы бессмысленнымъ отказомъ отъ интуитивной истины, еслибы представление не имѣло на каждой ступени тенденціи по крайней мѣрѣ съ одной стороны подойти къ идеѣ ближе, чѣмъ воззрѣніе, и само воззрѣніе не могло бы быть бессознательнымъ символомъ, еслибы въ немъ уже не заключалась *implicite*, какъ глубочайшій смыслъ образа, идея и еслибы она не была вычитана въ немъ, хотя бы лишь гадательно, вѣроу³⁹⁾. Спеку-

³⁹⁾ Вотъ это характерное и трудно передаваемое мѣсто въ подлинникѣ: Dies geschieht, indem sich die Spekulation über die Reflexion erhebt, wie diese sich über die Intuition erhoben hat. In der Intuition wird der unmittelbare (d. h. unbewusst selbstproducirte) Bewusstseinsinhalt unmittelbar in seiner Ganzheit vom Bewusstsein percipirt; in der Reflexion wird er gebrochen und entstellt, aber zugleich analysirt und mit dem Verständniss durchdrungen; in der Spekulation werden die geistig wehrtvollen Ergebnisse der Analyse, die bleibend wehrtvollen Strahlen im Brennspeigel der Synthese vereinigt und in dem im Brennpunkt erzeugten Spiegelbild zusammengeschaut. Wenn alle Vorstellungen des religiösen Objectks möglichst ihrer Sinnlichkeit entkleidet und zu reinen Begriffen emporgeläutert werden, wenn die Wortbezeichnungen dieser Begriffe nur noch als die Parfumfläschchen betrachtet werden, aus denen beim Oeffnen sich momentan der geistige Duft entbindet, wenn all dieser unsagbare und sinnlich unaufzeigbare. Duft in ein Bouquet zusammenströmt, dann ist dies Anschauung, ohne gleich ihr und der Vorstellung sinnlich zu sein; sie ist syntetisch—combinatorisch wie die Phantasievorstellung, ohne gleich ihr willkürlich, phantastisch und dadurch unwahr zu sein; sie ist übersinnlich, wie der Begriff, ohne gleich ihm einseitig und discursif zu sein. Die speculative Idee ist also ein Ideal, das sich nur annähernd psychologisch realisiren lässt, aber allein an dem Grader der Annäherung an dieses Ideal bemisst sich aller Wehrt intellektueller mäsenschlicher Geistesthätigkeit. Der Fortgang von der Anschauung zur Vorstellung wäre eine widersinnige Preisgebung der intuitiven Wahrheit, wenn nicht die Vorstellung

лативная идея есть адекватная форма, въ которой абсолютное находить свое выраженіе въ человѣческомъ духѣ.

б) Благодать откровенія дѣйствуетъ преимущественно на умъ человѣка и пробуждаетъ „вѣру интеллектуальную“. Благодать искупленія дѣйствуетъ преимущественно на сердце и пробуждаетъ вѣру сердца. Человѣкъ не нуждался бы въ благодати искупленія и не замѣтилъ бы ея прикосновенія, еслибы онъ не чувствовалъ себя подавленнымъ, страждущимъ, несчастнымъ, т.-е. еслибы онъ не былъ пессимистомъ. Такимъ образомъ пессимизмъ или сознаніе „горечи бытія и безумія желаній“, есть необходимое условіе и психологическій корень вѣры сердца. Въ свою очередь самъ пессимизмъ всецѣло обусловленъ чувствомъ зависимости отъ міра, которое въ сознаніи эвдемонистическомъ является, какъ зло, а въ сознаніи нравственномъ, какъ вина. Это-то чувство зла и виновности, сопровождаемое чувствомъ невозможности освободиться отъ него собственными силами, пробуждаетъ въ сердцѣ человѣка потребность въ высшей помощи,—въ помощи со стороны высшей супранатуральной и супраиндивидуальной силы, которая бы могла руководить стремленіями, мыслями и чувствами человѣка, ставить ему супраиндивидуальныя объективныя цѣли и, наконецъ, давать сверхъестественную силу для осуществленія ихъ въ борьбѣ съ естественными интересами и наклонностями. Но такой источникъ силы, очевидно, можетъ заключаться не въ мірѣ, а лишь въ причинѣ міра,—можетъ проистекать не изъ феноменальныхъ, а изъ метафизическихъ факторовъ, какъ сказала бы наука; зависитъ не отъ воли человѣка, а отъ дѣйствія Божественной благодати, какъ говорить сознаніе вѣрующаго. Въ этомъ и заключается вѣра сердца. Человѣкъ, проникнутый этою вѣрою, сознаетъ свою „центральную, коренную, метафизическую зависимость отъ абсолютной причины міра“, а чрезъ это пріобрѣтаетъ то чувство свободы, котораго онъ напрасно ищетъ въ борьбѣ своего я противъ „зависимости феноменальной“. Въ самомъ дѣлѣ, такъ

auf jeder Stufe die Tendenz hätte, der Idee wenigstens von einer Seite her näher zu kommen, als die Anschauung es ihr ist, und die Anschauung selbst könnte nicht unbewusstes Sinnbild sein, wenn die Idee nicht implicite als der tiefere Sinn des Bildes in ihr steckte und wom glauben ahnungsvoll herausgetesen würde. Ibid., s. 87—8.

какъ „въ имманентной ему Божественной функціи онъ находитъ не что-либо себѣ внѣшнее, но свое собственное лучшее я или свою истинную и глубочайшую самость, то въ преданности Божественнымъ цѣлямъ онъ сознаетъ себя опредѣленнымъ не гетерономно, но автономно т.-е. свободнымъ“ ⁴⁰⁾.

При ближайшемъ анализѣ вѣра сердца разлагается на три элементарныхъ сердечныхъ движенія или настроенія: преданность волѣ Божіей, чувство примиренія съ Богомъ и блаженство мира, т.-е. покой и всесторонняя удовлетворенность. Эти три основныхъ момента образуютъ какъ бы подъемъ, вершину и спадъ одной и той же волны религіознаго чувства, которое будучи взято въ цѣломъ объемѣ, какъ вѣра сердца, соотвѣтствуетъ благодатному акту искупленія ⁴¹⁾.

в) Третья форма благодати есть ея дѣйствія на волю человека. Это дѣйствіе имѣетъ двѣ стороны — отрицательную и положительную. Съ одной стороны, человекъ, подъ дѣйствіемъ благодати, признаетъ несоотвѣтствіе своего мірскаго настроенія, своей зависимости отъ мірскихъ мотивовъ и своего инстинктивнаго эгоистическаго эвдемонизма природѣ религіознаго отношенія; съ другой — признаетъ объективно-абсолютныя цѣли за свои субъективно-индивидуальныя, отдаетъ свою волю на служеніе дѣлу Божію и вноситъ свою, лично принадлежащую ему энергію, какъ одну изъ движущихъ силъ, въ провиденціальнѣйшій міровой процессъ. Изъ нравственной свободы (отрицательный моментъ) и нравственной энергіи (моментъ положительный) слагается „индивидуальная нравственность“ человека, какъ единое цѣлое, которая называется „добродѣтелью“ или, поскольку добродѣтель есть результатъ благодатнаго освященія—„святостію“ ⁴²⁾.

Какъ всякая вообще дѣятельность обусловлена наличностью мотивовъ къ ней, такъ и религіозно-нравственная дѣятельность обусловлена тѣмъ, что въ потребное время возникаютъ въ сознаниі съ достаточною живостію представленія, способныя побѣдить противоположныя, свѣтски-эвдемонистическіе мотивы. Чтобы постоянно вызывать въ своемъ сознаниі эти противодѣйствующіе

⁴⁰⁾ Ibid., ss. 97—8

⁴¹⁾ Ibid., ss. 99—102.

⁴²⁾ Ibid., ss. 102—4.

щія естественно-эгоистической наклонности къ спокойствію и вѣшнимъ удобствамъ представленія, человекъ, очевидно, долженъ быть проникнуть какимъ-нибудь однимъ, сильнѣе другихъ на него дѣйствующимъ мотивомъ. Такимъ мотивомъ служить желаніе осуществить нравственную идею, соединенное съ надеждою на такое осуществленіе, при достаточномъ вниманіи и со страхомъ противоположнаго, въ случаѣ недостатка вниманія, или, что тоже, „религіозно-нравственное настроеніе“, какъ постоянное, опредѣленное по содержанію направленіе воли. Такое настроеніе есть вѣра на той ступени, когда она переходитъ отъ чувства къ дѣятельности, вѣра практическая, составляющая человеческую сторону той религіозной функціи, божественная сторона которой называется благодатью освященія ⁴³).

Практическая вѣра есть естественное и въ тоже время необходимое восполненіе вѣры сердца и интеллектуальной вѣры или—что тоже—благодать освященія есть необходимое восполненіе благодати искупленія и откровенія. Съ субъективной стороны, это не что иное, какъ три момента одной и той же вѣры. Съ объективной—три момента одной и той же благодати. Въ свою очередь вѣра и благодать суть лишь двѣ сопринадлежащія, численно неразличныя стороны одного и того же богочеловѣческаго акта. Отсюда, — между всѣми моментами вѣры самая тѣсная органическая связь и взаимозависимость. Возникшая изъ практической религіозной потребности и проявляясь сначала въ формѣ неяснаго религіознаго чаянія, вѣра или,—что тоже, — откровеніе постепенно раскрывается и уясняется въ строгой зависимости отъ выработки пракческаго религіознаго отношенія. Психологическимъ посредствомъ и движущимъ началомъ процесса здѣсь всегда служитъ вопросъ сердца: каковъ долженъ быть религіозный объектъ, чтобы онъ могъ быть, какъ я того желаю, ожидаю и надѣюсь (*ersehne*), субъектомъ освященія и искупленія? ⁴⁴). Какого бога человекъ желаетъ, въ такого и вѣруетъ. Но какого бога человекъ желаетъ? Какого бога „постудируетъ“ его религіозное сознаніе? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ „метафизика религіознаго объекта“.

⁴³) *Ibid.*, ss. 104—6.

⁴⁴) *Ibid.*, ss. 107—10.

3. Религіозное сознание, по Гартману, „постулирует“ Бога съ тѣми же самыми свойствами, какія признаетъ въ немъ сознание рефлектирующее или наука (т.-е. Гартманова метафизика). Параллельно тремъ группамъ научно-теоретическихъ доказательствъ бытія Божія существуютъ и три основныхъ постулата религіознаго сознания, а именно Богъ постулируется: а) какъ „моментъ, побуждающій зависимость отъ міра“ (параллельно доказательствамъ онтологическому, космологическому и телеологическому); б) какъ „моментъ, обосновывающій абсолютную зависимость“ (параллельно доказательствамъ теоретико-познавательному, психологическому и философіи тожества); и наконецъ, в) какъ „моментъ обосновывающій свободу“ (параллельно тремъ формамъ нравственнаго доказательства).

а) Мой Богъ долженъ освободить меня отъ моей неволи міру и, слѣдовательно, долженъ быть началомъ абсолютнымъ,—вотъ коренной постулатъ религіознаго сознания. Въ немъ *implicite* уже заключено все, что *explicite* излагаютъ три первыхъ доказательства бытія Божія.

По силѣ онтологическаго доказательства, Богъ долженъ быть мыслимъ абсолютнымъ, т.-е. существующимъ не въ другомъ чемъ, а въ самомъ себѣ и при томъ въ безусловномъ тожествѣ съ собою. Въ самомъ дѣлѣ, уже непосредственно въ самомъ понятіи абсолютности ближайшій анализъ открываетъ прежде всего понятіе субстанціональности: абсолютное должно имѣть „субсистенцію“ не въ другомъ чемъ, а въ самомъ себѣ—иначе оно было бы условнымъ. Далѣе не будучи обусловлено ни чѣмъ внѣшнимъ, абсолютное, очевидно, тожественно съ собою, вѣрно себѣ, неизмѣнно, при всемъ разнообразіи своихъ проявленій, подобно тому, какъ человѣкъ съ развитымъ и закаленнымъ характеромъ остается неизмѣнно-вѣрнымъ себѣ, служить-ли онъ государству, семьѣ или своему призванію. Эти непосредственно вытекающія изъ понятія абсолютности предикаты Божества—субстанціональность и тожество соотвѣтствуютъ, по Гартману, двумъ различнымъ сторонамъ религіозной потребности: субстанціональность—потребности религіознаго сознания въ абсолютной возвышенности религіознаго объекта; тожество или неизмѣняемость—потребности имѣть въ Богѣ „покоющійся полюсъ въ потокѣ явленій, твердый якорь для ищущаго успокоенія сердца, надежное убѣ-

жище, которому съ полнымъ упованіемъ могло бы вѣряться сердце, обманутое непостоянствомъ міра⁴⁵⁾.

По силѣ космологическаго доказательства абсолютное есть причина міроваго порядка, которая, именно вслѣдствіе своего причиннаго отношенія къ міру, возвышается надъ этимъ послѣднимъ. Будучи разматриваема со стороны отрицательной, эта возвышенность должна быть понята, какъ свобода отъ условій пространства, времени и матеріальности. Будучи разматриваема со стороны положительной, она должна быть выражена понятіями бытія въ себѣ (динамическое вездѣсущіе), вѣчности и духовности. Эта новая группа свойствъ Божіихъ опять таки вполне соотвѣтствуетъ потребностямъ вѣрующаго духа. Онъ находитъ успокоеніе въ мысли о вездѣсущи и духовности Бога: ибо знаетъ, что все и повсюду — въ десницѣ Божіей; что онъ постоянно и вездѣ одинаково близокъ къ дѣйствию благодати Божіей; что наконецъ, вслѣдствіе своего существеннаго единства съ Богомъ, онъ можетъ знать истину о Богѣ въ непосредственномъ откровеніи ея въ своемъ духѣ Духомъ Божіимъ⁴⁶⁾.

Наконецъ, телеологическое доказательство, основываясь на цѣлесообразности міроваго процесса, заключаетъ къ бытію абсолютнаго разума—премудраго и всевѣдущаго. И религіозное сознаніе непосредственно требуетъ въ Богѣ премудрости и всевѣдѣнія, какъ такихъ свойствъ, при которыхъ только оно и можетъ предаться ему съ полнымъ упованіемъ⁴⁷⁾.

Такимъ образомъ, абсолютная, тождественная съ собою субстанція онтологическаго доказательства въ доказательствѣ космологическомъ опредѣляется ближе, какъ нематеріальное, вѣчное бытіе въ себѣ или, — что тоже, — какъ всемогущее мірозидательное духовное начало, которое, наконецъ въ доказательствѣ телеологическомъ опредѣляется глубже и истиннѣе, какъ цѣлеполагающій разумъ. Всемогущество и разумъ суть, слѣдовательно, основныя опредѣленія абсолютной духовной субстанціи. Дальше установленія этихъ предикатовъ не могутъ вести насъ доказательства отъ объективнаго міра⁴⁸⁾.

⁴⁵⁾ Ibid., ss. 123—4.

⁴⁶⁾ Ibid., ss. 124—7.

⁴⁷⁾ Ibid., ss. 127—136.

⁴⁸⁾ Ibid., ss. 136—2.

б) Изложенныя доказательства бытія Божія раскрываютъ лишь одно изъ трехъ основныхъ понятій, входящихъ въ составъ идеи Бога, абсолютность. Слѣдующая группа доказательствъ (гносеологическое, психологическое и доказательство философіи тожества) раскрываетъ другое изъ основныхъ понятій о Богѣ, соответствующее потребности религіознаго сознанія видѣть въ немъ моментъ, обосновывающій, въ замѣнъ указанной относительной зависимости отъ міра, зависимость абсолютную.

Міръ, предстоящій человѣку въ воззрѣніи, какъ нѣчто сплошное, предъ взоромъ мысли распадается, съ одной стороны, на точки силы (атомы) или — что тоже — моменты воли и на идеальныя, логическія формы (законы). Такимъ образомъ для понимающаго мышленія объективно-реальный міръ разрѣшается въ объективно-идеальную (безсознательную) совокупность представленій, непрестанно реализуемыхъ актами воли. Субъектъ реализуемой идеи, равно какъ и реализующей воли и есть Богъ. Такова сущность перваго доказательства второй группы. Оно вполне совпадаетъ съ потребностью непосредственнаго религіознаго сознанія въ каждомъ событіи усматривать дѣйствіе Божіе. Научаясь изъ этого доказательства видѣть въ каждомъ воздѣйствіи со стороны міра „логически опредѣленный членъ въ абсолютной идеѣ и абсолютной волѣ“, человѣкъ мало-по-малу привыкаетъ признавать свою относительную зависимость отъ міра абсолютною зависимостью отъ Бога, и въ этомъ находитъ свободу отъ того гнета, который производитъ на него эта относительная зависимость отъ міра, когда чувство ея не просвѣтляется мыслью о Богѣ ⁴⁹⁾.

Но эта зависимость отъ Бога еще не была бы абсолютною еслибы она была только посредственною, чрезъ міръ; при ней должна быть еще зависимость внутренняя, непосредственная. Что таковая зависимость дѣйствительно существуетъ — объ этомъ учитъ доказательство психологическое, по которому Богъ есть „постоянная дѣятельная причина сознательно духовной личности человѣка“ ⁵⁰⁾. Только такое пониманіе Бога, рассуждаетъ Гартманъ, можетъ одинаково удовлетворить какъ научному, такъ и

⁴⁹⁾ Ibid., ss. 136—7.

⁵⁰⁾ Ibid., s. 137.

религіозному сознанию: научному—поскольку оно указывает достаточное объяснение духовной природы человека; религіозному—поскольку оно ставит въ непосредственную абсолютную зависимость отъ Бога не только чрезвычайныя дѣйствія благодати въ человѣческомъ духѣ, но и вообще всѣ безъ исключенія акты духовной жизни.

Теоретико-познавательное доказательство бытія Божія учитъ о Богѣ, какъ основаніи нашей непрямой, опосредствованной міромъ зависимости. Психологическое учитъ о Немъ, какъ основаніи нашей непосредственной зависимости; доказательство философіи тожества показываетъ, что непосредственная и опосредствованная міромъ зависимость человека отъ Бога суть лишь двѣ стороны одной и той же абсолютной зависимости, подобно тому, какъ внѣшняя и внутренняя стороны міра при своемъ феноменальномъ различіи тождественны въ своемъ существѣ (по Гартману, каждая часть міра отъ человека и до атома имѣетъ свою внутреннюю сторону — *physische Innerlichkeit*). Это новое доказательство соотвѣтствуетъ потребности религіознаго сознания находить откровенія Бога не только въ себѣ самомъ, но и внѣ себя, во внѣшнемъ мірѣ, и вѣровать, что Богъ, говорящій въ сердцѣ человека, есть тотъ же самый Богъ, который привелъ въ бытіе и поддерживаетъ весь міръ, что слѣдовательно, возвышаемая имъ въ религіозно-нравственномъ сознаніи требованія должны согласоваться съ общимъ телеологическимъ строемъ міра ⁵¹).

По силѣ трехъ только что изложенныхъ доказательствъ состояніе міра въ каждый данный моментъ есть ничто иное, какъ „реализованная абсолютною волею актуальная идея“, а мировой процессъ—„реализуемое абсолютною волею измѣненіе актуальной идеи по законамъ строго логической необходимости“, которая будучи разсматриваема съ внѣшней точки зрѣнія (со стороны міра), является то какъ причинность, то какъ телеологія. Отсюда слѣдуетъ, что идея (представленіе) и воля суть атрибуты одного и того же субъекта, т.-е. Бога, и притомъ атрибуты единственныя. Признавать въ Богѣ кромѣ нихъ еще способность чувствованій—по Гартману—нѣтъ основаній. Въ своемъ самогра-

⁵¹) Ibid., ss. 140—3.

ниченномъ существованіи въ конечныхъ индивидуумахъ, Богъ, конечно, испытываетъ всѣ ихъ радости и печали, т.-е. переживаетъ всѣ ихъ чувствованія. Но въ своемъ отличіи отъ міра онъ испытываетъ лишь одно мучительное чувство (ausserweltliche Unseligkeit) неудовлетвореннаго стремленія къ бытію внѣ себя. Богъ, обладающій только что указанными свойствами, очевидно, не можетъ быть личностью⁵³⁾. Но такого именно Бога, — Бога, лишеннаго личности, а слѣдовательно, и основныхъ свойствъ ея сознанія и самосознанія, — только и можетъ, по Гартману, желать и „постулировать“ религиозное сознаніе: ибо только въ такомъ случаѣ возможно функціональное тожество благодати и вѣры. „Если, разсуждаетъ Гартманъ, Богъ владѣетъ собственнымъ личнымъ сознаніемъ, то благодать, какъ его функція, должна быть заключена въ этомъ сознаніи, равно какъ и вѣра — въ личномъ сознаніи человѣка. Представленіе о Божественной благодати въ человѣческомъ сознаніи было бы не самою благодатью, но лишь человѣчески-субъективнымъ отображеніемъ ея, равно какъ представленіе о человѣческой вѣрѣ въ Божественномъ сознаніи было бы не самою вѣрою, но лишь Божественно-субъективнымъ отображеніемъ ея (?). Такимъ образомъ, въ Божественномъ сознаніи содержалась бы реальная функція благодати и субъективно-идеальное сознательное отображеніе человѣческой вѣры, а въ человѣческомъ сознаніи — реальная вѣра и субъективно-идеальное сознательное отображеніе Божественной благодати. Слѣдовательно, благодать и вѣра, какъ реальныя функціи, были бы раздѣлены между различными личными сознаніями и взаимодействіе между ними было бы возможно лишь посредствомъ взаимныхъ субъективныхъ образовъ представленія; функціональное же тожество обѣихъ было бы совершенно немислимо. Функціональное тожество возможно лишь при единствѣ сознанія; удвоеніе же и разрывъ сознанія, въ которомъ проявляется функція, необходимо ведетъ къ удвоенію и разрыву самой функціи. Но единство сознанія возможно лишь въ двухъ случаяхъ: или Богъ имѣетъ сознаніе для себя, а человѣческое личное сознаніе есть просто лишенный истинности призракъ въ сознаніи Божественномъ; или же человѣкъ имѣетъ дѣйстви-

⁵³⁾ Ibid., ss. 143—155.

тельное сознание для себя, как индивидуума, а Богъ для себя, какъ Бога, сознаниа не имѣеть. Въ первомъ случаѣ, вмѣстѣ съ дѣйствительностью человѣческаго сознаниа была бы упразднена и дѣйствительность человѣческой личности, а вмѣстѣ съ тѣмъ— основное антропологическое условіе религіознаго отношенія; поэтому возможна лишь вторая часть альтернативы, по которой Богъ не имѣеть сознаниа для себя, и личное человѣческое сознание есть первая и единственная данная, которую Богъ находитъ при бессознательной функціи своей благодати. Религіозное сознание требуетъ, слѣдовательно, какъ необходимаго предположенія функциональнаго тожества благодати и вѣры, бессознательности и безличности божественнаго духа: ибо только бессознательный и безличный духъ можетъ своею бессознательною функціею такъ погрузиться въ человѣческую духовную жизнь, что эта функція явится интегрирующею составною частью человѣческой личности и, будучи признана, образуетъ интегрирующую составную часть человѣческаго сознаниа⁵³⁾.

Только при такомъ пониманіи Божества можно по Гартману сказать (чего неотступно требуетъ религіозное сознание), что мы живемъ, движемся и существуемъ въ Богѣ и что Онъ въ насъ, какъ и мы въ Немъ.

в) Еслибы абсолютная зависимость человѣка отъ Бога обнаруживалась въ формѣ простой пассивности, то формально она не отличалась бы отъ его относительной зависимости (такъ какъ въ томъ и другомъ случаѣ человѣкъ являлся бы чисто страдательнымъ), хотя по содержанію она была бы шире и по степени напряженія (по интензивности) настоятельнѣе. Только когда къ чувству зависимости присоединяется активность, т.-е. дѣя-

⁵³⁾ Ibid., ss. 160—1. Примѣръ *формализма*. Мысль движется послѣдовательно; требованія формальной логики соблюдены. При всемъ томъ съ разсужденіемъ согласится нѣтъ никакой возможности. Почему? Потому что матеріальная вѣрность входящихъ въ составъ его сужденій неочевидна, а въ иныхъ случаяхъ подлежитъ открытому спору (почему, напр., вѣра была бы невозможна при одномъ «отображеніи» благодати).—Мы увидимъ ниже (гл. IV, 3), что мысль о «функциональномъ тожествѣ» благодати и вѣры не только не необходима для объясненія вѣры, но даже нелѣпа, а слѣдовательно, излишне и все построенное на этомъ нелѣпомъ тезисѣ послѣдующее резонерство Гартмана съ его конечнымъ выводомъ о безличности и бессознательности Божества.

тельное отношеніе со стороны человѣка къ объективнымъ божественнымъ цѣлямъ, зависимость отъ Бога становится генерически отличною отъ міровой зависимости — именно — она является въ человѣкѣ началомъ свободы. Она дѣлаетъ человѣка свободнымъ отъ міра, поскольку въ функціи религіознаго отношенія онъ становится одно съ Богомъ; она дѣлаетъ его свободнымъ вообще отъ всякой гетерономіи, поскольку религіозная функція есть функція собственно человѣческая, возникающая и осуществляемая по законамъ человѣческой духовной жизни ⁵⁴).

Такъ какъ свобода человѣка всецѣло обусловлена сознательно дѣйтельнымъ отношеніемъ его къ объективнымъ божественнымъ цѣлямъ, то необходимо прежде всего, чтобы человѣкъ зналъ эти цѣли. И онъ дѣйствительно знаетъ ихъ — знаетъ, какъ порядокъ, данный въ объективныхъ условіяхъ среды (соціальныхъ установленіяхъ, обычаяхъ и т. д.) и въ субъективной нормѣ жизни (совѣсти). Замѣчая согласіе объективнаго нравственнаго міропорядка съ субъективнымъ, человѣкъ рано начинаетъ догадываться (часть) о существованіи абсолютнаго нравственнаго міропорядка. Объективный нравственный міропорядокъ ведетъ къ признанію Бога, какъ имманентной ему *абсолютной цѣли*, субъективный — какъ имманентнаго совѣсти Духа (или благодати) *освященія*, абсолютный — какъ имманентнаго развитія религіознаго сознанія въ человечествѣ Духа (или благодати) *откровенія*. Отсюда три новыхъ доказательства, указывающихъ новое свойство существа Божія — правду или святость (въ трехъ различныхъ смыслахъ — объективномъ, субъективномъ и абсолютномъ) ⁵⁵).

Объективный нравственный міропорядокъ есть не что иное, какъ воплощенная въ объективныхъ соціальныхъ установленіяхъ идея справедливости. Правда вѣчно живетъ и неизмѣнно, хотя

⁵⁴) Ibid., ss. 164—5: Wäre Gott eine bewusst-geistige Persönlichkeit, so wäre die von ihm dem Menschen eingesenkte Gnade nicht zugleich menschliche Funktion, also die durch dieselbe determinirten Gesinnungen und Handlungen des Menschen von aussen bestimmt oder *heteronom*; nur weil Gott selbst noch keine Person, Kein αὐτός ist, sondern erst im Menschen Persönlichkeit oder Selbstheit gewinnt, nur darum kann die göttliche Determination des menschlichen Handelns ohne Widerspruch zugleich selbstgesetzgebende Selbstbestimmung des Menschen, oder Autonomie, oder religiös-sittliche Freiheit sein.

⁵⁵) Ibid., ss. 165—9.

и медленно, развивается. Зло же, послѣ временнаго, болѣе или менѣе продолжительнаго торжества, всегда доходить до саморазложения. Въ успѣхѣхъ и торжествѣхъ правды—награда правымъ, въ саморазложеніи зла—наказаніе злымъ. Ожидать за дѣятельность внѣшней, независимой отъ результата самой дѣятельности, награды (или наказанія), это — недостойный эгоизмъ. Счастливы отдѣльные человѣкъ или нѣтъ, до этого нѣтъ дѣла объективной правды. Дожилъ праведникъ до жатвы своего добраго сѣмени или умеръ въ бѣдности и горѣ,—къ этому объективная правда равнодушна, равно какъ и къ тому, что злодѣй въ уваженіи и счастіи доживаетъ до своего естественнаго конца, и саморазложеніе зла, по силѣ живущей въ ней діалектики, начинается лишь послѣ его смерти. Соблазняться такими фактами религіозное сознание можетъ лишь на низшей, эвдемонистической ступени. Объективная правда состоитъ не въ томъ, что благоденствуетъ добрый, а въ томъ, что преусиживаетъ добро,—не въ томъ, что падаетъ злой человѣкъ, но въ томъ, что разсыпается злое дѣло. Если человѣку кажется иногда, что Богъ коснитъ своею правдою, то не слѣдуетъ забывать, что историческаго процесса нельзя измѣрять мѣрою, пригодною для измѣренія отдѣльной человѣческой жизни. Но если разсматривать исторію народовъ съ высшей точки зрѣнія, то легко убѣдиться, что не смотря на всѣ отклоненія, нравственный міропорядокъ идетъ не взадъ, а впередъ. Слѣдовательно, есть единое, верховное, имманентное объективное нравственному міропорядку, начало или Богъ ⁵⁶⁾.

Далѣе, считая автономный законъ совѣсти столь же обязательнымъ для другихъ, какъ и для себя, основаніемъ субъективнаго нравственнаго міропорядка или, — что тоже, — общеобязательною нормою человѣческой воли, мы опять таки не иначе можемъ обосновать указанное универсальное значеніе этой „нормы“, какъ сводя ее къ первичному основанію—Богу. Безъ этой божественной санкціи, совѣсть оказалась бы простымъ субъективнымъ измышленіемъ. Итакъ, норма субъективной нравственной жизни должна

⁵⁶⁾ Ibid., с. 169—170.—Какъ безконечно далеко это холодное, равнодушно-безучастное отношеніе философа-пантеиста ко благу отдѣльныхъ личностей сравнительно съ ученіемъ Спасителя, по которому человѣческая душа дороже цѣлаго міра!

быть утверждена въ безусловномъ основаніи — въ Богѣ, что именно и сообщаетъ ей святость. Черезъ совѣсть человѣка Богъ входитъ въ нравственный міропорядокъ, живетъ въ немъ, отождествляется съ нимъ. И религіозное сознание справедливо признаетъ судящій голосъ совѣсти голосомъ Божиимъ въ груди человѣка, а автономную правду совѣсти—судящую правдою Божіею предъ имманентнымъ форумомъ судамаго. Такимъ образомъ будучи имманентною причиною объективнаго нравственнаго міропорядка, Богъ есть въ тоже время имманентная причина и субъективнаго нравственнаго устройства, въ сознании долга и въ голосъ совѣсти нормирующая и судящая личную жизнь человѣка,—святой, правосудный Податель благодати или Спаситель ⁵⁷⁾.

Сумма субъективныхъ религіозныхъ процессовъ не есть, однако, безсвязный агрегатъ атомистически - разъединенныхъ частныхъ сознаний. Скорѣе—это связанный организмъ, члены котораго, благодаря своему взаимообщенію, способствуютъ углубленію и расширенію коллективнаго религіозно-нравственнаго сознания, такъ что, съ этой точки зрѣнія, является возможность говорить о связномъ реальномъ процессѣ въ развитіи въ чловѣчествѣ благодати во всѣхъ трехъ формахъ (благодати откровенія, освященія и искушенія). Здѣсь мы приходимъ къ признанію высшей объективности, которая „восприняла въ себя сумму всѣхъ субъективностей, какъ свое содержаніе“ или что тоже,—къ признанію абсолютнаго нравственнаго міропорядка, который лежитъ въ основѣ относительныхъ нравственныхъ міропорядковъ—объективнаго и субъективнаго. Онъ есть „не что иное, какъ касающаяся чловѣчества часть телеологическаго міропорядка, тотъ же послѣдній—какъ обнимающее естественный міропорядокъ абсолютно-логическое раскрытіе абсолютной идеи,— есть экспликація (раскрытіе) самаго божественнаго существа съ его обращенной къ міру стороны. Въ нравственномъ міропорядкѣ идея соединяется съ волею, премудрость съ всемогуществомъ, дабы раскрыть все содержаніе божественнаго существа. Въ абсолютномъ нравственномъ міропорядкѣ исчерпывается дѣятельность Божія, поскольку она относится къ чловѣчеству, и поэтому въ немъ исчерпывается Богъ (?), съ которымъ чловѣ-

⁵⁷⁾ Ibid, 170—4.

чество, какъ такое, вступаетъ въ религиозное отношеніе. Какъ телеологическій міропорядокъ есть Богъ, имманентный міру, такъ нравственный міропорядокъ есть Богъ, имманентный человечеству; чѣмъ бы ни былъ Богъ кромѣ того, это не касается человечества въ практически-религиозномъ отношеніи. Поэтому, для религиознаго сознанія абсолютный нравственный міропорядокъ можетъ быть поставленъ вмѣсто Бога: они совпадаютъ, поскольку дѣло идетъ о Богѣ, какъ Богѣ, т. е. какъ о предметѣ религиознаго отношенія. Поэтому и только поэтому право религиозное сознаніе, когда оно приписываетъ Богу атрибуты святости, правды и благодати: ибо еслибы Богъ существовалъ отдѣльно отъ нравственнаго міропорядка, — какъ стоящая за міромъ сознательно-духовная личность, полагающая міръ безъ внутренней необходимости, по одному свободному произволу, — тогда и самъ онъ былъ бы стоящимъ за и по ту сторону святости, правды и благодати ея основаніемъ⁴⁸⁾.

Но хотя религиозное сознаніе относитъ свойства Божіи лишь къ Богу имманентному, т. е. проявившемуся въ природѣ и исторіи, однако оно совершенно въ правѣ перенести ихъ и на Бога трансцендентнаго; ибо, еслибы ихъ не было въ Богѣ трансцендентномъ, они не могли бы обнаружиться и въ Богѣ имманентномъ міру, а слѣдовательно, и въ самомъ міровомъ процессѣ. Обыкновенно, впрочемъ, религиозное сознаніе не дѣлаетъ этого различія между имманенціею и трансценденціею и приписываетъ свойства вообще существу Божію. Но философы должны помнить, что абсолютный нравственный міропорядокъ отличенъ отъ объективнаго и субъективнаго, какъ своихъ продуктовъ, которымъ онъ имманентенъ.— „Отожествленіе абсолютнаго нравственнаго міропорядка съ объективнымъ было бы отожествленіемъ Бога съ существующимъ міромъ; отожествленіе абсолютнаго съ субъективнымъ было бы отожествленіе Бога съ человѣкомъ и его сознаніемъ. Въ первомъ случаѣ былъ бы обоготворенъ міръ, во второмъ — человѣкъ или — говоря иначе, Богъ былъ бы униженъ до продукта міроваго процесса или до процесса сознанія. Отъ обоихъ этихъ уклоненій, разрушающихъ религиозное сознаніе, вполне защищено то пониманіе, которое въ объектив-

⁴⁸⁾ Ibid., s. 176—7.

номъ и субъективномъ нравственномъ міропорядкѣ признаетъ лишь соответствующія вѣшнему и внутреннему міру формы обнаруженія абсолютнаго міропорядка, а въ самомъ абсолютномъ міропорядкѣ признаетъ осуществленное волею логически-идеальное раскрытіе Божественнаго существа⁵⁹⁾.

4. Изложивъ взгляды Гартмана на психологическую природу и метафизическія основанія вѣры въ Бога, перейдемъ теперь къ выясненію его теоріи происхожденія религіи и именно посмотримъ, во первыхъ, что, по Гартману, служило „объектомъ первобытнаго религіознаго отношенія“ и, во вторыхъ, что было главнымъ субъективнымъ мотивомъ, побудившимъ человѣка къ установкѣ этого отношенія⁶⁰⁾.

а) Предметомъ первобытнаго религіознаго отношенія, по Гартману, служили всѣ явленія природы и прежде всего, свѣтила небесныя. Къ нимъ же вниманіе первобытнаго человѣка привлекала теоретическая любознательность, которой, въ свою очередь, пришелъ на помощь эстетическій смыслъ у человѣка первобытнаго, совершенно открытаго для красотъ и ужасовъ природы, несравненно болѣе живой и чуткій, чѣмъ у насъ. Благодаря со-вмѣстному дѣйствию обоихъ только-что указанныхъ факторовъ, первобытный человѣкъ связалъ съ небесными явленіями мысль о чемъ-то возвышенномъ и исключительномъ. Въ то же время, вслѣдствіе особенностей своей природы, онъ надѣлилъ свѣтила небесныя жизнью и превратилъ ихъ, такимъ образомъ, въ чело-вѣкоподобныя существа. Первобытный человѣкъ, говоритъ Гартманъ, „поэтъ въ своемъ пониманіи природы, и справедливо въ недавнее время было замѣчено, что современное поэтическое пониманіе и воспроизведеніе природы есть своего рода психо-

⁵⁹⁾ Ibid., ss. 177—9.

⁶⁰⁾ Мы оставляемъ безъ вниманія Гартманову попытку найти слѣды религіи у животныхъ (das religiöse Bewusstsein der Menschheit, ss. 3—11), во первыхъ потому, что она не дала Гартману въ сущности никакихъ положительныхъ результатовъ для уясненія пробужденія религіознаго сознанія у человѣка; во вторыхъ, потому, что Гартманъ самъ призналъ, въ своемъ позднѣйшемъ трудѣ, что, die Thiere haben noch keine Religion» (Religion des Geistes, S. 3.) и что «das thierische Geistesleben (?) nicht bis zur Gewinnung eines religiösen Verhältnisses zu entwickeln vermocht hat»... (Ibid., 140).

логическій атавизмъ ⁶¹⁾). Вся исторія возникновенія языка свидѣтельствуесть о томъ, что примитивному человѣку существующимъ кажется только то, что онъ считаетъ дѣятельнымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и живымъ, какъ онъ самъ. Такимъ образомъ для него вся природа жива и еслибы въ ней оказалось что-нибудь не живое, то это не живое, какъ „случайное въ Гегелевой философіи, было бы, ниже понятія—чѣмъ то безразличнымъ, что его не касается и не заслуживаетъ его вниманія ⁶²⁾). Намъ такое отождествленіе кажется страннымъ, потому что мы привыкли отличать видимую мертвую матерію отъ невидимаго живаго духа; но, замѣчаетъ Гартманъ, должно помнить, что для естественнаго человѣка всякій духъ есть только утонченная матерія, и слѣдовательно, духъ и матерія въ сущности одно и тоже. Съ этой точки зрѣнія и различеніе божества отъ явленія природы, какъ замѣтилъ китайскій императоръ одному христіанскому миссіонеру, есть не болѣе, какъ пустая софистическая тонкость. Вотъ почему намъ отнюдь не должно казаться страннымъ, что первобытный человѣкъ боготворилъ самыя явленія природы, ея душевноживыя силы (сначала небесныя, а потомъ и всѣ вообще), съ ихъ текущей и постоянно исчезающей индивидуальностью“ ⁶³⁾).

Сказаннымъ съ точки зрѣнія Гартмана удовлетворительно разрѣшается запутанный вопросъ объ истинности или неистинности первоначальныхъ предметовъ религіознаго поклоненія. Помнѣнію современныхъ матеріалистовъ бытіе первоначальныхъ боговъ основано исключительно на человѣческой иллюзіи и, такъ какъ примитивная религія, по ихъ теоріи, есть прототипъ всего дальнѣйшаго развитія религіознаго сознанія, то матеріалистическій культуръ—историкъ долженъ будетъ вывести нѣсколько странное заключеніе.—именно, что вся человѣческая культура и духовное развитіе основаны на однѣхъ иллюзіяхъ. Для богослова, напротивъ, несомнѣнно, что предчувствіе безконечной духовной силы приводитъ человѣка къ поклоненію этой силѣ подъ оболочкою чувственныхъ природныхъ силъ. На самомъ же дѣлѣ міровоззрѣніе дѣтской фантазіи не есть ни простая иллюзія (по-

⁶¹⁾ Ссылка на *Du-prell's*: zur Psychologie der Lyrik. Leipzig. 1880.

⁶²⁾ Das rel Bewusstsein, s. 16.

⁶³⁾ Ibid., s. 16 ff. 19. ff.

тому что въ оживленіи и одушевленіи силъ природы „все же содержится болѣе глубокая истина, чѣмъ односторонняя абстракція матеріализма“), ни предчувствіе надмірнаго духа или абсолютной духовной силы, владычествующей надъ природою (такъ какъ недостаетъ главнаго предварительнаго условія—различенія природы и духа въ своей собственной индивидуальности). Затрудненія, по Гартману, устраняются, если признать, что, благодаря „телеологической преформаціи“, факторы, которые, какъ это кажется, „рефлектирующему разуму“, очень далеки другъ отъ друга (явленія природы и своеобразно направленные способности первобытнаго человѣка), вступили между собою въ такое благопріятное сочетаніе, что, пробудивъ въ человѣкѣ сначала далеко несовершенную религіозную жизнь, оставили полную свободу „дальнѣйшему одухотворенію религіозныхъ объектовъ, идущему рука объ руку съ культурою“. Особенно изумительно здѣсь то, что, благодаря указанной „преформаціи“ даже самыя ошибки первобытнаго человѣка послужили на пользу телеологическому процессу развитія религіозной жизни. „Развитіе культуры и духа, покоящееся просто на иллюзіяхъ, было бы съ телеологической точки зрѣнія бессмыслицей, а съ механической непонятной загадкой. Но развитіе, которое хотя въ главномъ и начинается иллюзіями, однако такими, которыя способны въ теченіи процесса все болѣе и болѣе переходить въ истину, такое развитіе сколько съ одной стороны даетъ телеологически цѣнную цѣль, столько же съ другой стороны—телеологически оправдываетъ временное пользованіе иллюзорными средствами для этой, непосредственно недостижимой цѣли“ ⁶⁴⁾.

б) Итакъ, объектами религіознаго отношенія для первобытнаго человѣка служили „душевноживыя силы—явленія природы“. Но что, съ *субъективной стороны*, прежде всего сдѣлало человѣка способнымъ и склоннымъ къ установкѣ религіозныхъ отношеній къ указаннымъ объектамъ? „Мы имѣемъ дѣло, говоритъ Гартманъ, приступая къ рѣшенію этого новаго вопроса, съ естественнымъ человѣкомъ, т.-е. съ такимъ, который хотя уже владѣетъ въ томъ же смыслѣ, какъ и животное, нравственными инстинктами (напримѣръ, материнскою любовью, влече-

⁶⁴⁾ Ibid., ss. 24—5.

нiемъ къ обществу, состраданiемъ, привязанностию и т. д.) или способностью къ будущему раскрытiю нравственнаго сознанiя, но раскрытаго нравственнаго сознанiя, дѣйствительной нравственности, равно какъ и религiя, еще не имѣеть „⁶⁵⁾“). Для такого человѣка регулятивнымъ принципомъ чувствованiй и желанiй не можетъ быть что-нибудь иное, кромѣ эгоизма или стремленiя къ собственному счастью въ смыслѣ наиболѣе многосторонняго и продолжительнаго удовлетворенiя своихъ влеченiй. Въ этомъ эгоизмѣ и имѣеть свои корни первоначальное религiозное отношенiе, которое хотя еще далеко не можетъ быть признано отношенiемъ совершеннымъ, однако было настолько необходимо сначала, что только на немъ могло быть воздвигнуто „все зданiе религiозной, нравственной и вообще культурной человѣческой жизни“ ⁶⁶⁾).

Человѣкъ, такъ раскрываетъ Гартманъ выставленное имъ положенiе объ эгоизмѣ, какъ корнѣ религiи, хочетъ быть счастливымъ, но онъ не обладаетъ счастьемъ. Охотникъ и рыбакъ желаютъ приносить домой богатую добычу, но дичь и рыба не всегда попадаютъ въ достаточномъ количествѣ; хорошо рассчитанный ударъ дротива и выстрѣлъ изъ лука часто попадаютъ мимо цѣли; хорошо оправленная удочка часто остается пустая, неводъ рвется о камень и раковины; номадъ не находитъ пастбищъ и воды для скота и т. д. Ежедневный опытъ научаетъ человѣка, что собственными силами онъ не можетъ достигнуть счастья; что успѣхъ его предпрiятiй зависитъ отъ такихъ факторовъ, причинъ которыхъ онъ не знаетъ или, хотя и знаетъ, однако не можетъ воспользоваться своимъ знанiемъ, такъ какъ эти причины лежатъ внѣ его власти и воли. Только часть причинъ, отъ которыхъ зависитъ его благополучiе, онъ отгрыиваетъ въ небесныхъ и нѣкоторыхъ земныхъ явленiяхъ. Когда, напр., пересыхаютъ ручьи и источники, онъ думаетъ, что горы, земля, или небо не даетъ имъ воды; когда его скотъ и посѣвы страдаютъ отъ засухи, то, по его мнѣнiю, въ этомъ виновато солнце и т. д. Чѣмъ ощутительнѣе беспомощность естественнаго человѣка въ отношенiи къ природѣ; чѣмъ незначительнѣе его спо-

⁶⁵⁾ Ibid., s. 26.

⁶⁶⁾ Ibid., s. 27.

способность къ техническому регулированию и управленію ея стихіями, тѣмъ болѣе онъ чувствуетъ свою зависимость отъ нея. Полагая, что природа дѣйствуетъ подобно ему самому, по мотивамъ любви и ненависти, благожеланія и зложеланія, примитивный человѣкъ объясняетъ благодѣтельные явленія природы ея расположеніемъ къ нему, а вредныя и разрушительныя ея гнѣвомъ. Это расположеніе и гнѣвъ, въ свою очередь, онъ ставитъ въ связь съ своимъ поведеніемъ и начинаетъ спрашивать себя, нельзя ли предложить гнѣвъ на милость, измѣняя свое собственное поведеніе. Этотъ взглядъ на условія своего благополучія такъ сильно проникаетъ въ сознаніе первобытнаго человѣка, что, за какое бы дѣло онъ ни брался, его умъ всегда занятъ мыслями о тѣхъ силахъ, отъ которыхъ зависитъ счастье и успѣхъ его предпріятій. Тутъ-то и возникаетъ религіозное отношеніе: силы природы, о существованіи которыхъ естественный человѣкъ заключилъ изъ наблюденія и которыя онъ опредѣлилъ ближе чрезъ фантазію, эти силы неволью становятся дѣйствительными объектами религіозныхъ отношеній, т.-е. богами. Влеченіе къ счастью, неудовлетворяемое природою, теперь успокаивается въ надеждѣ на боговъ ⁶⁷⁾.

„При такомъ пониманіи, говоритъ Гартманъ, будетъ все равно, сказать ли, что эгоизмъ или стремленіе къ счастью вызвало къ жизни боговъ, или что боги суть трансцендентальныя проэкціи человѣческихъ желаній; что страхъ далъ прежде всего людямъ боговъ, или что надежда создала ихъ: все это суть принадлежащіе моменты одного и того же процесса“ ⁶⁸⁾. Во всякомъ же случаѣ несомнѣннымъ остается одно, что первобытнаго человѣка привело къ религіи неудовлетворенное стремленіе къ счастью, т.-е. мотивъ эвдемонистическій. И это, по Гартману, нисколько не роняетъ достоинства религіи. „Фактически, такъ заканчиваетъ Гартманъ свои разсужденія о происхожденіи религіи, фактически религіозное отношеніе дано въ томъ, что человѣкъ старается уничтожить или уменьшить свою зависимость отъ окружающей природы и, вслѣдствіе этого, отдается, по собственной волѣ, въ непосредственную зависимость отъ силъ, управля-

⁶⁷⁾ Ibid., s. 27—31.

⁶⁸⁾ Ibid., s. 31.

ющихъ природою, приче́мъ для религіознаго характера этого отноше́нія, какъ такого, все равно, по каки́мъ мотива́мъ онъ это дѣлаетъ. То обстоятельство, что мотивы для установле́нія этого отноше́нія суть первоначально мотивы чисто эгопстического порядка, а не нравственнаго, эстетическаго или теоретическаго, не только не даетъ никакого повода сомнѣваться въ мудрости провидѣнія въ ходѣ религіознаго развитія чело́вѣчества, а напротивъ даетъ самое вѣское основаніе удивляться ей (мудрости); такъ какъ начало, совершенное при такихъ простыхъ и естественныхъ средствахъ, оказывается, однако, достаточною основою для всего послѣдующаго возвыше́нія религіознаго сознанія чело́вѣчества до его современной высоты“⁴⁹.

5. Въ теоріи Гартмана воплощены всѣ родовыя черты раціонально-спекулятивнаго ученія о вѣрѣ, а именно: пантеизмъ въ метафизикѣ вѣры, проявившійся въ признаніи „нумерическаго и субстанціональнаго“ тожества откровенія и вѣры, какъ двухъ, „сопринадлежащихъ сторонъ“ одного и того же „богочеловѣческаго акта“; интеллектуализмъ или раціонализмъ въ ея психологіи, проявившійся въ стремленіи свести сердечные и волевые элементы вѣры къ функціямъ логическимъ, понять ихъ, какъ „безсознательные резонансы“ и наслоенія послѣднихъ; наконецъ, логическій эволюціонизмъ во взглядѣ на историческій религіозный процессъ, выразившійся въ пониманіи этого процесса въ смыслѣ „реализаціи абсолютной идеи по строго логическимъ законамъ“ и, какъ неизбежное слѣдствіе отсюда, взглядъ на начало религіознаго процесса, какъ обоготвореніе явленій природы. Первая и третья изъ только-что указанныхъ особенностей раціонально-спекулятивной философіи выражены у Гартмана настолько рѣшительно, что констатировать ихъ присутствіе было бы дѣломъ совершенно излишнимъ. Но присутствіе второй особенности, въ сущности не менѣ несомнѣнное, не очевидно съ перваго взгляда, и потому мы считаемъ необходимымъ остановиться на выясненіи этого пункта.

Повидимому странно говорить объ интеллектуализмѣ (или раціонализмѣ) Гартмана, послѣ того, какъ мы узнали, что онъ поставилъ своею задачею развить ученіе о вѣрѣ индуктивнымъ

⁴⁹) Ibid., s. 39.

методомъ, на основаніи изученія *фактовъ* религіознаго сознанія. Но, какъ извѣстно, намѣреніе не всегда совпадаетъ съ его осуществленіемъ и именно отсутствіе такого совпаденія у Гартмана послужило причиною того, что, сознавъ довольно ясно и осудивъ въ принципѣ односторонность раціоналистической, а, слѣдовательно, и пантеистической философіи начала текущаго столѣтія, онъ тѣмъ не менѣе на дѣлѣ уплатилъ значительную дань могущественнымъ традиціямъ прошлаго. Онъ дѣйствительно поставилъ своею задачею выяснитъ метафизическія основанія вѣры, исходя исключительно изъ фактовъ религіознаго сознанія; но, какъ справедливо замѣчаетъ Бидерманъ, при разрѣшеніи указанной задачи, „философу безсознательнаго его метафизическая цѣль не только вообще предносилась, но совершенно сознательно опредѣляла направленіе изслѣдованія, въ концѣ концовъ въ корнѣ уничтожая самый объясняемый феноменъ“ ⁷⁰⁾, т.-е. вѣру. Правда, Гартманъ постоянно говоритъ о фактахъ; но собственно фактовъ, т.-е. чего-либо объективно-твердаго, принудительнаго, рѣшительно опредѣляющаго отвѣтъ на тотъ или другой вопросъ, мы нигдѣ не видимъ. То, что Гартманъ выдаетъ за психологическіе факты, есть нѣчто неопредѣленное, неустойчивое, нѣкоторое легко подвижное вещество мысли, вполне оставляющее философу просторъ распорядиться ими, какъ ему угодно. Напротивъ, метафизическая цѣль изслѣдованія намѣчена твердо и настойчиво проводится съ самыхъ первыхъ страницъ „*religiösi* духа“. Гартманъ не спрашиваетъ, напр. вѣрующаго, какъ онъ смотритъ на свою вѣру, какъ на достовѣрную истину или лишь какъ на вѣроятное предположеніе, а самъ за него рѣшаетъ, что онъ долженъ держаться послѣдняго взгляда на нее: причѣмъ же тутъ „факты“? Онъ полагаетъ, что сознаніе вѣрующаго отождествляетъ свою „религіозную функцію“ съ функціею Божественною: но гдѣ же то „вѣрующее сознаніе“, которое осмыслится усвоить Богу всѣ свои обыкновенно несовершенныя и смутныя, а подѣ часъ и завѣдомо ложныя представленія о Немъ? Очевидно, что во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ вопросы рѣшаются не по указанію фактовъ, а по требованію заранее поставленной конечной метафизической цѣли изслѣдованія. Еще

⁷⁰⁾ *Christliche Dogmatik.*, B. I, s. 188.

яснѣе этотъ недостатокъ выступаетъ предъ нами въ „метафизикѣ религіознаго объекта“. Уже самыя формулы, выработанныя Гартманомъ для опредѣленія „религіознаго объекта“, носятъ на себѣ печать отвлеченности, не имѣющей ничего общаго съ фактами. Какое религіозное сознаніе, въ самомъ дѣлѣ, когда-либо понимало Бога, какъ „моментъ“? Далѣе нельзя, съ перваго же взгляда, не замѣтить, что параллелизмъ, проведенный Гартманомъ между доказательствами бытія Божія и „постулатами религіознаго сознанія“ страдаетъ совершенно искусственностью и въ сущности есть не болѣе какъ благовидная форма для незаконнаго отождествленія пантеистическихъ идей съ „непосредственными вѣрованіями“. Этотъ повсюду замѣчаемый недостатокъ фактичности естественно вліялъ роковымъ образомъ и на самый характеръ изложенія „метафизики религіознаго объекта“. Гдѣ Гартманъ раскрываетъ содержаніе теоретическихъ доказательствъ бытія Божія, основанныхъ на свойствахъ міра, тамъ его рѣчь обыкновенно имѣетъ реальное содержаніе; но коль скоро онъ переходитъ въ область религіознаго сознанія, его изложеніе становится столь безсодержательнымъ и формалистичнымъ, что никакія усилія не могутъ открыть ихъ реального зерна (какъ это всего яснѣе видно изъ выше отмѣченнаго примѣра)⁷¹⁾. Во всякомъ случаѣ мы должны констатировать у Гартмана если не постоянное преобладаніе рационалистическихъ и діалектическихъ приѣмовъ мысли, направленныхъ къ оправданію и въ спеціальной области религіозной философіи заранѣе выработанныхъ (въ теоретической философіи) тенденцій, то по меньшей мѣрѣ—колебаніе между этими приѣмами, съ одной стороны, и стремленіемъ къ фактичности изложенія, съ другой.

Констатируя въ Гартмановой философіи вѣры, вопреки намѣреніямъ философа, присутствіе формально-раціоналистическихъ приѣмовъ, мы тѣмъ самымъ указываемъ ея коренной методологической недостатокъ (невыдержанность метода), который, въ свою очередь, открываетъ намъ другой ея недостатокъ—отсутствіе послѣдовательности, на что обыкновенно указываетъ Гартману критика и во имя чего именно она считаетъ его религіозно-

⁷¹⁾ См. выше, примѣчаніе 53 настоящей главы.

философія идеи лишенными будущности ⁷²⁾). Въ самомъ дѣлѣ, колебаніе въ методѣ, колебаніе между фактической и отвлеченно теоретическою обработкою предмета, не могло, конечно, не повлечь за собою колебанія и въ самыхъ взглядахъ не предметъ. И мы дѣйствительно видимъ, что, смотря по тому, что перевѣшиваетъ въ Гартманѣ въ каждомъ данномъ случаѣ, при обследованіи того или другого частнаго вопроса, стремленіе ли остаться вѣрнымъ выводамъ своей теоретической философіи, или желаніе сообщить своей теоріи вѣры характеръ фактичности, онъ или выдерживаетъ свой основной пантеистическій взглядъ на предметъ, или же дѣлаетъ нѣкоторыя уступки въ пользу теизма. Подъ вліяніемъ перваго стремленія, онъ сводитъ активность чело-вѣка въ вѣрѣ почти къ совершенному нулю; разсматриваетъ чело-вѣка, какъ чисто-страдательное орудіе въ рукахъ „бес-сознательнаго“, которымъ оно пользуется помимо его сознанія и воли, для достиженія своихъ цѣлей и котораго „иллюзорными средствами“ ведетъ къ своей высокой цѣли — къ познанію ква-зи — истиннаго смысла бытія; подъ вліяніемъ того же стремле-нія, далѣе, онъ разлагаетъ всѣ основы индивидуальнаго суще-ствованія въ чело-вѣкѣ на однообразныя группы „логическихъ функцій“ (причемъ чувство, напримѣръ, какъ замѣчено выше, является простымъ резонансомъ логическихъ функцій, совѣсть и категорическій императивъ — продуктомъ онтогенетическаго и филогенетическаго развитія и т. д.), вслѣдствіе чего у него по-чти совершенно исчезаетъ „антропологическая основа“ религіоз-ной вѣры; съ этой же точки зрѣнія, наконецъ, онъ не полага-етъ качественного различія между психическою жизнью живот-наго и чело-вѣка, какъ и всей вообще природы, потому что во всемъ этомъ одинаково видитъ лишь частныя группы Боже-ственныхъ функцій ⁷³⁾). Напротивъ, находясь подъ преобладаю-

⁷²⁾ Въ этой невыдержанности метода — коренной недостатокъ всей вообще фи-лософіи Гартмана. De Hartmann, остроумно замѣчаетъ *Фулге* въ своей новой талантливой книгѣ *L'avenir de la métaphysique*, n'ayant suivi nulle part la mé-thode annoncée, il n'est pas étonnant qu'il ait écrit une pure apocalypse (Intra-duction, p. IX).

⁷³⁾ Das religiöse Bewusstsein, s. 11. — Признавъ религію у животныхъ, говоритъ здѣсь Гартманъ, «мы получили убѣжденіе въ однородности духовной жизни въ универсѣ и въ степенномъ только различіи ея, однородности въ отношеніи именно

щимъ вліяніемъ втораго изъ вышеуказанныхъ стремленій, стремленія удержаться въ своемъ пониманіи религіи на почвѣ фактовъ, Гартманъ готовъ скорѣе поступиться своимъ бессознательнымъ, чѣмъ индивидуальностью человѣка, скорѣе разрѣшить первое въ идеальный моментъ, чѣмъ отказаться отъ человѣческаго сознанія, какъ „антропологической основы вѣры“; далѣе, подъ вліяніемъ того же стремленія, онъ усваиваетъ человѣку еще на ступени „воззрѣнія“ (созерцанія), т.-е. въ самомъ началѣ религіознаго процесса способность имѣть нѣкоторое полусознательное предположеніе или „чаяніе“ скрытой въ чувственномъ образѣ его духовной истины, которая и признается теперь подлиннымъ стимуломъ самодѣятельнаго стремленія человѣка высестись къ постиженію истины въ ея высшей, адекватной формѣ (въ формѣ идеи); признаетъ, далѣе, генерическое отличіе человѣка отъ животнаго, проявляющееся въ томъ, что только человѣкъ (какъ признается въ „религіи духа“ въ отличіе отъ раннѣйшаго сочиненія) способенъ къ религіи ⁷⁴⁾; наконецъ, рѣшительно отличаетъ Бога отъ міроваго процесса даже въ его высшей формѣ (въ формѣ „нравственнаго міропорядка“). Вообще, тогда какъ при перевѣсѣ перваго стремленія человѣкъ со всею его лично-сознательною и въ частности религіозною жизнью представляется ни болѣе, какъ волною въ неизмѣримомъ морѣ, лишенною всякой собственной дѣйствительности, или радугою на небесномъ сводѣ, которая исчезаетъ такъ же бесслѣдно и незамѣтно какъ и возникаетъ (сравненіе самого Гартмана); въ послѣднемъ случаѣ, при перевѣсѣ втораго стремленія, онъ признаетъ относительно самостоятельнымъ, противостоящимъ Бо-

къ религіи, на которую доселѣ обыкновенно смотрѣли, какъ на специфическое преимущество человѣческаго духа».

⁷⁴⁾ Во всякомъ случаѣ, это колебаніе между усвоеніемъ животнымъ религіи и отрицаніемъ у нихъ способности къ ней (см. выше, примѣч. 60) весьма характерично для Гартмановыхъ воззрѣній на нашъ предметъ. Вместе съ другими колебаніями (особенно, напр., по вопросу объ активности человѣка при возникновеніи вѣры, каковая активность въ раннѣйшемъ сочиненіи, повидимому, совсѣмъ отрицается, а въ позднѣйшемъ, наоборотъ, признается), оно служитъ *критическимъ моментомъ* рассматриваемой теоріи, обнаруживая въ ней внутреннюю несогласованность и самокритику—эту предвѣстницу новой теоріи или, по крайней мѣрѣ, ея постулатъ.

жественному началу, какъ „я“ въ отношеніи къ „ты“, существомъ. Тамъ идеалистическій монизмъ и пантеизмъ, исключаящій, собственно говоря, религію, какъ взаимоотношеніе двухъ субъектовъ—абсолютнаго и конечнаго; здѣсь — индивидуализмъ и теизмъ, хотя, конечно, лишь какъ бы въ зародышѣ. Такимъ образомъ, стоя одною ногою еще на ступени пантеизма, Гартманъ другою становится уже на ступень высшую. И вотъ почему критика не безъ основанія видитъ въ Гартмановомъ невыдержанномъ пантеизмѣ переходную форму рациональной философіи — ея „кризисъ“⁷⁵⁾. И вотъ что, наконецъ, даетъ полное основаніе называть философію Гартмана полупантеизмомъ.

Сдѣланныя замѣчанія имѣютъ своею задачею, прежде всего, опредѣлить принадлежность Гартмановой философіи вѣры къ чистому типу рационально-спекулятивной философіи и ея мѣсто въ исторіи нашего вопроса. Критическую оцѣнку лично Гартману принадлежащихъ недостатковъ во взглядѣ на религію, недостатковъ, обусловленныхъ его ученіемъ объ абсолютномъ именно, какъ безсознательномъ, мы считаемъ излишнею, какъ потому, что этотъ вопросъ неоднократно подвергался обсужденію въ литературѣ⁷⁶⁾, такъ и потому, что эти недостатки краснорѣчиво говорятъ и сами противъ себя. Къ обсужденію же родовыхъ особенностей Гартманова ученія о вѣрѣ, особенностей, общихъ ему съ представителями богословскаго полупантеизма, мы возвратимся послѣ того, какъ въ теоріи этихъ послѣднихъ

⁷⁵⁾ *Peters* (Willenswelt und Weltwille, Studien und Ideen zu einer Weltanschauung, 1883, Leipzig, s. 282 und ff.). *Pfleiderer* (Religionsphilosophie etc., s. 587). Вл. С. Соловьевъ (Кризисъ западной философіи—конецъ), всѣ эти мыслители, мыслители самаго различнаго склада, одинаково видятъ въ Гартмановой философіи «кризисъ западной философіи», ея переходъ отъ пантеизма къ теизму.

⁷⁶⁾ Эта тема, можно сказать, исчерпана.—Кромѣ *Pfleiderer*'а см.: *Pesch* (Die grossen Welträthsel, B. II, s. 512 ff.), *Baumstark* (Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen, Heidelberg, 1889, s. 153 ff. B. I), *Pressensé* (Die Ursprünge, aut. deutsche Ausgabe, Halle, 1884, s. 387 ff.), *Lasson* (Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach Ed. v. Hartmann, Vortrag nebst der dabei stattgehabten Diskussion, Halle, 1883), многе др. и особенно *Braig*, которому принадлежитъ лучшее по полнотѣ и основательности критическое изслѣдованіе о религіозныхъ воззрѣніяхъ Гартмана (Die Zukunftsreligion des Unbewussten, ein apologetischer Versuch von Carl Braig, 1882, ss. 192 ff; книга одобрена архіепископомъ фрейбургскимъ).

они будутъ нѣсколько сглажены и во всякомъ случаѣ точнѣе опредѣлены. Итакъ, обратимся теперь къ представителямъ современнаго богословскаго полупантеизма—Бидерману и Полейдереру.

Глава IV. Ученіе о вѣрѣ представителей философіи рационально-спекулятивной или полупантеистовъ.

Полупантеизмъ въ протестанскомъ богословіи. 1. Бидерманъ: а) анализъ религіи, какъ психологическаго факта, въ связи съ вопросомъ объ отношеніи вѣры къ знанію; б) метафизическая основа вѣры; в) возникновеніе и развитіе вѣры.—2: Отто Пфлейдереръ: а) его основная точка зрѣнія на вопросъ; б) мотивы вѣры, теоретическіе и практическіе—и ея послѣднее метафизическое основаніе; в) происхожденіе вѣры и общій взглядъ на условія ея развитія.—3. Разборъ основныхъ тезисовъ рационально-спекулятивнаго ученія о вѣрѣ, ея происхожденіи и основаніяхъ.

Подобно идеямъ полукантіанцевъ и полупантеистическія идеи рационально-спекулятивной философіи текущаго столѣтія перешли изъ области собственно философской въ богословскую и нашли въ средѣ богослововъ (протестанскихъ) не мало послѣдователей, между которыми знаменитѣйшіе—Бидерманъ ¹⁾ и Отто Пфлейдереръ ²⁾ Принадлежность названныхъ богослововъ къ тому направленію въ рѣшеніи нашего вопроса, которое мы называемъ полупантеизмомъ, всего лучше доказывается тѣмъ, что самъ Гартманъ признаетъ существенное сродство ихъ воззрѣній съ своими ³⁾. Впрочемъ, полупантеистическій характеръ ихъ воззрѣній выдержанъ далеко не съ одинаковою строгостію. Вообще говоря, у Бидермана онъ строже. „Христіанская догматика у Бидермана—говоритъ въ своей „Исторіи религіозныхъ идей въ Германіи“ Лихтенбергеръ,—есть самое полное и самое научное проявленіе богословскаго радикализма. Находясь подъ двойнымъ вліяніемъ Гегеля и Шлейермахера, авторъ отрѣшается отъ всѣхъ

¹⁾ *Christliche Dogmatik* von Alois Emanuel *Biedermann*, 2-te Auflage, B. I.

²⁾ *Otto Pfliederer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 2-te Auflage, II. B. ss. 1—46. 237—306.

³⁾ *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie*, Eduard von *Hartmann*. Berlin. 1860., ss, 30 ff., 85 ff.

тѣхъ понятій, которыя могли бы служить убѣжищемъ супранатурализму. Чтобы остаться вѣрнымъ самому себѣ и основать положительную науку въ современномъ смыслѣ этого слова, авторъ относитъ къ категоріи понятій несобственныхъ и чисто фигуральныхъ идеи личности Бога, безсмертія души и пребываемости индивидуума (индивидуальности). Нѣтъ ничего болѣе логичнаго, но въ то же время и менѣе религіознаго, какъ именно эта система. Почва сознанія здѣсь абсолютно покинута, ради почвы чистой діалектики⁴⁾. Отзывъ нѣсколько рѣзкій, но въ сущности вѣрный и мѣткій. Полупантеизмъ Пфлейдерера менѣе рѣшительнъ, но именно потому, что онъ не предпочитаетъ чистую діалектику здравому сознанію и нерѣдко умѣряетъ формализмъ и сухость логическаго разума нравственно-практическими постулатами цѣльной человѣческой личности⁵⁾. Въ специальной области нашего вопроса впрочемъ у названныхъ богослововъ все же больше сходства, чѣмъ различія. Нерѣшительность въ усвоеніи Богу личности и безусловное отрицаніе въ вѣрѣ сверхестественнаго элемента—вотъ что составляетъ ихъ общую характеристику и что въ то же время отличаетъ ихъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отъ представителей „этическаго теизма“⁶⁾.

1. Подобно Гартману, Бидерманъ считаетъ необходимымъ для достиженія правильнаго пониманія „метафизической основы“ и „внутренняго существа“ вѣры начинать изслѣдованіе съ предварительнаго анализа религіи, какъ факта. Пренебреженіе этимъ приемомъ всегда сопровождалось односторонностями и именно эта „ошибка метода“, замѣчаетъ Бидерманъ, привела Гегеля къ его роковой односторонности—ко взгляду на религію, какъ на „сознаніе объ абсолютномъ въ формѣ представленія“⁷⁾.

а) Анализъ религіи, какъ психологическаго факта, приводитъ Бидермана къ предварительному самому общему опредѣленію ея, какъ „личнаго возвышенія человѣческаго я къ Богу“⁸⁾ Объектъ религіознаго возвышенія, если разсматривать его въ эле-

⁴⁾ Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le XVIII-e siècle jusqu'à nos jours par *Lichtenberger*. T. III. p. 353—4.

⁵⁾ *Pfleiderer*, B. II, ss. 649 ff. 666.

⁶⁾ См. выше, гл. I.

⁷⁾ *Biedermann*. B. I, ss. 183—7.

⁸⁾ *Ibid.*, s. 193.

ментъ общемъ всѣмъ религіямъ, есть „воспринимаемая или только представляемая, безусловно возвышенная надъ человѣкомъ и природою и, слѣдовательно, сверхприродная надмірная Сила и притомъ такая Сила, которая можетъ становиться въ человѣку и міру въ соответствующее ея сверхприродной сущности отношеніе“ или—что же „бесконечный Духъ“⁹⁾). Подъ именемъ „религіознаго возвышенія“ Бидерманъ разумѣетъ стремленіе человѣка освободиться отъ „страдательно ощущаемой границы своей жизни чрезъ существование надъ нею возвышенное Божество“. Точкой отправленія и мотивомъ этого возвышенія служить все, въ чемъ „можетъ обнаружиться противорѣчіе между стремленіемъ человѣка къ жизни и опытно познаваемымъ ограниченіемъ этого стремленія“¹⁰⁾. Это ограниченіе (а слѣдовательно и основанная на немъ религія) для человѣка неизбѣжно: оно вытекаетъ изъ двойственности его чувственно-духовной организаціи, вслѣдствіе каковой двойственности начало духовное, внутреннее, „я“ неизбѣжно должно стоять въ постоянной зависимости отъ не—я, природно—тѣлеснаго начала. Это идущее отъ природы ограниченіе испытывается человѣкомъ въ различныхъ формахъ, но сущность его всегда одна и та же. Будетъ ли то страхъ передъ угрожающею опасностью, которой человѣкъ не въ силахъ предотвратить, или желаніе чувственнаго блага, достиженіе котораго не находится непосредственно въ его власти; будетъ ли то ощущеніе зависимости личнаго счастья или несчастья отъ силъ природы, предъ которыми человѣкъ чувствуетъ себя безсильнымъ, или чувство разлада между наличною дѣйствительностію и долженствующимъ быть (къ нравственному сознанію), между воспріятіемъ фактовъ и неспособностію открыть ихъ естественныя причины (въ сознаніи теоретическомъ),—всѣ эти и подобныя ограниченія реагирующаго на нихъ человѣческаго я служатъ начальнымъ моментомъ и мотивомъ религіознаго возвышенія. И чѣмъ ближе къ центру внутренней жизни содержаніе разлада между искомымъ и даннымъ, тѣмъ выше и истиннѣе религія, которая на немъ основывается и въ которой этотъ разладъ находитъ свое разрѣшеніе¹¹⁾.—„Психологической формой“ религі-

⁹⁾ Ibid., ss. 195—6.

¹⁰⁾ Ibid., 201. 241.

¹¹⁾ Ibid., s. 201—2.

ознаго возвышенія служатъ по Бидерману обычныя силы чело-
вѣческаго духа; воля, чувство и разумъ. Подобно Гартману, онъ
энергично возстаеъ противъ стремленія усвоить въ религіозной
жизни исключительное значеніе каковой либо изъ нихъ: онѣ
дѣйствуютъ всѣ вмѣстѣ, но въ своеобразномъ, специфически—
отличномъ отъ всѣхъ другихъ, направленіи ¹²⁾). Это специфически
религіозное направленіе силъ и способностей челоѡвка, этотъ
„психологическій процессъ личнаго возвышенія челоѡвка къ
Богу, составляющій субъективное существо религіи“ въ един-
ствѣ своихъ моментовъ и образуеъ то, что называютъ вѣрою
и что служить „коррелятомъ къ религіозному понятію откро-
венія“.

Здѣсь заслуживаетъ особеннаго вниманія предложенное Бидер-
маномъ разграниченіе двухъ смысловъ слова „вѣра“—специаь-
но—религіознаго, въ которомъ это слово обозначаетъ „цѣлый
психическій процессъ религіи въ единствѣ всѣхъ его психиче-
скихъ моментовъ“, и—познавательно—теоретическаго, въ ко-
торомъ слово „вѣра“ означаеъ „убѣжденность по субъективно
достаточнымъ основаніямъ въ отличіе отъ знанія, какъ убѣж-
денности, основанной на пониманія объективно достаточныхъ ос-
нованій“. Это по Бидерману два генерически различныхъ пси-
хическихъ явленія. Обозначимъ вслѣдъ за Бидерманомъ, для
выясненія указаннаго различія, объектъ философскаго мышленія
и религіознаго отношенія однимъ и тѣмъ же словомъ „сверхчув-
ственное“. Мышленіе касается сверхчувственнаго, поскольку оно
открываеъся познанію въ мірѣ явленій, какъ ихъ имманентный
законъ. Если этотъ законъ, эта метафизическая основа вещей
признаеъся недоступною познанію въ прямомъ значеніи этого
слова, то направленное на него мышленіе называется вѣрою, во
второмъ теоретико-познавательномъ значеніи. Но это отнюдь не
религіозная вѣра. Религіозная вѣра знаеътъ сверхчувственное
лишь какъ Силу, притивостоящую міру явленій и собственному
я, какъ предметъ личнаго отношенія. „Правда, анализъ религіоз-
наго сознанія открываеътъ, что его объектъ, Богъ естъ тотъ
же самый объектъ, который метафизическое мышленіе называеътъ
абсолютнымъ; но вѣра въ Бога и метафизическое познаніе или

¹²⁾ Ibid., ss. 203—219.

метафизическая вѣра въ *абсолютное*, не смотря на это, всетаки остаются столь же различными функциями, какъ вѣра и мышленіе вообще. Мышленіе и теоретико-познавательная вѣра знаетъ сверхчувственное лишь какъ *объектъ* сознанія, вѣра религиозная напротивъ знаетъ его, какъ *субъектъ* взаимнаго отношенія, все равно, испытывается это отношеніе со стороны *я* или только еще ожидается. Въ мышленіи *я* проявляется только теоретически, въ вѣрѣ же существенно практически, въ мѣру своей личной потребности¹³⁾. Къ метафизической вѣрѣ для того, чтобы изъ нея образовалась религиозная, должно привзойти участіе сердца и воли и притомъ — привзойти внутренне, существенно: иначе вѣра будетъ „мертвою“ и бесплодною.

Конечно, не смотря на это различіе, направленное на уясненіе послѣдней основы бытія, мышленіе и религиозная вѣра тѣсно связаны. Способъ теоретическаго пониманія сверхчувственнаго мышленіемъ обуславливаетъ характеръ практическаго отношенія къ нему въ религиозной вѣрѣ. Но, съ другой стороны, вѣра все же остается совершенно пнороднымъ душевнымъ актомъ сравнительно съ теоретическимъ мышленіемъ и ставить на мѣсто первой послѣднее было бы все равно, какъ напр., пытаться замѣнить уплату денегъ счетомъ или дѣйствительное питаніе — научнымъ анализомъ питательныхъ веществъ. Мышленіе и вѣра должны существовать вмѣстѣ въ одномъ и томъ же *я*, осуществляясь каждое въ своей области, но отнюдь не могутъ ни исключить, ни замѣнить другъ друга. „Сверхчувственное есть законъ, обуславливающий процессъ чувственнаго міра и вмѣстѣ служащей основаніемъ его бытія и именно такого, а не иного бытія: какъ такой законъ, оно и составляетъ для человѣческаго *я* предметъ, котораго ищетъ его теоретическое сознаніе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ для того же самаго *я*, которое во всякомъ случаѣ живетъ въ чувственномъ мірѣ и въ его условіяхъ, сверхчувственное есть сила, съ которою „я“ (такъ какъ и оно знаетъ себя, какъ силу, а не какъ вещь только) вступаетъ въ личное отношеніе религиозной вѣры. Какъ его мышленіе понимаетъ эту силу, это естественно дѣйствуетъ опредѣляющимъ образомъ и на то, какъ *я* относится къ ней въ актѣ вѣры и наоборотъ,—

¹³⁾ Ibid., s. 225.

характеръ отношенія къ ней въ актѣ вѣры, въ свою очередь, обратно воздѣйствуетъ опредѣляющимъ образомъ на его мышленіе. Но какъ бы то ни было, должно разомъ и мыслить теоретически сверхчувственное въ какой бы то ни было формѣ, и какъ нибудь практически относиться къ нему въ религіозной вѣрѣ: одно не можетъ замѣнить другаго. Такимъ образомъ, мышленіе въ формѣ ли то знанія или въ формѣ метафизической вѣры, съ одной стороны, и религіозная вѣра, съ другой,—стоятъ другъ къ другу въ диспаратномъ и потому конвеніентномъ отношеніи¹⁴⁾ т.-е. несравнимы по содержанію и совпадаютъ по объему.

Итакъ и по происхожденію и по своей психологической сущности вѣра въ Бога тѣсно связана съ практическими потребностями человѣческаго духа. Развивая это положеніе, Бидерманъ проходитъ такъ далеко, что даже философское знаніе выводитъ изъ практически-религіозныхъ потребностей. Еслибы,—разсуждаетъ онъ,—въ религіи не было дано непосредственно отношеніе нашего я къ міровому цѣлому, какъ живой фактъ, то и познавательное стремленіе человѣка было бы обращено не на это цѣлое, а лишь на частные предметы; такъ какъ метафизическая проблема,—отношеніе единичныхъ существованій и ихъ порядка къ первоосновѣ міра—дана прежде всего и при томъ всего непосредственнѣе и глубже именно въ психическомъ феноменѣ религіи¹⁵⁾. Но признавая, такимъ образомъ, что „въ стремленіи спекулятивной философіи къ единому міросозерцанію, въ глубочайшей основѣ его сказывается стремленіе религіозное“, Бидер-

¹⁴⁾ Ibid., ss. 225—6.—Отношеніе между религією и наукою, по Бидерману, можно представить геометрически: религія относится къ наукѣ не какъ двѣ окружности, пересѣкающіяся на одной и тойже плоскости, при чемъ только часть ихъ содержанія становится для нихъ общою; но—какъ два круга, которые въ различныхъ направленіяхъ пересѣкаютъ въ центрѣ одинъ и тотъ же шаръ. Тамъ обѣ окружности, при своихъ особенныхъ частяхъ, имѣютъ общую часть, которая одинаково принадлежитъ каждой изъ нихъ. Здѣсь оба круга пересѣкаются на всемъ діаметрѣ шара, слѣд., соприкасаются во всѣхъ его (діаметра) точкахъ, но не имѣютъ ни одной части общою. Центръ шара—Я; шаръ—міръ. Религія и наука образуютъ цѣльный разрѣзъ шара но—каждая по своему: для первой каждой точкѣ мірозданія присущъ открывающійся въ немъ Богъ; для второй Онъ можетъ быть лишь великимъ потустороннимъ неизвѣстнымъ.—ss. 227—8.

¹⁵⁾ Ibid., ss. 235—6.

манъ въ тоже время считаетъ совершенно необходимымъ участие въ той же религіозной сферѣ теоретическаго мышленія: оно только можетъ очищать и нормировать образы религіозно настроенной фантазіи и сообщать религіознымъ ученіямъ ту или другую степень объективной состоятельности, поставляя ихъ въ связь съ чисто теоретическими истинами ¹⁶⁾. Впрочемъ Бидерманъ въ концѣ концовъ сознается, что вопросъ о первенствѣ практическаго или же теоретическаго стремленія въ дѣлѣ вѣры есть вопросъ, если и не совсѣмъ праздный, то во всякомъ случаѣ такой, изъ-за котораго далеко не слѣдуетъ поднимать большихъ споровъ. „Представленіе о Богѣ, говоритъ онъ, возникаетъ нераздѣльно и изъ практической потребности искать высшей помощи въ нуждѣ, и изъ теоретической потребности доискаться причинъ воспринимаемыхъ дѣйствій и, естественно, прежде всего тѣхъ, которыя практически не безразличны для человѣка. Поэтому споръ о томъ, возникаетъ ли представленіе о Богѣ изъ теоретическаго или же изъ пракческаго стремленія, есть споръ чисто отвлеченный. Оба эти стремленія всегда дѣйствуютъ вмѣстѣ“ ¹⁷⁾.

б) Изъ анализа „психическаго явленія религіи“ открывается, что ея сущность—вѣра, сущность же вѣры—возвышеніе человѣка всѣми силами души къ Богу, имѣющее не только своимъ „субъективнымъ постулатомъ“, но и своимъ необходимымъ, „объективно-реальнымъ предположеніемъ“ бытіе Бога и Его самоотношеніе къ нашему я. Но на чемъ же въ концѣ концовъ основывается эта обуславливающая религіозное возвышеніе увѣренность въ бытіи Бога? Что служить ея метафизическимъ основаніемъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, по теоріи Бидермана, даетъ система доказательствъ бытія Божія, которыя находясь между собою въ самой тѣсной внутренней связи (такъ что одно образуетъ эмпирическое предположеніе другого, непосредственно за нимъ слѣдующаго), въ своей совокупности выясняютъ всѣ „логическія опредѣленія Бога, какъ метафизической основы феномена религіи“ ¹⁸⁾, поскольку эти опредѣленія открываются

¹⁶⁾ Ibid., с. 240 ff.

¹⁷⁾ Ibid., с. 239.

¹⁸⁾ Ibid., с. 245.

„рефлектирующимъ надъ фактомъ религіи мышленіемъ“ и самимъ религіознымъ сознаниемъ, когда оно разумно возвышается къ Богу ¹⁹⁾). Впрочемъ изъ пяти доказательствъ бытія Божія (космологическаго, телеологическаго, антропологическаго, нравственнаго и религіознаго въ двухъ его формахъ—въ формѣ историческаго и онтологическаго доказательства) для выясненія метафизической основы религіи по Бидерману имѣеть непосредственное значеніе только религіозное доказательство въ онтологической (Декартовской) формѣ; остальные же имѣють значеніе косвенное, поскольку они предполагаются доказательствомъ религіознымъ и составляютъ его отдаленное основаніе. Названное доказательство Бидерманъ формулируетъ такъ: „изъ того, что, возвышаясь къ идеѣ Бога, человѣческое я существенно вынуждается выступать за границы своей конечной опредѣленности, съ логическою необходимостью слѣдуетъ, что въ немъ проявляется какъ основа этого всзвышенія, идеальное бытіе, лежащее выше его реальной ограниченности міромъ“ ²⁰⁾). Сила этого доказательства, его „нервъ“, по Бидерману, заключается въ томъ что „идеальное бытіе“, служащее имманентнымъ религіозному возвышенію (или что то же—вѣрѣ) его основаніемъ, какъ бытіе „существенно возвышенное надъ конечностію міра“, признается въ немъ по самому своему понятію, съ логическою необходимостью, бытіемъ объективно-реальнымъ, а отнюдь не субъективнымъ продуктомъ (ибо конечное не можетъ продуцировать безконечное). Такимъ образомъ, исходя изъ факта существованія религіи и доискивая ея метафизической основы, мы съ необходимостью приходимъ къ признанію въ качествѣ такой основы безконечно-идеальнаго бытія или Бога, причемъ въ такомъ случаѣ „составными моментами каждаго религіознаго процесса“ необходимо признать, съ одной стороны *actus purus* самообнаруженія (*Selbstmanifestation*) Бога, какъ чисто идеальной абсолютной первоосновы міра, въ человѣкѣ, въ его обусловленномъ природою я, съ другой—*actus purus* идеальнаго самовозвышенія конечнаго человѣческаго я къ Богу“ ²¹⁾). Божественный моментъ

¹⁹⁾ Ibid., §§ 81—4, ss. 243—5.

²⁰⁾ Ibid., § 92, s. 251.

²¹⁾ Ibid., § 94, s. 253.

въ духовномъ процесѣ религіи, ея метафизическій *prius* есть откровеніе; моментъ человѣческой, самовозвышеніе человѣка къ Богу, есть вѣра, какъ коррелятъ откровенія ²²⁾.

Ученіе объ откровеніи, какъ метафизической основѣ вѣры, развито Бидерманомъ совершенно въ духѣ пантеизма и гегельянства. Разсматриваемое со стороны субъективной, откровеніе, по Бидерману, есть „опытъ (опытное познаніе) реальной духовной энергіи, превышающей его личную, конечную опредѣленность (обусловленность) и упраздняющей въ немъ границы этой послѣдней“. Разсматриваемое со стороны объективной, оно есть „*actus purus* абсолютнаго духа въ жизни конечнаго духа и именно въ реальномъ взаимно-отношеніи съ конечными индивидуальными духовными актами самаго человѣческаго я“ ²³⁾. Бидерманъ различаетъ двѣ главныхъ формы откровенія—откровеніе непосредственное и посредственное.

Формы непосредственнаго откровенія опредѣляются уже а priori, на основаніи общаго логическаго понятія о „реальномъ отношеніи между Богомъ и человѣческимъ я. Это реальное отношеніе имѣетъ три основныхъ момента: отношеніе единства сущности (духъ); отношеніе противоположности существованія, (абсолютное и конечное, чисто идеальное и идеальное въ субстанціональномъ единствѣ съ матеріальнымъ, Богъ и человѣкъ); и, наконецъ, отношеніе *единства жизни* * на основѣ этой *противоположности существованія*. Соответственно этимъ тремъ моментамъ отношенія между Богомъ и человѣкомъ, и непосредственное самооткровеніе Бога въ человѣкѣ имѣетъ три ступени, а именно: Богъ открывается человѣку, какъ „абсолютная основа (въ разумѣ), какъ абсолютная норма (въ совѣсти) и какъ абсолютная сила духовной жизни природно—конечнаго человѣческаго я (въ реальной свободѣ)“ ²⁴⁾. Прежде всего Богъ открывается въ имманентной человѣческой душѣ, какъ „идеально-реальному единству чувственнаго индивидуума“, потенці къ духовной

²²⁾ Ibid., § 95, s. 254.

²³⁾ Ibid., § 105, s. 264.

* Тезисъ совершенно пантеистическій,—другое выраженіе Гартманова положенія о «функциональномъ тождествѣ» благодати и вѣры.

²⁴⁾ Ibid., § 108, s. 270—1.

жизни, открывается какъ Духъ единосущному съ нимъ духу, какъ основа духовнаго бытія человѣка, что субъективно познается человѣкомъ какъ „стремленіе своего собственнаго разума“²⁵⁾. Во вторыхъ Богъ открывается въ нравственномъ самосознаніи человѣка, какъ безконечная, требующая съ его стороны безусловнаго признанія норма воли, что субъективно познается, какъ собственная совѣсть²⁶⁾. Наконецъ, Онъ познается въ нераздѣльномъ актѣ религіознаго возвышенія человѣка всѣми силами своей души къ Богу, въ жизненномъ общеніи съ Богомъ, какъ „безконечная сила свободной духовной жизни, что познается человѣкомъ субъективно, какъ собственная религіозная свобода“²⁷⁾.

Что касается посредственнаго откровенія, то средю его служить міровой порядокъ въ единствѣ двухъ основныхъ его моментовъ — физическаго и моральнаго. Въ физическомъ міропорядкѣ, какъ связанной законосообразности міроваго бытія или единой природѣ, человѣкъ познаетъ эмпирически и своимъ мышленіемъ ту же основу бытія, которая съ другой стороны, въ міропорядкѣ нравственномъ, какъ въ связанной совокупности всѣхъ этическихъ порядковъ, познается и какъ „высшая норма для дѣятельности формально-свободной конечной воли и вмѣствъ, какъ высшая, противостоящая ему сила“. Въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ постепенно восходитъ къ пониманію этого міроваго порядка и именно во внутренней сопринадлежности его обоихъ моментовъ (какое пониманіе, однако, никогда не можетъ быть экстенсивно совершеннымъ, законченнымъ), онъ приходитъ къ сознанію его абсолютной реальной основы, той самой, которая уже открылась ему непосредственно. Нераздѣльнымъ по существованію коррелятомъ этого непосредственнаго и посредственнаго самооткровенія Бога служитъ интеллектуальное и нравственное развитіе человѣчества, такъ что (совершенно, какъ у Гартмана) это развитіе человѣчества и самооткровеніе Бога являются у Бидермана двумя сопринадлежащими сторонами одного и того же процесса. Конечно, съ этой точки зрѣнія Бидерманъ неизбежно долженъ былъ признать истину въ извѣстномъ

²⁵⁾ Ibid., § 109, s. 273.

²⁶⁾ Ibid., § 110, s. 275.

²⁷⁾ Ibid., § 111, s. 279.

изреченіи Гегеля, по которому „сознаніе конечнымъ духомъ духа абсолютнаго есть самоосуществленіе этого послѣдняго“, хотя онъ и дѣлаетъ въ этой пантеистической формулѣ поправку (остающуюся, впрочемъ, лишь словомъ, такъ какъ она очевидно не мирится съ общимъ строемъ мыслей Бидермана), именно замѣчаетъ, что „не субстанція и не субъектъ, а лишь имманентная основа этого конкретно конечнаго процесса развитія есть абсолютный дух“²⁸⁾.

в) Конечно-духовный актъ, въ которомъ Божественное самооткровеніе становится „реальнымъ содержаніемъ личной духовной жизни человѣка“ есть вѣра, какъ человѣческой коррелятъ откровенія. Такъ какъ вообще религіозный процессъ въ человѣкѣ не есть что-либо „психически-специфическое“, но опосредствованъ обычными „естественными духовными процессами“; то и на религіозную вѣру слѣдуетъ смотрѣть какъ на продуктъ естественнаго духовнаго развитія человѣка и человечества“²⁹⁾. Исходнымъ пунктомъ религіознаго возвышенія, подлиннымъ психологическимъ источникомъ вѣры слѣдуетъ признать по Бидерману то неясное „чувство сверхчувственнаго“, которое проявляется прежде всего, какъ имманентное человѣку стремленіе къ выполненію своего духовнаго назначенія и которое, по его трансцендентной основѣ, можно назвать „непосредственнымъ чувствованіемъ Бога“, а по содержанію — вмѣствъ и чувствомъ зависимости и чувствомъ свободы. Въ этомъ чувствѣ уже проявляется объективный разумъ, который заставляетъ сознаніе въ формѣ смутнаго чаянія переступать границы чувственно воспринимаемаго міра и искать тамъ его основы или сверхчувственнаго объекта, отъ котораго оно уже чувствуетъ себя аффицированнымъ. Чайаніе, которое по самой психологической природѣ своей есть нѣчто совершенно неясное, безотчетное, смутное и неопредѣленное, смѣшиваетъ сначала сверхчувственный объектъ съ чувственными предметами. Но когда это смѣшеніе бываетъ замѣчено религіознымъ сознаніемъ и когда бываетъ понята вся его несообразность, пробуждается потребность облечь сверхчувственный объектъ въ форму представленія и вы-

²⁸⁾ Ibid., §§ 113—4, ss. 284—5.

²⁹⁾ Ibid., §§ 118—120.

нести его за границы нашего эмпирическаго міра ³⁰⁾. Но такъ какъ въ свою очередь и представленіе, будучи по содержанію духовнымъ, а по формѣ чувственнымъ (абстрактно—или сверхчувственно-чувственнымъ), представляетъ собою очевидное противорѣчіе (между объективирваемымъ вѣрою въ представленіи ея духовнымъ содержаніемъ и формою, въ которой совершается эта объективация), то снова возникаетъ на время заглушенная потребность прояснить и очистить религіозное сознаніе, разрѣшивъ неясныя и самопротиворѣчивыя представленія въ ясныя и прозрачныя понятія. Этотъ процессъ очищенія, однако, всегда бываетъ „относительнымъ“, такъ какъ представленіе есть самая естественная гносеологическая форма религіознаго сознанія.

Здѣсь въ воззрѣніяхъ Бидермана мы достигаемъ того пункта, на которомъ ясно видимъ, на какія непреодолимыя затрудненія натолкнулся онъ, когда поставилъ своею задачею согласовать интересы религіи съ началами слегка исправленнаго Гегелева пантеизма. Съ одной стороны, оставаясь вѣрнымъ своему ученію, онъ долженъ признать, что религіозное представленіе, т. е. мысль о Богѣ, какъ существѣ личномъ, есть низшая форма познанія Бога и что поэтому представленіе о личномъ Богѣ должно быть разрѣшено въ логическое понятіе или идею о безличной основѣ міра. Съ другой стороны, онъ ясно сознаетъ, что представленіе существенно необходимо для вѣрующаго, такъ какъ онъ „во всякомъ случаѣ хочетъ вступить въ реальное взаимоотношеніе съ своимъ Богомъ, какъ противостоящею ему реальною силою“, а такое отношеніе выразиимо лишь въ формѣ представленія (противопоставляющаго другъ другу въ формахъ абстрактно-чувственнаго воззрѣнія моменты сознанія); что даже для человѣка, который въ своемъ теоретическомъ мышленіи привыкъ сводить духовное содержаніе религіознаго представленія къ чисто логическимъ понятіямъ, даже для этого человѣка въ религіозномъ процессѣ его личнаго возвышенія къ Богу сознаніе Божественной реальности должно какъ бы стоять передъ душою, непосредственно, въ сокращенной формѣ (аббревіатурѣ) представленія. Чѣмъ же Бидерманъ пожертвуетъ—представленіемъ или понятіемъ? Что возьметъ верхъ, интересы ли вѣры, или

³⁰⁾ Ibid., §§ 122—3.

интересы науки? Предложенное Бидерманомъ рѣшеніе вопроса имѣеть въ виду соблюсти интересы и той и другой, хотя, какъ сейчасъ увидимъ, онъ достигаетъ этого лишь путемъ компромисса, фальшь котораго совершенно ясна. Онъ требуетъ, чтобы *наука* замѣнила форму представленія о личномъ Богѣ и его живомъ отношеніи къ вѣрующему (такъ какъ такое представленіе не соответствуетъ будто бы объективной дѣйствительности) — понятіемъ о безличной, имманентной міру его основѣ, его идеальномъ моментѣ и т. д.; но, добавляетъ онъ, вслѣдствіе этого *религія* отнюдь не исчезнетъ и не будетъ поглощена, какъ это выходило у Гегеля, философіею. Говоря иначе, Бидерманъ, совершенно подобно полукантіанцамъ, предлагаетъ въ данномъ случаѣ *двойную истину* — истину для *головы* (наука) и истину для *сердца*, для религіозно настроенныхъ воли и чувства (вѣра), т. е. предлагаетъ обратиться къ „двойной бухгалтеріи“ (какъ принято нынѣ говорить) со всѣмъ ея вышевыясненными (гл. II, 4) недѣльными слѣдствіями. Вотъ несовѣтъ ясное разсужденіе Бидермана объ этомъ предметѣ въ его собственныхъ словахъ. „Въ религіозномъ возвышеніи, говоритъ Бидерманъ, мысленный образъ Бога есть не *самоцѣль* теоретическаго сознанія, но лишь моментъ единаго акта религіознаго возвышенія. Цѣль лежитъ въ практической потребности „я“ освободиться чрезъ Божество, къ которому оно возвышается, отъ отрицательно ощущаемой границы жизни, но — не въ теоретическомъ познаніи Божества. О Богѣ *мыслить* и религіозно *возвышаться* къ Нему или *религіозно мыслить* о Немъ — это два совершенно различныхъ духовныхъ процесса. Одинъ можетъ вызывать и даже переходить въ другой, и нѣтъ ничего естественнѣе этого; но эти два процесса все-таки не одно и то же. Для *религіознаго* мышленія о Богѣ и самовозвышенія къ Нему не только совершенно *достаточно* обычной субъективной убѣжденности въ его бытіи; но именно *только* такая убѣжденность вообще и потребна, чтобы Богъ предсталъ душѣ человѣка, а это и составляетъ сущность духовнаго представленія. (Только въ такомъ случаѣ, т. е. когда мысль о Богѣ заключена въ форму представленія, какъ это обыкновенно бываетъ при *внѣнаучномъ* мышленіи, когда слѣдовательно, Богъ представляется въ конкретномъ образѣ личности, возможно, по Бидерману, къ Нему живое религіозное отношеніе). Теоретиче-

ское же расчленение представления о Богѣ, которымъ приводится къ логическому выраженію его идеальное зерно, имѣеть иной интересъ, (—интересъ чисто научный). Оно можетъ являться *до* или *послѣ* религіознаго возвышенія, вызывать его или имъ вызываться; но во всякомъ случаѣ въ самомъ этомъ возвышеніи оно отступаетъ на задній планъ. Вотъ почему и для теоретическаго момента этого возвышенія, вообще говоря, достаточно убѣжденности по основаніямъ удовлетворительнымъ лишь субъективно³¹⁾.

Отдѣльные моменты психологическаго развитія вѣры, какъ субъективно-человѣческаго элемента религіознаго возвышенія, Бидерманъ рассматриваетъ, какъ „коррелаты“ соответствующихъ моментовъ объективно-Божественнаго элемента въ религіозномъ возвышеніи человѣка: такъ непосредственное чувство Бога есть, по Бидерману, коррелятъ (другая сторона) самооткровенія Бога въ разумномъ стремленіи человѣка, представление — коррелятъ посредственнаго откровенія Бога въ физическомъ міропорядкѣ и т. д.³²⁾. Какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ развитіе вѣры всецѣло обусловлено натуральными психологическими законами, такъ и въ цѣломъ человѣчествѣ оно безусловно подчинено, по Бидерману, тѣмъ же законамъ. Этимъ опредѣляется его отношеніе къ вопросу объ историческомъ возникновеніи вѣры въ Бога: она началась съ низшихъ и самыхъ несовершенныхъ формъ, хотя конечно и въ нихъ, какъ и во всѣхъ вообще, даже самыхъ грубыхъ представленіяхъ о Богѣ всегда можно открыть искры разума, слѣды λόγος'α σπερματικὸς, которые только и дѣлають для насъ понятнымъ, какимъ образомъ человѣчество могло ихъ держаться³³⁾.

2. Перейдемъ къ другому знаменитому современному богослову-неогегельянцу, Пфлейдереру.

а) Вопросъ о происхожденіи и основаніяхъ религіозной вѣры въ Бога Пфлейдереръ рѣшаетъ съ точки зрѣнія „реально-генетическаго принципа развитія“ — принципа, проникающаго, по словамъ его, всю современную научно-философскую мысль. По смыслу и требованіямъ этого принципа, возникновеніе и сохра-

³¹⁾ Ibid., s. 297.—ср. §§ 124—7, ss. 293—300.

³²⁾ Ibid., §§ 134—7.

³³⁾ Ibid., §§ 138 ff. ср. § 135, примѣч.

неніе вѣры въ Бога слѣдуетъ объяснить единственно „изъ естественныхъ свойствъ человѣческаго духа“. Такое именно объясненіе и предлагаетъ намъ современная, опирающаяся на вышеуказанный принципъ „наука о религіи“, которая учитъ смотрѣть и на первоначальное образованіе, и на преобразованіе религіозныхъ представленій, какъ на простой „результатъ закона развитія задатковъ человѣческаго духа“. Впрочемъ, этотъ приговоръ науки, по мнѣнію Полейдерера, еще не равносильнъ совершенному запрещенію говорить объ откровенномъ происхожденіи сознанія о Богѣ. „Только сухой деизмъ, говоритъ онъ, можетъ утверждать это; религіозное же сознаніе, съ которымъ совершенно согласно въ данномъ случаѣ и глубокое мышленіе, хорошо знаетъ, что разнообразныя факторы процесса религіознаго сознанія, внутренніе мотивы и внѣшніе поводы и возбужденія суть лишь соотнositельныя средства, указывающія на единое основаніе и цѣль отношенія, каковымъ основаніемъ и цѣлью можетъ быть только творческая причина природы и человѣчества. Самъ Богъ утвердилъ въ человѣческомъ родѣ мысль о Себѣ тѣмъ, что вложилъ въ нашу природу разумный смыслъ, который въ объективной разумности созданій усматриваетъ вѣчную силу и Божество Создателя (Римл. 1, 20). Равнымъ образомъ, Самъ Богъ благоволилъ, чтобы сознаніе о Немъ человѣчества исторически развивалось до болѣе полныхъ и чистыхъ формъ, такъ какъ въ полномысленныхъ знаменіяхъ и чудесахъ всемірной исторіи (выраженіемъ которыхъ, хотя лишь дѣтски-невразумительнымъ, служатъ и чудесныя легенды сагъ) Онъ издревле многократно и многообразно говорилъ въ сердцахъ людей (Евр., 1, 1; Дѣян. 14, 17, 17, 27). Если мы и наши современники точнѣе, чѣмъ то бывало прежде, взвѣсимъ мотивы, которые дѣлаютъ для насъ потребностью вѣру въ Бога, то въ нихъ едвали отыщемъ серьезное основаніе для сомнѣнія въ реальности идеи о Богѣ; напротивъ, нужно думать, что наше глубокое пониманіе строго-телеологической связи міроваго порядка, въ которомъ каждая естественная потребность и желаніе указываетъ на соотнositельный предметъ его удовлетворенія, можетъ быть для насъ ручательствомъ того, что и глубочайшей, а вмѣстѣ и всеобщей потребности нашей души, ея влеченію къ живому Богу, должна соовѣтствовать реальность, т.-е. Самъ Богъ,

какъ единственный предметъ, могущій дать полное удовлетвореніе указанной потребности. И если мы несомнѣнно яснѣе, чѣмъ прежде, понимаемъ историческія посредства въ процессъ образованія человѣческаго сознанія о Богѣ, то вслѣдствіе этого предъ нами тѣмъ съ большею очевидностью должна открыться „многообразная мудрость“, которая могла соединить въ одну дивную ткань перепутанныя нити исторіи народовъ и индивидуальныя опыты сердца, въ одну ткань, которую мы называемъ историческою религіею человѣчества“³⁴⁾.

б) Изслѣдуя ближе вопросъ объ основаніяхъ вѣры въ Бога Пфлейдереръ находитъ два порядка такихъ основаній—основанія теоретическія и практическія. Первые находятъ во вторыхъ свое прямое восполненіе и поддержку. Подобно тому, какъ наше признаніе реальности внѣшняго міра держится не только на соображеніяхъ разума, но и на ощущаемой каждымъ человѣкомъ потребности „исходить въ своихъ желаніяхъ и дѣйствіяхъ изъ предположенія этой реальности“: такъ точно, по Пфлейдереру, и наше убѣжденіе въ реальности Бога есть „общій результатъ совокупнаго дѣйствія теоретическихъ основаній и практическихъ мотивовъ“. Разсматриваемая теоретически, идея Бога есть „необходимая гипотеза для объясненія міровой связи“, необходимая, такъ какъ весь нашъ логическій образъ міра былъ бы лишенъ фундамента и не удовлетворялъ бы стремленію нашего познанія къ единству, еслибы та „законо — и цѣлесообразная связь, которая соединяетъ измѣнчивое и множественное въ единство упорядоченнаго и устойчиваго цѣлаго, не имѣла своего основанія во всемогущей силѣ“. Разсматриваемая же со стороны практической, идея Бога есть „постулатъ, необходимый для того, чтобы дать для нашихъ воли и чувства высшую цѣль и высшее благо“, такъ что „наша воля лишилась бы высшей всеопредѣляющей цѣли и наше сердце — своего удовлетворенія, еслибы нашъ религіозный идеалъ совершенства былъ чисто субъективнымъ, лишеннымъ объективной реальности образомъ представленія“. Такимъ образомъ, въ признаніи идеи Бога наука сходится съ религіею, хотя онѣ „приходятъ къ ней совершенно различными путями, и, слѣдовательно, смотрятъ на нее съ со-

³⁴⁾ *Pfleiderer*, В. II, ss. 274—6.

вершено различныхъ точекъ зрѣнія“. Наука возникаетъ изъ „логической потребности знанія“ и видитъ въ Богѣ „принципъ объясненія міра“. Религія, напротивъ, хочетъ „установить правильное отношеніе чувствующаго и волящаго „я“ или сердца къ міру и достигаетъ этого тѣмъ, что относитъ собственную нашу жизнь со всѣми возбуждающими ее впечатлѣніями міра непосредственно къ владычествующей надъ міромъ силѣ“.

Основую этого религіознаго процесса служить чувство нашей зависимости отъ верховной силы, во власти которой и наше благополучіе и наши бѣдствія. „Очень важно, замѣчаетъ Полейдереръ, чтобы это основаніе религіознаго сознанія не выпускалось изъ виду, такъ какъ именно на *непроизвольности этого чувства покоится потребность вступить въ религіозное отношеніе*“³⁵⁾. Одно это чувство, однако, не можетъ ни возвышать, ни животворить, ни дѣлать блаженнымъ. Но „*человѣчскій духъ такъ организованъ, что чувство жизненной зависимости отъ владычествующей надъ міромъ силы непосредственно пробуждаетъ въ немъ стремленіе къ вступленію въ жизненное общеніе съ нею, чтобы не только сохранить ту свободу, которая готова была погибнуть въ зависимости отъ міра, но и укрѣпить ее въ борьбѣ съ ограниченными силами*“³⁶⁾. Эта потребность сердца вступить въ живое общеніе съ верховною Силою уже заключаетъ въ себѣ, какъ свое необходимое предположеніе, мысль о томъ, что она сродна намъ: иначе она не могла бы быть предметомъ нашей вѣры, преданности и почитанія. Такимъ образомъ, „мотивъ религіозной идеи Бога лежитъ въ стремленіи сердца къ живому общенію съ Богомъ или къ такому соединенію съ мироуправляющею Силою, чрезъ которое наша собственная жизнь возвышается къ своему Божественному идеалу и освобождается отъ подавляющей ее зависимости отъ міра, кратко — въ стремленіи къ спасенію въ Богѣ“³⁷⁾.

Какъ различны мотивы религіозной и научно-философской идеи о Богѣ, такъ различны и функціи сознанія, которыми эти идеи образуются. Идея научно-философская образуется логиче-

³⁵⁾ Ibid., s. 351.—Мысль, достойная особеннаго вниманія.

³⁶⁾ Ibid.

³⁷⁾ Ibid., ss. 351—2.

скимъ мышленіемъ, которое постепенно переходитъ отъ одного къ другому, отъ даннаго къ его ближайшимъ и отдаленнѣйшимъ причинамъ, руководясь лишь „чувствомъ логической принудительности и мысленнеобходимости“. Религіозная идея Бога, напротивъ, идетъ къ своему предмету „не медленнымъ путемъ осторожно испытывающей рефлексіи и проблемматическихъ гипотезъ, но со смѣлою увѣренностью настойчиво стремящагося сердца требуетъ его, потому что нуждается въ немъ“ и притомъ требуетъ съ такими свойствами, въ какихъ нуждается ³⁸⁾).

Корнемъ религіи и послѣднимъ метафизическимъ основаніемъ всей религіозной жизни человѣчества служить „заложное въ нашей природѣ откровеніе“ всеобъемлющаго мірозидительнаго Божественнаго Разума, который „овладѣваетъ нашимъ сердцемъ и въ аффектъ религіознаго благочестія становится сильнѣйшимъ мотивомъ человѣческихъ желаній и ихъ живою движущею силою“. Это сочетаніе разума съ сердцемъ, это „воплощеніе Божественнаго разума въ человѣческомъ сердцѣ“ и есть послѣднее основаніе вѣры въ Бога. Сущность процесса состоитъ здѣсь въ томъ, что „разумъ, именно объективный, Божественный, служащій верховнымъ закономъ міра, становится въ человѣкѣ паеосомъ сердца и силою жизни, равно какъ и наоборотъ, сердце человѣческое, какъ бы упрямо и отчаянно оно ни было по своей природѣ, проникается разумомъ Божественнаго міропорядка и чрезъ то самое становится въ своихъ чувствованіяхъ и желаніяхъ воистину разумнымъ. Такова идея и конечная цѣль религіи. Конечно эта идея открывается и становится вполнѣ дѣйствительною лишь на высшихъ ступеняхъ религіозной жизни; но, какъ скрытая движущая сила ея развитія (какъ „энтелехія“), она уже въ самомъ началѣ лежитъ въ ея основѣ и даже подъ оболочкою несовершеннѣйшихъ и наивнѣйшихъ формъ сознанія обнаруживается въ примитивномъ чувствѣ благоговѣнія въ отношеніи къ міроуправляющей силѣ“. Именно это и есть то, что называютъ божественнымъ откровеніемъ ³⁹⁾).

в) Перейдемъ къ вопросу о происхожденіи вѣры. Пөлейдереръ придаетъ этому вопросу огромное значеніе. „Въ недавнее время,

³⁸⁾ Ibid., 652.

³⁹⁾ Ibid., 652.

говорить онъ, этотъ вопросъ выступилъ на первый планъ и сдѣлался однимъ изъ самыхъ жгучихъ вопросовъ въ области изслѣдованій о религіи. И справедливо! Ибо сущность духовнаго явленія, подобнаго религіи, раскрывается только въ цѣломъ процессѣ своего историческаго развитія и, слѣдовательно, становится вполнѣ понятною лишь въ томъ случаѣ, когда этотъ процессъ будетъ прослѣженъ до самаго его начала и когда будутъ вскрыты его послѣдніе источники“ ⁴⁰⁾. Этотъ важный вопросъ, по Полейдереру, не можетъ быть однако рѣшенъ исключительно на почвѣ исторической, этнографической и сравнительно-филологической (хотя это въ настоящее время нерѣдко и считаютъ возможнымъ), такъ какъ при истолкованіи указанныхъ фактовъ „аріадниною нитью“ для насъ должно служить „самонаблюденіе и размышленіе надъ наблюденіемъ собственной и окружающей религіозной жизни“, причемъ необходимо предположить существенное тождество психическихъ процессовъ у насъ и у первобытныхъ людей. Такимъ образомъ, методъ изслѣдованія вопроса о происхожденіи религіи, по Полейдереру, долженъ быть въ концѣ концовъ философско-психологическимъ. Что касается руководящаго принципа изслѣдованія, то, какъ мы видѣли выше, такимъ принципомъ служить для Полейдерера господствующій надъ современною научно-философскою мыслью „реально-генетическій принципъ развитія“ ⁴¹⁾. Полейдереръ однако считаетъ совершенно ошибочнымъ усвоенный въ настоящее время нѣкоторыми историками религіи матеріалистическаго направленія взглядъ на развитіе, какъ на „переходъ отъ частнаго къ общему“, отъ фетишизма, анимизма, предкопоклоненія и т. д. къ вѣрѣ въ Бога единого; такъ какъ такой взглядъ совершенно не согласуется съ фактами. Въ виду этого, подъ развитіемъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ понимать лишь „раскрытіе или переходъ неопредѣленнаго всеобщаго въ частныя опредѣленія“ ⁴²⁾. Съ этой точки зрѣнія Полейдереръ конечно долженъ былъ признать зерно истины во всѣхъ тѣхъ теоріяхъ, которыя видятъ въ основѣ даже низшихъ формъ вѣры нѣкоторую неясную идею единого первоначала (ка-

⁴⁰⁾ Ibid., s., 3.

⁴¹⁾ Ibid., ss., 28 und ff.

⁴²⁾ Ibid., ss., 3—4 ff.

ковы рассмотрѣнные нами выше теоріи М. Мюллера, Шмидта, Ревилля, и др.)⁴³⁾.

Согласно съ большинствомъ современныхъ изслѣдователей нашего вопроса, Пфлейдереръ думаетъ, что ближайшимъ источникомъ первобытныхъ вѣрованій служила способность человѣка олицетворять окружающіе его предметы и явленія природы, предполагать въ нихъ способность дѣятельнаго вмѣшательства въ свою жизнь и, вслѣдствіе этого, устанавливать къ нимъ практическія отношенія (культъ). Но вопреки господствующей въ современной философіи наклонности искать мотивовъ первобытнаго культа въ эгоизмъ первобытнаго человѣка (этотъ взглядъ, какъ мы видѣли выше, раздѣляетъ и Гартманъ)⁴⁴⁾, Пфлейдереръ видитъ источникъ культа и религіи „просто въ мотивахъ религіозныхъ, т.-е. въ такомъ настроеніи чело-

⁴³⁾ Ibid., ss., 18—23.

⁴⁴⁾ Здѣсь достойна вниманія серьезная поправка, сдѣланная Пфлейдереромъ въ обычной формулѣ развитія религіозныхъ вѣрованій, защищаемой, какъ мы видѣли выше, между прочимъ и Гартманомъ. «Было бы ошибочно, говорить Пфлейдереръ, искать происхожденія религіи въ эгоистическомъ эдемонизмѣ, который смотритъ на божественное лишь какъ на средство удовлетворенія эгоистическихъ желаній. Правда это можно сказать о фетишизмѣ (В. II, с. 9 ff. 45—6); но *фетишизмъ отнюдь не есть первоначальная форма религіи и долженъ быть разсматриваемъ лишь какъ упадокъ ея—форма вторичная* (46). Кто допускаетъ это, тотъ впадаетъ въ очевидную непослѣдовательность, если при этомъ будетъ искать корневой религіи въ чистомъ эгоизмѣ. И притомъ, при такомъ предположеніи было бы трудно объяснить «морализацію религіознаго отношенія», такъ какъ *изъ безнравственности нравственность развиться не можетъ*. При всякомъ развитіи, въ самомъ началѣ должно уже существовать, хотя бы то и въ несовершенной формѣ, нѣ зернѣ, то, что должно выступить наружу при самомъ развитіи; развитие же, конецъ котораго былъ бы совершенною противоположностью началу, безъ чуда было бы непоятно. Слѣд., если признаютъ началомъ религіи чистый эгоизмъ, то и сущностью процесса должны признать развитіе болѣе тонкихъ формъ эгоизма въ религіи; но такъ какъ это значило бы лишить религію всякой цѣны и достоинства, то необходимо и началомъ ея признать откровеніе въ человѣкѣ разума, а не неразумія!.. (с. 28). Специально противъ Гартмана Пфлейдереръ основательно замѣчаетъ, что опъ впадаетъ въ явное противорѣчіе, когда, съ одной стороны, выводитъ религію изъ эгоизма, а съ другой, вмѣстѣ съ М. Мюллеромъ, считаетъ фетишизмъ и «духовство» не за первоначальныя формы, а за «продуктъ разложенія генотензма» (с. 21). Эта поправка въ формулѣ логической эволюціи религіозныхъ вѣрованій тѣмъ болѣе достойна вниманія, что она сдѣлана мыслителемъ, который принимаетъ почти всѣ посылки рационально-спекулятивной философіи.

вѣческаго сердца, которое, при всей своей наивности, въ сущности уже содержитъ въ себѣ всѣ чувствованія, составляющія благочестіе развитаго сознанія о Богѣ. Если, продолжаетъ онъ развивать свою мысль, общимъ зерномъ религіи во всѣхъ ея формахъ служить то живое отношеніе къ *владычествующей надъ міромъ силѣ*, которое стремится перейти въ живое общеніе съ нею, то это фактически существовало уже и на низшей ступени первобытнаго миѳическаго сознанія“. Конечно, первобытный человѣкъ не представлялъ себѣ этой божественной силы ни абсолютною, ни всемогущею; но онъ все же чувствовалъ ея несоизмѣримость со своею собственною силою, признавалъ, что бороться съ нею невысказано и что онъ бываетъ по-длинно силенъ лишь тогда, когда дѣйствуетъ за одно съ нею. Вслѣдствіе этого, въ отношеніяхъ первобытнаго человѣка къ надмірной силѣ чувство страха соединялось съ чувствомъ довѣрія, близкимъ къ чувству любви, („хотя, замѣчаетъ Пфлейдереръ, мы и не можемъ еще говорить здѣсь о любви въ собственномъ смыслѣ“). Отсюда въ свою очередь, возникаетъ стремленіе къ общенію съ этою благодѣтельною силою и боязнь всего, что ей чуждо (каковы темныя и разрушительныя силы природы). Такъ развилось у первобытнаго человѣка чувство обязанности въ отношеніи къ свѣтлымъ божественнымъ силамъ, „чувство, которое всего лучше можно сравнить съ чувствомъ благоговѣнія (Pietät) дѣтей въ отношеніи къ родителямъ, народа въ отношеніи къ вождю и защитнику во время войны и мира, отдѣльнаго лица въ отношеніи къ цѣлому народу или отечеству“⁴⁵).

„Главнымъ рычагомъ“ религіознаго процесса служило и служить по Пфлейдереру развитіе интеллекта. Сначала предметомъ религіознаго отношенія служила непосредственно сама видимая природа, которая „представлялась первобытной фантазіи одушевленною и дѣйствующею по мотивамъ силу““. Въ пестромъ разнообразіи ея явленій онъ видѣлъ сначала непосредственно многообразныя формы единой божественной сущности и жизни: противоположности содержались еще здѣсь въ зародышѣ и какъ бы переплетались. Съ отличеніемъ же собственной души отъ тѣла человечество мало-по-малу пришло къ отличенію невиди-

⁴⁵) Ibid., ss., 23—31.

мага божественнаго существа отъ чувственнаго явленія природы: природнымъ божествамъ стали усвоить теперь нравственный характеръ, вслѣдствіе чего религіозное чувство стало источникомъ идеальныхъ импульсовъ и созерцаній. Но съ другой стороны, у нѣкоторыхъ народовъ усвоеніе божествамъ человѣческаго образа повело за собою и усвоеніе имъ всей человѣческой ограниченности и даже человѣческихъ слабостей. Гдѣ при недостаткѣ культурнаго образованія эта сторона процесса оставалась безъ противовѣса и достигала исключительнаго господства, тамъ мы видимъ, что сравнительно болѣе чистая первобытная религія выродилась въ безсмысленную и безсодержательную вѣру въ духовъ и въ грубое идолослуженіе (спиритизмъ, фетишизмъ и т. д.). Напротивъ, при развитіи культуры, изъ тѣхъ же элементовъ возникаетъ политеизмъ, въ которомъ, въ формѣ вѣры въ управляющую людьми и самими богами судьбу, уже проявляется нѣкоторое „чаяніе“ той истины, что существуетъ объективная всеобъемлющая необходимость, нѣкоторый міровой законъ, стоящій превыше всякой обособленной воли, не исключая и божественной, поскольку именно она есть обособленная воля или произволь. Монистическая философія всегда примыкала къ этому „чаянію“, чтобы свести множественность божествъ къ „всеединому“. Но и на этой ступени, т. е. въ политеизмѣ культурныхъ народовъ въ большинствѣ случаевъ богамъ усвоются нравственныя слабости, что всецѣло зависитъ отъ нравственной испорченности общества. Здѣсь дѣйствуетъ тотъ же законъ, который не разъ проявлялся и въ исторіи цивилизаціи,—законъ, по которому нравственное разложеніе влечетъ за собою разложеніе религіозное. За политеизмомъ народной вѣры, какъ его скрытая основа и „обратная сторона“, лежитъ пантеизмъ, лучшимъ примѣромъ чего долженъ быть признанъ процессъ выработки пантеизма изъ политеизма у древнихъ индійцевъ. Пантеизмъ же въ свою очередь образуетъ переходъ къ монотеизму ⁴⁶⁾.

3. Мы ознакомились съ направлениемъ въ рѣшеніи нашего вопроса, которое по могучей силѣ логическаго мышленія и по значенію достигнутыхъ результатовъ далеко возвыщается и надъ лишеннымъ глубокомыслія эмпиризмомъ англо-французской фи-

⁴⁶⁾ Ibid., ss. 32 ff. cp. 237 ff.

лософіи и надъ беспочвеннымъ идеализмомъ полукантіанцевъ. Широта въ постановкѣ вопроса; глубина въ его разрѣшеніи, глубина, не довольствующаяся поверхностью фактовъ („феноменологію“), но проникающая въ самыя ихъ основанія (въ „метафизику вѣры“), тщательность въ отдѣлкѣ деталей, полнота и законченность: все это такія свойства, которыя рѣзко выдѣляютъ рассматриваемое направленіе изъ ряда другихъ. И кто бы что ни говорилъ, развитие нашего вопроса въ рационально-спекулятивной философіи имѣло громадное вліяніе на его литературу (не исключая и богословской). Но нельзя съ перваго же взгляда не замѣтить, что дѣйствительно глубокія и цѣнныя идеи этого направленія такъ переплетены въ немъ съ идеями односторонними и ложными, что потребна самая тщательная критика, чтобы выдѣлить изъ всей совокупности идей элементы, которые могутъ быть включены въ положительное рѣшеніе нашего вопроса. Итакъ, что въ ученіи рационально-спекулятивной философіи о вѣрѣ можетъ быть удержено и что должно быть отвергнуто?

Рационально-спекулятивная философія учитъ, что вѣрѣ, какъ человѣческому акту, долженъ соответствовать, какъ его метафизическое основаніе, актъ божественный—откровеніе; что именно вслѣдствіе этого человѣку на всѣхъ ступеняхъ его развитія, не исключая и самой низшей, присуще въ большей или меньшей степени нѣкоторое прозрѣніе истины бытія Божія; что, наконецъ, вопросъ о вѣрѣ, ея основаніяхъ, возникновеніи и развитіи есть вопросъ строго научный, открытый для „рефлектирующаго мышленія“ какъ самихъ вѣрующихъ, такъ и для людей науки. Все это, очевидно, такія положенія, обоснованіе которыхъ составляло цѣль и нашей критики предыдущихъ одностороннихъ направленій въ рѣшеніи нашего вопроса: вотъ, слѣдовательно, тезисы, которые мы можемъ принять изъ рукъ представителей рассматриваемаго направленія. Но, съ другой стороны, они такъ настаиваютъ на необходимости внутренняго и существеннаго соотношенія между человѣческою вѣрою и божественнымъ откровеніемъ, что приходятъ къ утверженію тождества обоихъ актовъ; такъ проникнуты мыслию о самой строгой постепенности въ развитіи вѣры, что начинаютъ религіозный процессъ самыми низшими вѣрованіями и всецѣло отождествляютъ законы развитія живаго религіознаго факта съ развитіемъ логической идеи (ло-

стическій эволюціонизмъ); такъ глубоко, наконецъ, убѣждены въ могущество и самодостаточности логическаго разума, что исключительно имъ однимъ считаютъ возможнымъ уяснить всѣ вопросы о Богѣ, его отношеніи къ человѣку, вѣрѣ и т. д. (раціонализмъ): вотъ что мы всецѣло должны отвергнуть, и наша ближайшая задача показать, почему именно.

а) Человѣческая вѣра и божественная благодать—одно и то же: вотъ основной, общій всѣмъ представителямъ раціонально-спекулятивной философіи, хотя и различно выраженный и развитой ими тезисъ. Чтобы понять его коренную несостоятельность, рассмотримъ вытекающія изъ него слѣдствія сначала въ отношеніи къ человѣку, а затѣмъ въ отношеніи къ Богу.

Вѣра есть другая сторона благодати: что это значить! Это значить, прежде всего, что всѣ представленія, какія человѣчество имѣетъ и когда-либо имѣло о Богѣ, образуетъ не оно само, а Богъ въ немъ; что всѣ сердечныя движенія, какія когда-либо вели человѣка къ образованію представленія о Богѣ къ („интеллектуальной вѣрѣ“) или слѣдовали за ними, принадлежать не ему самому, а Богу; что, наконецъ, всѣ движенія воли, имѣющія такое или иное отношеніе къ религиознымъ представленіямъ, исходятъ не отъ самого человѣка, а отъ Бога. Согласится ли кто-либо изъ мыслителей разсматриваемаго нами направления поддерживать выставленный тезисъ въ такой именно формѣ? Сомнительно: ибо въ такомъ случаѣ пришлось бы утверждать, что противоположныя представленія одинаковы истинны, противоположныя движенія сердца одинаково чисты, противоположныя мотивы воли одинаково возвышенны. А если такъ, если въ только-что указанной формѣ тезиса поддерживать нельзя, то значить человѣку въ вѣрѣ принадлежитъ нѣкоторая самостоятельность,—самостоятельность, касающаяся хотя бы только измѣнчивыхъ и непостоянныхъ формъ вѣры; значить самъ человѣкъ свободно и самодѣятельно вносить нѣчто въ религиозный процессъ; значить въ религиозной жизни не все благодать; значить, наконецъ, божественная благодать и человѣческая вѣра—двѣ различныя стороны вѣры не въ мысли только, какъ утверждаютъ раціоналисты, а и въ дѣйствительности (in re). Итакъ, куда же дѣвался пантеистическій тезисъ, утверждающій тожество благодати и вѣры? Сказать ли для его поддержки, что различіе еще не есть раз-

дѣльность, что при различіи формъ можетъ быть единство сущности? Но въ такомъ случаѣ тезисъ слѣдуетъ уже ограничить, слѣдуетъ сказать, что не вообще благодать и вѣра тождественны, а тождественны лишь въ ихъ основномъ элементѣ—въ томъ, что ранѣе (въ критикѣ анимизма) было названо нами одинаково во всѣхъ формахъ вѣры „зерномъ истины“. Но разъ человѣкъ признанъ самодѣятельнымъ, хотя бы только относительно формъ вѣры, ея оболочки, то уже становится затруднительнымъ говорить и о тождествѣ самаго зерна вѣры (какъ человѣческаго акта) и благодати. Въ самомъ дѣлѣ, если истинная и здравая субстанція въ человѣкѣ не его, а Божья (а только это въ концѣ концовъ, послѣ всѣхъ ограниченій, и можетъ значить выраженіе: „нумерическое и субстанціальное тождество благодати и вѣры“), человѣческое же собственно, какъ вообще, такъ и въ вѣрѣ въ частности, есть лишь вторичное, случайное, неистинное, тогда во что обращается понятіе человѣка? Это есть форма безъ сущности, акциденція безъ субстанціи, вторичное безъ первичнаго, безпричинное скопленіе случайнаго, неистиннаго, прозрачнаго... Да и не входя въ эти тонкія различенія, можно съ совершенною ясностью видѣть, что вѣра принадлежитъ собственно самому человѣку, а не Богу (хотя, конечно, этимъ не отрицается еще необходимость для возникновенія и сохраненія вѣры божественной помощи, какъ это мы подробнѣе выяснимъ ниже), ибо человѣкъ свободенъ вѣровать и нѣтъ я, какъ показываетъ жизнь и исторія, нерѣдко теряетъ вѣру,—какъ это понять, если разбираемый тезисъ справедливъ? Вѣдь признать это значило бы признать, что Богъ можетъ какъ бы раздвоиться вмѣстѣ и вѣровать и невѣровать въ Себя чрезъ человѣка. Во всякомъ случаѣ очевидно, что разбираемый тезисъ ведетъ, говоря умѣренно, ко многимъ недоумѣніямъ и несообразностямъ.

Не менѣе недѣльные слѣдствія вытекаютъ изъ разсматриваемаго тезиса и въ отношеніи его и къ самому Богу. Въ самомъ дѣлѣ, если благодать и вѣра одно, то въ каждый данный моментъ Богъ знаетъ о Себѣ не больше, чѣмъ сколько знаетъ о Немъ человечество; а такъ какъ оно, съ точки зрѣнія полупантеистовъ, доселѣ достигло болѣе или менѣе удовлетворительныхъ понятій о Богѣ лишь въ лицѣ немногихъ своихъ представителей — философовъ, то, вообще говоря, знаніе Бога о самомъ Себѣ съ

ихъ точки зрѣнія очень неполно и несовершенно. Далѣе, если субъектомъ религіозныхъ чувствованій служатъ не люди, а самъ Богъ, то, очевидно, не люди, а самъ Богъ ищетъ своей свободы отъ міровой зависимости, отъ горечи бытія, отъ страданія, причиняемаго неудовлетвореніемъ эвдемонистическихъ желаній, нарушенныхъ нормъ нравственности и т. д. Если, наконецъ, носителемъ всѣхъ конечныхъ субъективностей и подлиннымъ субъектомъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, имѣющихъ отношеніе къ религіи (культъ, религіозная мораль и т. д.) служить самъ Богъ, то Онъ и отвѣтствененъ за нихъ—за всѣ ихъ нелѣпости, ужасы, хотя за Нимъ же, конечно, остается и честь, — сомнительная, впрочемъ,—быть субъектомъ и всѣхъ нормальныхъ проявленій религіозной жизни,—сомнительная по тому, что эти нормальныя проявленія, по теоріи полупантеистовъ, покупаются цѣною проявленій противоположныхъ, неистинныхъ, безнравственныхъ (у Гартмана, на примѣръ, къ истинной вѣрѣ человечество восходитъ путемъ эгоизма, „иллюзорныхъ представленій“ о Божествѣ). Но если Богъ есть „субъектъ міроваго зла“, то, очевидно, Ему Самому, а не человѣку, который съ этой точки зрѣнія является чѣмъ то несамостоятельнымъ, временнымъ, преходящимъ, нужно искать свободы отъ зла, „искупленія“ отъ него. Въ такомъ именно направленіи, какъ извѣстно, и развиваетъ послышки пантеизма философія Гартмана, провозглашающая въ концѣ концовъ, что не Богъ искупаетъ человѣка, а человѣкъ приноситъ искупленіе (или долженъ принести) за Бога, — или, говоря точнѣе, безсознательное—абсолютное само должно искупить себя, достигнувъ въ человѣкѣ сознанія безумія желанія быть, т.-е. проявляться въ конкретно-конечномъ бытіи. Что именно такое искупленіе человечествомъ абсолютнаго Гартманъ ставитъ верховною цѣлью міроваго процесса, — это, конечно, дѣлаетъ честь его логическому мышленію, съ неуклонною логикой выводящему изъ посылокъ заключенныя въ нихъ слѣдствія, но очень мало чести его сердцу и практически-эстетическому, а тѣмъ болѣе религіозному смыслу. Другіе полупантеисты этихъ слѣдствій не выводятъ,—потому, конечно, что будучи, какъ богословы, болѣе открыты для вліянія христіанскихъ идей и проникнуты христіанскими чувствами, они уклоняются отъ выводовъ абстрактной логики, противорѣчащихъ здоровой человѣческой природѣ и хри-

стіанскому сознанию. Но въ такой именно мѣрѣ они, конечно, отказываются и отъ разсматриваемаго тезиса, ограничивая его и смягчая, какъ это мы видѣли выше,—отчасти и у Бидермана, но главнымъ образомъ у Полейдерера.

б) Въра въ Бога развилась въ человечествѣ лишь постепенно, начавшись съ самыхъ грубыхъ и несовершенныхъ вѣрованій: вотъ второй тезисъ полупантеистовъ. На чемъ онъ основанъ? Прежде всего, никакъ не на фактахъ: начало религіознаго процесса во всякомъ случаѣ лежитъ за порогомъ исторіи и его приходится строить мысленно. Это признаютъ и представители рационально-спекулятивной философіи и никогда не выдаютъ своихъ построений за исторію. Но если не на фактахъ, то на чемъ же? На аналогіи—на аналогіи между развитіемъ отдѣльнаго человѣка и всего человечества. Но спрашивается далѣе: что уподобочиваетъ на эту аналогію? Казалось бы всего естественнѣе въ данномъ случаѣ искать для аналогіи опоры въ параллелизмѣ между исторически извѣстной частью религіознаго процесса въ человечествѣ и соответствующимъ періодомъ въ развитіи отдѣльнаго человѣка и отсюда заключать къ подобному же параллелизму въ прошломъ: вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, аналогія существуетъ, то указанный параллелизмъ несомнѣнно оказался бы, а тогда было бы основаніе заключать отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Но въ сущности этимъ приѣмомъ представители рационально-спекулятивной философіи никогда не пользуются и по причинамъ весьма понятнымъ: примѣнять понятіе личности къ тому или другому отдѣльному *народу* въ нѣкоторомъ смыслѣ еще можно; но говорить о *человѣчествѣ*, какъ личности, и смотрѣть на его религіозное развитіе, какъ на развитіе отдѣльнаго человѣка, значило бы пользоваться самой спорной метафорой. Въ самомъ дѣлѣ, что представляетъ намъ исторія религіозныхъ вѣрованій? Одинъ народъ развиваетъ ту или другую систему вѣрованій и сходитъ со сцены. Другой заступаетъ его мѣсто, но начинается развитіе не съ того момента, до котораго оно доведено раньше, а опять сначала и т. д. безъ конца. Линейный распорядокъ исторически-извѣстныхъ вѣрованій человечества сдѣлать никому еще не удалось.

Но на чемъ же, спрашивается снова, держится вышеуказанная аналогія? Не на чемъ другомъ, какъ на *априорномъ* требо-

ваніи, чтобы прежде всего соблюдались права логического разума и чтобы всякое развитіе, а въ томъ числѣ и религиозное, понималось по аналогіи съ законами развитія человѣческаго разума: въ человѣкѣ важнѣе всего разумъ; существо Бога исчерпывается также разумомъ („идея“), слѣдовательно, и религиозный процессъ долженъ быть воплощеніемъ того же разума—долженъ быть „реализаціею абсолютной идеи въ фактахъ религиознаго сознанія“. Къ этимъ апріорнымъ соображеніямъ присоединяется еще вспомогательный аргументъ, — именно, что исторія и ея факты противъ такого взгляда на религиозный процессъ будто бы ничего не говорятъ. Что до этого „вспомогательнаго“ аргумента, то, конечно, при современномъ, отчасти характеризованномъ уже нами выше (во введеніи и въ первомъ отдѣлѣ) направленіи въ изученіи религиозныхъ вѣрованій (историческомъ и этнографическомъ) поддержать его и придать ему благовидную научную форму не трудно: въ современной „наукѣ“ существуютъ самыя различныя и даже иногда прямо противоположныя взгляды на тѣ или другіе факты религиозной исторіи, начиная отъ взглядовъ строго библейскихъ, и кончая взглядами, развитыми совершенно въ духѣ механическаго эволюціонизма, разсматривающаго всякую форму вѣры, какъ постепенное и медленное преобразование формъ низшихъ (анимизма, фетишизма, предкопоклоненія и т. д.), и нѣтъ ничего, слѣдовательно, легче, какъ найти для проведенія того или другаго взгляда у „спеціалистовъ“ такое освѣщеніе фактовъ, какое нужно. Этимъ именно защитники логическаго эволюціонизма и пользуются обыкновенно, какъ въ этомъ не трудно убѣдиться даже путемъ неглубокаго ознакомленія съ ихъ опытами исторіи „релиgioзнаго сознанія человѣчества“. Здѣсь мы на каждомъ шагѣ видимъ, что взяты именно тѣ изъ „спеціальныхъ“ изслѣдованій, которыя благопріятствуютъ проведенію тенденціи; напротивъ, — изслѣдованія противоположнаго характера повсюду обходятся независимо отъ ихъ научнаго достоинства⁴⁷⁾. Конечно, благодаря такимъ приемамъ, тенденціозному

⁴⁷⁾ См. разборъ Гартманова опыта построенія религиозной исторіи человѣчества въ смыслѣ логическаго эволюціонизма, — опыта, который можетъ считаться типомъ всѣхъ подобныхъ построеній,—въ вышеупомянутомъ трудѣ *Braig'a: Die Zukunftsreligion des Unbewussten etc.*, ss. 195 ff.—«Historische Betrachtung».

труду сообщается видъ труда объективно-научнаго; но лишь человекъ, совершенно незнакомый съ религіозною исторіею, можетъ быть ослѣпленъ этимъ и не замѣтитъ, что въ такихъ „опытахъ“ въ сущности не факты опредѣляютъ идеи, а наоборотъ, предвзятая идея опредѣляетъ смыслъ и значеніе фактовъ. Позднѣе мы сгруппируемъ тѣ фактическія данныя, которыя ведутъ къ взгляду на религіозный процессъ, радикально противоположному логическому эволюціонизму. Теперь же, допустивъ, что исторія дѣйствительно никакихъ построеній не стѣсняетъ, мы попытаемся поставить вопросъ въ нѣсколько иной формѣ.

Когда Спенсеръ и мыслители, стоящіе съ нимъ на одной и той же точкѣ зрѣнія, отстаиваютъ въ примѣненіи къ религіозному процессу свою формулу механической эволюціи, то средства борьбы съ ними сравнительно довольно ограничены. Въ самомъ дѣлѣ, имъ можно указать на несообразность самой формулы, на ея несогласіе съ фактами, но дальше идти некуда: всякія другія точки зрѣнія на вопросъ они отрицаютъ. Но съ представителями рациональной философіи, которые защищаютъ въ сущности ту же формулу, но не настаиваютъ, подобно агностикамъ, на непознаваемости Бога, а напротивъ убѣждены, что Его природа и свойства имъ вполне извѣстны, можно рассуждать, сверхъ того, еще и о томъ, насколько согласенъ ихъ взглядъ на религіозный процессъ съ достоинствомъ идеи о Богѣ. Итакъ, соответствуетъ ли природѣ и свойствамъ Бога вестп человека къ истинному понятію о Себѣ путемъ ошибокъ и заблужденій — „иллюзорными средствами“! Свойствамъ Бога пантеистическаго — да: ибо Богъ для пантеистовъ-раціоналистовъ есть прежде всего — идея, безличная, безстрастная, равнодушная къ заблужденіямъ и страданіямъ своихъ созданій, — лишь бы осуществлялась та логическая формула, въ которой состоитъ его абстрактная мудрость. Съ другой стороны, еслибы такой Богъ и захотѣлъ помочь человеку, то онъ былъ бы не въ силахъ сдѣлать это. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь онъ въ сущности ничто внѣ міровой формулы и не властенъ надъ тѣми желѣзными законами, которымъ порабощено все конечное. Но можетъ ли съ такимъ понятіемъ о Богѣ примириться душа, которая живетъ не одними законами логики, а и чувствомъ, желаніемъ блага себѣ и другимъ — словомъ „живетъ, какъ говорятъ, всѣми фибрами своего бытія“?

Здѣсь, въ этомъ повидимому лишь частномъ вопросѣ, ставятся лицомъ къ лицу два цѣлыхъ міросозерцанія: жизненное и абстрактно-логическое, теистическое и пантеистическое. Логика, — говорятъ, — требуетъ во взглядѣ на религіозный процессъ логическаго эволюціонизма: логическій разумъ, — такъ разъясняютъ это положеніе, — въ данномъ случаѣ судить по себѣ, по имманентнымъ ему законамъ, повсюду требующимъ перехода отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному — развитія, и сверхъ того, опирается на аналогію. Допустимъ, хотя въ „исторіософіи“ (въ философіи исторіи) доселѣ еще, какъ извѣстно, продолжаютъ споры о томъ, что править жизнью и чѣмъ обусловленъ историческій прогрессъ — идеями ли или практическими потребностями. Но вотъ роковой вопросъ, чѣмъ человекъ захочетъ пожертвовать: логикою ли живымъ запросамъ цѣльной личности или, наоборотъ, этими послѣдними — первой, если ужъ допустить, какъ то выходитъ у пантеистовъ, что обѣ указанныя стороны человѣческой природы не могутъ быть удовлетворены разомъ (хотя, какъ извѣстно, христіанская идея Бога и Его отношенія къ міру и человечеству, какъ она раскрыта великими богословами древней церкви, удовлетворяетъ вмѣстѣ уму и сердцу)? Одно несомнѣнно, что искони вѣковъ не только между христіанами, но и между язычниками большинство предпочитало послѣднюю половину дилеммы (т.-е. было убѣждено, что Богъ съ самаго начала сообщилъ человѣку о Себѣ истину; — преданіе о „золотомъ вѣкѣ“), и именно потому, прежде всего, что только такой взглядъ можетъ удовлетворить потребностямъ вѣрующаго сердца. Слѣдуетъ притомъ замѣтить, что это вѣрованіе вовсе не считалось въ принципѣ антилогичнымъ: его раздѣляли на всемъ пространствѣ вѣковъ и умы могучіе, которые, конечно, находили въ немъ и свою логику. Правда, это не та абстрактно-прямолинейная логика, которую отстаиваютъ представители рационально-спекулятивной философіи; но все же логика, а для большинства — логика высшая, такъ какъ удовлетворяетъ не только головѣ, но и живымъ запросамъ духа. Что же отсюда слѣдуетъ? Выводъ понятенъ: *абстрактно-логическая точка зрѣнія на религіозный процессъ есть точка зрѣнія односторонняя и ограниченная, а поскольку она стоитъ въ связи съ понятіемъ рационально-спекулятивной философіи о Богѣ, ограничено и одно-*

сторонне и самое это понятіе. Эта односторонность, впрочемъ, все болѣе и болѣе сознается нынѣ и самими пантеистами и, какъ мы видѣли выше, у Полейдерера напр., именно сознаніе недостаточности отвлеченнаго логоса и необходимости восполнить его нравственно-практическими постулатами вызвало существенныя поправки въ принятой и имъ въ сущности формулѣ логической эволюціи.

в) Здѣсь мы приходимъ къ третьему недостатку рационально-спекулятивной философіи, который, впрочемъ, есть не столько ея тезисъ, сколько самопонятное предположеніе и сокровенный корень всѣхъ другихъ недостатковъ — къ безусловной вѣрѣ въ логическій разумъ. По мѣткому выраженію Тейхмюллера, она „не понимаетъ религіи именно потому, что хочетъ понять ее воплѣтъ“⁴⁸). Мы видѣли выше, что именно это стремленіе повело Гартмана къ разрѣшенію всѣхъ началъ самостоятельнаго и индивидуальнаго существованія чловѣка, какъ вообще, такъ и въ области вѣры въ частности, въ группы логическихъ функций; видѣли, затѣмъ, что тоже стремленіе къ полной логической ясности привело рационалистовъ къ ихъ основному пантеистическому тезису о тождествѣ благодати и вѣры, равно какъ и къ логическому эволюціонизму во взглядѣ на религіозный процессъ. Можно бы было, наконецъ, показать, еслибы въ томъ была потребность, что и у Бидермана, а отчасти даже у Полейдерера, есть склонность разрѣшать основы индивидуальности въ простые логическіе модулы абсолютнаго. Да иначе и невозможно для представителей рационально-спекулятивной философіи: для нихъ, въ послѣднихъ выводахъ ихъ философіи, чловѣкъ есть не болѣе, какъ моментъ или звено въ безконечной цѣпи развитія, не имѣющее самостоятельной цѣны, и даже самъ Богъ есть не больше, какъ міровая формула, вѣчно осуществляемая и никогда неосуществимая — „вѣчный ритмъ причинности“, какъ говорилъ еще Спиноза. Вся существенность въ бытіи съ этой точки зрѣнія исчезаетъ и міръ является предъ взоромъ философа какою-то безплотною идеальностью, лишенною внутренней цѣны и достоинства, вселенная превращается въ какой-то идеальный законъ безъ Законодателя и безъ исполнителей, въ математическо-ме-

⁴⁸) Religionsphilosophie von Gustav Teichmüller, Breslau, 1886, s. 538.

тафизическую форму безъ формирующаго и формируемаго. Въ самомъ дѣлѣ, „такъ какъ явленія, равно какъ и всѣ моменты діалектическаго развитія самымъ закономъ развитія постоянно понуждаются къ исчезновенію, вслѣдствіе чего ни одинъ членъ цѣпи не представляетъ самостоятельной, въ себѣ покоящейся субстанціи: то нѣтъ ни одной точки, на которой бы цѣпь могла висѣть, но всякій разъ появляется лишь діалектически необходимый членъ, чтобы затѣмъ снова исчезнуть. При этомъ непрестанномъ и беспорядочномъ стремленіи вещей нѣтъ никакой надежды сохранить Бога — спокойнаго, разумнаго и свободнаго отъ этого круговращенія, равно какъ и дѣйствительный міръ; но богъ, который есть все и во все переходитъ, долженъ вмѣстѣ быть и не быть, такъ что его существо совпадаетъ съ безпредметнымъ, абстрактнымъ становленіемъ или съ совершеннымъ ничто. Этотъ пантеистическій богъ для насъ недостаточно высокъ и не можетъ поражать насъ своимъ величіемъ, такъ какъ мы видимъ, что онъ есть продуктъ отрѣшенной и уединенной теоретической функціи. Этотъ продуктъ былъ бы законнымъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы понятіе субстанціальнаго бытія, которое должно быть свойственно идеѣ абсолютнаго Духа, сходствомъ своего типа могло обнаружить свое происхожденіе отъ первообраза всякаго я—изъ сознанія о Богѣ, пріобрѣтеннаго не путемъ умозаключеній; еслибы, слѣдовательно, теоретическая функція не ставила въ недостойное положеніе отчужденія и подчиненности родственныя функціи дѣятельности и чувства. Рационально-спекулятивная философія грѣшитъ именно тѣмъ, что „принимаетъ мышленіе или познаніе, которое образуетъ лишь одну функцію духа, за цѣлое, вслѣдствіе чего не можетъ дать надлежащаго отчета въ послѣднемъ происхожденіи его результатовъ“, не можетъ пробудить къ міру живаго интереса: ибо интересъ является лишь тамъ, гдѣ есть оцѣнка бытія; оцѣнка же бытія всецѣло покоится на волѣ или чувствѣ. Поставьте на мѣсто отвлеченнаго разума живую личность, „предъявляющую и чувствующую достоинства (Werthe), тогда въ мірѣ окажется смыслъ и разумъ, и мы будемъ свободны отъ круговращенія Майи и отъ пустоты субъектъ-объекта“⁴⁹⁾.

⁴⁹⁾ Ibid., ss. 539—540, passim.

Этимъ критическимъ замѣчаніемъ одушевленнаго борца противъ крайностей абстрактнаго идеализма и рационалистическаго формализма спекулятивной философіи мы и закончимъ свою рѣчь объ ней, чтобы отсюда перейти къ высшему типу философіи, который, признавая въ бытіи помимо формъ еще нѣкоторую существенность и цѣнность („достоинства“ — безусловныя начала или качества), именно вслѣдствіе этого, даетъ иную, болѣе реальную и соответствующую существу дѣла постановку и нашему спеціальному вопросу о вѣрѣ,—къ такъ-называемому „этическому теизму“.

Глава V. Ученіе о вѣрѣ представителей этическаго теизма.

1. Вѣра въ Бога возникаетъ изъ непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, проявляющагося прежде всего въ нашемъ чувствѣ и нашей нравственной настроенности: а) Лотце и б) протестантскій богословъ Ричль.—2. Возникновеніе и развитіе вѣры обусловлено совокупнымъ дѣйствіемъ трехъ различныхъ группъ «мотивовъ и основаній» («принциповъ»): историческихъ, практическихъ и теоретическихъ,—Фехнеръ.

Подъ именемъ „этическаго теизма“ мы разумѣемъ то направленіе философской мысли текущаго столѣтія, которое, не удовлетворяясь въ отношеніи къ вопросу о познаваемости Бога ни скептицизмомъ полувантіанцевъ, ни формализмомъ рационально-спекулятивной философіи, указываетъ на возможность реального познанія о Богѣ въ свойствахъ и проявленіяхъ нашей нравственной („этической“) природы, каковое познаніе и считаетъ источникомъ общечеловѣческой вѣры въ Бога. Хотя это направленіе, какъ было замѣчено выше, и не освободилось вполне отъ пантеистическихъ или точнѣе—панентеистическихъ тенденцій рационально-спекулятивной философіи и, вслѣдствіе этого, не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ названо теизмомъ; однако, если не въ достигнутыхъ уже результатахъ, то по крайней мѣрѣ въ идеалѣ и въ цѣли своихъ стремленій, оно можетъ быть разсматриваемо какъ теизмъ и притомъ именно этический. Во всякомъ случаѣ, это—направленіе отличное и отъ полувантіанства и отъ

полупантеизма. Въ отношеніи къ нашему вопросу въ этическомъ тѣзмѣ можно въ частности различить два теченія, изъ которыхъ одно объясняетъ вѣру въ Бога главнымъ образомъ изъ внутренняго, *непосредственнаго* воздѣйствія Божества на нашъ духъ, производящаго въ немъ специфически-религіозныя сердечныя и волевыя движенія, а затѣмъ и мысли, а другое — объясняетъ ее *посредственнымъ* дѣйствіемъ Божества въ многоразличныхъ историческихъ, практическихъ и теоретическихъ условіяхъ. Первое, какъ это легко понять, болѣе склоняется къ пантеистическому рѣшенію нашего вопроса, тогда какъ второе — къ деистическому. Строго теистическаго рѣшенія ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ, такимъ образомъ, мы не находимъ.

1. Ознакомимся, прежде всего, со взглядами представителей перваго течения: а) Лотце и б) его ученика, протестантскаго богослова Ричля.

а) Лотце проникнуть глубокимъ сознаниемъ безсилія логическаго разума уяснить послѣднія основы бытія. Въ бытіи есть и навсегда должно остаться нѣкоторое „неразрѣшимое въ мысляхъ ядро“¹⁾, и вотъ почему логическому разуму можетъ подлежать лишь одинъ элементъ сущаго, — область механическихъ законовъ и мысленно-необходимыхъ истинъ; все же остальное можетъ быть лишь *пережито* нашимъ эстетическимъ и нравственнымъ смысломъ. „Не умственно доказать, а только непосредственно пережить въ себѣ способны мы то, что такое-то прекрасное—прекрасно, или что такой-то образъ мыслей и чувствъ находитъ себѣ одобреніе въ совѣсти“²⁾ и т. д. Только этому непосредственному переживанію открыть безусловно цѣнный элементъ въ бытіи, который именно вслѣдствіе этой своей безусловной цѣнности и долженъ быть признанъ верховнымъ началомъ или принципомъ объясненія міра и который Лотце, вмѣстѣ съ великими мыслителями древности Сократомъ и Платономъ, опредѣляетъ ближе, какъ верховное благо, какъ „живую любовь“, открывающуюся „въ томъ великомъ движеніи, которое передъ конечнымъ познаніемъ разлагается на три боковыя силы: *блага*, образующаго цѣль движенія, *образовательнаго стремленія*, осуществляющаго эту цѣль, и *законности*, опредѣляющей

¹⁾ *Микрокосмъ*, перев. Е. Корша, т. 3, 684.

²⁾ *Ibid.*, стр. 669.

направленіе движенія“ (процессъ) ”). И хотѣлось бы философу „изъ понятія верховной любви, во первыхъ, развить существованіе всеобщаго механизма“, затѣмъ вывести опредѣленную форму этого механизма, далѣе — систему мысленнонеобходимыхъ истинъ, законы тождества, противорѣчія и, наконецъ, даже законы математики, въ качествѣ „крайнихъ формальныхъ отпрысковъ добра“ ⁴⁾. Но онъ понимаетъ, что дедукція и методъ, которымъ такъ много злоупотребляли раціоналисты всѣхъ временъ, имѣеть лишь ограниченную область примѣненія и потому указываетъ, какъ на единственно плѣсообразный въ данномъ случаѣ приемъ, на „обратное истолкованіе фактовъ“ ⁵⁾.

Ясно, гдѣ, при такомъ взглядѣ на задачи и условія нашего познанія, будетъ Лотце искать основаній вѣры въ Бога. Онъ не можетъ искать ихъ, вмѣстѣ съ раціоналистами, въ логическомъ познаніи, такъ какъ это познаніе, по его опредѣленію, весьма ограничено; но онъ не можетъ, съ другой стороны, вмѣстѣ съ полукантіанцами, ссылаться, какъ на послѣднее основаніе вѣры, на нашу психо-физическую организацію, такъ какъ считаетъ бытіе въ его высшихъ основаніяхъ доступнымъ познанію, хотя и не логическому. Но гдѣ же въ такомъ случаѣ? *Тиме*, авторъ тщательно составленной монографіи объ отношеніи Лотце къ вопросу о вѣрѣ и знаніи “), считаетъ возможнымъ выразить взглядъ Лотце на вѣру тѣми же словами, которыми раньше другой ученый (Паульсенъ) опредѣлилъ вѣру съ точки зрѣнія Канта, — именно, формулою: *вера (fides) есть не на теоретическихъ доводахъ покоющаяся уверенность, что существуетъ то, что быть должно* ‘). Съ этимъ опредѣленіемъ можно бы было согласиться, еслибы оно въ своей послѣдней части не носило на себѣ слишкомъ замѣтной печати Кантова формального морализма. Не категорическій императивъ Канта, не формальное сознаніе долга, которое требуетъ отъ насъ нравственности, но не указываетъ, въ чемъ она должна состоять, образуетъ, съ точки зрѣнія Лотце, основаніе для вѣры въ Бога,

) Ibid., стр. 730.

4) Ibid., стр. 732—5.

5) Ibid., стр. 732.

6) *Glaube und Wissen bei Lotze*, von Dr. Karl Thieme Leipzig, 1888.

7) *Thieme* с. 20.

а—живой опытъ, опытное познаніе истинно цѣннаго бытія, которое даже и въ той своей какъ бы раздробленной и перемѣшанной съ противоположными элементами формѣ, въ которой оно существуетъ и познается нами въ нашемъ мірѣ, не утрачиваетъ своей безусловной абсолютной качественности. На этомъ именно опытно-мъ познаніи, „переживаніи“, чувствѣ или вообще признаніи въ бытіи „достоинствъ“ — началъ безусловно цѣнныхъ (Werthurtheile) и опирается въ концѣ концовъ наша вѣра въ Бога, изъ этихъ же психологическихъ фактовъ и возникаетъ. Нашъ духъ какъ бы сводитъ во-едино всѣ раздробленные въ мірѣ достоинства, отвлекаетъ ихъ отъ противоположныхъ свойствъ бытія, сочетаетъ и какъ бы сплавляетъ во-едино и, такимъ образомъ образуетъ идею бытія безусловно-самоцѣннаго, высочайшаго, совершеннѣйшаго или Бога. Въ этомъ процессѣ онъ дополняетъ и какъ бы достраиваетъ данную дѣйствительность. Это дополненіе имѣетъ, конечно, какъ это очевидно, и свои положительныя объективныя основанія: оно отстраивается отъ данныхъ и опытно-познаваемыхъ достоинствъ бытія—отъ присутствія идеальныхъ началъ въ эмпирической дѣйствительности заключаетъ къ самобытному и самостоятельному идеальному міру (по данному *а* заключаетъ о не данномъ *б*) и притомъ, по своему внутреннему смыслу, столь необходимо, что безъ него въ эмпирической дѣйствительности преждъ нами повсюду раскрылись бы вопіющія противорѣчія и несообразности, тогда какъ благодаря ему эти противорѣчія примиряются. Но съ другой стороны, именно это данное *а*, первая посылка, базисъ нашего познанія метэмпирической дѣйствительности идеальнаго міра и Бога, все же имѣетъ не столько теоретическое, сколько практическое значеніе, такъ какъ присутствіе въ мірѣ бытія цѣннаго, „достоинствъ“, началъ безусловныхъ опредѣляется отнюдь не логическимъ разумомъ, къ этому непригоднымъ, а нашимъ практическимъ смысломъ, нашимъ „нравственнымъ масштабомъ“ — „переживается“ нашею нравственно-эстетическою природою. Говоря иначе, — хотя въ идеальной провѣдн вѣры и есть теоретическій элементъ, однако она все же не можетъ быть признана доказуемою строго-логически. Внутреннее чувство, въ которомъ соединяются всѣ практическія стремленія и запросы нашего духа, конечно, рѣшительно свидѣтельствуютъ, что бытію самоцѣнному и всесовершенному „подобаетъ совершенная“ и всеобъемлющая дѣйствительность, ибо иначе

вся наша идеальная надстройка міра, направленная къ примиренію въ немъ противорѣчій, замѣчаемыхъ въ мірѣ эмпирическомъ, утратила бы свою цѣну и смыслъ, но нашъ логическій разумъ, въ виду существованія противоположныхъ элементовъ въ бытіи, все же оказывается безсильнымъ перевести это практическое признаніе въ равносмысленную и равнозначительную, какъ по объему, такъ и по доказательности, логическую формулу. Вотъ почему въра въ концѣ концовъ все же должна быть признана не теоремой, которую бы можно было доказать строго научно, а *свободнымъ убѣжденіемъ или нравственно вмѣняемымъ подвигомъ нашего духа* *).

Ознакомимся нѣсколько ближе и частнѣе со взглядомъ Лотце на процессъ образованія въры. Нашъ духъ находится подъ непрерывнымъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ впечатлѣній, производящихъ въ немъ многочисленныя и разнообразныя чувствованія, которыя, впрочемъ, можно раздѣлять на три группы: а) личныя чувствованія *страха* и *всцѣлой зависимости* отъ неизвѣстныхъ силъ, побуждающія сердце искать утѣшенія въ *не-опытномъ міровоззрѣніи*; б) эстетическія чувствованія, отдающіяся съ изумленіемъ прекрасному, находимому въ мірѣ, и возбуждающія нашъ духъ къ созиданію міра идеальнаго, который „признается отнюдь не случайнымъ продуктомъ чего-либо тоже лишеннаго истиннаго значенія, но—или самимъ творческимъ принципомъ, или же чѣмъ-то стоящимъ къ нему въ самомъ тѣсномъ отношеніи и средствѣ“; в) нравственныя чувствованія, побуждающія проектировать (*auszudenken*) мірозданіе въ такой формѣ, чтобы въ немъ фактъ нравственной обязательности (долга) имѣлъ свое законное и разумно-понятное мѣсто. Въ образованіи всѣхъ этихъ сердечныхъ движеній Лотце различаетъ два момента: раздраженіе отъ внѣ, производящее ощущеніе внѣшнихъ чувствъ, и—возникающія по поводу ощущеній самыя вышепоименованныя группы чувствованій. Оба эти порядка психическихъ явленій Лотце возводитъ къ Богу, какъ къ своей подлинной причинѣ; но чувствованія Лотце разсматриваетъ какъ *прямой даръ Божій, непосредственно получаемый отъ самого Бога*; ощущенія же, равно какъ и возникшія изъ нихъ холодныя теоретическія представленія, считаетъ даромъ Божиимъ, *опосредствованнымъ природою*. Чувствованія всецѣлой зависимости, эстетиче-

*) *Thieme*, ss. 24. 37. *Микрокосмъ* т. III, стр. 669—670.

скія и нравственныя чувствованія суть тѣ элементы, изъ комбинаціи которыхъ развивается все богатство религіознаго опыта. Но основное значеніе здѣсь имѣть нравственный законъ, возвѣщаемый въ нашей совѣсти. Непосредственное чувство достоинства и святости нравственныхъ заповѣдей приводитъ человѣка къ тремъ основоположеніямъ, ясно отличающимъ собственно религіозныя убѣжденія отъ чисто теоретическихъ, а именно: а) къ пониманію нравственныхъ законовъ, какъ выраженія воли Божіей; б) ко взгляду на людей, какъ на чады Божіихъ, а не какъ на простые продукты природы; в) ко взгляду на дѣйствительность, какъ на царство Божіе, а не какъ на простой міровой процессъ *).

Такъ какъ, согласно изложенному, вѣра въ Бога опирается на наши „оцѣнки“, на непосредственное чувство достоинствъ бытія; а эти оцѣнки и чувство суть нѣчто въ свою очередь обусловленное нашимъ измѣнчивымъ субъективнымъ масштабомъ (хотя совѣсть или нравственный законъ въ основѣ своей есть, по Лотце нѣчто объективное и постоянное, однако, какъ со стороны ясности, такъ и со стороны формъ онъ допускаетъ чрезвычайныя измѣненія, о чемъ, замѣчаетъ Лотце, свидѣтельствуетъ непреложно опыт): то и вѣра въ Бога должна имѣть и дѣйствительно, какъ показываетъ ея исторія, имѣть чрезвычайно разнообразныя формы. Что касается вопроса о началѣ вѣры, то Лотце не подвергаетъ его нарочитому изслѣдованію. Но несомнѣнно, что онъ не раздѣляетъ выработаннаго представителями раціонально-спекулятивной философіи взгляда на религіозный процессъ, какъ на прямолинейную логическую эволюцію, а, слѣдовательно, и не можетъ, подобно имъ, признавать началомъ религіи какую-нибудь низшую форму вѣры. Несомнѣнно также, что онъ признаетъ сверхъестественное откровеніе и именно имъ объясняетъ какъ христіанство, такъ и высокое богосознаніе народа еврейскаго, которое раньше, чѣмъ всѣ остальные народы собственными средствами могли подняться до сколько-нибудь удовлетворительнаго понятія о Богѣ, уже проникло жизнь этого народа и такъ могуче развивалось въ священной его поэзіи, что предъ несумнящейся его реальностью даже и вы-

*) *Thieme*, ss. 41—3. Сжатое выраженіе взгляда Лотце на занимающій насъ вопросъ дано имъ въ 2—4 §§ его «диктатовъ по философіи религіи» (*Grundzüge der Religionsphilosophie; Dictate aus den Vorlesungen. Leipzig. 1884. ss. 6—9*);

спрениѣйшій полетъ греческихъ чаяній кажется лишь одною сомнительною догадкою¹⁰⁾.

б) Съ воззрѣніями на нашъ предметъ Лотце не одну черту сходства представляютъ воззрѣнія протестантскаго богослова Ричля: подобно Лотце Ричль признаетъ въ каждомъ познавательномъ актѣ на ряду съ теоретическими элементами присутствіе практическихъ, сердечныхъ и волевыхъ, вносящихъ въ познаніе бытія оцѣнку его достоинствъ и значенія для субъективной жизни; подобно ему, сущность богопознанія онъ полагаетъ въ перенесеніи на абсолютное или на вещь въ себѣ свойствъ нашей этической природы и т. д. Сущность взгляда Ричля на происхожденіе и основаніе вѣры въ Бога можетъ быть представлена слѣдующимъ образомъ.

Психологическимъ корнемъ вѣры, по Ричлю, служитъ присущее человѣку стремленіе отстоять свое я какъ „дѣль въ себѣ“ и его безусловное достоинство противъ природы; разрѣшить противорѣчіе, въ которомъ находится человѣкъ, съ одной стороны, какъ часть міра, подчиненная его законамъ, съ другой, какъ „духовная личность, долженствующая обладать природою“; найти такую точку зрѣнія на всю совокупность бытія, которая бы обезпечивала человѣку состоятельность присущаго ему убѣжденія, что его душа дѣйствительно, какъ учитъ христіанство, дороже цѣлаго міра (Мрк., 8, 36—7)¹¹⁾. Изъ этого-то стремленія возникаетъ и на немъ, въ концѣ-концовъ, основывается вѣра въ Бога, т.-е. такое Существо, которое Своєю волею поставило міръ духовный (систему или точнѣе—организмъ всѣхъ отдѣльныхъ я) въ такое отношеніе къ природѣ, что конечная дѣль перваго (осуществленіе нравственныхъ принциповъ и отношеній) можетъ быть понята въ качествѣ верховной дѣли всего міроваго процесса, какъ объ этомъ учитъ всего яснѣе христіанство. Но и указанное стремленіе не есть послѣдняя данная: оно само, въ свою очередь, можетъ быть объяснено только воздѣйствіемъ на нашъ духъ Божества. Но какъ понимать далѣе само это воздѣйствіе?

Къ положительному отвѣту на этотъ вопросъ Ричль идетъ путемъ опроверженія рѣшенія его средневѣковою схоластикомъ. По

¹⁰⁾ *Микрокосмъ*, т. III, стр. 417.

¹¹⁾ *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, B. III, s. 186, 191, 208.

представленію схоластикова, душа съ своими существенными „способностями“ или „силами“, какъ нѣкоторая вещь въ себѣ, существуетъ обособленно, „о себѣ“, сзади конкретныхъ проявленій душевной дѣятельности (чувствованій, представленій и желаній), какъ бы за порогомъ сознанія, въ нѣкоторомъ постоянномъ равенствѣ съ собою. Эту-то въ себѣ замкнутую жизнь духа они и считали мѣстомъ таинственнаго общенія человѣка съ Богомъ, областью непосредственныхъ, страдательно воспринимаемыхъ человѣкомъ благодатныхъ воздѣйствій на его духъ со стороны Божества (*unio mystika; inhabitatio totius trinitatis in homine credente*), которыя уже отсюда изливались на отдѣльныя человѣческія мысли, чувствованія и желанія, какъ благодать просвѣщенія, обновленія и т. д. Но такое представленіе, во-первыхъ, по Ричлю, самопротиворѣчиво, такъ какъ дѣятель имъ отдѣляется отъ своихъ проявленій въ дѣятельности и, во вторыхъ, помимо своей противорѣчивости, разсматриваемое съ чисто психологической точки зрѣнія, совершенно произвольно, такъ какъ „мы ничего не знаемъ о существованіи души въ себѣ, о самозаключенной жизни духа, превыше или позади функций, въ которыхъ она присутствуетъ въ качествѣ живой, дѣятельной, своеобразной и цѣнной величины (*Werthgrösse*), и такъ какъ, далѣе, было бы противорѣчіемъ признавать, что способности души въ одно и то же время и обнаруживаютъ свои дѣйствія и пребываютъ въ покоѣ, образуя собственное бытіе отрѣщенной отъ своихъ функций души“¹²⁾). Что человекъ воспринимаетъ непосредственныя воздѣйствія Божества, это, по Ричлю, должно и можетъ быть доказываемо не ссылкой на *unio mystika*, а указаніемъ на исключительный, специфическій характеръ проявленій духовной жизни человѣка „въ соответствующихъ религіозныхъ и нравственныхъ актахъ“¹³⁾). Въ такомъ случаѣ, разсуждаетъ Ричль, конечно придется отказаться отъ вопроса, которымъ занималась схоластика и который долженъ быть признанъ неразрѣшимымъ, отъ вопроса о томъ, какъ именно человекъ „обемется, проникается или исполняется Духомъ Божиимъ“; но за то, по указанному характеру обнаруженій духовной жизни, всегда и съ несомнѣнностію можно заключить о реальной жизни души въ

¹²⁾ Ibid., в. 21.

¹³⁾ Ibid., в. 22.—Ссылка на Іоанн. 7, 17.

Богъ или, что тоже, о реальныхъ дѣйствіяхъ со стороны Божества на духъ человѣка (ссылка на I Кор. 2, 12; Римл. 8, 15; Гал. 5, 22). Вообще, если признавать для объясненія вѣры непосредственное воздѣйствіе на человѣка со стороны Божества (а это по Ричлю необходимо), то областью этого воздѣйствія слѣдуетъ признавать не досознательную или точнѣе сверхсознательную жизнь души въ себѣ, въ ея внутреннемъ, не проявляющемся вовнѣ и потому недоступномъ сознанію существъ, а совокупность дѣятельныхъ силъ человѣка съ присущими имъ логическими, теоретико-познавательными, нравственными и всѣми вообще законами, то что обыкновенно называютъ человѣческимъ разумомъ (*ratio, intellectus*). Откровеніе должно быть дано для всей совокупности духовныхъ силъ человѣка, чтобы „опытъ его могъ быть правильно понятъ и истолкованъ онтологически, логически и психологически“ ¹⁴⁾.

Итакъ, вѣра, по Ричлю, вытекаетъ и основывается на „оцѣнкахъ бытія“—на признаніи безусловнаго достоинства въ проявленіяхъ духовно-нравственной жизни. Изъ этихъ оцѣнокъ возникаетъ, съ одной стороны, постулатъ Бога или требованіе такого существа, которое бы обезпечивало жизнь, развитіе и господство этого истинно-дѣянаго бытія; съ другой—непосредственно въ немъ самомъ, въ этомъ истинно-дѣянномъ бытіи, т.-е. въ проявленіяхъ нашей нравственной жизни, какъ ихъ причина и цѣль, познается нами самъ Богъ въ своихъ благодатныхъ воздѣйствіяхъ на нашъ духъ. Такимъ образомъ, бытіе Бога, прежде всего постулируемое для удовлетворенія нашихъ субъективныхъ потребностей, затѣмъ завѣряется опытами нашего нравственнаго дѣятельнаго самосознанія.

2. Перейдемъ къ Фехнеру ¹⁵⁾.

Точка зрѣнія Фехнера на нашъ вопросъ достаточно характеризуется уже самымъ его опредѣленіемъ вѣры, по которому она есть *признаніе истиннымъ того, что извѣстно не изъ опыта и не на основаніи логическаго умозаключенія* ¹⁶⁾. Сущность, мотивы и основанія вѣры собственно-религіозной, по Фехнеру, совершенно

¹⁴⁾ Ibid. s. 23.

¹⁵⁾ Gustav Theodor Fechner: Die drei Motive und Grunde des Glaubens, Leipzig, 1863.

¹⁶⁾ Ibid., s. I, ff.

одинаковы съ сущностью, мотивами и основаніями вѣры общей, непрестанно сопровождающей и наше знаніе и нашу дѣятельность, и, если тѣмъ не менѣе религіозную вѣру считаютъ чѣмъ-то особеннымъ, отличнымъ отъ вѣры общей, то это единственно потому, что ей усвоятся черты, принадлежащія ея предмету, т.-е. Богу. Въ религіозной вѣрѣ, какъ въ вершинѣ пирамиды, сходятся всѣ тѣ частныя проявленія вѣры, которыми проникнута наша жизнь, наше творчество и наша дѣятельность, и сильно ошибется, конечно, тотъ, кто станетъ смотрѣть на вершину пирамиды, какъ на что то самостоятельное, существующее независимо отъ всей пирамиды и не на ея основаніи. Уже изъ этого основнаго взгляда на вѣру видно, что Фехнеръ не раздѣляетъ стремленія представителей рационально-спекулятивной философіи чистаго типа обосновать вѣру исключительно на знаніи. Онъ открыто высказывается противъ этой попытки. Кто ею проникнуть, тѣхъ, подобно новокантіанцамъ, онъ приглашаетъ остановить свое вниманіе на матеріалистахъ и на такъ-называемыхъ свободныхъ общинахъ: господство разсудочнаго принципа здѣсь почти совершенно опустошило вѣру и лишило ее всякаго содержанія ¹⁷⁾). Вѣра не исключаетъ знанія (ибо неразумная вѣра перешла бы въ невѣріе), но и не покрывается имъ и отнюдь не на немъ только основывается: вѣру характеризуетъ именно то, что въ ней недостатокъ знанія восполняется психологическими и всякаго рода практическими основаніями ¹⁸⁾).

Итакъ, вѣра, по Фехнеру, покоится на болѣе широкомъ основаніи, чѣмъ какимъ можетъ служить знаніе. Приступая къ изслѣдованію вопроса о томъ, на чемъ именно держится вѣра, Фехнеръ признаетъ необходимымъ, чтобы избѣгать путаницы и недоразумѣній, прежде всего различать „мотивы“, которые „побуждаютъ“ къ вѣрѣ—отъ „основаній“, которыя „уполномочиваютъ“ вѣрять, оправдываютъ вѣру ¹⁹⁾). Совокупность же „мотивовъ“ и „осно-

¹⁷⁾ Ibid., s. 48.

¹⁸⁾ Ibid., 9—14.

¹⁹⁾ Ibid., s. 29. Впрочемъ это различіе, по Фехнеру, не строгое. «Основанія» суть лишь «высшее обобщеніе, сочтеніе, завершеніе, проясненіе, приведеніе въ порядокъ» тѣхъ же мотивовъ. Будучи въ с.о.ей обособленности недостаточны для обоснованія вѣры въ Бога, въ своей совокупности, восполняя и поддерживая другъ друга, мотивы переходятъ въ «достаточныя основанія». Ср. «введеніе», примѣчаніе 12.

ваній“ Фехнеръ называетъ „принципами“ вѣры. Такихъ принциповъ онъ различаетъ три рода. Мы вѣримъ во-первыхъ потому, что воспитаны въ вѣрѣ и имѣемъ предъ своими глазами авторитетъ людей, которые держатся вѣры; во-вторыхъ потому, что вѣра удовлетворяетъ нашимъ многообразнымъ практическимъ потребностямъ и желаніямъ, и, наконецъ, въ-третьихъ потому, что опытъ и разумъ указываютъ для вѣры теоретическія основанія. Отсюда три главныхъ принципа вѣры: *историческій*, *практическій* и *теоретическій*. Эти принципы всегда дѣйствуютъ совмѣстно, взаимно восполняя и исправляя другъ друга, и именно это ихъ совокупное дѣйствіе обезпечиваетъ жизненность и дѣйственность вѣры въ Бога. Это—„вѣчно подвижное и волнующееся море, которое непрестанно пополняется своими же собственными испареніями и отъ борьбы своихъ волнъ становится лишь сильнѣе и сильнѣе. Сколько бы ни было въ немъ измѣненій и колебаній въ частностяхъ, въ общемъ оно остается все то же вѣчно море, изъ котораго тайно питаются всѣ рѣки, чтобы потомъ, достигнувъ цѣли своихъ стремленій, снова отдать морю взятое изъ него. И даже противоположныя теченія въ немъ въ своей основѣ и въ цѣломъ образуютъ нѣчто единое и связанное. По временамъ является матеріалистъ и говорить: нѣтъ Бога. Это значитъ, что онъ приходитъ съ маленькимъ ведромъ своего умозаключенія и хочетъ имъ вычерпать до дна все море. Но оно существовало изначала и будетъ существовать вѣчно; сколько бы ни черпали изъ него, оно не уменьшается: все, что исчезаетъ изъ моря, снова возвращается въ него чрезъ воздухъ“²¹⁾).

Перейдемъ къ разсмотрѣнію каждаго изъ названныхъ „принциповъ“ вѣры—въ отдѣльности.

а) „Человѣкъ говоритъ человѣку“ — вотъ самое краткое выраженіе „историческаго принципа вѣры“. Здѣсь, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, сохраненіе разъ возникшаго понятіе и естественнѣе самаго возникновенія. Чтобы создать статую, картину, стихотвореніе—въ первый разъ требуется много усилій: но разъ художественное произведеніе явилось, ему безъ труда подражаютъ, его копируютъ, воспроизводятъ и т. д. Какъ возникъ языкъ — этого никто не знаетъ и, вѣроятно, никто не смогъ бы его снова

²¹⁾ Ibid. s. 43. 25—48.

изобрѣсти, но разъ онъ возникъ, ему шутя научается каждый ребенокъ. Сколько иногда требуется употребить усилій, чтобы раздуть огонь въ печи; но разъ это сдѣлано, нужно опасаться, чтобы не загорѣлся домъ: то же слѣдуетъ сказать и относительно вѣры въ Бога. Какъ она возникла—этого никто съ несомнѣнностью не знаетъ, но разъ она возникла, она легко и естественно сохраняется, и, если человѣкъ спроситъ себя, почему онъ вѣритъ, то прежде всего онъ, конечно, укажетъ на то, что „до него вѣрили и послѣ него будутъ вѣрить“. Человѣкъ легковѣренъ по природѣ. Въ дѣтствѣ мы вѣримъ безъ размышленія и не доискиваемся основаній тому, что намъ говорить. Скажутъ ребенку, что скоро мѣсяцъ упадетъ съ неба, и онъ будетъ глядѣть на небо и ждать, когда онъ упадетъ. Скажутъ ему, что собака скоро начнетъ говорить, и онъ станетъ прислушиваться и дивиться, что она долго не говоритъ. Особенно склонны люди, и даже просвѣщеннѣйшіе изъ нихъ, раздѣлять вѣру другихъ во все необычайное, выдающееся, превыщающее ихъ личный опытъ и область умозаключеній. Послѣ продолжительныхъ и бесплодныхъ усилій открыть въ области высшихъ вопросовъ истину, они наконецъ снова, но уже сознательно и свободно, подчиняются силѣ историческаго принципа, который общаетъ имъ возвратитъ спокойствіе и способность дѣтской довѣренности.

Къ области именно такихъ глубоко важныхъ и въ то же время трудно разрѣшимыхъ вопросовъ принадлежитъ и вопросъ о Богѣ. Поэтому дѣйствіе историческаго принципа обнаруживается здѣсь во всей силѣ, которая еще увеличивается древностью вѣры. Конечно, сохраненіе вѣры обусловлено отнюдь не одною только дѣтскою и безотчетною довѣрчивостію къ свидѣтельству другихъ. И отдѣльныя лица и цѣлыя націи время отъ времени подвергали эту историческую вѣру многостороннему, а часто и крайне одностороннему изслѣдованію, и бывали эпохи, когда повидимому ее совершенно оставляли; но именно то обстоятельство, что послѣ кратковременныхъ перерывовъ всегда снова наступало торжество вѣры, и свидѣлствуетъ о томъ, что въ основѣ ея лежитъ могущественная истина. Вѣра въ басню не можетъ удержаться съ такимъ постоянствомъ. „Заблужденіе и истина имѣютъ между собою то общее, что они передаются исторически и что ихъ распространеніе тѣмъ легче, чѣмъ оно шире, и вѣра держится тѣмъ сильнѣе, чѣмъ

дольше она уже продержалась; но при этомъ остается то важное различіе, что распространенію истины нѣтъ предѣловъ, ложь же въ своемъ распространеніи имѣетъ извѣстныя границы, такъ какъ вмѣстѣ съ вѣрой истинной всегда распространяется нѣчто полезное и благотворное, а вѣра ложная, наоборотъ, всегда влечетъ за собою нѣчто такое, что чѣмъ больше распространяется, тѣмъ яснѣе доказываетъ необходимость вѣры противоположной—истинной. И въ этомъ не трудно убѣдиться. Почему мы называемъ вѣру истинною и благотворною? Потому, что она соотвѣтствуетъ природѣ вещей и потребностямъ человѣка. Почему называемъ дурною или ложною? Потому что она стоитъ въ противорѣчьи съ тѣмъ и другимъ. Что слѣдуетъ изъ этого уже *a priori*? Чѣмъ больше вѣра распространяется и чѣмъ долѣе она существуетъ, тѣмъ больше представится для нея возможности развить и обнаружить свое согласіе или противорѣчіе съ природою вещей и человѣка. Важнѣйшія слѣдствія и дѣйствія ея могутъ даже развиваться по мѣрѣ ея распространенія и продолжительности. Согласіе должно служить благопріятнымъ условіемъ для дальнѣйшаго распространенія и сохраненія вѣры; напротивъ, противорѣчіе должно служить противо-дѣйствіемъ такому распространенію. Однимъ словомъ; рѣшающее значеніе имѣетъ отношеніе историческаго принципа къ практическому и теоретическому. Историческій принципъ одинаково можетъ служить и дурной и хорошей, и истинной и ложной вѣрѣ; но нельзя того же сказать о принципахъ теоретическомъ и практическомъ. Конечною цѣлью должно служить согласіе всѣхъ принциповъ во всѣхъ отношеніяхъ, а такое согласіе возможно только относительно истинной и благотворной вѣры. И здѣсь съ вѣрой происходитъ то же, что бываетъ съ огнемъ: огонь распространяется тѣмъ легче, чѣмъ шире онъ уже распространился; но зато и горючій матеріалъ онъ истребляетъ тѣмъ скорѣе, и давно исчезъ бы съ лица земли, еслибы постоянно не подрасталъ новый горючій матеріалъ. Точно также и вѣра не могла бы продержаться долго, еслибы для нея постоянно не выросталъ новый матеріалъ изъ природы вещей и истинной и всеобщей потребности человѣка. Чѣмъ долѣе она существуетъ, чѣмъ шире распространяется, чѣмъ чаще входитъ въ столкновеніе съ природою вещей и человѣка, чѣмъ больше, наконецъ, наслаются и расширяются ея вредныя послѣдствія; тѣмъ ближе она подходитъ къ своей поворотной точкѣ.

Такъ видимъ мы, что, тогда какъ заблужденія и басни падаютъ одна за другою, истина постепенно укрьпляется и усиливается и пріобрѣтаетъ все большую и большую почву²¹⁾.

б) „Человѣкъ вѣрить тому, что ему нравится и полезно“, вотъ краткое выраженіе практическаго принципа. Всѣ мы вѣримъ тому и надѣемся на то, чего желаемъ и ожидаемъ—это извѣстный психологическій фактъ. Что заставляетъ часто цѣлыя колоніи переселяться изъ своей родной страны въ отдаленныя мѣстности—на свою гибель? Ожиданіе найти въ будущемъ удовлетвореніе тѣхъ своихъ желаній, которыхъ не удовлетворяетъ настоящее, т.-е. мотивъ практической. Вѣра въ клады, въ чудесныхъ медиковъ, алхимиковъ и шарлатановъ всякаго рода держится опять-таки именно на практическомъ мотивѣ: беретъ перевѣсъ тотъ, кто больше обѣщаетъ. Тотъ же мотивъ, но конечно въ болѣе благородныхъ формахъ, дѣйствуетъ и въ области вѣры. „Гдѣ не помогаетъ никакая человѣческая помощь, тамъ ищутъ помощи Божественной и именно потому, что ищутъ, вѣрятъ въ нее—вѣрятъ, хотя бы, не смотря на усиленныя мольбы, она не приходила. Въ такомъ случаѣ ее лишь замѣняютъ другою вѣрою—именно, что то, чего Богъ не даетъ въ этой жизни, Онъ даруетъ въ жизни будущей и, такимъ образомъ, возникаетъ вѣра въ будущую жизнь. Кто можетъ опровергнуть нашу вѣру? Гдѣ нѣтъ доказательства, тамъ нѣтъ и опроверженія“²²⁾. О теоретическихъ основаніяхъ въ такомъ случаѣ часто вовсе не спрашиваютъ. „Я вѣрую въ Бога и живу этою вѣрою: если Богъ существуетъ, я много пріобрѣлъ; если же не существуетъ, я, по меньшей мѣрѣ, ничего не потерялъ“ — вотъ самое обыкновенное разсужденіе людей столь глубоко проникнутыхъ практическою потребностью вѣры, какъ Паскаль и Цицеронъ²³⁾. Этого мало. Практической принципъ заставляетъ человѣка вѣрить не только помимо всякихъ теоретическихъ соображеній, но часто даже вопреки этимъ соображеніямъ. „Если мы посмотримъ кругомъ себя, то увидимъ, что повсюду, въ тысячи формахъ и часто съ неимовѣрною силою въ мірѣ царить зло—физи-

²¹⁾ Ibid., 62—4.—См. вообще объ истор. принципѣ стр. 49—81.

²²⁾ Ibid., s. 84.

²³⁾ Ibid., s. 85. Ссылка на слова Катона у Цицерона (de Senectute, Cap. 23). Quodsi in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, lubenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo.

ческое, нравственное, чума, голодъ, войны, наводненія, пожары; увидимъ, что зло одинаково постигаетъ и праведныхъ, и неправедныхъ, что усерднѣйшія молитвы остаются неслышанными, что невинныя дѣти несутъ наказаніе за вину отцовъ и т. д. и однако, не смотря на это, ученіе о Богѣ всемогущемъ, премудромъ и благомъ возвѣщается повсюду—и въ школахъ, и съ кафедръ, и тысячь тысячь людей по прежнему ищутъ послѣдняго, высшаго и единственнаго утѣшенія именно въ вѣрѣ въ такого Бога. Почему? Потому что человекъ нуждается въ этомъ утѣшеніи“²⁴).

Но здѣсь возникаетъ очень важный вопросъ: не перевѣшивается ли польза вѣры проистекающимъ изъ нея иногда вредомъ, и, если нѣтъ, то позволительно ли держаться вѣры по такому одностороннему въ нравственномъ отношеніи мотиву, какъ польза? Что касается первой половины вопроса, то, въ виду ея, Фехнеръ раскрываетъ, правда, не новую, но часто забываемую мысль—именно, что не вѣра сама по себѣ повинна въ тѣхъ или другихъ печальныхъ историческихъ явленіяхъ, отвѣтственность за которыя обыкновенно ошибочно возлагаютъ именно на нее, а различныя чуждыя самому существу вѣры примѣси къ ней и что, даже не смотря на это, вѣру въ Бога все-таки было бы трудно замѣнить чѣмъ-нибудь другимъ или совсѣмъ упразднить: плохая вѣра все же лучше совершеннаго отсутствія вѣры, какъ это доказываютъ неоднократныя попытки атеистовъ и свободномыслящихъ людей основать общестія безъ всякихъ слѣдовъ религіи. Въ такихъ случаяхъ обыкновенно лучшіе люди скоро покидаютъ общину невѣрующихъ, а худшіе становятся еще хуже²⁵). Въ отвѣтъ на вторую половину вышеприведеннаго вопроса Фехнеръ указываетъ прежде всего на то, что, когда говорятъ о пользѣ религіозной вѣры, терминъ „польза“ обыкновенно употребляютъ въ слишкомъ узкомъ смыслѣ и, вслѣдствіе этого, умаляютъ жизненное значеніе вѣры. Человекъ отъ природы наклоненъ измѣрять всякую пользу и всякій вредъ мѣрою своего благополучія. Поэтому и при оцѣнкѣ религіозной вѣры онъ рѣдко возвышается до пониманія ея неизмѣримаго значенія для жизни цѣлыхъ обществъ, ея глубочайшаго

²⁴) Ibid., ss. 86—7.

²⁵) По этому поводу Фехнеръ передаетъ поучительную исторію неудавшейся попытки пѣкаго Роберта Оуэна (Owen) основать самостоятельную колонію, порвавъ всѣ связи съ традиціоннымъ укладомъ жизни и вѣрованіями... SS. 101—2.

влиянія на измѣненія самыхъ коренныхъ основъ и началъ жизни, а между тѣмъ здѣсь-то именно и проявляется въ полной силѣ ея могущество, въ которомъ съ нею не могутъ равняться ни начала гуманности, ни какое-либо философское міросозерцанія, сколь бы возвышенно оно ни было ²⁶⁾). Уже въ этомъ великомъ практическомъ значеніи религіозной вѣры въ жизни Фехнеръ усматриваетъ ручательство ея истинности (вопреки ходячему мнѣнію, согласно съ которымъ практическое значеніе вѣрованія будто бы не имѣетъ ничего общаго съ вопросомъ объ ея объективной истинѣ, такъ какъ, говорятъ, „гдѣ замѣшивается интересъ, тамъ человѣкъ становится слѣпымъ“). „Повсюду, говоритъ онъ, мы находимъ, что правильное знаніе о томъ, что есть, и въ практическомъ отношеніи служитъ человѣку всего лучше,—всего лучше руководить имъ. Отсюда мы въ правѣ заключать и наоборотъ, именно, что то, что человѣку всего лучше служить, что имъ всего лучше руководить, и есть самое истинное. Мы находимъ, что этотъ принципъ оказывается тѣмъ постоянно, чѣмъ въ большемъ числѣ случаевъ мы ищемъ его подтвержденія, чѣмъ болѣе мы переходимъ съ нимъ отъ частнаго къ общему, и можно, слѣдовательно, ожидать его совершеннаго оправданія, если мы перенесемъ его на все цѣлое. Отдѣльная ошибка можетъ на время удовлетворить отдѣльнаго человѣка. Но чѣмъ шире распространяется эта ошибка, чѣмъ большее число людей мыслятъ, чувствуютъ и дѣйствуютъ въ ея смыслѣ, чѣмъ шире и глубже простираются ея практическія слѣдствія, чѣмъ продолжительнѣе она раскрывается въ нихъ; тѣмъ больше и глубже оказывается ея вредъ для всѣхъ. Это—не метафизика, не игра въ понятія, не тяжеловѣсный догматизмъ, а просто ясное выраженіе универсальнаго факта. Совсѣмъ другое слѣдуетъ сказать относительно истины. Всего достовѣрнѣе будетъ та истина, которая, будучи принята всѣми, опредѣляетъ волю, мысль и чувство такъ, что для всѣхъ, для всего человѣчества возникаютъ вслѣдствіе этого самыя благотворныя слѣдствія. Это—наилучшая, и истиннѣйшая вѣра. А поскольку наилучшая вѣра есть идеальное чело-вѣчества, вѣра будетъ приближаться къ идеалу истины тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе будетъ она приближаться къ идеалу добра“ ²⁷⁾.

²⁶⁾ См. относящаяся къ разъясненію этой мысли интересныя и наглядныя сравненія на стр. 107—8.

²⁷⁾ Ibid. ss. 114—115.

Если, такимъ образомъ, отъ благотворности религіозной вѣры можно съ полнымъ правомъ заключать къ ея истинности, то было бы совершенно достаточно изученія практическаго значенія той или другой формы вѣры въ жизни для опредѣленія формы истинной. Но такъ какъ опредѣленіе степени благотворности той или другой формы вѣры невозможно безъ широкихъ историческихъ и теоретическихъ изслѣдованій, то одинъ практической принципъ долженъ быть признанъ для указанной цѣли недостаточнымъ и необходимо долженъ быть восполняемъ принципами историческимъ и теоретическимъ. Истинною вѣрою въ Бога должна быть признана лишь та, въ которой сходятся всѣ три принципа, подобно тому, какъ лишь та точка должна быть признана подиннымъ центромъ шара, въ которой сходятся всѣ радіусы, изъ какихъ бы точекъ периферіи они ни были проведены.

в) „Человѣкъ вѣритъ тому, чему основанія онъ находитъ въ опытѣ и разумѣ“—вотъ краткое выраженіе теоретическаго принципа. Опытъ даетъ послышки, разумъ дѣлаетъ выводы: оба эти способа познанія должны дѣйствовать въ области вѣры всегда вмѣстѣ. Придавать значеніе или только разуму или только опыту—это крайности, изъ которыхъ въ первую часто впадаютъ современные богословы и философы, обыкновенно придающіе слишкомъ мало значенія опытно познаваемой дѣйствительности, а во вторую—язычники и матеріалисты, слишкомъ привязанные къ опыту. Всего менѣе общаго имѣетъ теоретическій принципъ вѣры съ отвлеченными построениями метафизики. „Никогда не приводили, говорить Фехнеръ, людей къ вѣрѣ въ Бога абстрактныя понятія бытія, абсолютнаго, я, вещи въ себѣ, совершеннѣйшаго и вмѣстѣ реальнѣйшаго существа, абсолютной причинности, самоосуществляющейся первовозможности и т. д. Всѣ эти и имъ подобныя понятія лишь слѣдовали за вѣрою, никогда въ своихъ слѣдствіяхъ съ нею не равнясь, и неоднократно даже отъ нея отводили. Словомъ, не эти понятія восполняютъ историческій и практической принципы и помогаютъ имъ породить и сообщить надлежащую форму вѣрѣ, а то сознательно или безсознательно примѣняемое человѣкомъ въ обыденной жизни заключеніе, которое такъ-сказать само собою возникаетъ при каждомъ удобномъ случаѣ и которое въ своей общей формѣ можетъ быть выражено такъ: такъ какъ существуетъ и существовало *это*, то существуетъ, существовало и будетъ су-

ществовать *то*, и такъ какъ одно существуетъ и существовало именно *такъ*, то и другое существуетъ, существовало и будетъ существовать именно *такъ*. Каждый наблюдаемый случай невольно даетъ человѣку поводъ и опору ожидать другихъ подобныхъ же случаевъ—по причинамъ слѣдствій и по слѣдствіямъ причинъ“²⁶⁾. Въ различныхъ людяхъ и у различныхъ народовъ, смотря по степени ихъ развитія, эта способность непосредственныхъ и какъ бы бессознательныхъ умозаключеній дѣйствуетъ различно. Человѣка дикаго она заставляетъ одушевлять всю природу; людей культурныхъ она же заставляетъ подыскивать теоретическія основанія и аналогіи для той вѣры въ единого личнаго Бога, которая уже существуетъ для нихъ, какъ историческій фактъ, и достаточно оправдала себя практическими послѣдствіями. И было бы напраснымъ трудомъ искать этихъ основаній гдѣ нибудь помимо суждений, проникающихъ сплошь всю нашу жизнь. „Я ищу кругомъ себя,—говоритъ Фехнеръ, ищу въ догматическихъ богословскихъ учебникахъ, прислушиваюсь къ проповѣдямъ съ кафедръ, къ наставникамъ въ школахъ, къ профессорамъ; перехожу отъ рационалистовъ къ ортодоксамъ и піетистамъ и обратно; перебираю покрытыя пылью устарѣвшія доказательства бытія Божія; штудирую философскія системы Канта, Фихте, Шеллинга, Гербарта, Шопенгауэра: напрасно. Я не нахожу ничего, чтобы дало хотя какую нибудь опору для вѣры или, по крайней мѣрѣ, не говорило противъ нея“²⁷⁾.

Что же это за основанія, которыхъ Фехнеръ не могъ найти послѣ столькихъ усилій? По Фехнеру, есть два и только два способа заключать къ бытію Бога: во-первыхъ, отъ нашего собственного духа—единственнаго, о которомъ мы знаемъ непосредственно, мы восходимъ „къ міру единаго Духа“; во-вторыхъ, отъ факта, что наше собственное тѣло вмѣстѣ и отражаетъ и носитъ духъ,—отъ этого „единственнаго въ своемъ родѣ случая въ нашемъ познаніи“ мы восходимъ къ той мысли, что „весь міръ есть отраженіе и носитель единаго духа въ высочайшемъ смыслѣ“. Это—единственныя точки отправленія для заключенія „не отъ пустоты къ пустотѣ“, а отъ полноты къ полнотѣ. Конечно, это восхожденіе къ абсолютному Божественному Духу указанными путями, т.-е.

²⁶⁾ Ibid., ss. 138—9.

²⁷⁾ Ibid., ss. 148—9.

доказательства „отъ духа“ и „отъ тѣла“ не могутъ не показаться черезъ чуръ смѣлыми; но нужно вспомнить, говоритъ Фехнеръ, что лѣстница для такого восхожденія стоитъ не на воздухѣ, но прикрѣплена и сверху, и снизу,—сверху тѣмъ, что ведетъ въ ту же самую область вѣры, которую мы имѣемъ въ историческомъ фактѣ и которою живемъ въ практической жизни; снизу тѣмъ, что держится опытной дѣйствительности; тогда какъ, напротивъ, невѣрующей матеріализмъ пытается подняться по лѣстницѣ, утвержденной только внизу, а вѣрующей въ пустоту идеализмъ старается сойти по лѣстницѣ, утвержденной только сверху ³⁰⁾).

Единый въ сущности теоретическій принципъ, какъ было сказано выше, распадается на двѣ частныхъ формы: доказательство „отъ духа“ и доказательство „отъ тѣла“. Сущность первой половины аргумента можетъ быть кратко развита, въ смыслѣ Фехнера, такъ: наша душа есть цѣлый малый міръ, вмѣщающій въ себѣ множество силъ и явленій, которыя не только различны между собою, но часто находятся даже въ противоборствѣ и тѣмъ не менѣе всѣ сходятся въ нѣкоторомъ высшемъ единствѣ — въ Я; великій міръ есть также комплексъ многообразныхъ силъ и прежде всего совокупность нашихъ душъ; не долженъ ли и онъ со всѣмъ своимъ содержаніемъ, т.-е. всѣ наши души со всѣми ихъ процессами созвѣваться нѣкоторымъ высшимъ Я — Богомъ? Это заключеніе по аналогіи, какъ ни шатка аналогія въ смыслѣ метода, Фехнеръ считаетъ, однако, совершенно удовлетворительнымъ и даже единственно возможнымъ, такъ какъ только оно даетъ удовлетвореніе человѣку, ищущему въ Богѣ высшаго и неложнаго основанія своего бытія и жизни ³¹⁾). Сущность второй половины „теоретическаго принципа“ или доказательство „отъ тѣла“ Фехнеръ формулируетъ слѣдующимъ образомъ. „Нашъ духъ привязанъ къ одной ограниченной части тѣлеснаго міра и все, что въ немъ возникаетъ и совершается, возникаетъ и совершается именно въ этой малой части міра, въ постоянной связи съ нею. О бытіи другихъ конечныхъ духовъ

³⁰⁾ Ibid., s. 154.

³¹⁾ «О Немъ бо живемъ, движемся и есмь». — Ссылка на Іоанна 14, 20; 17, 21—3; 13, 20; 15, 4—5; Галат. 2, 20; I Кор. 6, 17; Мѡ. 8, 20; 18, 20; причѣмъ Фехнеръ усиленно настаиваетъ, что со словами Писанія необходимо соединять ихъ прямой смыслъ, а не усиливаться, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, переголковать ихъ приспособительно къ установившимся понятіямъ.

мы **узнаемъ** потому, что они подобнымъ же образомъ связаны въ опредѣленныхъ частяхъ міра съ опредѣленными процессами. Но та часть міра, къ которой привязанъ нашъ собственный духъ, стоитъ въ такихъ отношеніяхъ ко всему остальному, что мы не можемъ не признать **цѣлый міръ** лишь большею и высшею формою того, къ чему привязанъ нашъ собственный духъ, а слѣдовательно не можемъ не мыслить и **высочайшаго универсальнаго духа**, въ отношеніи къ которому нашъ собственный духъ есть нѣчто **частичное** и подчиненное“ ³²⁾). **Итакъ**, въ мірѣ обитаетъ, какъ его объединяющее, организующее, животворящее и управляющее начало, единый духовный Богъ. Этотъ результатъ „доказательства отъ тѣла“, по Фехнеру, служитъ необходимымъ дополненіемъ „доказательства отъ духа“. Если это послѣднее обосновываетъ главнымъ образомъ ту форму вѣры въ Бога, какую предлагаетъ намъ христіанство, т.-е. вѣру въ Бога, какъ высочайшую, самосущую Личность; то доказательство „отъ тѣла“ указываетъ и въ языческихъ вѣрованіяхъ нѣкоторую долю истины, которая могла бы быть воспринята и христіанскимъ сознаніемъ, не нарушая его чистоты, и которая, къ сожалѣнію, нерѣдко забывается односторонними защитниками трансцендентности Бога, — именно ту истину, что Богъ непрестанно присущъ міру (принципъ имманенціи). Что язычество дробитъ единую Божественную силу на множество самостоятельныхъ частныхъ Божественныхъ силъ,—въ этомъ его коренное заблужденіе. Но что оно живо ощущаетъ повсюду въ мірѣ **присутствіе** Божественной силы—въ этомъ та доля истины, которая **облегчаетъ** міру языческому переходъ къ христіанству. Впрочемъ въ **этомъ** направленіи Фехнеръ проходитъ такъ далеко (пытается представить міръ, какъ нѣкоторую своеобразную тѣлесность Бога), что намъ **нѣтъ** ни прямой необходимости, ни косвенныхъ побужденій за нимъ **слѣдовать** ³³⁾).

г) **Итакъ**, вѣра въ Бога **держится** совокупнымъ дѣйствіемъ трехъ раскрытыхъ принциповъ. **Теперь** спрашивается, какому изъ всѣхъ принциповъ вѣра обязана своимъ **возникновеніемъ**? По мнѣнію Фехнера,—никакому въ отдѣльности и **во** всемъ вообще. Безспорно, разсуждаетъ Фехнеръ,—что человекъ съ **самаго** начала своего су-

³²⁾ Ibid., ss. 179—180.

³³⁾ Ibid., s. 191 ff.

пеществованія опознавалъ въ мѣрѣ нѣкоторую безусловную силу, которую вслѣдствіе своей исключительной впечатлительности и живости представлялъ по аналогіи съ собою. И если Богъ, какъ это необходимо признавать, присутствуетъ, живетъ и дѣйствуетъ въ мѣрѣ, а человекъ живетъ, движется и существуетъ въ Богѣ, то именно воздѣйствіе Бога на первобытнаго человека въ формѣ живой, проникающей мѣрѣ безусловной силы и слѣдуетъ разсматривать, какъ „первое естественное слово Божіе людямъ“. Это „первооткровеніе“ и служитъ источникомъ историческаго распространенія вѣры, равно какъ и зерномъ всѣхъ ея теоретическихъ и практическихъ мотивовъ. Такъ и ребенокъ узнаетъ своихъ родителей прежде всего по ихъ практическимъ отношеніямъ къ себѣ,— въ чувствѣ, которое намъ трудно пережить, воспроизвести и описать ³⁴⁾).

Сознавалъ ли уже первобытный человекъ свое это специфически-религіозное чувство или оно пришло въ ясность сознанія лишь постепенно? Признавалъ ли онъ съ самаго начала Бога единаго или вѣрилъ въ боговъ многихъ? Перешла ли вѣра по преданію отъ одной четы людей, или она возникла самостоятельно въ различныхъ мѣстахъ и въ различное время?—Всѣ эти и имъ подобные вопросы, по Фехнеру, никогда не найдутъ безспорно твердаго научнаго рѣшенія ³⁵⁾). Во всякомъ случаѣ, пользующаяся въ настоящее время столь широкимъ распространеніемъ теорія эволюціи религіозныхъ вѣрованій, начиная съ самой низшей и несовершенной формы, отнюдь не болѣе вѣроятна, по Фехнеру, чѣмъ противоположный взглядъ, по которому какъ въ физической, такъ и въ психической организаціи первобытнаго человека, по творческому Слову, соединились наилучшимъ образомъ совершеннѣйшіе элементы бытія, вслѣдствіе чего онъ имѣлъ „болѣе близкое и внутреннее отношеніе въ познаніи и чувствѣ къ природѣ и Богу, чѣмъ поколѣнія позднѣйшія, подобно тому, какъ все первичное имѣетъ болѣе близкое отношеніе къ тому, изъ чего оно возникло, чѣмъ вторичное“ (сынъ, на примѣръ, знаетъ отца ближе, чѣмъ внукъ). Правда, дарвинизмъ, на почвѣ котораго выросла теорія эволюціи, указываетъ въ свою пользу различныя индукціи и ана-

³⁴⁾ Ibid., ss. 230 ff.

³⁵⁾ Ibid., ss. 235 ff.

логія; но подобные аргументы, по Фехнеру, можно приводить и въ пользу противоположнаго взгляда. Извѣстенъ фактъ, что въ природѣ время отъ времени проявляются необычайныя по своему объему силы, дѣйствія которыхъ въ другое время мы не видимъ (въ землетрясеніяхъ, геологическихъ переворотахъ всякаго рода и т. д.). Имѣя въ виду телеологическую связность, архитектурическую расчлененность и столь характеристичную для организмовъ періодичность земнаго царства, можно, думаетъ Фехнеръ, не безъ основанія уподобить природу въ цѣломъ организму и признать, что какъ въ организмѣ время отъ времени проявляются такія силы, которыя въ остальное время находятся какъ бы въ скрытомъ состояніи (напримѣръ, при рожденіи человѣка, даже при прорѣзываніи новаго зуба), такъ и великій организмъ природы время отъ времени проявляетъ для различныхъ цѣлей свои богатыя, но обыкновенно какъ бы дремлющія силы. Имѣя, дагѣе, въ виду это обстоятельство, можно предположить, что первобытный человѣкъ, въ произведеніи котораго природа какъ бы напрягла всѣ свои силы, былъ богаче насъ одаренъ духовными силами и потому скорѣе, чѣмъ могли бы мы, пришелъ къ истинному богопознанію. Въ научномъ отношеніи, по Фехнеру, эта гипотеза совершенно одного достоинства съ теоріею Дарвина, т.-е. подобно ей не имѣетъ за себя положительныхъ данныхъ, и, если по теоріи Дарвина, „мышь родитъ гору“, то по нашей, замѣчаетъ Фехнеръ, „гора родитъ мышь“ ³⁶⁾. Но во всякомъ случаѣ, къ гипотезѣ прибѣгнуть необходимо, такъ какъ, оставаясь строго на почвѣ такъ-называемаго точнаго изслѣдованія, пришлось бы „совѣмъ отрицать возникновеніе человѣка и объявить человѣческій родъ не существующимъ“ ³⁷⁾.

Итакъ, на научно-теоретической почвѣ нѣтъ возможности безспорно разрѣшить вопросъ объ изначальномъ происхожденіи вѣры въ Бога. Уже это обстоятельство заставляетъ обратиться для его разрѣшенія къ Библии. Библия со всѣми своими повѣствованіями о Ноевомъ ковчегѣ, о стояніи солнца въ день паденія Иерихона и т. д., по рѣшительному заявленію Фехнера все же гораздо болѣе удовлетворяетъ его, чѣмъ всеразлагающая критика тѣхъ „свободныхъ общинъ“, которыя, совершенно подобно стадамъ животныхъ,

³⁶⁾ Ibid., s. 238.

³⁷⁾ Ibid., s. 239.

врутся на свободу изъ подъ опеки сторожеваго пса или пастуха и радуются, что вырвались, но затѣмъ скоро становятся добычею волка и, во всякомъ случаѣ, остаются вмѣстѣ въ одномъ стадѣ лишь до тѣхъ поръ, пока на лугу хватаетъ для всѣхъ подножнаго корму. Онъ думаетъ далѣе, что совокупное дѣйствіе указанныхъ имъ принциповъ приведетъ со временемъ всѣхъ къ признанію положительной христіанской религіи, — къ тому превышающему всякое колебаніе относительно высшихъ вопросовъ „подчиненію единичнаго разума конечному результату владычества въ исторіи Божественнаго разума“, при которомъ не будетъ никакихъ нерѣшенныхъ, спорныхъ вопросовъ и которое будетъ истинною „благодатью“ („истиннымъ благословеніемъ Божиимъ“) ¹⁸⁾. Вотъ почему, наконецъ, по глубокому и энергично выраженному убѣжденію Фехнера, лишь та философія можетъ найти будущность, которая станетъ стремиться къ обоснованію положительнаго христіанскаго ученія ¹⁹⁾.

Въ „этическомъ теизмѣ“ рационально-спекулятивное ученіе о вѣрѣ нашло свою неизбѣжную границу подобно тому, какъ въ агностицизмѣ Спенсера ученіе о ней опытной философіи—свою. Въ самомъ дѣлѣ, хотя представители „этическаго теизма“ и пришли къ сознанію, что вѣра есть не только дѣло Божіе въ чловѣкѣ, но и дѣло самого чловѣка, проявленіе его свободной активности, однако, вслѣдствіе роковаго вліянія на нихъ основной спекулятивной или, что тоже—пантеистической мысли о субстанціальномъ тождествѣ всего сущаго, съ только что указанною теистическою формулою они все же соединяли существенно пантеистическій (пантеистическій) смыслъ: наши специфически-религіозныя чувствованія (а, слѣдовательно, и основанная на нихъ вѣра) порождаются и развиваются въ насъ самимъ Богомъ, отчасти посредственно, отчасти непосредственно, вслѣдствіе чего является возможность усвоить всѣ наши религіозные акты самому Богу (такъ не только у Лотце, но отчасти и у Фехнера, понимающаго отношеніе Бога къ міру, вмѣстѣ съ заключенными въ немъ конечными духами, по подобію нашего отношенія къ своимъ душевнымъ состояніямъ). Впрочемъ этотъ принципиальный недостатокъ не помѣ-

¹⁸⁾ Ibid., ss. 242—3.

¹⁹⁾ Ibid., ss. 127—134.

шалъ представителямъ этического теизма высказать по нашему вопросу много взглядовъ жизненныхъ, реальныхъ, почвенныхъ,— много такого, что послужило здоровымъ противовѣсомъ формализму рациональной философіи чистаго типа.

Общій взглядъ на ученіе рациональной философіи о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога.

Сведемъ къ единству основныя черты рациональнаго ученія о вѣрѣ и сопоставимъ ихъ для ясности съ ученіемъ о ней философіи опытной.

а) Начнемъ съ психологіи (или „феноменологіи“) вѣры. Опытная философія, равнодушная къ изученію внутренняго міра человѣка и притомъ недоувѣряющая самонаблюденію, естественно не выработала на этотъ предметъ опредѣленнаго взгляда. Контъ и его послѣдователи видятъ въ вѣрѣ лишь несовершенную теорію вещей, Милль—„направленіе нашихъ силъ на идеальный объектъ“ (которымъ можетъ служить все, что можетъ идеально настраивать нашу волю: боги, Богъ, человѣчество, „вѣчный городъ“ и т. д.), Спенсеръ—„мысль“ о непостижимой силѣ, каковая мысль впрочемъ можетъ, въ свою очередь, воздѣйствовать и на чувство, и на волю, хотя у Спенсера осталось совершенно невыясненнымъ, насколько и въ какой именно формѣ. Иное мы видимъ въ философіи рациональной. Она подвергаетъ вѣру, какъ фактъ психическій, тщательному анализу, указываетъ ея элементы, существо, мотивы, основанія и такимъ образомъ выясняетъ ея психологическій генезисъ въ его основныхъ моментахъ. Что касается прежде всего элементовъ вѣры, то представители рациональной философіи ⁴⁰⁾ находятъ въ ней элементы всѣхъ трехъ силъ человѣческаго духа: чувства, мысли и воли,—понимаютъ ее, какъ „единство всѣхъ трехъ психическихъ функцій“. Далѣе, хотя по ихъ взгляду (особенно энергично выраженному представителемъ полукантіанцевъ,

⁴⁰⁾ Исключеніе составляютъ полукантіанцы, которые, удерживаясь существенно на точкѣ зрѣнія скептицизма и считая, вслѣдствіе этого, невозможнымъ обосновать вѣру объективно, естественно отрицаютъ въ ней теоретическій элементъ. См. выше, отдѣлъ 2-й, гл. III, 4.

Ланге) самое это единство функций, ихъ сочетаніе или „синтезистъ“ въ одно живое цѣлое не можетъ быть вполне и прямо *понято* въ своей своеобразной сущности, открывающейся лишь въ непосредственномъ *переживаніи* и личномъ опытѣ: однако,—добавляютъ они,—оно можетъ быть уяснено косвенно—путемъ опредѣленія исходнаго момента, конечной цѣли и психологическаго генезиса процесса, называемаго *вѣрою*. Именно, исходнымъ пунктомъ и вмѣстѣ главнымъ мотивомъ *вѣры* всѣ они согласно признаютъ тотъ основной въ нашей жизни фактъ, что мы повсюду наталкиваемся на нѣкоторую внѣшнюю намъ границу, нѣкоторую чуждую намъ силу, непроницаемую для мысли, стѣсняющую нашу самостоятельность, угрожающую нашему стремленію къ самосохраненію, равнодушную къ нашему страданію и горю и т. д. Естественно, что въ виду этого факта человекъ начинаетъ „постулировать“ такое начало, которое бы отнеслось къ его, для него безвыходному положенію участливо,—личнаго Бога (ибо безличная сила, очевидно, не можетъ быть участливою). Этотъ „постулатъ“ находитъ затѣмъ себѣ поддержку съ одной стороны,—во внутреннихъ опытахъ личной жизни, а съ другой—во внѣшнемъ міропорядкѣ. Человекъ испытываетъ въ себѣ самомъ, въ своей жизни проявленіе нѣкотораго сверхчеловѣческаго начала, которое сообщаетъ ему высшую мудрость, исполняетъ сердце его чувствомъ довольства, даетъ силы для дѣятельности и т. д.; а съ другой—и внѣ себя находитъ нѣчто сродное этимъ непосредственно познаваемымъ, чрезвычайнымъ дѣйствіямъ—находитъ въ мірѣ нѣкоторый, „идеальный моментъ“: цѣлесообразность, обуславливающій нравственную дѣятельность „нравственный міропорядокъ“ и т. д. Все это въ совокупности заставляетъ человекъ признать Бога „постулируемаго“—*длйсмьгителнымъ* и предаться Его волѣ; а эти два момента—признаніе личнаго Бога и преданность ему и образуютъ въ своемъ единствѣ *вѣру*. Такимъ образомъ, психологическій фактъ *вѣры*, о которомъ такъ неопредѣленно говорила философія опытная, въ философіи рациональной нашель себѣ опредѣленную формулу.

б) Меньше ясности представляетъ въ рациональной философіи „метафизика *вѣры*“; но все же и съ этой стороны философія рациональная далеко превосходитъ опытную. Для Канта и Милля, какъ мы знаемъ, метафизической точки зрѣнія на нашъ предметъ не существуетъ. У Спенсера она слишкомъ односторонняя: онъ

признаетъ, что нашей вѣрѣ соотвѣтствуетъ нѣкоторая непостижимая объективная реальность, но *что* она такое, содѣйствуетъ ли она образованію въ насъ вѣры, насколько и какъ именно,—отвѣчать на эти и подобные вопросы, вслѣдствіе ограниченности своей метафизической точки зрѣнія, онъ оказался не въ силахъ. Иное опять такъ мы видимъ у представителей философіи рациональной. Во-первыхъ, они признаютъ, что вѣрѣ, какъ человѣческому акту, долженъ соотвѣтствовать актъ Божественный, какъ его объективное, метафизическое основаніе, такъ какъ иначе,—разсуждаютъ они,—вѣра была бы иллюзіею, призракомъ ⁴¹⁾, и при томъ приракомъ совершенно необъяснимымъ,—именно, оставалось бы непонятною загадкою, почему и какимъ образомъ въ вѣрѣ человѣкъ выступаетъ за границы наличной дѣйствительности, за и превыше силы относительной признаетъ силу безусловную, за міромъ—Бога, и такимъ образомъ, помимо мірскаго сознанія образуетъ религиозное ⁴²⁾. Во-вторыхъ, она пытается опредѣлить и природу соотвѣтствующаго человѣческой вѣрѣ Божественнаго акта. Правда, эта попытка не можетъ быть названа удовлетворительною во всемъ своемъ объемѣ, такъ какъ въ сущности она упраздняетъ самостоятельность человѣка въ вѣрѣ, то превращая его въ простую форму проявленія Божества (полупантеисты), то разсматривая его лишь какъ арену Божественныхъ дѣйствій (представители такъ называемаго „этического теизма“ или панентеисты). Но если указанную попытку разсматривать не въ этихъ крайнихъ выводахъ изъ нея, а въ ея общемъ смыслѣ и ближайшемъ примѣненіи къ фактамъ, то за нею должно быть признано достоинство не только относительное, по сравненію со взглядомъ на тотъ же предметъ философіи опытной, но и безотносительное. Въ самомъ дѣлѣ общая мысль рациональной философіи,—мысль о томъ, что Божественную благодать слѣдуетъ усматривать во всемъ, чѣмъ создается и укрѣпляется вѣра: и въ пробужденіи сознанія виновности и грѣха, и въ потребности искупленія отъ него, и въ сознаніи неудовлетворительности наличной дѣйствительности, и въ просвѣщеніи ума, дѣлающемъ его способнымъ къ познанію въ себѣ и внѣ себя слѣдовъ Божественной премудрости, и въ крѣпости воли, выполняю-

⁴¹⁾ Гартманъ, выше глава III, 2 (начало).

⁴²⁾ Гартманъ, выше гл. III, 2, а (начало); Вилдерманъ, выше гл. IV, 1 б.

щей то, къ чему обязываетъ ее наше нравственное сознание и т. д. (въ стремленіи разума, въ нормѣ совѣсти и въ религіозно-нравственной свободѣ, какъ говоритъ Бидерманъ),—эта мысль, какъ известно, входитъ въ содержаніе и христіанскаго вѣроученія. Слѣдовательно, поскольку раціональная философія сохраняетъ свободу и независимость отъ своихъ пантеистическихъ тенденцій и содѣйствуетъ научно-философскому обоснованію именно этой только-что формулированной мысли, за нею должна быть признана неоспоримая заслуга.

в) Столь же значительно, наконецъ, различіе между опытною философіею и раціональною и во взглядѣ на „пробужденіе религіознаго сознанія“. Хотя, какъ мы знаемъ, и опытная философія въ лицѣ Спенсера пришла къ сознанію, что во всѣхъ вѣрованіяхъ должно быть нѣкоторое „зерно истины“, однако она не сдѣлала изъ этой плодотворной мысли надлежащаго употребленія въ примѣненіи къ вопросу о происхожденіи вѣры. Не говоря уже о Контѣ и Миллѣ, самъ Спенсеръ начинаетъ процессъ такими формами (культоть предковъ), въ которыхъ нѣтъ даже чаянія Божества (по его истолкованію, по нашему,—естъ, но какъ бы затерявшееся, отгѣсненное въ сознаніи на задній планъ), вслѣдствіе чего у него, равно какъ и у остальныхъ представителей опытнаго рѣшенія нашего вопроса, получается нелѣпный выводъ, по которому изъ ничего возникло нѣчто, изъ фактовъ нерелигіозныхъ развились религіозные... Представители философіи раціональной справедливо, конечно, признаютъ такой взглядъ совершенно антилогичнымъ, такъ какъ „развитіе возможно лишь тамъ, гдѣ есть нѣчто развивающееся“, нѣкоторое подлежащее процессу зерно,—именно, въ данномъ случаѣ, чаяніе единого Божества. Вслѣдствіе этого, тѣ формы вѣры, въ которыхъ мысль о Богѣ единомъ настолько затерялась и ослабла, что ея присутствіе сдѣлалось спорнымъ, они разсматриваютъ, какъ „продукты разложенія“, которыми процессъ начаться не могъ. Такъ у Гартмана. Полейдереръ не довольствуется и этимъ. Онъ считаетъ необходимымъ признать въ самомъ началѣ процесса чаяніе Божества не только единого, какъ это мы видимъ у Гартмана, но и нравственнаго, обязывающаго поэтому и человѣка быть нравственнымъ: ибо,—справедливо разсуждаетъ онъ,—переходъ сознанія эгоистическаго въ нравственно-религіозное столь же немислимъ, какъ и развитіе представлений и отно-

шеній религіозныхъ изъ нерелигіозныхъ. Этимъ уже готовится почва для ученія о сверхъестественномъ началѣ религіознаго процесса, каковое ученіе и развивается представителями „этического теизма“. Правда, у нихъ замѣчается въ данномъ отношеніи нѣкоторая неопредѣленность и какъ бы недоговоренность; но это, конечно, естественно, такъ какъ въ столь трудномъ вопросѣ, какъ нашъ, мысль, отрѣшенная отъ твердой почвы догматическаго вѣрученія, необходимо должна идти какъ бы ощупью—путемъ догадокъ, предположеній, умозаключеній и т. д.

Таково рѣшеніе нашего вопроса на почвѣ философіи раціональной. Достигнутый результатъ, какъ видимъ, значителенъ. Но не менѣе значителенъ и тотъ недостатокъ, въ который впадаетъ, при его установкѣ, раціональная философія, не въ формѣ полупантеизма, которое есть лишь какъ бы преддверіе раціональной философіи, и не въ формѣ „этического теизма“, который образуетъ въ ней моментъ критическій, а въ ея чистомъ типѣ, который мы назвали полупантеизмомъ. „Акты человѣческой и Божественной въ вѣрѣ тождественны“—вотъ безразличное, повидимому, и однако, поразительно несообразное въ своихъ выводахъ положеніе, которое мы признали основнымъ недостаткомъ раціонально-спекулятивнаго ученія о вѣрѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если жизнь Божественная и человѣческая (прежде всего религіозно-нравственная, а такъ какъ она есть сущность и основаніе всей истинно-человѣческой жизни, то вообще—жизнь человѣческая) тождественны; если, слѣдовательно, Богъ живетъ лишь жизнью человѣчества, а не собственно: то въ себѣ самомъ Онъ, очевидно, есть лишь безжизненное, безличное, безучастное къ стремленіямъ, потребностямъ и страданіямъ человѣчества начало, какъ и выводятъ полупантеисты. А между тѣмъ человѣчество,—все во всей совокупности, начиная отъ неразвитаго дикаря и кончая просвѣщеннѣйшимъ философомъ,—въ своей религіозной жизни проявляетъ потребность и вѣру въ Бога живаго, личнаго, отзывчиваго, участливаго, и не можетъ быть иначе, коль скоро оно настроено религіозно, какъ это выяснилъ Бидерманъ. Что же? Ужели все это иллюзія? Выходитъ такъ... И какаѣ иллюзія! Во что же въ такомъ случаѣ обращается міровой процессъ въ своей высшей формѣ—въ религіозно-нравственной жизни человѣчества?! Нѣтъ. Взглядъ на вѣру, который, хотя бы въ самыхъ отдаленнѣйшихъ своихъ выводахъ, ведетъ къ такой поразительной,

столь рѣзко противорѣчащей здравому смыслу несообразности,— такой взглядъ не можетъ быть признанъ вполне истиннымъ.

Нужно, слѣдовательно, снова сдѣлать перестановку вопроса— перенести его на почву той философіи, которая стоитъ за индивидуализмъ (за самостоятельность человѣка) и теизмъ, не кажущійся, каковъ теизмъ такъ-называемый „этический“, а подлинный, строго и опредѣленно отличающій человѣка отъ Бога. Это мы и находимъ на почвѣ философіи идеальной и христіанской.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Рѣшеніе вопроса на почвѣ философіи идеальной и христіанской.

Глава I. О сущности и происхожденіи идеальнаго познанія, частнѣе—идеи Совершеннаго.

1. Два исторически опредѣлившихся взгляда на существо и происхожденіе идеи Совершеннаго.—2. Ученіе современнаго католическаго богословія: идея Совершеннаго пріобрѣтается нами *посредственно*, путемъ *заключенія* отъ тварно-конечнаго бытія.—3. Противоположный взглядъ защитниковъ «интуиціи»: идея Совершеннаго пріобрѣтается нами путемъ *непосредственнаго созерцанія*.—4. Сравнительная оцѣнка обоихъ этихъ взглядовъ.

1. Быть-можетъ ни одинъ философскій терминъ не страдаетъ такую неопредѣленностью, какъ терминъ *идея*. Онъ употребляется въ самыхъ различныхъ смыслахъ—и въ смыслѣ объективномъ (платоновскомъ), и въ смыслѣ субъективномъ; и въ этомъ послѣднемъ случаѣ снова въ различныхъ значеніяхъ: то въ смыслѣ простыхъ ощущеній (какъ въ англійской философіи), то въ смыслѣ общей мысли, связующей, на примѣръ, художественное цѣлое (какъ въ обыденномъ словоупотребленіи и въ литературной критикѣ), то въ смыслѣ непосредственнаго усмотрѣнія высшихъ, метафизическихъ, эстетическихъ, нравственныхъ и религіозныхъ истинъ (какъ въ идеалистическихъ философскихъ школахъ). Итакъ, въ какомъ же смыслѣ мы разумѣемъ терминъ *идея*, когда говоримъ объ идеальномъ познаніи?

Отвѣтъ на этотъ послѣдній вопросъ уже подготовленъ нашимъ предыдущимъ изслѣдованіемъ и именно подготовленъ двоякимъ

путем—отрицательнымъ и положительнымъ. Путемъ *отрицательнымъ*: опредѣливъ познаніе опытное и раціональное, мы тѣмъ самымъ выдѣлили изъ *всей совокупности* познанія нѣкоторую особую область, остающуюся на долю именно *третьяго* возможнаго вида познанія—познанія идеальнаго. Путемъ *положительнымъ*: указавъ, что неудовлетворенность раціонализмомъ, самокритика раціональной философіи привела ея представителей въ концѣ историческаго процесса къ познанію въ бытіи нѣ котораго „логически неразрѣшимаго ядра“, которое можетъ быть истолковано не формально—разсудочною логикой, но лишь общимъ нравственно-эстетическимъ смысломъ, мы тѣмъ самымъ косвенно намѣтили, въ какомъ направленіи лежитъ область идеальнаго познанія и въ чемъ именно оно состоитъ. Такимъ образомъ, здѣсь намъ остается лишь точнѣе и ближе къ нашей прямой задачѣ формулировать уже подготовленный нами взглядъ.

Опытное познаніе,—все равно, непосредственное, научно-систематическое или философское,—замѣчая во всемъ безъ исключенія *проявленіе* того же самаго начала, которое субъективно, въ непосредственномъ чувствѣ *извѣстно* человѣку, какъ сила, а съ другой стороны, будучи неспособно понять природу *этой* силы, признаетъ ее абсолютною (Божествомъ),—признаетъ *абсолютною* именно *увѣдѣніе* ея непостижимости. Но, устанавливая фактъ бытія Абсолютнаго, опытное познаніе не идетъ далѣе. Раціональное познаніе, напротивъ, говоритъ не только о бытіи, но и о природѣ и свойствахъ Абсолютнаго. Оно признаетъ бытіе его потому, что ясно понимаетъ необходимость для множественности существующаго — единаго начала, для частныхъ математическихъ, логическихъ и иныхъ формулъ—формулы единой, какъ бы ихъ общаго итога, для множества частныхъ жизней—жизни единой и т. д. Для раціональнаго познанія, такимъ образомъ, не только бытіе Абсолютнаго очевидно, но и природа его совершенно понятна. Но такъ какъ это познаніе состоитъ въ простомъ перенесеніи на Божественное единство всѣхъ опредѣленій эмпирической дѣйствительности безъ различія; и такъ какъ эти опредѣленія мыслятся въ Абсолютномъ въ формѣ простаго абстрактно-логическаго подлѣпоставленія, а не въ формѣ органическаго единства: то, во-первыхъ, для раціональнаго познанія утрачиваютъ свое значеніе качественности бытія, всѣ опредѣленія его являются одинаково равноцѣнными и, во-вто-

рыхъ, знаніе о Богѣ принимаетъ характеръ мертваго и холоднаго понятія о немъ, какъ единства всего, безъ квалификаціи этого единства. Въ противоположность этому, идеальное познаніе останавливается именно на томъ, что просматриваетъ **познаніе** рациональное—на квалификаціи, на **качественной оцѣнкѣ** вещей (нравственно, безнравственно, **прекрасно**, безобразно, совершенно, несовершенно и т. д.). Эта квалификація для него фактъ *первичный*, не выводимый ни изъ какихъ доводовъ и соображеній и потому безусловный. Абсолютное, Богъ для него есть единство не всѣхъ вообще опредѣленій дѣйствительности, а лишь опредѣленій совершенныхъ, и притомъ не формально-логическое единство, а органическое. Идея Божества есть живое синтетическое единство всѣхъ извѣстныхъ человѣку или человѣчеству на той или другой ступени его развитія опредѣленій совершенства, возведенныхъ до безконечной степени, и такъ какъ Богъ совершенный не можетъ быть тождественъ съ міромъ, изобилующимъ несовершенствами, то *теизмъ съ своимъ ученіемъ о трансценденности Бога міру является точно такъ же существеннымъ для идеальнаго познанія, какъ для эмпиризма существенъ деистическій агностицизмъ, а для рационализма—пантеизмъ.*

Если для эмпиризма человѣкъ есть **прежде** всего сила—одна изъ многихъ міровыхъ силъ, **которая** лишь путемъ вторичныхъ „преобразованій“ и „перепреобразованій“ поднимается до проявленій разумности, до эстетическихъ и нравственныхъ чувствованій; если для рациональной философіи онъ есть прежде всего разумъ, и лишь поскольку онъ есть разумъ, ясная мысль, ясное пониманіе, можетъ быть способнымъ къ качественной оцѣнкѣ вещей: то для идеальной философіи наоборотъ—въ первомъ порядкѣ человѣкъ есть существо способное къ непосредственной качественной оцѣнкѣ вещей по принципу безусловнаго совершенства,—существо, носящее въ душѣ своей идеаль совершенства, находящее лишь его частичное и неполное воплощеніе въ дѣйствительности и потому неустанно стремящееся къ нему, къ его болѣе полному постиженію и реализаціи. Если для эмпиризма послѣднимъ основаніемъ вѣры въ Бога служить опытное познаніе единаго непостижимаго міроваго начала подъ формою его высшаго символа—силы; если для рационализма такимъ основаніемъ служить ясное формально-логическое пониманіе взаимоотношенія вещей, ихъ единства въ Абсолютномъ въ качествахъ

его моментовъ, модусовъ, членовъ и т. д.: то для идеальной философіи послѣднимъ основаніемъ вѣры служитъ красота и обаяніе живущаго въ нашей душѣ, а отчасти отраженнаго и во вѣн идеала совершенства.

Но въ чемъ, спрашивается далѣе, источникъ самаго этого идеала совершенства? Откуда онъ происходитъ?

Вопросъ о происхожденіи идеальнаго познанія—частнѣе идеи Совершеннаго былъ поставленъ еще въ глубокой древности и съ того времени не переставалъ занимать мыслящіе умы. Не смотря однако на это, ни въ своей исторической постановкѣ, ни въ выработанныхъ типахъ его рѣшенія онъ не представляетъ значительнаго разнообразія. Причина этого заключается въ томъ, что мыслители, занимавшіеся этимъ вопросомъ, изслѣдовали его не столько психологически (феноменологически, со стороны фактовъ), сколько метафизически. Для нихъ дѣйствительное бытіе отличнаго и отдѣльнаго отъ міра совершеннаго Существа стояло обыкновенно выше всякихъ сомнѣній, и при объясненіи идеальнаго познанія задача состояла не столько въ томъ, чтобы обосновать истину бытія Божія, опираясь на идеальное познаніе, какъ первое извѣстное, сколько въ томъ, чтобы установить такую точку зрѣнія, съ которой бы Богъ являлся источникомъ нашего идеальнаго познанія о Немъ и въ то же время не былъ слишкомъ приближенъ къ міру и человѣку въ смыслѣ пантеистическомъ. Для удовлетворенія этой цѣли уже въ древности намѣчено два отвѣта, изъ которыхъ одинъ принадлежитъ Платону, другой—Аристотелю. По первому, источникомъ идеи Божества служитъ *созерцаніе* сущаго, актъ *непосредственный*, по второму—*заключеніе* о немъ, актъ *посредственный*. Изъ древней философіи оба эти взгляда безъ существенныхъ измѣненій перешли въ философію патристическую, средневѣковую, новую и новѣйшую, сохранившись почти во всей своей неприкосновенности и до нашихъ дней.

Въ философіи текущаго столѣтія,—собственно христіанской философіи,—до 1861 года въ общемъ, можно сказать, преобладалъ первый (Платоновскій) взглядъ. Будучи такъ-сказать санкціонированъ Отцами церкви—платониками, поддержанный затѣмъ въ средніе вѣка Ансельмомъ и мистиками, поставленный на научно-философскую почву Декартомъ, оживленный восторженными рѣчами философовъ чувства о непосредственной извѣстности истины душъ

цѣльной (Якоби), совпадая, наконецъ, въ выводѣ съ основнымъ тезисомъ рационально-спекулятивной философіи нашего вѣка,—по всѣмъ этимъ причинамъ ученіе о непосредственномъ знаніи Божества (интуиціи) естественно казалось самымъ правильнымъ рѣшеніемъ нашего вопроса. И вотъ почему не только въ протестантской, но даже и въ католической литературѣ первой половины текущаго столѣтія мы замѣчаемъ преобладаніе именно этого взгляда. Но когда въ половинѣ столѣтія на почвѣ рационально-пантеистической философіи сложились различныя отрицательныя ученія съ рѣзкимъ антитеистическимъ характеромъ, то часть отвѣтственности за нихъ была возложена и на ученіе о непосредственномъ знаніи Бога, каковое ученіе составляетъ, какъ мы знаемъ, одинъ изъ главныхъ тезисовъ пантеизма. Это ученіе о непосредственномъ знаніи Бога стали разсматривать, и прежде всего въ средѣ католическихъ ученыхъ, какъ „небезопасное для вѣры“, вслѣдствіе чего въ рѣшеніи нашего вопроса естественно стали все болѣе и болѣе склоняться на сторону Аристотеля или,—что то же, *Томы Аквинскаго*. 18 сентября 1861 года ученіе о непосредственномъ познаніи Бога или интуиціи было осуждено подъ именемъ „*онтологизма*“ оффиціальнымъ декретомъ ¹⁾, и всѣ разсужденія католическихъ богослововъ по нашему вопросу теперь ведутся въ смыслѣ Аристотелевскомъ ²⁾. Что же касается перваго взгляда, то въ настоящее время его можно встрѣтить отчасти въ протестантскомъ богословіи, которое, впрочемъ, какъ мы видѣли выше, въ лицѣ Бидермана и Полейдерера сбивается на рационализмъ,—отчасти у представителей этического или спекулятивнаго теизма (*Лотце, Ричль*), но главнымъ образомъ—во французской такъ-называемой спиритуалистической школѣ ³⁾.

Перейдемъ къ изложенію сущности того и другаго взгляда, начавъ съ перваго, который, вслѣдствіе своего большаго сходства съ рѣшеніемъ нашего вопроса на почвѣ рациональной философіи, можетъ

¹⁾ См. объ этомъ декретѣ (его текстъ и истолкованіе) въ догматикѣ *Гейнриха* (*Heinrich: Dogmatische Theologie, dritter Band, S. 109 und. ff.*, по 2-му изданію).

²⁾ Такъ напр. у *Гейнриха*, *Шебена* (*Scheebens Handbuch der Katholischen Dogmatik, 1873, Ss. II ff., 464 ff.*), *Пеша* (*Pesch: die grossen Welträthsel B II ss. 529 ff.*), *Шаниа* (*Apologie des Christenthums, Paul Schanz, B. I, ss. 75 ff.*), *Гутберлета* (*Gutberlet: Lehrbuch der Apologetik, II B., ss. 210 ff.*) и др.

³⁾ *Гратри, Прессансе, Каро* (Саггау), *Навилъ* и т. д.

послужить удобною переходною ступеню отъ втораго отдѣла изслѣдованія къ третьему ⁴⁾.

②) Итакъ, *Богъ познается нашимъ разумомъ* ⁵⁾, изъ разсмотрѣнія *тварныхъ вещей и притомъ не иначе, какъ путемъ умозаключенія*: вотъ основной тезисъ новѣйшаго католическаго богословія по занимающему насъ вопросу. Ознакомимся съ раскрытіемъ этого тезиса у знаменитѣйшихъ богослововъ.

Всякое познаніе осуществляется посредствомъ мысленныхъ образовъ вещей. Эти образы могутъ находиться въ двоякомъ отношеніи къ вещамъ—быть ихъ причинами („первообразы“) или слѣдствіями („отобразы“). Познаніе вещей въ первообразахъ есть познаніе практическое, Божественное; познаніе ихъ въ отобразахъ есть познаніе спекулятивное, человѣческое. Божественное познаніе отъ вещей не зависитъ; напротивъ, наше ими всецѣло обусловлено. Божественное познаніе есть норма и законъ вещей, между тѣмъ какъ наше познаніе само имѣетъ въ вещахъ непосредственно и прежде всего свою мѣру и норму. Для насъ истина есть согласіе нашихъ мыслей съ вещами; истина же вещей есть ихъ согласіе съ Божественными идеями или первообразами; слѣдовательно, Богъ есть первооснованіе всякой истины и, поскольку мы *истинно* познаемъ вещи, мы познаемъ *въ нихъ* и Бога, какъ ихъ *первообразъ и творческую причину*. Самая познаваемость вещей свидѣтельствуетъ о бытіи и духовности Бога: вещи потому и могутъ быть мыслимы нашимъ умомъ, что напередъ они мыслятся умомъ Божественнымъ, который сроденъ нашему, хотя и безконечно превышаетъ его. Такимъ образомъ, Богъ есть принципъ познаваемости вещей. Въ этомъ смыслѣ онъ называется *всезаряющимъ свѣтомъ*

⁴⁾ Разсматривая эти взгляды съ самыхъ общихъ сторонъ, нельзя не замѣтить, что одинъ изъ видовъ (аристотелевскій) есть въ сущности какъ бы продолженіе и завершеніе взгляда Фехнера, а другой—оформленіе, уясненіе взгляда Лотце—Ричлевскаго. Такимъ образомъ, переходя къ этимъ новымъ типамъ рѣшенія нашего вопроса, мы естественно поднимаемся въ изслѣдованіи въ предметномъ порядкѣ на высшую ступень.

⁵⁾ Разумъ здѣсь понимается въ широкомъ смыслѣ, какъ *назвательная способность* вообще, въ понятіе которой входятъ какъ *intellectus*—способность пониманія основныхъ истинъ (principia simplicita) и очевидныхъ положеній (principia complexa), такъ и *ratio*—способность умозаключеній. См. объ этомъ у Гейнриха, т. III, стр. 139, примѣч. 4-е.

и солнцемъ, которое дѣлаетъ познаваемымъ все познаваемое и даже производить самое познаніе“).

Это познаніе не есть однако ни созерцаніе, ни познаніе априорное или синтетическое, ни какое-либо усмотрѣніе въ присущихъ нашему духу идеяхъ (какъ утверждаютъ „онтологисты“ и сторонники прирожденныхъ идей). Нѣтъ, оно есть постепенный и медленный процессъ, всецѣло опосредствованный образами конечныхъ вещей (*phantasmata*). Этотъ процессъ начинается чувственнымъ воспріятіемъ. Въ воспріятіяхъ нашъ разумъ открываетъ нѣкоторое мысленное содержаніе, выражающее ихъ недоступную чувственному созерцанію сущность, отъ которой путемъ абстракціи и общихъ понятій онъ приходитъ къ познанію нематеріальныхъ существъ и самого Бога,—познанію, правда, не полному (неадекватному), но тѣмъ не менѣе правильному.

Что касается процесса абстракціи, играющаго, по ученію католическихъ богослововъ, столь важную роль въ нашемъ богопознаніи, то сущность его состоитъ, во-первыхъ, въ одухотвореніи чувственныхъ образовъ вещей, въ сообщеніи имъ мысленнаго характера, вълѣдствіе чего лишь они и становятся способными напечатлѣвать въ нашемъ умѣ духовный образъ (*species impressa*) познаваемой вещи (это низшая дѣятельность разума, безсознательная абстракція, проявленіе *intellectus agentis*); во-вторыхъ, въ образованіи изъ этихъ безсознательно получаемыхъ и живущихъ въ нашемъ духѣ мысленныхъ образовъ вещей понятій объ нихъ (сознательная абстракція, *intellectus possibilis*), вълѣдствіе чего предметы становятся нашему духу вполне извѣстными (*ideae expressae*, въ образованіи которыхъ участвуетъ и анализъ и синтезъ). Абстракція имѣетъ различныя степени общности. Низшую степень ея представляетъ образованіе понятій, выражаемыхъ такъ-называемыми нарицательными именами (животное, левъ, растеніе; на этой ступени стоитъ и физическая наука). За нею слѣдуетъ абстракція математическая, за которою, наконецъ, философская съ своими самыми общими, чисто мыслимыми понятіями бытія, субстанціи, потенціи, акта, истины, блага (послѣднія понятія образуются путемъ рефлексіи надъ собственнымъ нашимъ познаніемъ и собственными желаніями). На этой ступени образуется у насъ и

³, Гейнрихъ, *op. cit.*, ss. 133—5, т. III.

понятіе о духѣ. Отвлекая отъ предметовъ ихъ чувственныя свойства, нашъ интеллектъ схватываетъ въ формѣ духовной всеобщности какъ бы самую сущность тѣлъ и въ чисто-мыслимыхъ понятіяхъ соприкасается уже съ бытіемъ духовнымъ, поскольку метафизическія опредѣленія бытія одинаковы и у духовъ, и у тѣлъ. Въ этомъ дана возможность понять существа духовныя, именно, удерживая въ нихъ указанные опредѣленія бытія и отрицая ихъ матеріальность ¹⁾).

Здѣсь, т.-е. въ познаніи существъ духовныхъ прежде всего и болѣе всего намъ помогаетъ познаніе самихъ себя. Себя же самихъ мы познаемъ, во-первыхъ, непосредственно, во-вторыхъ, посредственно. Непосредственно мы знаемъ самихъ себя, свою душу, какъ субъектъ духовныхъ актовъ или какъ мыслящій и волящій принципъ,—знаемъ путемъ непосредственной рефлексіи надъ своими психическими состояніями и актами, не нуждаясь для этого познанія ни въ какомъ отвлеченіи, ни въ какой абстракціи. Посредственно уже мы познаемъ *существо* души,—именно, заключая отъ нематеріальности ея проявленій къ нематеріальности самой ея природы. Отсюда *путемъ аналогіи* мы переходимъ къ познанію чистыхъ духовъ. Наконецъ на основаніи всего пріобрѣтеннаго такимъ путемъ познанія нашъ разумъ *заключаетъ* о бытіи Бога „какъ первой и абсолютной причины вещей, и посредственнымъ путемъ,—путемъ аналогіи и отрицанія, пріобрѣтаетъ хотя и неполное, однако правильное познаніе о Божественномъ существѣ“ ²⁾).

Намѣченный нами въ общихъ чертахъ путь естественнаго богопознанія католическіе богословы, слѣдуя извѣстному изреченію апостола Павла (I Кор. 13, 12: „видимъ убо нынѣ яко зеркаломъ въ гаданіи“), обыкновенно сравниваютъ съ видѣніемъ предмета въ зеркалѣ, каковое сравненіе еще болѣе помогаетъ выясненію ихъ ученія. „Мы познаемъ вещи,—говоритъ Шеебенъ, не въ нихъ самихъ, но формально и въ ихъ зависимости отъ причины всего ихъ бытія, каковое познаніе непосредственно включаетъ въ себя, какъ своей коррелятъ, причинность Бога, такъ что нашъ духовный взоръ въ данномъ случаѣ переходитъ отъ творенія къ Богу,

¹⁾ Гейнрихъ, *op. cit.* s. 145 прилѣч. 1.

²⁾ *Ibid.* 150.

подобно тому, какъ въ зеркаль мы видимъ не только находящаяся въ немъ отраженіе, но и отраженный предметъ“⁹⁾).

Соотвѣтственно двойственной природѣ человѣка, наше естественное богопознаніе опосредствовано, по ученію католическихъ богослововъ, „двумя зеркалами“, изъ которыхъ одно предполагаетъ другое: именно—внѣшнюю чувственную природою тѣлеснаго міра и духовною природою нашей познающей души. Во внѣшней природѣ Богъ познается нами прежде всего, какъ всемогущая и благодѣтельная Сила и устрояющее провидѣніе (Рим. I, 20); въ душѣ же нашей Онъ познается „во внутреннихъ атрибутахъ своей духовной нравственной жизни“¹⁰⁾. Отношеніе между двумя этими основными формами естественнаго богопознанія таково: первая форма есть самая „естественная, всеобщая и популярная“, образующая при томъ какъ бы „субстратъ для высшаго богопознанія“, но вмѣстѣ съ тѣмъ—форма несовершенная, недостаточная безъ поддержки и какъ бы одухотворенія со стороны „рефлекси надъ духовною природою души“ для образованія понятія о Богѣ, какъ Существо духовно-живомъ“; вторая, напротивъ, есть форма болѣе трудная, требующая большаго вниманія, усилій и заботъ, но за то и болѣе высокая и совершенная.

Но и это посредственное, осуществляющееся лишь путемъ аналогии и умозаключенія богопознаніе католическіе богословы все же считаютъ необходимымъ разсматривать, какъ нѣкоторую форму откровенія. „специфическое совершенство котораго состоитъ въ томъ, что творческая сила Божія влагаетъ въ природу человѣческаго духа, какъ своего образа и подобія, активную производительную силу (Erzeugungskraft), посредствомъ которой самъ Богъ производитъ въ насъ духовное познаніе“¹¹⁾. Ближе это положеніе они раскрываютъ слѣдующимъ образомъ. „Духовная природа человѣка существенно одарена энергіею интеллектуальнаго свѣта, который истекаетъ изъ солнца Божественной познавательной силы въ душу при твореніи и сохраняется, питаясь продолжающимся творческимъ вліяніемъ (воздѣйствіемъ — Einfluss) на душу. Вслѣдствіе этого можно сказать, что все, что озаряется присущимъ человѣку свѣ-

⁹⁾ Шесбенъ, op. cit. s. 470.

¹⁰⁾ Шесбенъ, op. cit. s. 472.

¹¹⁾ Шесбенъ op. cit. 13.

томъ, озаряется и открывается самимъ Божественнымъ Солнцемъ, и что все, что мы созерцаемъ и познаемъ, въ послѣднемъ основаніи мы созерцаемъ и познаемъ въ Божественномъ Солнцѣ, т.-е. въ силу Его вліянія (воздѣйствія)“. И хотя, какъ было разъяснено выше, наше естественное богопознаніе совершается лишь посредствомъ чувственныхъ образовъ, доставляемыхъ познаніемъ природы, тѣмъ не менѣе съ указанной точки зрѣнія можно сказать, что чрезъ природу познаніе „дается человѣку самимъ Богомъ“. Именно только вслѣдствіе „родства и связи“ (Verbindung), въ которой присущій намъ естественный интеллектуальный свѣтъ стоитъ, какъ „отблескъ Божественнаго свѣта“, съ этимъ послѣднимъ, какъ „Первосточникомъ всякой истины“, — только вслѣдствіе этого наша душа становится способною самодѣтельно выдѣлить изъ чувственнаго матеріала идеи вѣчныхъ началъ бытія и Начала всѣхъ началъ Бога. Съ другой стороны и такъ какъ, просвѣщая душу (богопознаніемъ чрезъ природу), присущій ей интеллектуальный свѣтъ вмѣстѣ съ тѣмъ озаряетъ свои дѣйствія въ душѣ и себя самого и, слѣдовательно, является предъ нею, какъ *изліяніе и отобразъ свѣта Божественнаго*, то именно этимъ самымъ онъ свидѣтельствуешь о самомъ себѣ, какъ объ отраженіи (Reflex) Божественнаго свѣта и о порождаемомъ имъ въ душѣ познаніи, какъ о *дѣйствіи Божественнаго откровенія*“¹²⁾.

Становясь на только что указанную точку зрѣнія, католическіе богословы находятъ возможнымъ сдѣлать даже нѣкоторыя уступки въ пользу ученія о вѣрѣ „онтологистовъ“, противъ котораго они столь горячо ратуютъ. Именно они допускаютъ, что нѣкоторыя формы посредственнаго богопознанія въ противоположность остальнымъ формамъ его, а еще болѣе въ противоположность посредственному познанію въ другихъ внѣрелигиозныхъ областяхъ, могутъ быть названы въ относительномъ смыслѣ *познаніемъ непосредственнымъ*, а въ противоположность умозаключенію нѣкоторымъ *воспріятіемъ, чувствованіемъ и ощущеніемъ* Бога¹³⁾). Можно, развиваютъ они свою мысль, допустить это во-первыхъ потому, что каждый человѣкъ познаетъ Бога какъ бы *неволью*, по нѣкоторому внутреннему влеченію разума, „помимо яснаго сознательнаго раз-

¹²⁾ Шеебенъ, op. cit. s. 14, passim.

¹³⁾ Шеебенъ, op. cit. s. 468.

сужденія, помимо научнаго образованія и специальнаго внѣшняго обученія“; во-вторыхъ, потому, что оно, какъ было разъяснено, „рождается вслѣдствіе дѣйствія Божія въ нашей собственной душѣ“; наконецъ, въ третьихъ, потому, что „наше познаніе о Богѣ не есть познаніе чисто дедуктивное, при которомъ бы нашъ духъ просто выводилъ и развивалъ уже содержащійся въ матеріалѣ познанія предметъ, но предполагаетъ прямое отношеніе и связь (Verbindung) познающаго духа съ Богомъ, каковая связь именно и дѣлаетъ его способнымъ восходить черезъ сотворенныя вещи къ Богу, такъ что подлинное зерно и корень богопознанія не отвѣтъ дается, но непосредственно отъ природы находится въ немъ самомъ“¹⁴⁾. Въ этомъ смыслѣ католическіе богословы истолковываютъ тѣ выраженія отцевъ церкви—платониковъ, философовъ и схоластиковъ, въ которыхъ они говорятъ о прирожденной идеѣ Бога, о его воспріятіи зрѣніи, непосредственномъ чувствованіи (у нѣмецкихъ мистиковъ— apex mentis, ingniculus animae), ощущеніи и т. д.

③. Въ отличіе отъ изложенной теоріи защитники ученія о непосредственномъ богопознаніи признаютъ основаніемъ и источникомъ вѣры со стороны субъективной непосредственное созерцаніе (ощущеніе, чувствованіе, воспріятіе, интуицію и т. п.) Божества, а со стороны объективной — непосредственное самооткровеніе (самообнаруженіе, явленіе) Бога человѣку или его присутствіе (имманенцію) въ человѣческомъ духѣ, вслѣдствіе чего и самую идею Бога они понимаютъ въ прямомъ, этимологическомъ смыслѣ, какъ созерцаніе или видѣніе Бога (отъ греческаго *ideiv*). Главнѣйшія основанія, на которыхъ утверждается это ученіе, могутъ быть сведены къ слѣдующему.

а) Принципъ истинной человѣческой жизни, дающій ей смыслъ, содержаніе, значеніе и дѣлъ, есть стремленіе къ совершенству или Богу. Безъ этого стремленія стать, какъ говоритъ апостолъ, человѣкомъ Божиимъ т.-е. проявить свою человѣчность, свое истинное человѣческое существо въ правдѣ, благочестіи, вѣрѣ, любви, терпѣніи, кротости (I. Тим. 6, 11), человѣкъ не былъ бы человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ. Но эта истинная, богоподобная человѣчность не могла бы быть осуществлена, еслибы въ человѣческомъ духѣ уже не содержалась идея Совершеннаго,—идея открывающагося

¹⁴⁾ Шеебенг, op. cit. s. 469. Erklär. zu 2.

этому духу Бога, какъ абсолютнаго существа, изъ котораго, которыми и къ которому все (Рим. 11, 36). Безъ этой идеи была бы необъяснима жизнь подинно человѣческая, а тѣмъ болѣе жизнь религиозная. Но служа основнымъ принципомъ нашей жизни, идея Бога не можетъ быть чѣмъ-либо измышленнымъ или изобрѣтеннымъ со стороны самого человѣка и, слѣдовательно, должна быть дана ему извнѣ, открыта, такъ что подлиннымъ виновникомъ ея въ человѣческомъ сознаніи долженъ быть признанъ не человѣкъ и не человѣчество, а Самъ Богъ ¹⁵⁾. Однихъ стремленій со стороны человѣка здѣсь недостаточно. „Чтобы стремленія не были пустыми, никогда неудовлетворенными, слѣдовательно, въ сущности безцѣльными стремленіями, необходимо предположить, что самъ высочайшій объектъ этихъ стремленій будетъ идти имъ навстрѣчу, будетъ попускать такъ-сказать достигать себя, чувствовать, ощущать. Иначе въ силу самой безконечности Существа высочайшаго, эти стремленія были бы бесполезнымъ томленіемъ и крушеніемъ духа, постояннымъ движеніемъ впередъ и впередъ, безъ всякихъ послѣдствій“ ¹⁶⁾.

б) Но если, какъ открывается изъ сказаннаго, необходимо допустить непосредственное познаніе Бога со стороны человѣка, то аналогія между этимъ познаніемъ и познаніемъ эмпирическимъ, — аналогія, впервые указанная съ особою силою Якоби и затѣмъ нашедшая широкое примѣненіе, — уясняетъ, что это непосредственное познаніе должно быть теоретическаго характера, именно — воспріятіемъ или созерцаніемъ Божества. „Человѣкъ по своей природѣ, какъ чувственно—разумное существо, стоитъ на границѣ двухъ міровъ: видимаго и невидимаго, чувственнаго и сверхчувственнаго. Поэтому какъ въ насъ есть способность, обращенная къ міру чувственному—чувства внѣшня, такъ у насъ должна быть и способность, обращенная къ міру высечувственному—чувство внутреннее, духовное. Какъ дѣятельность внѣшнихъ чувствъ состоитъ въ воспріятіи и ощущеніи впечатлѣній міра видимаго, такъ дѣятельность чувства духовнаго состоитъ въ воспріятіи впечатлѣній міра высшаго, невидимаго. Какъ впечатлѣнія, получаемыя при

¹⁵⁾ *Staudenmaier*: die christliche Dogmatik. 1844, 2-ter B. ss. 19 und ff.

¹⁶⁾ Проф. В. Д. Кудрявцевъ: «Метафизическій анализъ идеальнаго познанія». Отдѣльный оттискъ изъ «Вѣра и Разумъ», стр. 161—2.

помощи высших чувствъ, не будучи сами по себѣ знаніемъ въ строгомъ смыслѣ пониманія вещей, составляютъ существенную элементарную основу всякаго эмпирическаго знанія, преобразуясь вслѣдствіе дальнѣйшей работы нашей познавательной силы сначала въ представленія, а затѣмъ въ понятія о вещахъ, такъ точно и впечатлѣнія міра сверхчувственного, не будучи рациональными понятіями и познаніями, составляютъ принципы и основные элементы всякаго идеальнаго знанія. Какъ впечатлѣнія высшія, не будучи сами по себѣ ни понятіями, ни чувствованіями, ни желаніями, тѣмъ не менѣ возбуждаютъ извѣстнаго рода чувствованія (наприм. пріятнаго и непріятнаго) и желанія (наприм. стремленіе къ предмету и отвращеніе отъ него); такъ точно и высшія идеальныя ощущенія, не будучи ни чувствованіями, ни желаніями, сопровождаются однакоже различнаго рода религіозными и эстетическими чувствами и служатъ мотивами высшихъ нравственныхъ дѣйствій челоѵка“ ¹⁷⁾. Въ противоположность познанію, пріобрѣтенному посредствомъ мышленія, при помощи комбинаціи и переработки непосредственныхъ впечатлѣній по извѣстнымъ логическимъ законамъ, дѣятельность чувства духовнаго, обращеннаго къ міру невидимому, опредѣляется ближе, какъ познаніе непосредственное, интуитивное, способомъ или формою котораго служить не мышленіе, а „непосредственное воспріятіе или созерпаніе“ ¹⁸⁾. Такимъ образомъ, въ челоѵкѣ признается особый органъ непосредственнаго познанія Бога.

в) Что касается ближайшаго пониманія психологической природы этого созерпанія или интуиціи Бога, то здѣсь достаточно отмѣтить два основныхъ различія во взглядахъ. Именно, между тѣмъ какъ одни полагаютъ въ первомъ порядкѣ *теоретическій моментъ интуиціи*—созерпаніе, идею, ощущеніе, впечатлѣніе, которое, будучи воспринято особымъ органомъ, „отражается затѣмъ въ разумъ, сердце и волю, возбуждая каждую изъ этихъ силъ къ соотвѣтствующей дѣятельности“ ¹⁹⁾; другіе—теоретическій моментъ, созерпаніе или идею считаютъ моментомъ вторичнымъ, производнымъ и обусловленнымъ моментомъ *практически-жизненнымъ или дѣятельнымъ.*

¹⁷⁾ Ibid., стр. 185—6.

¹⁸⁾ Ibid., стр. 188—9.

¹⁹⁾ Ibid., 185.

Мы не станемъ входить въ подробности перваго, довольно популярнаго въ нашей богословско-философской литературѣ взгляда ²⁰⁾, и остановимся лишь на второмъ, менѣе извѣстномъ, такъ какъ представителями его доселѣ служатъ главнымъ образомъ мыслители французскіе. По этому второму взгляду, истина,—частнѣе, познаніе Бога есть дѣло не ума, но прежде всего воли: это основной тезисъ представителей втораго типа рѣшенія нашего вопроса. „Первое условіе для надлежащаго усвоенія сѣмянъ Божественной истины,—говорить типичный представитель разсматриваемаго направленія, Гратри,—есть нравственное расположеніе. Къ даннымъ истины, которыя Богъ не перестаетъ сѣять въ нашей душѣ, прежде всего необходимо прилагать не умъ, а нашу волю; и по слову вѣчнаго Учителя,—слову, все еще недостаточно понятому, прежде познанія, истину надлежитъ творить въ себѣ. *Творить истину грядетъ къ свѣту*. Свѣтъ всѣвается въ волю и собирается въ умъ“ ²¹⁾.

Въ своей простѣйшей психологической формѣ, продолжаемъ изложеніе второй теоріи происхожденія интуитивнаго познанія о: Богъ ²²⁾, интуиція есть безотчетное и неясное, но тѣмъ не менѣе сопровождающее всѣ акты нашей психической жизни, стремленіе къ Богу, признаніе Его разомъ и какъ абсолютной истины и причины причинъ или универсальной причинности (интуиція спекулятивнаго разума) и какъ абсолютнаго блага (интуиція разума практическаго) и какъ совершеннѣйшей любви или абсолютной личности, служащей предметомъ бозотчетнаго влеченія (интуиція сердца). Будучи сначала инстинктивно страдательною и какъ бы безличною, эта религіозная интуиція силою свободной и сознательной воли превращается затѣмъ въ главнѣйшую нравственную обязанность или долгъ жизни. Уяснить эту неясную вначалѣ интуицію, вотъ верховная задача и цѣль свободныхъ и нравственно-разумныхъ стрем-

²⁰⁾ Раскрытіе его и притомъ въ неподражаемо простой и художественно ясной формѣ читатели найдутъ въ сочиненіяхъ достоуважаемаго профессора М. Д. академика В. Д. Кудрявцева. (Религія, ея сущность и происхожденіе, Метафизическій анализъ идеальнаго познанія, «Начальныя основанія философіи» и др.).

²¹⁾ *Amedée de Margerie: Philosophie contemporaine*, Paris, 1870. p. 391; *Feraz: Histoire de la philosophie en France au XIX siècle*, 1880. pp. 406—412.

²²⁾ Изложеніе сдѣлано главнымъ образомъ по *Preussence* (Pressensé: die Ursprünge. Autor. deutsche Ausgabe).

лений человека²³⁾). Главное значение при осуществлении этой задачи имѣютъ, какъ было сказано, не познавательныя силы нашего духа, а нравственная жизнь и дѣятельность, воплощеніе истины въ себѣ самихъ, гармоническое устройство своей личности. Насколько мы воплощаемъ Божественную жизнь въ себѣ самихъ, настолько мы познаемъ ее и внѣ себя. Мы познаемъ Бога и утверждаемъ въ Его бытіи свою богоподобную жизнь: подобное познается подобнымъ. „Мысль можетъ схватывать лишь формы. Личность ускользаетъ отъ нея. Она обнимаетъ только очертавія, границы, но никогда не достигаетъ ея (личности) истиннаго содержанія. Личность необходимо любить, чтобы познать ее, а это невозможно тамъ, гдѣ нѣтъ нравственной гармоніи субъекта познающаго. Если это справедливо относительно всякой личности вообще, то что же сказать относительно личности абсолютной—абсолютнаго блага?“²⁴⁾).

Здѣсь немислимы умозаключенія и дедукціи. Здѣсь можно говорить, какъ о единственномъ теоретическомъ приѣмѣ, развѣ лишь о самой смѣлой индукціи,—о той индукціи, которая, „покидая конечное, освобождаясь отъ него какъ бы изъ узъ темницы, разомъ поднимается къ безконечному и Божественному“. Конечно, чтобы достигнуть его, она должна быть имъ какъ бы привлекаема и оживляема; ибо, какъ говоритъ Гратри, „бываютъ движенія, которыхъ изолированный духъ одинъ выполнить не можетъ“²⁵⁾. Въ сущности въ богопознаніи, по этому ученію, все сводится къ двумъ основнымъ моментамъ: призыву со стороны Бога и отвѣту со стороны человека. Но это послушаніе гласу Божию есть прежде всего дѣло сердца, воли и вообще практической жизни, а потомъ уже ума. Прежде всего въ душѣ должно находиться стремленіе къ высшей истинѣ. „Начало премудрости есть обращеніе къ полезному. Желаніе идетъ впереди всего. Въ глубинѣ души надлежитъ воспламенить воспринятую живую искру и остерегаться пустаго любопытства, которое легко можетъ привести къ тому, что духъ будетъ безцѣльно блуждать, какъ блуждаютъ въ городѣ, чтобы подивиться его строенію. Сверхъ того, нужно очистить душу, ибо

²³⁾ *Pressensé*, ss. 381—2.

²⁴⁾ *Pressensé*, s. 100.

²⁵⁾ *Pressensé*, s. 103.

на храмъ Эпидавра начертано: надлежитъ быть чистымъ, чтобы войти во внутренность святилища“²⁴⁾).

Сосредоточенность, собранность духа и стремленіе къ воплощенію въ себѣ нравственнаго идеала—вотъ основанія вѣры и самыя надежныя средства увѣренія въ бытіи Бога. Только въ такомъ случаѣ въ насъ будетъ жива идея Совершеннаго. И только въ такомъ случаѣ, слѣдовательно, мы будемъ способны къ идеальному познанию. „Самымъ твердымъ основаніемъ нашей вѣры въ бытіе Божіе, — разсуждаетъ выдающійся представитель спиритуалистической школы, Каро, — служить идея Совершеннаго. Но эта идея совсѣмъ иначе существуетъ въ душѣ религіозно-нравственнаго мыслителя, чѣмъ въ душѣ человѣка, увлеченнаго потокомъ низменныхъ желаній и преходящихъ интересовъ. Иногда удивляются, что яснѣйшія доказательства метафизики оказываютъ слишкомъ ничтожное вліяніе на массу; но въ сущности нѣтъ ничего естественнѣе этого. Начертите передъ первымъ попавшимся вамъ человѣкомъ на доскѣ треугольникъ, потомъ посредствомъ самаго простаго построенія докажете, что сумма его угловъ равна двумъ прямымъ: васъ тотчасъ поймутъ и вы встрѣтите полное и безусловное согласіе. Почему? Да потому, что каждый видитъ треугольникъ точно такъ же, какъ видите его и вы сами, — потому что идеи протяженія, прямыхъ линій, угловъ, равно какъ и тѣ очевидныя или раньше доказанныя положенія, на которыя вы ссылаетесь, тождественны у всѣхъ умовъ, которые не страдаютъ ни идиотизмомъ, ни глупостью и которые удѣляютъ имъ хотя поверхностное вниманіе. Возьмите теперь человѣка не посвященнаго въ философію: купца, котораго вы на время отрываете отъ его занятія, фізіолога (если онъ не болѣе, какъ именно фізіологъ), отца семейства, погруженнаго въ заботы о добываніи насущнаго хлѣба. Изложите предъ этимъ слушателемъ извѣстное Декартовское доказательство бытія Божія (я имѣю идею Совершеннаго; она не можетъ произойти ни отъ меня, самого, такъ какъ я не обладаю совершенствомъ, ни отъ вѣшнихъ предметовъ, такъ какъ они еще менѣе совершенны, чѣмъ я, ни отъ несущаго; слѣдовательно, она происходитъ отъ существа совершеннаго) и вы будете говорить языкомъ, котораго не поймутъ. Идея Совершеннаго не то, что идея треугольника. Ея объектъ

²⁴⁾ *Климентъ Александрійскій*, у Прессауса, с. 105.

нельзя начертить на доскѣ. Она находится въ насѣ, но ее слѣдуетъ искать. А чтобы ее искать, ея нужно почти обладать. Тѣмъ, кто уже владѣетъ идеей Совершеннаго, было бы излишне доказывать бытіе совершенства. Но узники міра, его удовольствій и интересовъ, даже мыслители, которые всецѣло поглощены привязанностью къ какой-либо одной частной наукѣ, не могутъ какъ слѣдуетъ мыслить о совершенствѣ. Нужно размышленіе разомъ и глубокое, и благочестивое, и пламенное; нужна вся душа, умъ, воля, любовь—безусловно преданная на служеніе высшимъ истинамъ. Но это предполагаетъ нѣкоторый родъ призванія (vocation). Нельзя отрицать того, что художникъ обладаетъ болѣе живою и ясною идеею красоты, чѣмъ чловѣкъ обыкновенный, заурядный: подобнымъ же образомъ, кажется, и идея Совершеннаго, оплодотворенная благочестивымъ размышленіемъ, должна явиться нѣкоторымъ душамъ въ несравнимомъ свѣтѣ и лишь объ этихъ душахъ можно сказать, что онѣ дѣйствительно владѣютъ идеей совершенства. Тѣ же, кто имѣетъ идею Совершеннаго, т.-е. Существа простаго, неизмѣннаго, недопускающаго ни прибавленія, ни убавленія, сознаютъ, что для того, чтобы уловить его, не слѣдуетъ предаваться напраснымъ усиліямъ дискурсивнаго мышленія, которое переходитъ въ поискахъ за идеаломъ отъ предмета къ предмету и никогда не можетъ овладѣть имъ, такъ какъ идеаль постоянно отступаетъ вдаль и убѣгаетъ въ своемъ вѣчномъ теченіи. Совершенное ему дано въ интуиціи; интуиція же, какъ сказалъ Аристотель, подобна покою²⁷⁾.

4) Сдѣлаемъ сравнительную оцѣнку изложенныхъ взглядовъ на происхожденіе идеи Совершеннаго. Мы ограничимся лишь существомъ дѣла и не станемъ повторять здѣсь тѣхъ перекрестныхъ возраженій, которыя представителями этихъ противоположныхъ взглядовъ направляютъ въ ихъ взаимныхъ спорахъ другъ противъ друга, тѣмъ болѣе, что эти возраженія нерѣдко набираются отовсюду самымъ случайнымъ образомъ, а иногда носятъ очевидно тенденціозный характеръ²⁸⁾.

²⁷⁾ *Ludovic Carrau*: La philosophie religieuse en Angleterre, Paris, 1888, pp. 270—2, passim.

²⁸⁾ Едва ли не самымъ яснымъ доказательствомъ этого служить то обстоятельство, что католическіе богословы перетолковываютъ всѣхъ отцовъ и учителей древней церкви (не исключая и отцовъ платониковъ), равно какъ и всѣхъ схоластиковъ (не исключая наприм. Ансельма) въ смыслѣ Аристотеля. См. у Гейнриха, т. III,

Нетрудно замѣтить слабую сторону перваго изъ двухъ вышеизложенныхъ взглядовъ—взгляда католическихъ богослововъ. Что разсудочный способъ богопознанія посредствомъ умозаключеній божѣ пригоденъ для школы, въ смыслѣ научно-теоретическихъ доказательствъ, чѣмъ для жизни, для всѣхъ людей вообще, не исключая и лишенныхъ школьнаго образованія,—это понятно само собою. Это сознаютъ и сами его защитники, дѣлающіе обыкновенно въ виду упрековъ въ рационализмъ довольно значительные уступки въ пользу *непосредственности* богопознанія²⁹⁾. Но допуская эти уступки и въ тоже время желая удержать свой основной тезисъ о познаніи Бога чрезъ заключеніе, они, очевидно, хотятъ соединить въ одно цѣлое элементы несоединимые. Отсюда ихъ теоріи, даже при самомъ общемъ ознакомленіи съ ними, производятъ впечатлѣніе какого-то механическаго агрегата, отдѣльные и различные элементы котораго, будучи лишены внутренняго, органически объединяющаго принципа, ежеминутно грозятъ распаденіемъ³⁰⁾. И намъ кажется, что ради тѣхъ цѣлей, для которыхъ

стр. 52 и слѣд. у *Штауденмайера*, представителя теоріи интуиціи, наоборотъ, почти всѣ оказываются платонизмами. Тоже и относительно Св. Писанія. Новѣйшіе богословы истолковываютъ всѣ относящіяся сюда мѣста въ смыслѣ *посредственнаго* богопознанія, путемъ умозаключенія и аналогіи (*ἀναλόγως*), причѣмъ въ основу полагается прежде всего извѣстное мѣсто изъ книги Прем. (13, 1 слѣд. Ср. Римл. 1, 18—25; Дѣян. 14, 14—16; 17, 22—31). Раннѣйшіе богословы, напротивъ, стараются подыскать въ Св. Писаніи мѣста за непосредственное познаніе, хотя иногда и не безъ натяжки (см. наприм., у *Штауденмайера* — косвенный и довольно искусственный выводъ изъ Римл. 2, 14, 15, 26, 27,—В. II, с. 24 f.).

²⁹⁾ Такъ у *Шебена* говорится, что познаніе Бога можно назвать и непосредственнымъ: ибо 1) оно *невольно* (непроизвольно), безъ *Ratiocinium*, 2) приобретается и изъ зеркала *нашей* души, т.-е. «дѣйствіи Божіи въ нашемъ собственномъ внутреннемъ существѣ»; 3) не есть механическая дедукція изъ даннаго воплѣ матеріала, но имѣетъ свое зерно и корни непосредственно въ нашей природѣ (стр. 469, примѣч. 2). И далѣе (стр. 470), объясняя выраженіе отцевъ-платониковъ о «Божественномъ чувствѣ» и схоластиковъ—объ *apex mentis, inguiscilius animae*, Шебенъ допускаетъ, что душа своею высшею стороною «онознаетъ (*innocent* wird) дѣйственное вліяніе на насъ самаго Бога»; что это познаніе есть «Erfassung внутреннѣйшимъ образомъ намъ присущаго предмета, какъ бы родъ его *ощущенія*», каковое познаніе, по Шебену, лучше всего назвать «*Vernehmen*» *Бога*.

³⁰⁾ Характерно въ данномъ отношеніи то обстоятельство, что развивая свою искусственную теорію, католическіе богословы должны постоянно дѣлать всевозможныя оговорки и ограниченія въ томъ смыслѣ, что де, не смотря на вышнее

теорія посредственнаго богопознанія была вызвана изъ забвенія (ради противодѣйствія „онтологизму“, ученію о непосредственномъ богопознаніи или зрѣніи Бога), не было необходимости настаивать на познаніи Бога именно путемъ заключенія. Достаточно было просто развить и доказать, что Богъ познается не въ себѣ, т.-е. не въ своемъ внутреннемъ существѣ, а въ своихъ обращенныхъ къ міру свойствахъ, при чемъ для познанія этихъ самыхъ свойствъ вполнѣ можно было оставить интуитивные процессы. Причина же, почему католическіе богословы не воспользовались этимъ исходомъ и не развили въ этомъ направленіи теорію, которая во всякомъ случаѣ обладала бы большею научною твердостью, заключается въ ихъ неправильномъ догматическомъ мнѣніи, по которому въ Богѣ, какъ Существѣ абсолютно простомъ, будто бы нѣтъ реального различія между существомъ и свойствами ³¹⁾.

Итакъ, неудовлетворительность ученія католическихъ богослововъ о происхожденіи идеи Божества отсылаетъ насъ къ другому рѣшенію этого вопроса — къ ученію интуиціонистовъ. Конечно мы не можемъ говорить объ интуиціи въ смыслѣ непосредственнаго созерцанія Божества въ его собственной природѣ и существѣ, въ смыслѣ „зрѣніи лицомъ къ лицу“: психологическій анализъ не открываетъ этого факта въ нашей жизни ³²⁾, а библейско-христіан-

скhodство ихъ ученія съ эмпиризмомъ, сенсуализмомъ, рационализмомъ и т. д., оно все же чуждо этихъ крайностей. См. напримѣръ, такія оговорки у Гейнриха, т. III, стр. 141, примѣч. 1, стр. 142 (примѣч. 2).

³¹⁾ *Гейнрихъ*, т. III, стр. 115, см. правильный праславяно-богословскій взглядъ на этотъ предметъ у преосв. *Сильвестра*, т. II, стр. 1—50.

³²⁾ Встрѣчавшееся у нѣкоторыхъ крайнихъ сторонниковъ интуиціи (напр., у мистиковъ всѣхъ временъ) ученіе о непосредственномъ созерцаніи Божества (*intuitio, visio sine comprehensione* *Николая Кузанскаго* и др.), равно какъ и тѣсно связанное съ нимъ ученіе объ *особомъ органѣ* этого созерцанія, въ современной философской литературѣ Запада весьма не популярно. Не говоря уже о эмпирикахъ (Милль, «опыты о религіи») и рационалистахъ (Гартманъ, Видерманъ и др.), которые по самому существу дѣла должны относиться къ этому ученію враждебно, — даже такіе въ данномъ отношеніи такъ-сказать нейтральные мыслители какъ Липсіусъ и Ричль (*Lipsius, Chr. Dogmatik, § 17, S. 21 cfr. Ss. 36, 166, Ritschl, die Lehre von Rechtfert. S. 21, B. III*), высказываются противъ него. Впрочемъ, ихъ замѣчанія въ большинствѣ случаевъ весьма незначительны. — Гораздо важнѣе и во всякомъ случаѣ подробнѣе замѣчанія католическихъ богослововъ, которые, впрочемъ, затемняютъ свою полемику тѣмъ, что подъ общимъ именемъ «онтологистовъ» соединяютъ въ одно и сторонниковъ прирожденныхъ

ское учение отсылает въ данномъ случаѣ наши надежды въ будущее, въ жизнь загробную, признавая ихъ осуществленіе въ настоящей жизни лишь въ исключительныхъ случаяхъ, какъ чрез-

идей, и защитниковъ крайней формы теоріи интуиціи (непосредственнаго зрѣнія) и формы болѣе умѣренной,—какъ увидимъ ниже, совершенно состоятельной. Мы изложимъ здѣсь по *Гейнриху* наиболѣе существенное изъ того, что обыкновенно говорится католическими богословами противъ «онтологистовъ».

1) Онтологизмъ,—разсуждаетъ Гейнрихъ,—противорѣчить откровенію (которое учитъ, что зрѣніе Бога, доставляющее блаженство, есть цѣль, недостижимая здѣсь, на землѣ) и опыту (который показываетъ, что мы не блаженствуемъ, а слѣдовательно, и не зримъ Бога, заблуждаемся, сомнѣваемся и т. д.).

2) Онтологизмъ выставяетъ себя борцомъ противъ различныхъ сенсуалистическихъ и рационалистическихъ (пантеистическихъ) доктринъ. Но ложь не опровергается ложью. Онтологизмъ же самъ есть пантеизмъ: ибо его основа есть мысль, что «порядокъ нашего познанія или порядокъ логическій долженъ быть одинаковъ (*gleichförmig*) съ порядкомъ бытія или онтологическимъ порядкомъ», откуда онъ выводитъ, что Богъ,—первое въ порядкѣ онтологическомъ—есть «первопознаваемое» или «первоидея» нашего духа, а вещи—вторичное, и онтологически, и гносеологически данное въ Богѣ. Но это невѣрно—не подтверждается опытомъ. Мы не вещи познаемъ въ Богѣ, но въ вещахъ Бога. «Первая идея разума не высшее и совершеннѣйшее (Богъ, абсолютное бытіе), а—низшее и самое несовершенное, именно—всеобщее, неопредѣленное бытіе. Въ этой идеѣ самаго общаго бытія, слѣдовательно, не Богъ созерцается, а отвлекается (абстрагируется) отъ всего сущаго самый общій и неопредѣленный элементъ». Признать же самое общее въ бытіи и познаніи абсолютнымъ значить, какъ признаютъ и сами онтологисты, впадать въ пантеизмъ.

3) Онтологизмъ утверждаетъ, что только онъ одинъ въ силахъ объяснить происхожденіе идеи Бога... Что онъ возстаегъ противъ объясненія идеи Бога механическою спайкою конечныхъ впечатлѣній (какъ это дѣлалъ Локкъ),—въ этомъ его заслуга. Но напрасно онъ возстаегъ противъ теоріи *via negationis*, т.-е. противъ объясненія возникновенія идеи Божества путемъ отрицанія у конечныхъ предметовъ ихъ конечности ради ихъ безконечной и совершенной основы. Здѣсь *замычательно совпаденіе католическихъ богослововъ со Спенсеромъ*: «отрицая у конечнаго бытія его границы (ограниченія, недостатки), мы не разрушаемъ понятія бытія и не сводимъ его къ совершенному ничто, но приобретаемъ совершенно правильное, хотя и не адекватное понятіе безконечнаго. Въдъ положительная *сущность и совершенство* конечныхъ вещей лежитъ не въ ихъ конечности, но въ ихъ *бытіи*. Они имѣютъ востинну положительное бытіе и слѣдовательно, существенность, доброту, красоту; но это ихъ бытіе, ихъ истина, доброта, красота—*конечны*, бытіе *ограниченно*... Если мы станемъ отрицать эту конечность, то мы будемъ тѣмъ самымъ ставять (полагать) бытіе, какъ *безконечное*, какъ *чистое*, въ которомъ нѣтъ небытія,—какъ *безконечная* благодать, истину, красоту... Это *не адекватное* познаніе, но *истинное*, тогда какъ интуиція «онто-

вычайный даръ благодати въ награду за подвиги духовно-аскетической жизни. Впрочемъ между современными защитниками интуиціи нѣтъ сторонниковъ „непосредственнаго созерцанія“ (въ указан-

логистовъ)—*иллюзія*.—Далѣе, что касается до положенія, на которое часто ссылаются онтологисты, будто безъ идеи безконечнаго мы не могли бы познать и конечнаго, то оно невѣрно: «конечныя вещи имѣютъ свое дѣйствительное бытіе, слѣдовательно, она имѣютъ и свою собственную познаваемость»... Что они конечны — это можно узнать и помимо ихъ сравненія съ безконечностью: достаточно сравнить ихъ между собою и можно замѣтить, что одни меньше, другія—больше и т. д.

4) Онтологисты говорятъ, что все наше познаніе покоится на вѣчныхъ, неизмѣнныхъ и т. д. идеяхъ, а такъ какъ вѣчное, неизмѣнное бытіе есть Богъ, то «эти идеи—одно съ Богомъ, а слѣдовательно, и познаны могутъ быть лишь изъ Него и въ Немъ (созерцаемъ)». Но — «выражаемая въ нашихъ общихъ понятіяхъ существенности» отнюдь не одно съ Богомъ: въ существѣ Божіемъ все выражаемое въ необходимыхъ истинахъ имѣетъ лишь «свое послѣднее основаніе», какъ въ эминентномъ Первообразѣ всѣхъ возможныхъ существъ. Отвлекаясь ото всего случайнаго, нашъ разумъ можетъ усматривать необходимыя истины не въ Богѣ, а *въ самихъ вещахъ*, какъ «конечныя отображенія Божественнаго существа или идеи». Отъ нихъ мы уже *заключаемъ* къ Богу.

5) Онтологизмъ не только подкапываетъ фундаментъ у естественнаго богопознанія, предлагая на мѣсто познанія реальнаго иллюзію, но «смѣшиваетъ границы между естественнымъ и сверхъестественнымъ и ведетъ въ своихъ слѣдствіяхъ отчасти къ скептицизму, отчасти—къ пантеизму».—*Heinrich: Dogmatische Theologie* (2-te Auflage, В. III, 114—123).—Гораздо проще и убѣдительнѣе этихъ утонченныхъ разсужденій ученіе о данномъ предметѣ отцевъ подвижниковъ, *основанное на живомъ духовномъ опытѣ*. Созерцаніе Бога они считаютъ даромъ рѣдкимъ и чрезвычайнымъ. «Изъ здѣшнихъ, наземныхъ познаній,—читаемъ мы, на примѣръ, у одного подвижника,—одно бываетъ по естеству, а другое сверхъестественно... Знаніемъ естественнымъ называемъ мы то, которое душа можетъ получить чрезъ изслѣдованіе и изысканіе, естественными пользуясь способами и силами, о твореніи и Виновникѣ творенія, — разумѣется, — сколько это доступно для связанной съ веществомъ души. Ибо энерія ума ослабляется отъ соприкосновенія его и страствованія съ тѣломъ и отъ сего не можетъ онъ быть въ непосредственномъ прикосновеніи съ мысленными вещами, но имѣешь нужду для помысленія о нихъ въ фантазіи, которой природа — творить образы протяженныя и дебелые... А сверхъестественное познаніе есть то, которое привходитъ въ умъ путемъ, превышающимъ его естественныя способы и силы или въ которомъ познаваемое сравнительно превышаетъ умъ, связанный съ плотію, такъ что такое познаніе очевидно свойственно уму безтѣлесному. Бываетъ же оно отъ единаго Бога, когда найдетъ Онъ умъ очищеннымъ отъ всякаго вещественнаго пристрастія и обьятымъ Божественною любовію»... (Слово умозрительное, преподобнаго *Феодора*; въ «Добротолюбіи», т. III, 381). Нашъ отечественный

номъ смыслѣ) и это побуждаетъ насъ еще рѣшительнѣе отвергнуть крайнюю форму теоріи³³⁾. Но за то тѣмъ съ большею готовностью

подвижникъ, преосвященный *Феофанъ*, обладающій сколько широкимъ и основательнымъ знаніемъ аскетической литературы, столько же и личнымъ духовнымъ опытомъ, въ прибавленіи къ своимъ известнымъ «Письмамъ о христіанской жизни» (которое можетъ быть рассматриваемо какъ опытъ аскетической психологіи), высказывается по занимающему насъ вопросу совершенно категорично: «хорошо надо помнить, что изъ того, что у насъ есть идеи, можно заключать только къ возможности познанія и созерцанія міра невидимаго, духовнаго, а не къ дѣйствительности его, подобно тому какъ изъ присутствія зрительной силы въ нашемъ глазѣ видна только возможность зрѣть вещи, а самое зрѣніе подлежитъ своимъ условіямъ. Кто считаетъ идеи дѣйствительнымъ созерцаніемъ, тотъ дѣлаетъ большую ошибку. Идеи доказываютъ только, что есть невидимыя вещи, подобно тому какъ требованіе пищи доказываетъ, что есть пища; а что такое тѣ предметы, каковы они, гдѣ,—это надобно еще узнать»... (Ч. IV, 240 стр., по изд. 1880 г.; ср. всю вообще главу «о высшей способности познанія или разумѣ»).

³³⁾ Новѣйшіе защитники интуиціи иногда говорятъ о ней лишь какъ о «живой потенціи богосознанія», какъ о «принципѣ исканія Бога» (Gottsetzendes, — forschendes Prinzip) повсюду — въ себѣ и природѣ, а не какъ о непосредственномъ зрѣніи его (*Staudenmaier*, op. cit. II, 20). Съ другой стороны, иногда они смотрятъ на нее лишь какъ на завершеніе того, что намѣчено въ нашемъ умѣ и сердцѣ посредствомъ созерцанія природы. Такъ у *Каро* (Sargau) читаемъ: «интуиція совершенства завершаетъ то, что въ нашемъ умѣ и сердцѣ созерцаніе природы лишь намѣчаетъ. Она схватываетъ въ полнотѣ безконечности премудрость, всемогущество и благость, по частямъ и мало-по-малу усматриваемыя въ природѣ путемъ опыта, аналогіи, интуиціи»... (La phil. rel. en Angl., p. 135).— Совершенно ясно высказывается противъ крайней формы теоріи интуиціи и профессоръ В. Д. *Кудряковъ*. Критикуя мистицизмъ, онъ между прочимъ говоритъ: «коренной недостатокъ этого направленія не въ томъ состоитъ, какъ многіе думаютъ, что онъ признаетъ возможность ощущенія божественнаго въ нашемъ духѣ (такое ощущеніе необходимо признать для объясненія происхожденія въ насъ идеи о Богѣ); но въ томъ, что онъ это ощущеніе или чувство Божественнаго считаетъ познаніемъ и притомъ непосредственнымъ»... «Но непосредственное, интуитивное въ точномъ смыслѣ слова, познаніе невозможно для человѣка, существа условнаго и ограниченаго. Какъ въ познаніи существенномъ, эмпирическомъ, которое Якоби ставитъ въ параллель съ познаніемъ чувственно-духовнымъ, мы ощущаемъ предметы не сами по себѣ, но черезъ посредство нашихъ органовъ чувствъ, изъ которыхъ каждое владетъ на эти ощущенія свой субъективный отгѣнокъ, такъ и въ познаніи или ощущеніи сверхчувственнаго мы имѣемъ это сверхчувственное не въ его полной объективной чистотѣ, но въ соединеніи съ формами нашего ограниченаго умственнаго познанія. При настоящихъ условіяхъ нашего познанія мы видимъ Бога не лицомъ къ лицу, но какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно, отчасти» (1 Кор. 13, 12)... И въ другомъ мѣстѣ: «ни Существо безконечное, по самой своей безконечности, не можетъ открыть себя вполнѣ суще-

мы должны принять ея здравое зерно. Къ этому обязываетъ насъ уже тотъ простой фактъ, что религіозная жизнь существуетъ повсюду у народовъ въвѣкультурныхъ, въ донаучный періодъ, когда слѣдовательно о разсудочномъ дохожденіи до познанія Божества не могло быть и рѣчи. И мы видѣли, что ни эмпирическая, ни рациональная философія не могли объяснить этого факта безъ признанія нѣкоторыхъ первичныхъ религіозныхъ интуицій. Извѣдавъ различные обходные пути, опытная философія въ лицѣ Спенсера признала послѣднимъ основаніемъ вѣры нѣкоторую чувственную интуицію, нѣкоторое смутное воспріятіе абсолютной силы, а раціональная—интуицію логическую, нѣкоторое чаяніе міроваго закона, нѣкоторое безотчетное интуитивное прозрѣніе міроиздательнаго разума.

Здѣсь, прежде чѣмъ перейти къ уясненію существа и природы идеальной интуиціи, необходимо сдѣлать перестановку вопроса, обсуждаемаго въ настоящей главѣ. Именно необходимо отдѣлать вопросъ о происхожденіи идеальнаго познанія (идеальныхъ интуицій) отъ вопроса о происхожденіи идеи Божества. Къ этому вы-

ству конечному, ни человекъ, въ силу ограниченности своей природы, не въ состояніи былъ бы воспріять такое откровеніе Божественной сущности. Говоря о непосредственномъ ощущеніи или познаніи, мы употребляли это выраженіе не въ буквально строгомъ значеніи этого слова, но только въ смыслѣ противоположности его знанію посредственному или разсудочному. Такъ напр. о познаніи чувственно, объ ощущеніи или воззрѣніи предмета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происходитъ безъ помощи разсудочныхъ операцій отвлеченія, умозаключенія и др. 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 черезъ посредство органовъ чувствъ: зрѣнія, слуха и пр., которые 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 Боѣ есть дѣйствительно познаніе непосредственное, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а въ слѣдствіе ощущенія нами воздѣйствій Божества. Но оно не есть непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо отрывается человекъ Боже-ство, какъ оно есть само въ себѣ, и человекъ созерцаетъ самую сущность Божественной природы... «Метаф. анализъ идеальнаго познанія», отд. оттискъ изъ журнала «Вѣра и Разумъ», стр. 150—1, 176—7.

нуждает насъ весь строй предыдущаго изслѣдованія. Въ самомъ дѣлѣ, мы имѣли бы полное право уравнивать указанные вопросы, еслибы идея совершенства, предметъ идеальнаго познанія, составляла основное, самое общее содержаніе идеи Божества. Но изученіе предмета съ другихъ точекъ зрѣнія (эмпирической и раціональной) и анализъ этнографическаго и сравнительно-историческаго матеріала съ достаточною, надѣмся, ясностію показали намъ, что идеальныя и раціональныя опредѣленія Божества до такой степени могутъ иногда утратить свою опредѣленность и энергію, что становится крайне затруднительнымъ констатировать ихъ присутствіе въ религіозномъ сознаніи, и тѣмъ не менѣе религіозная жизнь не исчезаетъ, питаясь тѣмъ смутнымъ чувствованіемъ безконечной Силы, которое анализъ открываетъ даже въ самыхъ низшихъ формахъ религіознаго сознанія. Отсюда мы не сдѣлаемъ, конечно, вслѣдъ за эмпириками того вывода, будто идеальныя и раціональныя опредѣленія Божества суть лишь результатъ механическихъ „преобразованій“ и „переобразованій“ элементарныхъ воспріятій силы (ибо этого таинственнаго, по истинѣ „магическаго“ перехода первоначальныхъ эмпирическихъ и эвдемонистическихъ элементовъ сознанія въ свою противоположность не только не удалось, но безъ сомнѣнія и не удастся никогда объяснить сколько-нибудь удовлетворительно, вслѣдствіе таящейся въ самой попыткѣ подобнаго объясненія коренной несообразности); но едва ли, въ виду указаннаго факта, можно спорить противъ того положенія, что идею совершенства не исчерпывается все содержаніе идеи Божества и что она не можетъ быть признана самымъ общимъ элементомъ этой послѣдней, остающимся по устраненіи всѣхъ другихъ. Безъ сомнѣнія это элементъ высшій, глубоко преобразующій, когда онъ возникаетъ въ религіозномъ сознаніи, все представленіе о Божествѣ, весь строй религіозной жизни. Но съ другой стороны, уже а priori исходя изъ закона тѣсной зависимости религіозныхъ вѣрованій отъ характера нравственно-практической жизни народовъ и отдѣльныхъ личностей, можно признать возможнымъ тотъ фактъ, къ которому насъ приводитъ вышеуказанный анализъ, а слѣдовательно и опирающійся на немъ выводъ: разъ понижается до minimum'a нравственный складъ народа или лица, сводится до minimum'a и его религіозное міросозерцаніе, а такимъ minimum'омъ мы нашли возможнымъ признать именно идею безко-

вечной силы. И пока *абстрактный* процессъ развитія религиозныхъ вѣрованій не отождествляется съ *историческимъ*, формы религиознаго сознанія не смѣшиваются съ его *ступенями* (какъ это, къ сожалѣнiю, въ большинствѣ случаевъ происходитъ), анализъ, открывающій въ основѣ религиознаго сознанія именно эту идею безконечной силы, нисколько не угрожая библейско-теистическому ученiю о высокому началу религиознаго процесса, будетъ служить самымъ убѣдительнымъ доводомъ противъ отождествленiя идеи Божества съ идеею Совершеннаго, а слѣдовательно, и противъ отождествленiя вопроса о происхожденiи идеальнаго познанiя съ вопросомъ о происхожденiи религиѣ

Такимъ образомъ, не имѣя возможности уравнивать двухъ послѣднихъ вопросовъ, мы должны, для объясненiя психологическаго происхожденiя идеи Божества, спрашивать о существѣ и происхожденiи не идеальнаго только, а всего интуитивнаго познанiя вообще, въ трехъ основныхъ его формахъ: *интуицiяхъ* силы, *разума* и *совершенства*. Впрочемъ, такъ какъ двѣ трети этого сложнаго вопроса мы подвергали уже обсужденiю при изслѣдованiи эмпирическаго и рациональнаго направленiй, то предстоящая намъ задача отъ сдѣланной перестановки вопроса не измѣняется: мы по прежнему должны говорить собственно о происхожденiи познанiя идеальнаго. Но за то этою перестановкою точно опредѣляются границы идеальнаго направленiя въ рѣшенiи нашего вопроса. Послѣ сдѣланныхъ разъясненiй оно уже не можетъ, безъ прямаго нарушенiя своихъ правъ, претендовать на исключительное значенiе и должно занять свое скромное мѣсто въ ряду другихъ направленiй, имѣя своею обязанностью выполнить лишь долю общей задачи, выяснить одинъ изъ элементовъ сложной идеи Божества.

Перехода къ уясненiю существа и природы идеальныхъ интуицiй (или—что тоже—интуицiй совершенства) мы съ самаго начала наталкиваемся на вопросъ, который можетъ поразить своею утонченностью и который однако, не смотря на эту утонченность и кажущуюся бесплодность, не можетъ быть обойденъ, не только потому, что онъ поставленъ исторически, сказавшись довольно значительнымъ (отмѣченнымъ выше) различiемъ во взглядахъ современныхъ защитниковъ теорiи интуицiи, но и потому, что подъ его кажущеюся схоластичностью скрывается весьма важный и при томъ совершенно реальный отгѣнокъ мысли. Вопросъ этотъ мо-

жетъ быть формулированъ такъ: какъ слѣдуетъ представлять интуицію Совершеннаго—слѣдуетъ ли, *допустивъ у насъ особый органъ интуитивнаго познанія* Божества, „непосредственнаго ощущенія Его воздѣйствій на нашъ духъ“, признать, что „это единое и цѣлостное ощущеніе отражается затѣмъ въ разумъ, сердце и волю, возбуждая каждую изъ этихъ силъ къ соответствующей дѣятельности“ ³⁴⁾ и обуславливая всѣ идеальныя оцѣнки; или, наоборотъ, *не предполагая подобнаго органа*, слѣдуетъ признать каждую силу нашего духа способною къ самостоятельнымъ оцѣнкамъ и идеальнымъ интуиціямъ въ своей сферѣ, отъ которыхъ она переходитъ затѣмъ къ сложной религіозной интуиціи Совершеннаго? Говоря иначе, необходимо ли сначала различать совершенство въ трансцендентной и собственно религіозной сферѣ, чтобы быть въ состояніи затѣмъ различать ихъ въ области обыденныхъ внѣрелигіозныхъ отношеній, или, наоборотъ, необходимо сначала научиться проявлять и оцѣнивать совершенство въ обыденной мірской сферѣ, чтобы отъ нихъ и *черезъ нихъ* подняться уже къ постиженію безусловнаго совершенства Божественнаго трансцендентнаго Существа?

Сознавая всю глубину и сложность проблемы, мы вовсе не думаемъ исчерпать ее въ нижеслѣдующихъ замѣчаніяхъ. Мы хотимъ только, и то лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, намѣтить направленіе, въ которомъ по нашему мнѣнію она должна быть разрѣшена. И здѣсь снова и при томъ вдвойнѣ помогаетъ намъ установленный уже нами взглядъ на происхожденіе и природу двухъ другихъ видовъ интуиціи, чувственной интуиціи безконечной всепроникающей силы и умственной (раціональной) интуиціи всеозидающаго разума. Впервыхъ, объяснивъ эти послѣднія, какъ апіорно-апостеріорныя, мы, уже просто слѣдуя методу воздержности, не должны, безъ особенныхъ къ тому побужденій (а таковыхъ, какъ увидимъ далѣе, не представляется), примѣнять иной методъ для объясненія этого новаго вида интуиціи — интуиціи идеальной, выясняющей въ содержаніи идеи Божества третій изъ ея элементовъ—идею совершенства: слѣдовательно, мы разрѣшаемъ вышепоставленную проблему во второмъ смыслѣ. Вовторыхъ, исходя изъ той мысли, что различные виды интуиціи (чувственная, ум-

³⁴⁾ Проф. В. Д. *Кудрявцевъ*: «Мет. анализъ идеальнаго позн.», стр. 185.

ственная и идеальная), различаются лишь по предметамъ, съ формальной же стороны совершенно сходны, мы можемъ уже а priori, установивъ здѣсь точнѣе формальныя свойства извѣстныхъ намъ интуицій, перенести ихъ на неизвѣстную—третью.

Но въ чемъ же состоитъ психологическая сущность изученныхъ нами интуитивныхъ процессовъ? Она состоитъ въ томъ, что, опираясь на нѣкоторыя апостериорныя данныя, нашъ духъ или — общѣ—наша психофизическая организація по присущимъ ей априорнымъ законамъ обобщаетъ ихъ, сливаетъ въ одно интуитивное единство, придаетъ имъ универсальное всеобщее значеніе. Донаучный эмпирикъ (дикарь) и его культурный прототипъ (Спенсеръ)—первый почти безсознательно, по недоразвитости, а второй — намѣренно, въ силу предвзятой тенденціи, сосредоточивая свое вниманіе почти исключительно на матеріальной сторонѣ явленій, на проявленіяхъ въ нихъ силы, отъ немногихъ сравнительно элементарныхъ опытовъ силы (мускульной) восходятъ къ интуитивному истолкованію первоосновы міра въ смыслѣ безконечной (для дикаря „еще неконечной“, для Спенсера—абсолютной) силы. Какой-нибудь древне-индійскій отшельникъ, погруженный въ своей уединенной пагодѣ въ мистико-созерцательное размышленіе о сущности міра, и его культурный прототипъ (панлогистъ Гегель или философъ безсознательнаго), поражаясь главнымъ образомъ проявленіями въ отдѣльныхъ случаяхъ порядка, мѣры, правильного соотношенія, закона, смысла и т. д. и просматривая за этими формальными свойствами бытія матеріальную сторону его, восходятъ отсюда къ интуитивному истолкованію первоосновы міра исключительно въ смыслѣ всепроникающаго космическаго разума, логической идеи, универсальнаго закона и т. д. Здѣсь не логическое разсужденіе, не умозаключеніе, не выводъ отъ множественнаго къ единому, отъ общаго къ частному; но непосредственное усмотрѣніе или воспріятіе единаго въ многомъ, общаго въ частномъ, именно интуиція. Смѣлымъ и вмѣстѣ таинственнымъ полетомъ ума, фантазіи, сердца нашъ духъ перехватываетъ здѣсь (въ интуитивномъ созерцаніи) за все дробное, какъ бы достраиваетъ въ фантазіи недостающее въ дѣйствительности и заканчиваетъ нить кропотливыхъ и мелкихъ изысканій въ увѣренности, что въ данномъ направленіи онъ достигъ крайняго предѣла, вступилъ въ общеніе и какъ бы духовное обладаніе единымъ и всеобщимъ. Это,

если угодно, индукція, какъ называлъ интуицію Прессансе, но индукція самая смѣлая, попирающая всѣ законы формальной логики. Подобнымъ же образомъ мы должны съ формальной стороны истолковывать и интуицію идеальную. И здѣсь отъ отдѣльныхъ проявленій совершенства или безусловныхъ качественностей нашъ духъ восходитъ къ общей интуитивной концепціи совершенства.

Будучи сходно съ двумя остальными видами интуитивнаго познанія, идеальное познаніе, однако, глубоко отличается отъ нихъ по предмету и по содержанію, какъ объ этомъ было уже сказано выше. Для чувственной интуиціи міровой силы единицами или элементами строенія служатъ простѣйшіе опыты силы. Для умственной интуиціи міроваго разума такими элементами служатъ непосредственныя, логически — ясныя усмотрѣнія правильности въ отношеніяхъ вещей. Въ идеальной интуиціи совершенства единицами служатъ непосредственныя показанія нашего нравственно-эстетическаго смысла относительно достоинства вещей и отношеній. Вопреки формалистическому, чуждому духа жизни, стремленію рационализма истолковать эти показанія нравственно-эстетическаго смысла, какъ „резонансъ логическихъ функцій“, т.-е. понять ихъ какъ нѣчто производное и вторичное, мы должны здѣсь особенно поставить на видъ эту ихъ *непосредственность*. Пониманіе приводитъ въ показанія нашего нравственно-эстетическаго смысла позднѣе и далеко не у всѣхъ. Большинство же при качественной оцѣнкѣ вещей руководится именно своимъ непосредственнымъ чувствомъ. Но опытъ не показываетъ, чтобы судящіе непосредственно были болѣе далеки отъ вѣрной оцѣнки, чѣмъ люди, руководящіеся рефлексією, — напротивъ, онъ показываетъ какъ разъ противоположное, т.-е. что именно непосредственное чутье обыкновенно бываетъ всего вѣрнѣе.

Что касается психологическихъ факторовъ этой непосредственной нравственно-эстетической оцѣнки, то они, какъ намъ кажется, состоятъ главнымъ образомъ въ двухъ первичныхъ (априорныхъ) свойствахъ нашей природы — въ запросѣ и критикѣ. *Запросъ и критика* — въ этомъ высшее идеальное существо человѣка. Это формы, которыя должны быть наполнены опредѣленнымъ содержаніемъ. Неясный запросъ долженъ перейти въ сознательное отчетливое стремленіе къ опредѣленному совершенству; непосредственная, критическая оцѣнка должна сознать свои идеальныя нормы

и по нимъ сознательно оцѣнивать конкретные предметы и отношенія: въ этомъ задача жизни. Человѣкъ можетъ сначала *не знать*, что такое красота, совершенство, можетъ не имѣть въ этомъ направленіи никакихъ сколько-нибудь ясныхъ представлений; но уже и тогда онъ невольно ищетъ совершенства и самымъ фактомъ этого невольнаго исканія рѣшаетъ въ положительномъ смыслѣ вопросъ объ его существованіи, подобно тому, какъ голодный ребенокъ, руководимый одною потребностью въ пищу, инстинктивно ищетъ ея, или невинная юность, по одной присущей ей неопредѣленной потребности, догадывается, что есть какая то невѣдомая имъ область интересовъ, отношеній, жизни ²⁵). Влекомый и побуждаемый этимъ безотчетнымъ, инстинктивнымъ запросомъ о совершенствѣ, человѣкъ неизбежно вноситъ въ разсмотрѣніе вещей ихъ критику съ этой точки зрѣнія. Эстетическая и нравственная оцѣнка, какъ бы помимо нашей воли, вплетается во всѣ наши познанія—и въ чувственное созерцаніе, и въ логическія концепціи, не говоря уже о художественныхъ. Наши мысли какъ бы пропитаны и насыщены эстетическими и моральными чувствованіями и нужно намѣренно, методически устранять ихъ, чтобы логическій процессъ былъ чистымъ, объективнымъ. Эта критическая оцѣнка вещей состоитъ въ произвольной реакціи всего нашего духовнаго существа, всего нашего нравственно-эстетическаго смысла на представленіе о томъ или другомъ предметѣ или явленіи. Дискурсивный элементъ, рефлексія появляется позднѣе, имѣетъ значеніе второстепенное и въ большинствѣ случаевъ незначительное. *Доказать*, что безобразный предметъ прекрасенъ, что безобразный поступокъ нравственно похваленъ, или наоборотъ, нельзя: на время усыпленный непосредственный нравственно - эстетическій смыслъ обыкновенно пробуждается снова и выражаетъ свой протестъ тѣмъ съ большею силою.

Путемъ именно такой критической оцѣнки окружающихъ насъ предметовъ и явленій, въ сознаніи каждаго изъ насъ уясняется идея совершенства и со стороны отрицательной (что она не есть)

²⁵) См. объ этомъ прекрасную монографію *Шустера* (Schuster): *Gibt es unbewusste und vererbte Vorstellungen?* Leipzig, 1879, ss. 74 ff.—Ср. объ *интуитивныхъ* процессахъ книгу Э. *Навилля*: «*Логика гипотезы*». русск. переводъ Ипполита *Панаева*.

и со стороны положительной (что такое она именно есть). Рядъ оцѣнокъ даетъ рядъ опредѣленій, которыя входятъ, въ качествѣ живыхъ элементовъ, въ содержаніи сложной идеи совершенства. Нашъ духъ переживаетъ рядъ состояній удовлетворенности или неудовлетворенности со стороны своихъ запросовъ о совершенствѣ и, сочетая въ нѣкоторомъ непонятномъ синтетическомъ актѣ эти отдѣльныя переживанія въ единое цѣлое, образуетъ такимъ образомъ единую идею красоты, нравственнаго блага, совершенства. Среда, традиція, индивидуальная организація, воспитаніе и т. д.—все это можетъ вліять на выработку означенныхъ идей, задерживать ихъ формулировку, давать имъ своеобразную окраску, большую или меньшую степень жизненности. Но не смотря на все это, въ общемъ, въ своей основѣ эти идеи произвольно формируются по одной и той же присущей всѣмъ намъ общечеловѣческой нормѣ, по одному и тому же живущему въ насъ идеалу, который такъ или иначе, положительно или отрицательно, заявляетъ о себѣ всякій разъ, когда человѣкъ относится къ окружающимъ его вещамъ, предметамъ и отношеніямъ по человѣчески; когда онъ живетъ не одною чувственностью, не однимъ формальнымъ разсудкомъ, но и всѣмъ своимъ нравственно-эстетическимъ смысломъ ³⁶⁾). Впрочемъ опытъ показываетъ, что эта норма, этотъ идеаль совершенства иногда вслѣдствіе неблагоприятныхъ историческихъ и индивидуальныхъ условій какъ бы замираетъ, не находя въ окружающей дѣйствительности благоприятной почвы и пищи для своего развитія, такъ что при поверхностномъ взглядѣ можетъ казаться, будто у того или другаго народа, у того или другаго лица вовсе нѣтъ эстетическаго или нравственнаго чувства. Это, конечно, иллюзія: оно не совсѣмъ отсутствуетъ, но лишь не развито и не оживлено. Чтобы развить его, его нужно *воплощать*, особенно чув-

³⁶⁾ «Настоящее мѣсто для высшей истины во внутренней цѣльности души, въ томъ средоточіи самосознанія, гдѣ не одинъ отвлеченный разумъ, но вся совокупность умственныхъ и душевныхъ силъ кладутъ одну общую печать достовѣрности на мысль, предстоящую разуму, какъ на Аеонскихъ горахъ каждый монастырь имѣетъ только одну часть той печати, которая, слагаясь вмѣстѣ изъ всѣхъ отдѣльныхъ частей на общемъ соборѣ монастырскихъ предстоятелей, составляетъ одну законную печать Аэона». *Киррельскій* т. III, стр. 312 («О новыхъ началахъ философіи»).

ство нравственное, какъ это прекрасно выясняетъ спиритуалистическая школа ³⁷⁾.

Центральное значеніе въ ряду нашихъ идеальныхъ оцѣнокъ имѣютъ оцѣнки нравственныя. Нравственность — самое важное въ жизни человѣка: ей служить и красота природы. Съ этой точки зрѣнія является глубоко правдивымъ взглядъ (его раздѣляя, между прочимъ, и знаменитый Лотце), по которому *красота природы есть ея нравственность*, т.-е. лишь постольку выполняетъ свое назначеніе, осуществляетъ свою идею, поскольку служить нравственнымъ цѣлямъ человѣка, „спасаетъ“ его. Слѣдовательно и эстетическія оцѣнки въ нѣкоторой мѣрѣ зависятъ отъ нравственныхъ. Такимъ образомъ, на широту и ясность интуитивной концепціи совершенства главнѣйшее вліяніе оказываютъ интуиціи нравственныя, познаніе нравственно-идеальное. Это же послѣднее осуществляется отнюдь не разсудочно, не путемъ логическихъ разсужденій, а главнымъ образомъ дѣятельно, путемъ переживанія, воплощенія въ своей жизни. Подобно тому какъ чувственныя свойства предметовъ могутъ быть познаны не иначе, какъ путемъ воспріятія, такъ точно и специфическая природа нравственныхъ опредѣленій воли должна быть познана непосредственно въ самомъ актѣ ея обнаруженія. Сфера нравственного перестаетъ быть пустою, слова (названія) добродѣтелей и нравственныхъ свойствъ перестаютъ быть простыми звуками лишь въ томъ случаѣ, когда они хотя отчасти воплощаются въ собственной жизни. Необходимо самому ощутить блаженство мира съ своею совѣстью, сладкое сознаніе исполненнаго долга, самоотверженной любви къ ближнему и т. д., чтобы красота нравственного совершенства предстала предъ сознаніемъ во всемъ обаяніи своего неземнаго величія. Разъ засвѣтился предъ сознаніемъ идеаль совершенства, міръ получаетъ другую окраску: сквозь мглу его несовершенствъ и удручающихъ золь развитый и чуткій нравственно-эстетическій смыслъ интуитивно прозрѣваетъ созидающую его благость и догучливое чувство горечи бытія, этотъ неизбѣжный спутникъ и порожденіе рационалистической обстракціи и формализма, смѣняется свѣтлымъ и радостнымъ оптимистическимъ взглядомъ на смыслъ жизни и міроваго процесса. Здѣсь разпѣтъ и вершина идеальнаго познанія. Человѣкъ бываетъ те-

³⁷⁾ Выше — у Каро, Гратри, Прессансе и др.

перъ такъ-сказать упоенъ интуитивнымъ созерцаніемъ совершенствъ абсолютной первоосновы міра—видитъ одну только Божественную благодсть ³⁸).

На этой ступени идеальная интуиція совершенства входитъ въ органической синтезъ съ другими видами интуиціи и именно только вслѣдствіе этого она становится интуиціею *Существа всесовершеннаго*. Въ самомъ дѣлѣ, возникая изъ оцѣнки вещей, или—точнѣе— ихъ качествъ (изъ ихъ „квалификаціи“), идея совершенства очевидно должна выражать нѣчто предикативное: по своему генезису и по своему прямому смыслу, она есть лишь идея *совершенства*, но не идея *Совершеннаго*. Въ такомъ именно смыслѣ простаго опредѣленія, предиката или свойства конкретныхъ вещей и отношеній, лишеннаго дѣйствительности субъективнаго идеала, или нѣкоторой свѣтлой, но безплотной тѣни, совершенство и является въ міровозарѣннн всѣхъ мыслителей-скептиковъ ³⁹). Чтобы изъ предиката совершенство перешло въ самобытную реальность, изъ бытія въ другомъ—въ бытіе въ себѣ, изъ совершенства—въ существо совершенное, оно должно быть понято въ своемъ конкретномъ единствѣ съ самобытно-сущимъ, съ самобытнымъ источникомъ міроваго бытія, жизни и разумности: говоря иначе, совершенство должно быть познано въ своемъ существенномъ тождествѣ съ міровою силою и міровымъ разумомъ и тогда идея совершенства превратится въ идею Совершеннаго. Опытная философія знаетъ только

³⁸) Подвижники приходятъ иногда въ такое нравственное преуспѣніе, что «отъ многой благодсти уже не знаютъ о существованіи зла» (см. *Отчичикъ* еп. *Игнатія Брянчанинова*, изд. 1870 г. стр. 66, 2) Вотъ гдѣ истинный корень здраваго христіанскаго оптимизма! Вопросъ о дѣятельномъ познаніи хорошо разработанъ у аскетовъ. Дѣятельное познаніе опредѣляется и уясняется обыкновенно по противоположности съ чистымъ—теоретическимъ: «изъ познаній, называемыхъ естественными, читаемъ мы, напр., у одного подвижника, то, которое занимается добродѣтелями, бываетъ двоякое: одно голое, когда философствующій о такихъ расположеніяхъ не испыталъ вѣхъ на дѣлѣ—какое познаніе иной разъ колеблется сомнѣніями; другое дѣятельное и какъ бы сказать вседушевное, когда познаніе подтверждаетъ испытаніемъ на дѣлѣ такихъ расположеній, каковое познаніе бываетъ очевидно и вѣрно, никогда не колеблется и не допускаетъ сомнѣній»... («Умозрительное слово», преп. *Θ одора*, въ «Добротолубіи», т. III. 382) Поучительныя разсужденія о томъ же предметѣ можно найти въ указанномъ выше сочиненіи преос. *Феофана*.

³⁹) *Милль, Ланге, Тэнъ, Ренанъ* и др. О двухъ послѣднихъ см. у *Каро* (Caro): *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*.

одно опредѣленіе самобытно-сущаго—силу; раціональная философія прилагаетъ къ нему другое—разумность; идеальная—третье, совершенство. Единая эмпирико-раціонально-идеальная философія должна и стремится ⁴⁰⁾ возвести всё эти опредѣленія къ верховному синтезу. Но что для философіи существуетъ (а вѣроятно и вѣчно будетъ существовать) лишь какъ задача, требующая рѣшенія, и притомъ задача со многими неизвѣстными, то интуитивное сознание вѣрующаго человѣчества уже давно постигло какъ живую истину, открывающуюся въ живомъ актѣ метемпирической, сверхприродной (по крайней мѣрѣ въ своей задачѣ и стремленіи) жизни. Во многихъ опытахъ силы оно познаетъ своимъ живымъ чувствомъ, усматриваетъ своимъ интуитивнымъ актомъ единую силу, какъ все-созидающее начало міроваго бытія и жизни; такимъ же процессомъ во многихъ проявленіяхъ разума познаетъ единый всеустраивающій Разумъ; имъ же, далѣе, сводитъ къ единому началу совершенства всё раздробленные лучи красоты и блага; имъ же наконецъ всё эти опредѣленія самобытно-сущаго сочетаетъ въ одинъ образъ Существа всесовершеннаго и образуетъ религіозную идею. Разница лишь въ томъ, что благодаря разнообразнымъ вторичнымъ условіямъ жизни, какъ у народовъ, такъ и у отдѣльныхъ людей всегда выступаетъ въ сознаніи одно какое-либо опредѣленіе самобытно-сущаго или Бога, отгѣсняя и какъ бы закрывая другія опредѣленія и иногда настолько, что внѣшній анализъ открываетъ только одно.

Здѣсь необходимо разяснить одно недоумѣніе, которое можетъ возникнуть въ виду предлагаемаго взгляда на происхожденіе идеи Божества. Именно, понимая эту идею какъ органическій синтезъ интуиціи силы, разумности и совершенства и объясняя далѣе эти интуиціи изъ элементарныхъ впечатлѣній міровой силы, усмотрѣнія космическаго разума, оцѣнки земныхъ совершенствъ, не приходимъ ли мы къ пантеизму? Нисколько. Пантеизмомъ было-бы отождествленіе Бога съ міромъ съ космическою силою, разумомъ и т. д. Но воплощая интуицію Божества въ терминахъ опыта,—воплощая потому, что иначе она не имѣла бы формы, не могла бы быть сознана: ибо для области бытія премірнаго человѣку не дано ни

⁴⁰⁾ Объ этомъ стремленіи къ синтезу см. у Поля Жанс и Селая; Histoire de a phil. Problème religieuse.

очей, ни представленій, ни языка,—итакъ, воплощая интуицію Божества въ терминахъ опыта, дѣлаемъ-ли мы тѣмъ самымъ указанное отождествленіе? Напротивъ намъ кажется, что именно предложенное нами пониманіе *формальной* стороны *религіозной интуиціи* рѣшительно исключаетъ такое отождествленіе. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже объ интуиціи совершенства, которая по самой природѣ своей не допускаетъ пантеистическаго отождествленія *совершеннаго* со столь *несовершеннымъ* нашимъ міромъ,—и *другія* интуиціи своимъ характеромъ всеобщности, универсальности *неизбѣжно* выводятъ насъ за границы міра. Въ самомъ дѣлѣ, отдѣлите мысленно отъ интуиціи силы всѣ конкретныя обнаруженія ея въ нашемъ мірѣ, и она отбѣжитъ къ своему первоисточнику, преобразовавшись въ одно изъ его основныхъ свойствъ—всемогушество. Отнимите отъ интуиціи разумности всѣ ея конкретныя проявленія, и „космическій разумъ“ точно также отбѣжитъ къ своему абсолютному субъекту.— Такимъ образомъ, не только вѣрующій, повинувшись своимъ практическимъ постулатамъ, выступаетъ съ чаяніемъ Божества въ надмірную (трансцендентную) сферу, къ Богу личному, но къ тому же приводитъ *неизбѣжно* человѣка *вдумчиваго* и *логика*. Для него, какъ и для религіознаго сознанія, Богъ не есть *міровая сила*, но *лишь открывається въ силѣ*; Онъ не есть и *космическій разумъ*, но *лишь открывається въ немъ*; не есть *наконецъ* и *нравственный міропорядокъ*—не есть *повелѣвающій* и *судящій* *голосъ совѣсти*, не есть *связующая насъ сила нравственнаго закона*, не есть *угашающая нашу злобу* и *взаимную вражду* *сила естественной любви* и *благожелательства* и т. д.,—но опять таки *открывається* во всемъ этомъ. Это *естественное самооткровеніе Божества въ своихъ обращенныхъ къ міру свойствахъ* и есть *реальный принципъ* нашей идеи Божества и *даже*,—нашей *вѣры въ Него*; тогда какъ наша *интуиція* (*anticipatio*, какъ называлъ, вслѣдъ за стоиками, Цицеронъ⁴¹⁾, или *πρόληψις*, какъ говорилъ Климентъ Александрійскій⁴²⁾ и интуитивное познаніе Божественныхъ свойствъ есть *гносеологическій принципъ* естественнаго богопознанія.

Законченъ ли теперь вопросъ о происхожденіи идеи Совершеннаго?

⁴¹⁾ Cicero. de natura deorum, Lib. I, cap. 16. 17.

⁴²⁾ Strom. II, 2. См. у проф. *Попова*: «Вѣра и ея отношеніе къ хр. знанію по ученію Климента Александр.», стр. 18.

Разъяснивъ генезисъ идеальной интуиціи и показавъ ея стремленіе къ органическому синтезу съ другими видами интуиціи, а чрезъ то и къ переходу въ идею Совершеннаго, мы выполнили задачу психологическую. Но вопросъ отступаетъ глубже, такъ какъ на психологической почвѣ очевидно остается много таинственнаго, ирраціональнаго. Въ самомъ дѣлѣ, таинственно не только это органическое сочетаніе различныхъ видовъ интуиціи въ одну сложную идею Божества, но и природа каждой интуиціи въ отдѣльности. Чтобы устранить ирраціональное, разъяснить таинственное, остается одно—перенести вопросъ съ почвы психологической на метафизическую. Вѣдь если человѣкъ, не останавливаясь на отдѣльныхъ проявленіяхъ силы, разумности, совершенства въ своемъ интуитивномъ прозрѣніи смѣло перехватываетъ за ихъ частность и своимъ творческимъ актомъ увѣренно ставитъ за условнымъ и относительнымъ абсолютное (на что первое не уполномочиваетъ); если далѣе онъ преобразуетъ идеи началъ безличныхъ и даже предикативныхъ въ идею Существа субстанціального и личнаго (космическую силу и т. д. въ Божество); если, слѣдовательно, въ человѣческомъ духѣ всякій разъ оказывается больше, чѣмъ сколько онъ беретъ отвѣтъ: то очевидно мы должны признать въ немъ дѣйствіе нѣкотораго высшаго начала. Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ, какъ на неприступной твердынѣ, всегда будетъ чувствовать себя безопасно со стороны нападеній отрицательной критики философія, вводящая для объясненія вѣры „метафизическіе факторы“, а равно и религиозное чувство вѣрующаго, которое утверждаетъ свою вѣру на откровеніи самаго Бога. Чтобы не просмотрѣть въ универсѣ слѣды Божественныхъ свойствъ, необходимо такъ-сказать измѣнить на него уголъ зрѣнія,—смотрѣть на него не какъ на универсъ только, а именно, какъ на среду естественныхъ откровеній Божества. А этой то перемѣны,—влекущей за собою глубокое измѣненіе всего строя духовной жизни,—и нельзя иначе объяснить какъ непосредственнымъ Божественнымъ дѣйствованіемъ на нашъ духъ. Именно этимъ дѣйствованіемъ или, — на религиозномъ языкѣ,—Божественною благодатью мы должны объяснять ту изумительную энергію и постоянство, съ которыми человечество при всѣхъ условіяхъ своего существованія, при самой глубокой степени своего паденія, держалось религиозныхъ основъ жизни. Впрочемъ, такъ какъ необходимость указаннаго Божественнаго акта

яснѣе выступаетъ при выясненіи генезиса *живой вѣры* въ Бога, чѣмъ холоднаго *познанія* (идеи) о Немъ; то ближайшее опредѣленіе его природы и существа мы попытаемся дать ниже, когда будемъ говорить собственно о религіозной вѣрѣ.

Выяснивъ происхожденіе высшаго элемента идеи Божества (идеи совершенства) и указавъ его отношеніе къ двумъ другимъ ея элементамъ (идеямъ разума и силы), мы можемъ перейти теперь отъ вопроса о происхожденіи *идеи* Совершеннаго къ положительному рѣшенію нашего спеціального вопроса „о происхожденіи и основаніяхъ *вѣры* въ Бога“, причемъ объединимъ всѣ добытыя доселѣ положенія и докончимъ объясненіе того, что осталось не вполне выясненнымъ.

Глава II. Положительное рѣшеніе вопроса.

1. Психологія вѣры.—2. Метафизика вѣры.—3. Историческое начало вѣры или—
точнѣе—начало ея во времени.

1. Религія есть универсальный фактъ. Повсюду, куда проникаетъ взоръ науки, она находитъ могущественное вліяніе на чело-
вѣка религіозной традиціи. Человѣкъ не измышляетъ Бога, но на-
ходитъ ученіе о Немъ въ готовой формѣ. Онъ не пріобрѣтаетъ
вѣру въ Него, какъ пріобрѣтаетъ какой-либо навыкъ, а получа-
етъ ее, какъ священное наслѣдіе предковъ, *рождается въ вѣрѣ*. Она
приходитъ къ челоуѣку прежде всего, какъ сверхличная, народная
и даже общечеловѣческая мудрость. Такою для громаднаго большин-
ства людей она остается и навсегда, и христіанство своимъ уче-
ніемъ о церкви, какъ хранительницѣ и источникѣ вѣры, осмыслило
и одухотворило искони присущее челоуѣку стремленіе въ дѣлахъ
вѣры полагаться больше на совокупныя силы другихъ, чѣмъ на
свои собственныя.

Но рядомъ съ этимъ довѣріемъ къ разуму всѣхъ, какъ верхов-
ному авторитету и критерию религіозной истины, въ челоуѣкѣ та-
ится вопросъ объ ея подлинной истинности, объ ея достаточныхъ
основаніяхъ. Этотъ вопросъ, обыкновенно какъ бы дремлющій, воз-

стаетъ предъ сознаниемъ во всей своей неотразимой силѣ, когда человѣкъ, въ силу тѣхъ или иныхъ условий, отпадаетъ отъ единства коллективной религіозной жизни и дотолѣ *сверхличную* религіозную истину хочетъ сдѣлать *личною*. Онъ хочетъ дать теперь себѣ отчетъ въ своей вѣрѣ, хочетъ самъ убѣдиться въ ея истинности, уяснить для себя ея основанія, и это стремленіе не только естественно, но, если вопросъ заранѣе не предрѣшенъ въ смыслѣ отрицательномъ, даже благотворно: ибо искреннее сомнѣніе, честная оппозиція обыкновенно ведутъ къ болѣе глубокому, полному и всестороннему раскрытію истины. Но гдѣ искать этихъ основаній? Существуетъ ли они ¹⁾?

Опираясь на все предыдущее, мы должны отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно: основанія вѣры существуютъ, и притомъ въ формѣ фактовъ, однако такихъ, которые познаются нами не страдательно, какъ познаются какія-нибудь физическія явленія, внезапно поражающія наши чувства (напр., внезапно грянувшій громъ), но свободно. Мы называемъ познаніе основаній религіозной вѣры свободнымъ, конечно не въ смыслѣ немотивированнаго признанія существующимъ несуществующаго (это былъ бы произволь, свобода призрачная или, какъ принято говорить, „формальная“), а въ смыслѣ самопроизвольнаго, живаго и дѣятельнаго стремленія найти и познать эти полносмысленные факты, воспользовавшись всѣми присущими намъ средствами и началами истиннаго познанія и освободивъ предварительно душу отъ всѣхъ чуждыхъ ей и парализующихъ ея чистое стремленіе къ истинѣ навыковъ и привя-

¹⁾ Здѣсь еще разъ мы должны объяснить выраженіе, вошедшее въ составъ главія нашего изслѣдованія: «основанія вѣры». Оно употребляется нами въ двоякомъ смыслѣ: *субъективномъ*—въ смыслѣ основаній, достаточныхъ съ точки зрѣнія вѣрующаго, и *объективномъ*—въ смыслѣ основаній, достаточныхъ для научнаго обоснованія и оправданія вѣры, для философіи, частіе метафизики (почему, говоря объ основаніяхъ вѣры въ этомъ второмъ смыслѣ, мы называемъ ихъ также иногда *метафизическими*, причемъ основанія субъективныя въ отличіе отъ метафизическихъ называемъ *психологическими*: психологическія основанія должны быть у всякаго вѣрующаго, но до метафизическихъ поднимаются лишь вдумчивые вѣрующіе, мыслящіе, образованные). Въ классическомъ трудѣ покойнаго митрополита *Макарія* («Введеніе въ прав. богословіе») съ выраженіемъ «основанія религіи» соединяется преимущественно субъективный смыслъ (§ 12), для обозначенія же нашего выраженія въ смыслѣ объективномъ употребляется другой терминъ: «условія религіи» (§ 13).

занностей. Впрочемъ, степень проявляемой нами въ данномъ случаѣ свободы далеко не одинакова. Чѣмъ выше въ качественномъ отношеніи основаніе, тѣмъ болѣе съ нашей стороны требуется самостоятельности, тѣмъ шире наша свобода и наоборотъ. Разъяснимъ это общее положеніе въ примѣненіи къ частнымъ случаямъ.

Высшимъ основаніемъ вѣры въ Бога служить дѣятельное познаніе безусловнаго начала совершенства, которое проявляется объективно, какъ сила, упорядочивающая людскія отношенія и созидающая „нравственный міропорядокъ“, субъективно же какъ безусловно обязательное сознаніе долга, судящій и повелѣвающій голосъ совѣсти. Германская философія, настойчиво указывающая со временъ Канта на нравственный міропорядокъ, какъ на *prius* и основаніе вѣры, обнаружила въ данномъ случаѣ много проницательности, и въ этомъ ея безспорная заслуга. Но вслѣдствіе своей коренной односторонности, состоящей, какъ мы знаемъ, въ интеллектуализмѣ или разсудочности, она придала и вопросу о нравственномъ міропорядкѣ, какъ основаніи вѣры, столь же одностороннюю постановку. Именно, она увидала въ нравственномъ міропорядкѣ скорѣе школьный аргументъ, научно-теоретическое доказательство бытія Божія, чѣмъ живое свидѣтельство истинности вѣры, вслѣдствіе чего естественно отъ нея ускользнула непосредственная живая связь познанія созидающей этотъ міропорядокъ силы съ живымъ фактомъ вѣры. Съ ея точки зрѣнія, идеаль совершенства не только въ себѣ, но даже и въ его конкретномъ воплощеніи въ нашихъ взаимныхъ отношеніяхъ познается нами не иначе, какъ посредствомъ тѣхъ же разсудочныхъ, теоретическихъ процессовъ, въ которыхъ осуществляется и все наше познаніе вообще. Но еслибы идеальное познаніе осуществлялось именно такимъ образомъ, то человекъ никогда не возвысился бы надъ царствомъ мертвыхъ формъ, никогда не прочувствовалъ бы реальной, преобразующей, возвышающей и умиротворяющей силы идеала, никогда не ощутилъ бы бытія безусловнаго идеальнаго начала жизни. Севершенство, идеаль не можетъ быть поняты разсудочно, какъ не можетъ быть восприняты нами цвѣтъ, котораго мы не видали, хотя бы его намъ тщательно описали ²⁾. Человекъ

²⁾ «Кто видимымъ словомъ намѣревается точно изобразить ощущеніе и дѣятельность любви къ Богу..., сердечное удостовѣреніе и думаетъ, что не вкусив-

въ себѣ самомъ долженъ сначала выжечь себялюбивое начало души огнемъ священной любви къ ближнимъ, воплотить въ своей дѣятельности живущій въ его душѣ и проявляющійся въ сужающемъ и повелѣвающемъ голосѣ совѣсти нравственный идеалъ, и только тогда, послѣ и по мѣрѣ этого дѣятельнаго постиженія безусловнаго начала совершенства, онъ будетъ способенъ къ живому познанію того же начала и внѣ себя, въ другихъ. Этимъ путемъ вырабатывается въ человѣкѣ такъ - сказать духовный вкусъ³⁾, нѣкоторое непосредственное ощущение истиннаго совершенства, которое и въ себѣ и внѣ себя онъ познаетъ какъ звѣдательное сверхъприродное начало, сохраняющее ему его истинную человѣчность въ борьбѣ съ животной злостью и низшими влеченіями себя-

шихъ сего своимъ описаніемъ всего подобнаго просвѣтитъ онъ, тотъ подобенъ человѣку, который словами и подобіями хочетъ дать понятіе о сладости меда людямъ, никогда его не отведавшимъ». *Лествица* преп. отца нашего *Іоанна*, игумена Синайской горы. Стр. 245. Другой подвижникъ (Макарій Египетскій) въ разъясненіе необходимости дѣятельнаго познанія истины говоритъ: «тѣхъ, которые возвышаютъ духовное ученіе, не вкусивъ и не испытавъ онаго, почитаю я подобными человѣку, лѣтомъ въ жаркій полдень идущему по пустой безводной странѣ; потомъ отъ сильной и палящей жажды представляющему будто близь него находится прохладный источникъ, имѣющій сладкую и прозрачную воду и будто онъ пьетъ изъ него»... (слово о возв. ума, гл. 18).—Ср. предыдущую главу нашего изслѣдованія (конецъ и примѣч. 38-е).

³⁾ Если кто уклоняется отъ зла по страху наказанія, какъ рабъ, боящійся господина, то онъ постепенно приходитъ и къ тому, чтобы дѣлать благое добровольно и мало-по-малу начинаетъ какъ наемникъ надѣяться нѣкотораго воздаянія за свое благое дѣланіе. Ибо, когда онъ постоянно будетъ избѣгать зла изъ страха, подобно рабу, и дѣлать благое въ надеждѣ награды, подобно наемнику, то пребывавъ, по благодати Божіей, во благомъ и соразмѣрно сему соединяясь съ Богомъ, онъ получаетъ *вкусъ благаго и приходитъ въ нѣкоторое ощущение истинно благаго и уже не хочетъ разлучаться съ нимъ*. *Авва Доровей*, стр. 58. Тотъ же подвижникъ прекраснымъ сравненіемъ уясняетъ ученіе апостола любви о томъ, что мы приходимъ къ *познанію Бога главнымъ образомъ путемъ любви къ ближнимъ*. «Представьте себѣ, говоритъ онъ, кругъ на землѣ. Предположите, что этотъ кругъ есть міръ, самая середина круга—Богъ; а прямая линія, идущія отъ окружности къ центру, суть пути, т.-е. жизни людей... Итакъ, на сколько святые входятъ внутрь круга къ срединѣ онаго, желая приблизиться къ Богу, настолько по мѣрѣ вхожденія они становятся ближе и къ Богу и другъ къ другу, и сколько приближаются другъ къ другу, столько приближаются и къ Богу. Такъ разсуждай и объ удаленіи: сколько удаляются другъ отъ друга, столько удаляются и отъ Бога. Таково естество любви: *сколько соединяемся съ ближнимъ, столько соединяемся и съ Богомъ*». Стр. 91—2.

любивой, чувственной природы. И если, познавъ своимъ высшимъ нравственнымъ смысломъ, непосредственно испытавъ въ себѣ реальность и дѣйственность этого супраиндивидуальнаго начала, онъ останется затѣмъ мыслію на томъ поразительномъ и таинственномъ зрѣлищѣ, какъ силою этого начала изъ атомистически раздробленныхъ проявленій индивидуальной свободы создается одно цѣлое, единый нравственный міропорядокъ, который становится тѣмъ величественнѣе, чѣмъ болѣе явленій охватываетъ нашъ взоръ, тогда не естественно ли человѣку признать въ этомъ супраиндивидуальномъ началѣ *откровеніе Существа*, непостижимо преобразующаго хаосъ разнообразныхъ личныхъ хотѣній и дѣйствій въ космосъ единаго царства нравственно-разумныхъ цѣлей?

Вторымъ основаніемъ вѣры въ Бога служитъ постиженіе разумомъ человѣческимъ объективной разумности міра, имманентнаго ему „космическаго разума“. И въ данномъ случаѣ раціональная философія съ своимъ ученіемъ о самозаконности и самодостаточности разума имѣетъ безспорное превосходство предъ одностороннею доктриною эмпиризма съ его чуждымъ глубокомыслію механическимъ взглядомъ на процессъ познанія. Въ своемъ разумѣ съ присущими ему законами человѣкъ дѣйствительно, какъ учитъ раціональная философія, имѣетъ начало или живую силу, которая вмѣстѣ и заставляетъ его искать во вселенной слѣды разумности и даетъ возможность розыскать ее, найти и выразить въ формѣ ясныхъ и опредѣленныхъ мыслей. Но съ другой стороны и здѣсь раціональная философія впадаетъ въ ошибку, просматривая въ нашемъ познаніи элементъ практической, участіе нашего нравственно-эстетическаго смысла, актъ свободы, вслѣдствіе чего, какъ мы видѣли выше, она и становится раціонализмомъ. Правда, интеллектуальное познаніе общихъ законовъ міровой жизни менѣе зависитъ отъ нашей свободы, чѣмъ дѣятельное познаніе „нравственнаго міропорядка“, но во всякомъ случаѣ она проявляется и здѣсь. Нашъ разумъ имѣетъ свои интуиціи, свои законы, но чтобы плодотворно пользоваться ими въ цѣляхъ правильнаго познанія смысла міровой жизни, онъ не долженъ подлежать внѣшнему стѣсненію, не долженъ зависѣть ни отъ какихъ чуждыхъ ему факторовъ. Съ этою свободою отъ чуждыхъ вліяній человѣкъ, однако, не рождается; онъ долженъ самъ пріобрѣсти ее рядомъ усилий воли, путемъ работы надъ собою. Мы рѣдко предаемся со-

вершено объективному изучению вещей; нашим разумом обыкновенно управляет воля, руководимая собственными мотивами и навыками, а еще чаще сердце, которое, вторгаясь въ samozаконное течение представлений, диктуетъ приговоръ прежде, чѣмъ взвѣшены и подвергнуты обсужденію всѣ относящіяся сюда данныя. Предметы въ такомъ случаѣ изслѣдуются лишь со стороны ихъ отношенія къ нашему я, со стороны пользы или вреда, удовольствія или неудовольствія. Если мы счастливы и довольны, наше міросозерцаніе получаетъ оптимистическую окраску; нѣтъ—пессимистическую. Что для насъ выгодно или пріятно, то обыкновенно признается нами и справедливымъ, и законнымъ, и разумнымъ. Вообще, подъ вліяніемъ движеній сердца и одностороннихъ навыковъ воли, нашъ разумъ обыкновенно теряетъ способность вѣрно и объективно отражать предметы. Разсматривая процессъ познанія съ этой точки зрѣнія, мы должны сказать, что въ значительной мѣрѣ онъ обусловленъ нашими желаніями, навыками, склонностями—нашею свободою: *quae volumus, credimus libenter*. Но это *обычное* явленіе не есть явленіе *нормальное*. Это не—свобода, а *несвобода*, связанность интеллекта. Дѣйствительно свободенъ въ своемъ мышленіи лишь тотъ, кто выработалъ въ себѣ способность удалять изъ процесса познанія одностороннія и ложно опредѣляющія его субъективныя примѣси, кто возрастилъ въ себѣ начала истинной человѣчности, служащія началомъ и критеріемъ всякаго истиннаго, подлинно человеческого познанія. Тогда нашъ духъ не только отразитъ въ себѣ съ объективною вѣрностью внѣшній міръ со всѣми присутщими ему законами и разумностью, подобно тому, какъ широкая и полноводная рѣка отражаетъ на своей зеркальной поверхности красоту береговъ, мимо которыхъ протекаетъ; но—и отъ себя, изъ собственной глубины изнесетъ свѣтъ, который озаритъ все оставшееся для внѣшняго познанія неяснымъ и примрачнымъ. Такъ, тогда какъ дискурсивное, идущее путемъ медленныхъ обобщеній, мышленіе людей школы еще доселѣ не пришло къ соглашенію относительно цѣлесообразности міра, интуитивное, изнутри дополняемое по непосредственнымъ указаніямъ живаго и цѣльнаго духа, мышленіе людей, никогда не знавшихъ школьной мудрости, довольствуясь лишь немногими проявленіями цѣлесообразности,—смѣло переноситъ ее на всю вселенную, переноситъ потому, что такой взглядъ вполне гармонируетъ съ запросами нашего непомраченного,

руководимаго непосредственнымъ нравственно-эстетическимъ чувствомъ, проникнутаго живымъ стремленіемъ къ истинѣ смысла.

Инымъ характеромъ отличается третье основаніе нашей вѣры въ Бога, которое мы нашли въ опытномъ познаніи безконечной силы. Здѣсь свобода,—точнѣе произволъ можетъ проявиться развѣ лишь въ томъ, что человѣкъ закроетъ глаза или отвернется отъ факта, котораго не желаетъ видѣть. Но и это не всегда удастся. Человѣкъ можетъ вытравить въ себѣ начало любви къ ближнимъ и заглушить грубымъ веселіемъ міра голосъ совѣсти: тогда для него исчезнетъ идеаль, законъ и реальная сила совершенства; онъ можетъ подъ вліяніемъ развращеннаго сердца опутать свой умъ софизмами и ложью: тогда для него исчезнетъ изъ міра разумность. Это въ его власти. Но онъ не въ силахъ отрѣшиться отъ той какъ бы разверстой предъ нимъ безконечности, отъ той объемлющей его со всѣхъ сторонъ силы, которая въ различныхъ формахъ, какъ бы помимо его воли, заставляетъ чувствовать себя, насильно вторгается въ его сознаніе, напоминая ему о его ничтожности и постоянной зависимости отъ высшаго начала. И вотъ тотъ, кто равнодушно проходитъ мимо проявленій высокиихъ подвиговъ нравственно настроеннаго духа, кто безъ присущей природѣ человѣка высокой пытливости и вдумчивости блуждаетъ разсѣяннымъ взоромъ по предметамъ міра, не замѣчая въ немъ повсюду очевидныхъ слѣдовъ разумности, повергается во прахъ предъ давящей его отовсюду, изумляющей его безконечностью и принужденъ сознаться, какъ древній элестъ, что куда ни обратитъ свой взглядъ, повсюду его объемлетъ „единое и все“. Кого не привлекаетъ красота нравственнаго совершенства, кого не убѣждаетъ разумъ, *того связываетъ внѣшняя сила*, непрестанно напоминающая ему, что есть что-то высшее его себялюбиваго, готоваго поглотить въ себя цѣлый міръ *я*. Когда всѣ другія основанія вѣры поколебались, *это* обыкновенно все еще сохраняетъ надъ человѣкомъ свою власть: вотъ почему мы нерѣдко видимъ, что человѣкъ вѣруетъ въ Бога, несмотря на свою нравственную испорченность и на софистическую ложь своего извращеннаго ума⁴⁾.

⁴⁾ Ср. конецъ 1-го отд.—Въ религіи, какъ и въ наукѣ, существуютъ свои аксіомы,—только онѣ познаются здѣсь не *чистымъ мышленіемъ* (какъ въ наукѣ, въ „чистомъ“, логическомъ знаніи), а всѣми силами нашего духа въ ихъ живой не-

Выясненные процессы суть лишь внѣшнія основанія, начальные моменты вѣры. Они достаточны, чтобы поддержать въ человѣкѣ вѣру, уже существующую, но сами по себѣ бесильны пробудить ее въ душѣ невѣрующей. Человѣкъ можетъ быть проникнутъ нравственными стремленіями, какъ бы упоенъ нравственною дѣятельностью на пользу ближнимъ и въ то же время разсматривать нравственное, лишь какъ высшій распѣвъ человѣчности, и не чувствовать влѣдствіе этого потребности въ Богѣ, какъ источникѣ и идеалѣ совершенства: такова автономная мораль, къ служенію которой призываетъ современная „религія человѣчества“. Онъ можетъ хорошо понимать разумность міра и въ то же время не восходить мыслію къ верховному самосущему Разуму, какъ источнику разума космическаго: такова школьная мудрость пантеистической философіи и „философіи случая“ (эволюціонизмъ). Онъ можетъ наконецъ живо чувствовать воздѣйствіе безконечной всеозидательной силы и въ то же время не видѣть въ ней ничего, кромѣ разстилающейся передъ нимъ безстрастно—физической безконечной энергии, которая по присущимъ ей законамъ слѣпаго механизма

раздѣльности. Одно изъ такихъ аксіомъ мы и считаемъ опытное познаніе всепроникающей, —живой и таинственной, —Силы (имманентная сторона въ отношеніи Бога къ міру), которая въ низшихъ формахъ религіознаго сознанія познается какъ Сила жизни, а въ высшихъ—какъ Сила *разума* и *совершенства*. Когда человекъ, опознавая реальность своего собственнаго я, находитъ въ немъ нѣчто такое, что не вмѣщается въ тѣсныя рамки его индивидуальной жизни и однако служить ея источникомъ, то эта универсальная и таинственная въ своей универсальности жизнь, сила жизни отрывается ему, какъ нѣчто безусловно достоверное, аксіоматическое. *Живое непосредственно и прежде осею известно живому*. Каждое пробужденіе жизни есть—*чудо*, безусловно—новое, необъяснимое изъ прежняго, таинственное сочетание неистощимой энергіи съ неистощимого оригинальностью... Въ одномъ фактѣ пробужденія къ жизни даже ничтожнѣйшаго существа абсолютное Начало открываетъ всю необъятность своей мощи и бездну непостижимой мудрости. Непосредственное живое впечатлѣніе отъ этихъ непрестанно и повсюду повторяющихся *чудесъ*, воспріятіе этихъ общечеловѣчныхъ *откровеній* всего скорѣе и могущественнѣе приводятъ человека къ религіи.—Замѣчательно, что указанная *предыдущая идея* религіознаго сознанія, т.е. идея *самосущаго* Источника жизни есть идея съ *формально-логической* точки зрѣнія самопротиворѣчивая (ибо это есть понятіе *causa sui*, причины равной своему дѣйствию, тождества въ противоположности). Это показываетъ, что начала жизни вообще и религіозной въ частности не умѣщаются безъ остатка въ логическія формулы, что въ нихъ скрытъ нѣкоторый принципиальный антилогизмъ...

служить и все такъ же неизмѣнно вѣки будетъ служить его дешевому благополучію, его бездушнѣйшей промышленности и нивелирующей все индивидуальное культурѣ: такова мудрость эмпиризма и меркантилизма.

Чтобы возникла живая вѣра, къ указаннымъ процессамъ долженъ присоединиться новый, критическій моментъ. Въ человѣкѣ вѣншемъ долженъ пробудиться человѣкъ внутренней, истинный, созданный по образу Божію и, во имя истинной человѣчности, долженъ осудить автаркію холодной морали, мертвую мудрость школы и дешевое благополучіе животнаго. Признавая, съ одной стороны, въ нравственномъ міропорядкѣ, въ мировой мудрости и безконечной мировой энергіи нѣчто превышающее ограниченность, неразуміе и животность природныхъ началъ жизни, а съ другой стороны—не удовлетворяясь ими въ ихъ мертвой космической формѣ, человѣкъ долженъ почувствовать потребность въ самосуемъ, идеальномъ началъ совершенства, разума и всемогущества, существующихъ по образу личнаго существованія человеческого духа, который возвышаетъ протестъ противъ ихъ безстрастнаго, безличнаго бытія въ другомъ, какъ неистинной формы существованія. Созданная по образу Божію („теоморфизированная“) человѣческая личность, познавъ себя въ своемъ истинномъ богоподобномъ существѣ, должна антропоморфизировать космическія начала, дабы имѣть предъ собою сообразное себѣ Божество ⁵⁾.

Этотъ новый критическій моментъ можетъ проявляться весьма разнообразно, въ зависимости отъ матеріальныхъ началъ, въ которыхъ онъ воплощается, но основные формальные моменты его одни и тѣ же повсюду, начиная отъ идолопоклонника дикаря и кончая ясновидящимъ пророкомъ: сознаніе своей ограниченности, протестъ противъ косности мировыхъ началъ и постулатъ абсолютной личности, какъ верховнаго источника жизни. Когда дикарь, выходя изъ палатки, наталкивается на ничтожный камень, и получая поврежденіе, пресѣкающее возможность исполнить намѣченное дѣло, убѣждается, что оно зависитъ, слѣдовательно, не отъ него лично, а отъ чего-то высшаго; когда ученый, которому уже начало ка-

⁵⁾ Ср. объ этомъ у іеромонаха, нынѣ архимандрита *Антонія*: «Психологическія данныя въ пользу свободы воли» Гл. VIII, «свобода и теизмъ», особенно стр. 134.

заться, что онъ разрѣшилъ всѣ загадки бытія, останавливается передъ внезапно возникшимъ вопросомъ, который поразилъ и смутилъ его, предъ которымъ вдругъ раскрылась тайна, неожиданно обращающая въ ничто весь его трудъ,—тайна совершенно непроницаемая и неустраиваемая; когда служитель автономной морали, оглядываясь на свое прошлое, вдумываясь въ характеръ своей дѣятельности, замѣчаетъ, что его безцѣльная неосмысленная никакимъ высшимъ началомъ, не согрѣтая никакою верховною цѣлью, „каторжная“, какъ выразился одинъ мыслитель ⁶⁾, дѣятельность ради самой дѣятельности не даетъ удовлетворенія запросамъ живаго духа; во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ—человѣкъ невольно протестуетъ противъ своей автаркіи, противъ своей безбожной жизни, и всѣмъ существомъ своимъ постулируетъ личнаго Бога, какъ единственное начало, способное превозмочь въ человѣкѣ его природную беспомощность. Здѣсь предъ нами не процессъ мертваго умозаключенія, какъ учитъ раціональная философія и раціонализирующій въ ея смыслѣ католицизмъ; и не бесплодное мистико-теоретическое созерцаніе блѣдной идеи, какъ учатъ односторонніе защитники интуиціи (мистицизмъ); но—свободное и потому могучее, охватывающее и проникающее разомъ всѣ наши силы признаніе Божества, какъ живаго и отзывчиваго источника чрезвычайной силы, выше-разумной, сверхчеловѣческой нравственной энергіи.

Съ чисто психологической точки зрѣнія этотъ живой постулатъ живаго Бога есть первичное, несводимое ни на что другое и дажѣ необъяснимое явленіе. Здѣсь не простое механическое сочетаніе прежде бывшихъ элементовъ (идей силы, разумности, совершенства) въ одну сложную; не переходъ ихъ изъ одной субъективной формы въ другую; но рожденіе по поводу ихъ и подъ ихъ условіемъ совершенно новаго, инороднаго психическаго факта, служащаго субъективно помѣткой соотвѣтствующаго ему факта объективнаго. Изъ недовѣдомой глубины человѣческаго духа возникаетъ мысль и чувство Бога, которое исполняетъ душу разомъ и трепетомъ, и радостью, и надеждою:—уста слагаются въ молитву, а благодарная и трепетная воля исполняетъ человѣка рѣшимостью служить Богу всѣмъ, чѣмъ, по его разумѣнію, можно и должно. Разъ прочувствованная потребность въ Богѣ, одинъ опытъ нис-

⁶⁾ Переводчикъ «Микрокосма» Лотце, Е. О. Коршъ.

посланной отъ него помощи (все равно дѣйствительной или мнимой) уже обезпечиваютъ дальнѣйшую жизнь вѣры, хотя бы порою чело-вѣка обуревали сомнѣнія. Классическимъ примѣромъ этого можетъ служить Иовъ. Совѣсть открываетъ въ мѣрѣ и въ событіяхъ противорѣчія; надорванная физически и нравственно жизнь готова угаснуть; изъ души вырывается вопль отчаянія, готоваго загасить свѣтильникъ вѣры; страдальцу кажется по временамъ, что Богъ безсиленъ въ этомъ мѣрѣ или безсердеченъ; далеко-ли отсюда до отрицанія Его? И однако разъ загорѣвшаяся въ могучей душѣ вѣра выживаетъ. Во мракъ отчаянія, достигшаго вершины своего развитія, просвѣчиваетъ звѣзда надежды: *знаю, что Испытатель мой живъ!*... (Иовъ 19, 25).

Характеръ и формы вѣры столь же различны, какъ различны и сами вѣрующіе. „Покажи мнѣ твоего чело-вѣка и я тебѣ покажу моего Бога“—это глубокомысленное изреченіе богомудраго мужа (Θеофила антиохійскаго) искони служитъ въ богословской наукѣ вѣрнымъ выраженіемъ указаннаго психологическаго соотношенія и взаимозависимости: каковъ чело-вѣкъ, таковъ и его Богъ, такова и его вѣра. Въ комъ ясны черты его богоподобія, для того его Богъ есть вмѣстѣ и верховный образецъ совершенства, и безусловная истина, и податель истинно-чело-вѣческой, нравственно-разумной жизни. Для безсердечнаго, сухаго и разсудочнаго мыслителя его Богъ есть лишь безстрастная и равнодушная къ живымъ запросамъ духа Мудрость. Для чело-вѣка, у котораго еще не пробудилась (какъ у младенцествующихъ народовъ или дикарей), или уже смолкли высшія нравственныя и разумныя стремленія, Богъ есть лишь „Сильный“, всемогущій податель матеріальныхъ внѣшнихъ благъ. Наконецъ для чело-вѣка, который, „унизившись до неразумія вьючныхъ скотовъ“, утратилъ послѣднее отличіе отъ животнаго—способность выступать за дробность явленій къ ихъ единому основанію (каковы поклонники фетишей, анимисты, феноменисты и т. д.) существуетъ уже не *Богъ* единый и всемогущій (мысль о немъ хотя и существуетъ, но какъ бы отъ-вѣняется въ эмпирическомъ сознаніи на задній планъ), а *боги* взаимоограниченныя: словомъ—подобное познается подобнымъ¹⁾. — Впрочемъ,

¹⁾ Эмпедоклъ: Землю землею мы зримъ, а воду мы видимъ водою;
Воздухомъ—воздухъ; огнемъ—безпошадный огонь;
Любовью—любовь; враждою—пенавистой враждою...

эти различія въ характерѣ и формахъ вѣры настолько ясны сами по себѣ, и съ другой стороны, такъ понятны изъ всего изложеннаго доселѣ, что на выясненіи ихъ позволительно болѣе не останавливаться.

(привед. у князя *Трубецкаго*: «Метафизика въ древней Греціи», стр. 310). Сравни у Гёте:

Wär'nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt'es nie erblicken;
Lebt'nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?..

Здѣсь въ поэтической формѣ выражена таже психологическая истина, которую раскрываемъ и мы въ примѣненіи къ нашему спеціальному вопросу.—«Отъ чего Эпикуръ устранилъ Бога отъ міроуправленія?—Отъ того, что судилъ о Немъ по своему настроенію, что любилъ самъ предаваться сладкому бездѣйствию и покою. Отъ чего Оригенъ дошелъ до мысли о несовѣстности вѣчныхъ мученій съ благостію Божіею?—Отъ того, что судилъ о Немъ по своему мягкосердію. Подобнымъ образомъ и другіе могутъ представлять себѣ и представляютъ Бога только грознымъ и неразборчивымъ деспотомъ... Всякій судить по себѣ, по своимъ наличнымъ познаніямъ и своему настроенію» (проеосвящ. *Феофанъ*, прибавл. къ «Письмамъ о христіанской жизни», стр. 242). «Съ умомъ бываетъ тоже, что съ зрѣніемъ. Кто долго читалъ мелкую печать, или разсматривалъ посредствомъ микроскопа малыя тѣла, тотъ послѣ не можетъ видѣть предметовъ великихъ. Тоже должно сказать и объ умѣ. Кто долго рассуждалъ о предметахъ мелкихъ, частныхъ, тотъ не въ состояніи судить о чемъ-либо важномъ — универсальномъ. Но предметы религіи универсальны. Поэтому ботаникамъ и зоологамъ трудно заниматься ими: ибо занятія, въ которыхъ они проводятъ свою жизнь, дѣлаютъ умъ ихъ вялымъ, огрубѣлымъ, мелочнымъ. Этой же участи подвергаются и врачи: слѣдствіемъ занятій ихъ бываетъ ущербъ чувства, которое въ дѣлѣ религіи необходимо. Они смотрятъ на человѣка съ самой невыгодной стороны, со стороны его болѣзней; такимъ образомъ привыкаютъ къ тѣнью, и умъ ихъ невольно получаетъ наклонность останавливаться на томъ, чѣмъ занимаются его руки. Такова же бываетъ участь юристовъ. Они дѣлаются безбожниками отъ встрѣчи съ неправдою. Будучи не въ состояніи согласить съ правосудіемъ страданія невинныхъ и счастье виновныхъ, они утверждаютъ, что нѣтъ существа правосуднаго, — нѣтъ Бога» (сочиненія Иннокентія, архіепископа херсонскаго и таврическаго, томъ X, стр. 23). По силѣ указаннаго психологическаго закона («подобное познается подобнымъ»), въ естественномъ религіозномъ процессѣ человѣкъ долженъ сначала опознать извѣстную реальность въ себѣ, чтобы затѣмъ различить ее въ Богѣ. Связь богопознанія съ самопознаніемъ можно выразить въ формѣ прямаго математическаго отношенія: чѣмъ меньше реальныхъ психическихъ различій въ воспринимающемъ Божественное откровеніе сознаніи, тѣмъ меньше для этого сознанія будетъ реальныхъ опредѣленій и въ открывающемся Богѣ, такъ что, еслибы внутренній строй жизни человѣка былъ совершенно нормаленъ, было бы точно и правильно и естественное богопознаніе и—наоборотъ.

Все сказанное о субъективной или человеческой сторонѣ вѣры въ ея основныхъ моментахъ и существѣ можетъ быть кратко выражено въ слѣдующихъ положеніяхъ:

а) Объективному основаніемъ вѣры служитъ фактъ существованія и проявленія въ исторіи человѣка и человѣчества упорядочивающаго человеческія отношенія высшаго начала совершенства (нравственнаго закона и объективнаго принципа единящей любви), космическаго разума и создающей міръ безконечной энергіи. /*сми*

б) Субъективному основаніемъ вѣры служитъ присущее человѣку стремленіе къ совершенству (совѣсть или нравственный смыслъ, особенно въ его осуществленіи, дѣятельномъ проявленіи), присущее разуму стремленіе къ полному, законченному и истинному знанію, и чувство самосушей и самодостаточной реальности или безконечной силы.

в) Психологическая сущность акта вѣры состоитъ въ томъ, что человѣкъ находитъ вышеуказанныя объективныя космическія начала въ ихъ безличной космической формѣ несоизмѣримыми съ своимъ личнымъ существованіемъ и потому преобразуетъ ихъ въ форму существованія личнаго или, говоря точнѣе, въ началахъ космическихъ, имманентныхъ міру, видитъ откровеніе свойствъ личныхъ, Существа трансцендентальнаго.

г) Полное опредѣленіе вѣры въ Бога съ психологической точки зрѣнія, должно быть таково: она есть состояніе сознанія, которое не исчертывается ни однимъ знаніемъ о Боѣ ^{в)}, ни однимъ чувство-

^{в)} Знаніемъ въ строго теоретико-познавательномъ смыслѣ мы называемъ лишь то, что можетъ быть сведено къ очевидностямъ: фактической (все, о чемъ свидѣтельствуя нормальныя чувства—внѣшнія и внутреннее), логической (все, очевидность чего усматривается умомъ прямо или косвенно, т.-е. чрезъ усмотрѣніе немислимости противоположнаго) и нравственно-эстетической (показанія нашего непосредственнаго нравственно-эстетическаго смысла). Какъ мы уже знаемъ, трудность логически-яснаго (научно-философскаго) приведенія теистическаго ученія о Богѣ къ очевидностямъ трехъ указанныхъ порядковъ далеко неодинакова, такъ что съ этой стороны въ содержаніи идеи Божества можно различать моменты, изъ которыхъ относительно однихъ существуетъ почти полное согласіе, тогда какъ другіе служатъ предметомъ споровъ. Такъ, при всемъ различіи въ направленіяхъ, всѣ философы согласны въ томъ, что есть первое начало (Первопричина, Первосила или какъ назовемъ иначе). Тутъ, слѣдовательно, есть общепринудительная очевидность. И въ самомъ дѣлѣ, отправляясь отъ факта, о которомъ свидѣлствуютъ намъ внѣшнія чувства,—отъ факта существованія внѣшняго міра; пере-

*ванієм Ею, ни однимъ стремленіемъ къ Нему, но есть ихъ (знанія, чувствованія и стремленія) сочетаніе во единомъ актѣ живой ут-ренности, безусловно исключающей сомнѣніе *)*.

ходя чрезъ *фактъ*, о которомъ свидѣтельствуеъ чувство внутреннее, — чрезъ фактъ психологической невозможности отрѣшиться отъ всеохватывающаго, наполняющаго всѣ формы нашего сознанія, созидающаго всю нашу жизнь, бытія («не-я» Фихте), отъ чувства абсолютной реальности («непознаваемое» Спенсера); переводя затѣмъ всѣ эти смутныя показанія чувствъ въ отчетливую ясность мысли, мы не можемъ, не отказываясь отъ основныхъ заповѣй своей психо-физической организаціи (психологическая *непредставимость* и логическая *немыслимость* противоположнаго; основные законы тождества, противорѣчія, основанія—въ своей психологической или логической формѣ),—не можемъ не усмотрѣть съ очевидностію необходимость признать для объясненія указанныхъ фактовъ перваго начала. Это такъ ясно, что рациональная философія считаетъ бытіе перваго начала аксіомою и отправною точкою всѣхъ своихъ дедукцій. Далѣе, какъ показываетъ исторія философіи, дѣло несомнѣнно идетъ къ тому, чтобы на совершенно *объективныхъ, общечувственныхъ и принудительныхъ* поэтому основаніяхъ внести въ понятіе перваго начала разумность, какъ принципъ объясненія законмѣрности міровыхъ явленій. Что касается другихъ моментовъ въ *содержаніи теистическаго* понятія о Богѣ (личность, совершенство, благодѣтельность и др.), то, хотя заранѣе отказываться отъ сведенія ихъ къ очевидностямъ (своего порядка) значило бы вносить въ нашу душевную жизнь неисцѣлную двойственность и пролагать вѣрный путь къ скептицизму (см. нашу критику полукантіанства), однако, вслѣдствіе связанныхъ съ исполненіемъ этой задачи *спеціальныхъ* трудностей, на которыя со временъ Декарта указывали всѣ мыслители, посвящавшіе ей свои силы, она доселѣ не только не разрѣшена въ философіи съ ясностію и убѣдительностію, соответствующими ея важности, но кажется еще не скоро дождется такого разрѣшенія. Дѣло въ томъ, что для этого потребенъ умъ (и даже не одинъ, а цѣлый рядъ умовъ), который бы съ логическою силою и оригинальностію мышленія соединялъ *глубину* и чуткость нравственно-эстетическаго смысла, а равно и благоговѣйную восторженность религиознаго одушевленія. А такіе умы, какъ извѣстно, рождаются не часто и, —что особенно важно, —воспитываются не всякою религиозною, нравственною и соціальною средою.—Но такъ какъ жизнь не ждетъ, то въ дополненіе къ теоретическимъ даннымъ человечество присоединило цѣлую систему коренныхъ жизненно-практическихъ постулатовъ и на нихъ обосновало свою вѣру въ Бога, — вѣру, содержаніе которой для него *аподиктически-достоверно, безусловно* исключаетъ всякое сомнѣніе, именно потому, что теоретическіе доводы здѣсь *усиливаются* всѣмъ объемомъ нашихъ жизненныхъ запросовъ, потребностями всего нашего существа въ его недѣлимомъ живомъ единствѣ...

*) Въ этомъ смыслѣ образованы всѣ тѣ опредѣленія вѣры, съ которыми мы познакомились выше при изученіи рациональной философіи (опредѣленія Лисіуса, Гаргмана, Бидермана, Лотце, Ричля и др.): повсюду въ нихъ сущность вѣры представляется въ соединеніи теоретической увѣренности въ бытіи Бога съ предан-

Вѣра есть *состояніе* сознанія: слѣдовательно, нѣчто открывающееся лишь въ непосредственномъ переживаніи, нѣчто вполне не-

постію Ему,—съ тою лишь разницею, что перевѣсь дается то теоретическому моменту вѣры (у чистыхъ рационалистовъ), то практическому (у полукантіанцевъ и представителей «этического теизма»). Къ тому же въ сущности сводится и обычная формула опредѣленія вѣры въ католическихъ богословскихъ системахъ: *notitio cum adhaesione firma*—понятіе о Богѣ, соединенное съ крѣпкою преданностью Ему. — Мы должны однако здѣсь оговориться: мы не считаемъ формулированного опредѣленія съ строго-логической точки зрѣнія вполне точнымъ и исчерпывающимъ. Дѣло въ томъ, что терминъ, употребленный нами въ качествѣ *genus proximum* («состояніе»), не заключаетъ подъ собою понятія совершенно прозрачнаго логически (какъ ясно и прозрачно, напр., въ опредѣленіи березы его родовое понятіе дерево) и обозначаетъ нѣчто вполне открывающееся лишь въ непосредственномъ переживаніи (ср. въ текстѣ—далѣе). Впрочемъ трудность здѣсь обусловлена самымъ предметомъ. Это есть обычная, предусмотрѣнная въ логикахъ невозможность дать *исчерпывающее* опредѣленіе *первичныхъ фактовъ* (напр., ощущений звука, свѣта, радости и т. д.), къ числу которыхъ, какъ намъ кажется, относится и психическій фактъ вѣры. Вотъ почему, пересматривая различныя опредѣленія вѣры, мы находимъ въ большинствѣ случаевъ, вмѣсто логически точныхъ опредѣленій, тѣ вспомогательные приемы, которые обыкновенно рекомендуетъ логика въ-подобныхъ случаяхъ: объясненіе, сравненіе и т. д. Какъ извѣстно, въ Св. Писаніи лишь одно мѣсто можно разсматривать, какъ *логически-точное* опредѣленіе вѣры. Это—извѣстное мѣсто изъ посланія къ Евреямъ (XI, 1: «есть же вѣра уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ» — ἔστι δὲ πίστις ἐπιζήτων ὑποστάσις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). Впрочемъ, очевидно, что и оно, будучи взято *въ шлолѣ составѣ и въ буквальный своемъ смыслѣ*, скорѣе должно бы признано опредѣленіемъ надежды, чѣмъ вѣры. Въ самомъ дѣлѣ, будемъ-ли мы понимать подъ словомъ «извѣщеніе»—ὑποστάσις субстанцію, сущность въ метафизическомъ смыслѣ слова или—основаніе (какъ понимаютъ Гроцій, Блекъ, Деличъ, де-Витте, Эбрардъ и др., см. у Фаррара, «Первые дни христіанства», кн. III, примѣч. 451, стр. 887, ср. такъ же у г. Струнникова, «Вѣра, какъ увѣренность по ученію православія», ч. I, стр. 148, примѣч.),—въ томъ и другомъ случаѣ въ *первой половинѣ текста* мысль будетъ совершенно одинаковая: вѣра дѣлаетъ возможною надежду, «заставляетъ надежду какъ бы покоиться на основѣ дѣйствительнаго владѣнія» (Фарраръ), считать возможное дѣйствительнымъ, безъ чего надежда не могла бы ни существовать, ни возникнуть; или кратко: «вѣра есть сущность надежды» (при чемъ остается, очевидно, еще неопредѣленнымъ, что такое собственно вѣра). Такимъ образомъ, опредѣленіемъ вѣры приходится признать лишь вторую половину текста («есть же вѣра... вещей обличеніе невидимыхъ») и при томъ—если она берется не въ смыслѣ ближайшаго поясненія мысли первой половины стиха, а самостоятельно и является опредѣляющимъ моментомъ для истолкованія первой половины, какъ это и сдѣлано митрополитомъ Филаретомъ въ ~~его~~ известномъ катехизическомъ опредѣленіи вѣры, по которому она есть *увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, въ желаемомъ и ожидаемомъ,*

умѣщающееся въ словѣ, непередаваемое для того, кто ея не испы-

какъ бы въ настоящемъ» (перестановка вмѣсто «уловимыхъ» — «невидимыхъ»; см. объясненіе второй половины опредѣленія ниже, въ прим. 15).—Подобную же замѣну логически-строгого опредѣленія вѣры сравненіями и описаніями мы часто встрѣчаемъ у учителей церкви. Такъ, у *Климента Александрійскаго*, который какъ извѣстно, первый съ особенною тщательностію изслѣдовалъ вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію, мы находимъ: «вѣра есть *сила истины*»; «естественное искусство, посредствомъ котораго мы воспринимаемъ сообщаемую намъ истину, повинуюсь ей и влечемся къ ея признанію» (Strom. II, 6, 11); «*путь*, непосредственно ведущій къ истинѣ и доставляющей успокоеніе помышленіямъ о высшихъ предметахъ» (ibid., II, 2; V, 1); «*уши нашей души*», т.-е. «непосредственное воспріятіе сверхчувственного или *убѣжденность въ бытіи его, не опирающаяся на доказательства, но утверждающаяся на внутреннемъ, непосредственномъ предчувствіи истины*» (Ibid. V, 1) «*милое внутри положенное благо*, и безъ изслѣдованія исповѣдующая, что Богъ есть» (ibid. VI, 8) и др. въ томъ же родѣ. Ближе отвѣчаетъ требованіямъ логической точности, напр., слѣдующія опредѣленія: «*вѣра есть такое признаніе невидимаго предмета, которое соединяетъ его съ нашею душою*» (ibid. II, 2); «вѣра есть *столь твердая увѣренность, которая чрезъ научныя доказательства не дѣлается болѣе твердою, чѣмъ она есть сама въ себѣ*» (ibid.); «*вѣра есть разумное согласіе (съ истиною) души свободно дѣйствующей*» и др. См. объ этомъ подробнѣе въ актов. рѣчи проф. кievской духовной академіи *Попова*: «Вѣра и ея отношеніе къ христіанскому знанію по ученію Климента Александрійскаго», Кіевъ. 1887 г.—Впрочемъ, сожалѣть объ этой необходимости замѣнять логически-точное опредѣленіе вѣры ея объяснительными сравненіями нѣтъ побужденій, такъ какъ удачныя объясненія обыкновенно говорить больше составленныхъ по всѣмъ правиламъ логики, по за то нѣрѣдко чрезъчуръ отвлеченныхъ опредѣленій. Таковы, наприм., пожалуй, неудовлетворительныя со стороны строгой логической точности, но за то много говорящія непосредственному смыслу слова извѣстнаго англійскаго богослова, на котораго мы уже ссылались въ этомъ примѣчаніи, *Фаррара*: «вѣра—въ ея болѣе обыденномъ смыслѣ—есть духовная сила, дающая намъ возможность занимать вѣрное основаніе, на которомъ могутъ покоиться наши надежды, и достигать твердаго убѣжденія, что существуютъ и такія вещи, которыя не имѣютъ земнаго или временнаго характера и которыхъ поэтому мы не можемъ видѣть. Это *рука*, простертая въ то святылище, которое пока еще сокрыто отъ насъ завѣсой чувствъ, *рука*, которая можетъ держать духовные дары Божіи съ такою крѣпкою увѣренностію, что они не могутъ быть отняты отъ нея. Для *ока откры* невидимое и вѣчное имѣетъ больше осязательности, чѣмъ предметы видимые и временныя. Для *сердца вѣры* надежды столь же дѣйствительны, какъ и самыя предметы и небесныя обѣтованія болѣе драгоценны, чѣмъ земныя владѣнія. Для очей непросвѣщеннаго сердца та область, въ которой живетъ и движется вѣра, есть темная пещера, гдѣ ничего не видно и еще менѣе можетъ быть что нибудь прекраснымъ; но *вѣра носитъ въ своей рукѣ свѣтильникъ*, зажженный свѣтомъ съ неба, и гдѣ только появляется она, вкругъ ея разливается атмосфера свѣта, и подъ каждымъ лучемъ ея *удивля*

такъ самъ ¹⁰⁾. Она есть, далѣе, сочетаніе въ *единомъ актѣ* моментовъ интеллектуальнаго (увѣренность), сердечнаго (чувствованіе) и волеваго (стремленіе): въ этомъ ея существенное, *іерерическое* отличіе какъ отъ знанія о Богѣ (отъ идеи Божества), такъ и отъ различныхъ формъ мистико-религіозной жизни чувства, неопредѣленнаго томленія по идеалѣ, безотчетныхъ порывацій къ высокому въ его различныхъ формахъ. Въ отличіе отъ *чистаго знанія* живая увѣренность вѣры всегда насыщена и согрѣта чувствомъ, проникнута и оживлена могучимъ стремленіемъ воли. Въ отличіе отъ безпредметнаго мистическаго томленія по безконечномъ, отъ неопредѣленныхъ порывовъ къ чему-то высокому, отъ безпокойныхъ поисковъ за идеаломъ, она всегда упорядочена скрытою въ ней мыслью (идеєю) о Божествѣ, хотя эта мысль не всегда полна и отчетлива. Словомъ, вѣра есть сама жизнь,—всесторонняя жизнь нашего духа, но обращенная не къ земному, а къ небесному, не къ переходящему, а къ вѣчному, не къ человѣческому, а къ Божественному ¹¹⁾.

и стѣны Новаго Іерусалима какъ бы озаряются безчисленными огнями» (*Первые дни христіанства*, стр. 294). Иное, конечно, дѣло, когда рѣчь идетъ о научно-точномъ ограниченіи изучаемаго явленія отъ другихъ сродныхъ: тутъ необходимо возможно-строгое опредѣленіе явленія, хотя бы оно казалось подъ часъ искусствственнымъ.

¹⁰⁾ Эта сторона вѣры хорошо выяснена у полукантіанцевъ, особенно у Ламе. См. отдѣлъ II, глава II, 4.

¹¹⁾ По прекрасному выраженію одного изъ нашихъ знаменитыхъ проповѣдниковъ, вѣра есть *«внутренній строй духа»*, главное внутреннее качество котораго есть *«цѣлостъ и совершенная искренность»*, сообщающая *«глубокій смыслъ и необыкновенную плодотворность всей дѣятельности»* (*Нѣсколько проповѣдей»* протоіерея А. Ключарева, нынѣ высокопреосвященнаго Амросія, М. 1878 г., стр. 168—9). Другой знаменитый духовный витія въ слѣдующихъ благоговѣйно-возвышенныхъ чертахъ изображаетъ этотъ не поддающийся холодному логическому опредѣленію *«строй открывающаго духа»*: *«надобно приучить свою мысль, свое воображеніе, свою память, свое желаніе, свое сердце, словомъ, всѣ силы души своей—быть всегда предъ лицомъ Божиимъ. Чтобы ты ни дѣлалъ, дѣлай предъ Господомъ; о чемъ бы ни думалъ, думай предъ Господомъ; чего бы ни желалъ, желай предъ Господомъ; о чемъ бы ни радовался, радуйся предъ Господомъ; о чемъ бы ни печалился, печаль свою возвышай предъ Господомъ. Тогда весь умъ нашъ утвердится въ Богѣ—Спасителѣ, все сердце наше преисполнится чувствомъ радованія о Богѣ—Помощникѣ, вся душа наша почіетъ мирно въ лонѣ любви Божественной, вся внутренняя наша рекутъ: Ты, Боже, часть моя во вѣкъ! Тебя одного ищетъ душа моя, Тебя жаждетъ сердце мое, къ Тебѣ горитъ вся внутренность моя! Но отъ Тебя вездѣбущаго никто и ничто не раз-*

Наконецъ,—что, впрочемъ, и само собою понятно,—вѣра имѣеть различныя степени сознательности и ясности, можно сказать,—*безконечно* различныя, какъ безконечно-разнообразна психическая жизнь вѣрующихъ, начиная отъ тѣхъ грубыхъ формъ, въ которыхъ смутное чувствованіе или ощущеніе единой всепроникающей силы почти совсѣмъ заслонено суевѣрїями грубаго фетишизма, анимизма, зоолатріи и т. д., и кончая непоколебимо-убѣжденною въ себѣ, сознательно-разумною вѣрою человѣка, который извѣдалъ муки сомнѣнія, взвѣсилъ всѣ основанія pro и contra, и отдался въ свободный плѣнъ вѣры.

Если въ только-что приведенномъ и истолкованномъ опредѣленіи мы захотимъ выдѣлить его существенную черту, то таковою будетъ понятіе *увѣренности въ бытіи Бога*; но увѣренности не теоретической, а живой, т.-е. такой, въ которой не меньше, а въ большинствѣ случаевъ даже и больше, чѣмъ умъ, говорятъ практическія потребности: запросы сердца, различныя идеальныя стремленія, желанія (счастья, жизни), опасенія и страхи (боязнь смерти напр.) и т. д. Такимъ образомъ, находить свое полное философское оправданіе извѣстное катехизическое опредѣленіе вѣры въ Бога, по которому „вѣровать въ Бога значить имѣть *живую увѣренность* въ Его бытіи, свойствахъ и дѣйствїяхъ“—именно „живую“, въ отличіе отъ холодной и мертвенной увѣренности знанія ¹²⁾.

лучить меня, Тебя всеблагаго никто не отниметь у меня; ибо я держусь Тебя *всєю силою твоими могой*, ищу Тебя *всѣмъ желанїемъ души моею*, объемяю Тебя *всєю любовью сердца моего*» («Полное собраніе проповѣдей Димитрія, архіепископа херсонскаго и одесскаго», томъ I, стр. 35—6). Вотъ она вѣра—живая, неповолебимая, исходящая изъ глубины духа, коренящаяся во всѣхъ добрыхъ стремленїяхъ его и связующая всѣ силы его одною нерасторжимою связью живой увѣренности въ бытіи Бога всемогущаго и всевидящаго...

¹²⁾ Съ обычною своею послѣдовательностью Митрополитъ Филаретъ выдерживаетъ этотъ взглядъ на вѣру, какъ именно живую увѣренность, и при установкѣ общаго различїя между вѣрою и знанїемъ. Въ хорошо схваченныхъ и точно выраженныхъ чертахъ онъ формулируетъ это различїе такъ: «Знанїе имѣеть предметомъ видимое и постигаемое; а вѣра невидимое и даже непостижимое. Знанїе основывается на опытѣ, или изслѣдованїи предмета, а вѣра на довѣрїи къ свидѣтельству истины. Знанїе принадлежитъ собственно уму, хотя можетъ дѣйствовать и на сердце: вѣра принадлежитъ преимущественно сердцу, хотя начинается въ мысляхъ» (Простран. христіан. катехизисъ 1861. стр. 2). Здѣсь ясно кладется удареніе на практическомъ моментѣ вѣры (она «основывается на до-вѣрїи къ свидѣтельству», «принадлежитъ преимущественно сердцу»), что, конечно

2. Психологія выясняетъ человѣческую сторону вѣры, метафизика—ея сторону Божественную. Психологія учитъ о томъ, что человекъ вноситъ въ актъ вѣры; метафизика—о томъ, что Богъ *присутствуетъ каждой мысли отъ Писанна и присутствуетъ и веро* было совершенно необходимо, разъ «предметомъ вѣры», кромѣ «видимаго и постижимаго» (собственный предметъ знанія), признается также «невидимое и непостижимое».—Съ этой точки зрѣнія мы должны признать неточнымъ взглядъ автора горячо и смѣло написанной, богатой положительнымъ содержаніемъ и вообще обладающей многими достоинствами книги: «Вѣра, какъ увѣренность, по ученію православія» (г. Струнникова),—взглядъ, по которому будто-бы, «вообще говоря вѣра тождественна со знаніемъ; если же имѣть въ виду существенный ея признакъ, въ случаѣ исчезновенія котораго исчезаетъ и самое понятіе вѣры,—она есть увѣренность и только» (ч. II, стр. 157). Именно нельзя сказать этого «только» потому, что нельзя отождествить вѣру со знаніемъ. Основные пункты нашего разногласія съ г. Струнниковымъ сводятся къ слѣдующему:

1. Вопервыхъ, именно «вообще говоря», т.-е. не ограничивая понятій, не уславливаясь относительно ихъ смысла, а принимая ихъ такъ, какъ они принимаются обыкновенно, нельзя отождествлять вѣры со знаніемъ и ограничивать содержаніе понятія вѣры однимъ признакомъ увѣренности. Вѣра не тождественна со знаніемъ, хотя и можетъ включать его или,—пользуясь формулою Климента Александрійскаго,—«допускаетъ происхожденіе изъ нея знанія», поскольку ему доступны истины вѣры. И исчезнетъ вѣра не вообще въ случаѣ исчезновенія увѣренности, а именно—живой увѣренности: увѣренность холодная, теоретическая можетъ остаться, а вѣры все же не будетъ, если исчезнетъ изъ этой увѣренности ея жизнь, если расторгнется ея живая связь съ жизнью всѣхъ другихъ душевныхъ силъ. И самъ авторъ не могъ не признать, что вѣра, пусть даже лишь иногда «безотчетная» вѣра,—«коренится болѣе въ чувствѣ и неясно сознаннымъ стремленіи души, чѣмъ въ разумѣ» (ч. II, 170); что иногда голосъ сердца говоритъ намъ несравненно сильнѣе, непосредственнѣе, чѣмъ всѣ доводы разсудка» (Ibid., 172); что иногда предметъ вѣры предстаетъ предъ нами какъ «сама жизнь и истина въ ея непосредственной, живой *доступности нашему сердцу*», причемъ не нужны бывають уже никакія доказательства (Ibid. 173). Авторъ идетъ еще дальше: «дастъ ли, спрашиваетъ онъ вслѣдъ за приведеннымъ сужденіемъ, что-либо логика? Или, если и дасть, то развѣ она въ концѣ концовъ коренится не въ той же *непосредственности?*». Вообще слѣдуетъ замѣтить, что «заключеніе» (159—178) у автора есть сплошной рядъ уступокъ въ пользу практическаго момента въ вѣрѣ, которому авторъ сначала не придавалъ, повидимому, важнаго значенія; скажемъ даже больше: заключеніе у автора есть прямое отрицаніе его вышеприведеннаго тезиса.

2. Если даже,—какъ повидимому того желаетъ авторъ, при формулировкѣ результатовъ своего изслѣдованія,—ограничить понятіе вѣры лишь однимъ «теоретико-познавательнымъ моментомъ убѣжденія» (ч. I, стр. 4), то и тогда нельзя будетъ отождествить вѣру со знаніемъ,—нельзя ни однимъ изъ тѣхъ двухъ приемовъ, которыми думаетъ достигнуть такого отождествленія авторъ, а именно:

привноситъ въ него. Психологія показываетъ, какъ человѣкъ *приходитъ* къ вѣрѣ; метафизика—какъ Богъ, не подавляя свободы человѣка, *возводитъ* его къ ней. Такимъ образомъ, метафизическое

а) Первый приемъ: авторъ беретъ вѣру въ идеаль, какъ «свободное, разумно-сознательное убѣжденіе» (ч. I, стр. 121, 137—8), какъ увѣренность, «основывающуюся на ясномъ сознаніи ея истины» (ч. I, стр. 117), а равно и знаніе принимаетъ повидимому въ смыслѣ строгомъ (*повидимому*, ибо онъ нигдѣ не опредѣляетъ понятія знанія *въ собственномъ смыслѣ*) и говорить, что такая вѣра «можетъ совпадать съ знаніемъ, вполне отождествиться съ нимъ», что «возможны случаи, въ которыхъ (такая) вѣра совпадаетъ со знаніемъ» (ч. I, стр. 119). Отмѣтимъ здѣсь прежде всего неувѣренность формулы: если только «*можетъ* совпадать», если только «*возможны* случаи» совпаденія, то очевидно, можетъ и не совпадать, возможны случаи и несовпаденія. И не только возможны такіе случаи, добавимъ мы, но и необходимы: ибо вѣра, говоря словами катихизиса, «имѣетъ предметомъ своимъ» и «невидимое и даже непостижимое», чего опять-таки не могъ не видѣть и самъ авторъ: «предметомъ вѣры, говорить онъ въ объясненіе Евр. XI, I, — можетъ быть иногда невидимое, будущее и даже, если угодно, непостижимое» (ч. II, 151). Онъ думаетъ отклонить неизбежно вытекающее отсюда, но неблагоприятное для установки его тезиса заключеніе,—что вѣра, даже и въ теоретическомъ моментѣ, и при томъ въ идеаль, не тождественна съ знаніемъ,—замѣчаніемъ, что «и много такого, что мы называемъ знаніемъ,—напр., наша увѣренность, что завтра взойдетъ солнце, что если мы сложимъ два и два, будетъ 4,—имѣетъ предметомъ будущее, а между тѣмъ это не мѣшаетъ быть нашему знанію о будущемъ знаніемъ» (стр. 151—2). Но тутъ не принято во вниманіе самое важное,—признакъ *непостижимости*. Что завтра утромъ взойдетъ солнце, что $2 \times 2 = 4$,—это не только не можетъ быть названо непостижимымъ, но напротивъ, непостижимо для насъ противоположное (по крайней мѣрѣ, въ послѣднемъ случаѣ; а въ первомъ противоположное хотя и постижимо и мыслимо, но—невѣроятно). Итакъ во всѣхъ случаяхъ, гдѣ можно говорить о знаніи въ строгомъ смыслѣ этого слова:—его всегда можно привести къ очевидностямъ (см. выше, примѣч. 8-е). Этого приведенія содержанія мысли къ очевидности во многихъ случаяхъ нельзя достигнуть въ области вѣры. Здѣсь, какъ извѣстно, есть тайны, которыя «навсегда останутся тайнами, сколько бы кто ни напрягался раскрыть ихъ». Къ такимъ тайнамъ опытные въ духовно-христіанской жизни подвижники учать относиться такъ: «хотя непонятно существо предмета и сокрыты основанія, усвой и содержи его такъ, какъ ученіе о немъ содержится—точными и опредѣленными словами». Здѣсь требуется «не мудрованіе, а безпрекословное принятіе уроковъ св. вѣры». (Епископъ *Теофанъ*, «*писма о христіанской жизни*», ч. 4, стр. 305). Итакъ, если вѣру взять въ идеаль, а знаніе въ строгомъ смыслѣ, то отождествить ихъ невозможно: объемъ вѣры шире—она захватываетъ болѣшій кругъ, идетъ дальше—въ область, въ которую знаніе за ней проникнуть не можетъ. Здѣсь, добавимъ мы,—она держится во 1-хъ) практической стороною нашего духа (его различными запросами и постулатами

объясненіе вѣры заканчиваетъ объясненіе психологическое и придаетъ ему высшій метэмпирическій смыслъ.

Богъ не есть созданіе воображенія или простой идеаль разума, какъ учить низшая изъ всѣхъ возможныхъ философій (феноменизмъ), но существуетъ воистину и реально. Пребываетъ же не уединенно, не вдали отъ міра, но въ существенномъ отношеніи къ нему: Богъ присутствуетъ въ мірѣ, *имманентенъ* ему, а міръ *причастенъ* Божеству т.-е. существуетъ, поскольку приѣмлетъ (беретъ свою часть) отъ полноты Божественнаго бытія, истины и совершенства. Онъ существуетъ не самъ собою,—ибо можетъ ли онъ взять бытіе отъ своего ничтожества?—но всемогущею *силою* Божественной воли. Не случайно слагается онъ изъ безчисленныхъ элементовъ въ стройный космосъ, сіяющій своею красотою и разумомъ,—ибо что такое случай?—но премудростію Божественнаго *разума*, отпечатлѣвающую въ немъ свои совершенства. Не путемъ безсмысленной и стихійной борьбы слѣпыхъ началъ восходить онъ въ отдѣльныхъ чело-вѣческихъ особахъ и во всей всемірно-исторической жизни чело-

пожалуй, авторитетомъ), а во 2-хъ)—и это главное,—вращается и укрѣпляется самою Божественною благодатью (см. ниже, прим. 23).

б) Второй приемъ: авторъ беретъ вѣру не въ идеаль, а въ «дѣйствительности», въ смыслѣ «возможной разумной сознательности и отчетливости убѣжденія», причемъ не исключается и «вѣра буквально слѣпая» (ч. II, стр. 154—5); въ такомъ же общемъ смыслѣ онъ беретъ и знаніе, «обыкновенно такъ-называемое» т.-е. такое, которое «можетъ основываться и на данныхъ непосредственнаго чувства, на болѣе или менѣе безотчетномъ довѣрїи, на такомъ или иномъ внѣшнемъ авторитетѣ, на опытѣ, вообще на разумныхъ, въ частности разсудочныхъ данныхъ» (ч. I, стр. 171), и изъ сопоставленія этихъ психическихъ фактовъ безъ труда выводитъ заключеніе: «въ этомъ смыслѣ можно сказать, что не только въ идеѣ, а и въ дѣйствительности вѣра—это знаніе» (ч. II, стр. 157). Мы съ этимъ согласны; но полагаемъ, что выводъ, въ который введены столь неопредѣленные терминны, не имѣетъ рѣшительно никакого научнаго значенія. И вообще намъ кажется, что въ данномъ отношеніи авторъ поставилъ себѣ довольно неблагоприятную задачу. Онъ слишкомъ расширилъ понятіе знанія, включивъ въ него и все то, что уже древніе (Платонъ напр.) отличали отъ него, какъ «мнѣніе», «догадку» и т. д. (см. у него особенно примѣчаніе на стр. 171, ч. 1-я). Включить въ объемъ столь широко и неопредѣленно понимаемаго знанія понятіе вѣры—дѣло, конечно, легкое, но за то—совершенно бесплодное. Въ самомъ дѣлѣ, если мы опредѣлимъ вѣру, какъ знаніе, а въ понятіе знанія, расширивъ его, снова включимъ вѣру (подъ этимъ же или подъ другимъ именемъ—это все равно), то, очевидно, ничего яснаго мы не получимъ.

вѣщества къ истинному благу, нераздѣльно связанному съ нравственнымъ совершенствомъ—ибо можетъ ли несовершенное рождать совершенное?—но *возводится* къ этой верховной дѣли своего бытія приспотекущею Божественною *благодію*. Все изъ Него, Имъ и къ Нему (Римл. 11, 36). Впрочемъ эта истина (имманентность Божества міру) такъ настойчиво раскрывается въ современной монистической философіи, что нѣтъ необходимости долго останавливаться на ней: скорѣе приходится напоминать о другомъ, не рѣдко забываемомъ моментѣ отношенія Бога къ міру (о Его трансцендентности)¹³⁾.

Весь міръ зависитъ отъ Бога, но не весь одинаковымъ образомъ. Бездушная природа и неразумная тварь не знаетъ объ этой зависимости,—по крайней мѣрѣ не знаетъ, какъ мы знаемъ о своей¹⁴⁾, и только человѣкъ способенъ возвышаться мыслію къ постиженію Бога, какъ верховнаго источника и верховной дѣли бытія. Поэтому тамъ существуетъ лишь отношеніе *необходимое*,

¹³⁾ См. объ этомъ отдѣлѣ 2-ой, гл. IV, конецъ.

¹⁴⁾ «Если подъ именемъ религіи разумѣть связь между Богомъ и тварію, то весь міръ имѣетъ свою религію, ибо все чувствуетъ свою зависимость отъ Бога и выражаетъ къ нему свое чувство»... Но «въ тваряхъ религія выражается неразумнымъ и чувственнымъ образомъ. Будучи тѣлесными, онѣ недостойны высшей, духовной религіи; для нихъ солнце есть Богъ, а Бога истиннаго видѣть и поклоняться Ему онѣ не могутъ»... «Можетъ быть скажутъ, что этотъ взглядъ нашъ не естественъ, что онъ или слишкомъ ученъ или поэтиченъ. Нѣтъ! Когда Давидъ всю тварь—отъ ангеловъ до гадовъ—призываетъ къ поклоненію и прославленію имени Божія (въ пс. 148), то это не поэзія и не школьная мысль. Такой взглядъ свойственъ и здравому разсудку и метафизическому уму. Въ означенномъ псалмѣ выраженъ въ точности взглядъ простаго разсудка и чувства. Метафизическіе взгляды такого рода мы можемъ находить въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ философовъ» (Высокопреосв. *Иннокентій*, архіеп. Херсонскій; «Сочиненія», 1875 г. т. X, стр. 11. 12. 10).—Ту же мысль о религіи тварей, но съ еще большею осторожностію высказывалъ и другой замѣчательный нашъ богословъ-философъ-высокопреосв. *Никаноръ* (недавно скончавшійся): «если и можно приписать животнымъ и прочимъ тварямъ нѣчто въ родѣ всесовершеннаго идеала и идеи безконечнаго, то только неопредѣленно смутное, глубоко темное предощущеніе этой идеи въ чувствѣ стремленія къ счастью и удовлетворенія этого стремленія,—въ такомъ т.-с. актѣ, съ которымъ Божественное откровеніе по преимуществу связываетъ другой актъ,—актъ безсознательнаго прославленія неразумною тварію безпредѣльно разумнаго и всеблагаго Творца» (см. «Позитивная философія», т. II стр. 198—9).

онтологическое (зависимость по бытію); здѣсь, напротивъ, кромѣ этого онтологическаго отношенія возможно и дѣйствительно осуществляется еще отношеніе *свободное*, религиозное: *откровеніе*, со стороны Бога, и *вѣра*, со стороны человѣка.

О самооткровеніи Бога человѣку возможно говорить лишь съ строго-теистической точки зрѣнія. Откровеніе было бы невысказано какъ въ томъ случаѣ, еслибы Богъ былъ абсолютно отличенъ отъ міра, такъ и въ томъ случаѣ, еслибы Онъ былъ абсолютно тождественъ съ міромъ. Въ первомъ случаѣ міръ не открывалъ бы Бога, но скрывалъ бы Его; во второмъ Богъ закрывалъ бы собою реальный міръ, сводя къ тождеству всѣ реальные различія въ немъ между истиною и ложью, добромъ и зломъ, относительнымъ и безусловнымъ (ибо если все *одинаково* Божественно — тезисъ пантеизма,—то въ чемъ различіе? Оно можетъ быть лишь призрачное, но не дѣйствительное). На первой точкѣ зрѣнія стоитъ агностицизмъ съ своимъ вольнымъ невѣдѣніемъ Бога, съ своимъ вольнымъ безбожіемъ; на второй—пантеизмъ съ своимъ новымъ кумиролуженіемъ, съ своимъ слѣпымъ поклоненіемъ міру, какъ Богу. Тезисъ одинаково далекъ отъ обѣихъ этихъ крайностей. Онъ знаетъ *единный* Божественный источникъ бытія и жизни, *единую* Божественную истину, *единое* Божественное совершенство и чтитъ единого виновника бытія, истины и совершенства повсюду, гдѣ находитъ слѣды этихъ свойствъ, не смѣшивая Его, однако, подобно идолопоклонникамъ древняго и новаго времени, съ тѣмъ тварно-конечнымъ бытіемъ, которое живетъ и движется и существуетъ лишь по причастию Божественному бытію.

Точка зрѣнія тезиса есть точка зрѣнія всякаго нормальнаго организованнаго человѣка, даже въ его эмпирическомъ состояніи. Онъ восходитъ къ Богу именно этимъ путемъ. Онъ собираетъ въ мірѣ раздробленные лучи Божественной истины, слѣды Божественныхъ совершенствъ и, совокупляя ихъ воедино, образуетъ изъ нихъ въ глубинѣ своего духа нѣкоторымъ таинственнымъ и непостижимымъ интуитивнымъ актомъ идею Божественной личности, *обличаетъ* (т.-е. даетъ обликъ), по вѣчному слову апостола, вещи невидимыя (Евр. 11, 1) ¹⁵⁾. Этотъ процессъ образованія идеи Бога

¹⁵⁾ Слов. «обличеніе» шире по смыслу греч. ἑλεγχος. *Общая* сфера значенія обѣихъ словъ выражается понятіями: 1) доказательства, средства для опроверженія

и возникновенія вѣры къ него съ замѣчательно психологическою правдивостью и высокою художественностью раскрылъ св. Григорій Богословъ въ своемъ извѣстномъ пасхальномъ словѣ. „Богъ,—говоритъ онъ,—всегда былъ, есть и будетъ, или лучше сказать, всегда есть, потому что сосредоточиваетъ въ себѣ Самомъ всецѣлое бытіе, которое не начиналось и не прекратится. Какъ нѣкое море сущности неопредѣленное и безковечное, простирающееся за предѣлы всякаго представленія о времени и естествѣ, однимъ умомъ (и то весьма неясно и недостаточно—не въ разсужденіи того, что есть въ немъ Самомъ, но въ разсужденіи того, что окрестъ Его), черезъ набрасываніе нѣкоторыхъ очертаній, отпѣняется Онъ въ одинъ какой-то обликъ дѣйствительности, убѣгающій прежде нежели будетъ уловенъ, и ускользящій прежде нежели умопредставленъ, столько же осіявающій владычественное въ насъ (т.-е. умъ), если оно очищено, сколько быстрота летящей молніи осіяваетъ взоръ. И сіе, кажется мнѣ, для того, чтобы постигаемымъ привлекать къ Себѣ (ибо совершенно непостижимое безнадежно и недоступно), а непостижимымъ приводитъ въ удивленіе, черезъ удивленіе же возбуждать большее желаніе и черезъ желаніе очищать, а черезъ очищеніе содѣлывать богоподобными; и когда содѣлаемся такими, уже бесѣдовать, какъ съ присными (дерзнетъ слово изречь нѣчто смѣлое)—бесѣдовать Богу, вступившему въ единеніе съ богами и познанному ими столько же, сколько онъ знаетъ познанныхъ имъ“ (Кор. 13, 12) ¹⁶⁾. Здѣсь съ замѣчательною ясностью указано, во первыхъ,

или убѣжденія; 2) изслѣдованія, разбора, выясненія дѣйствительныхъ признаковъ или свойствъ предмета и чрезъ то отличенія его отъ другихъ предметовъ. Но тогда какъ греч. слово употребляется въ смыслъ болѣе отвлеченномъ, славянское совершенно конкретно (хотя можетъ употребляться и въ отвлеченномъ значеніи): обличеніе (обличать, обликъ, *ликъ*)—уясненіе подлиннаго облика, образа; усмотрѣніе въ предметъ наглядныхъ, очевидныхъ, конкретныхъ и потому непременно убѣдительныхъ свойствъ предмета (*Даль*, словарь велик. словъ; «книга обличаетъ глубокую ученость въ авторѣ; «у насъ обличается каменный уголь»—признаки его открыты; «всякая неправда обличится»—выйдетъ наружу, откроется). Тамъ (ἐλεγχος) мысль держится въ сферѣ *понятія*, здѣсь—вмѣстѣ и въ сферѣ *представленія*. «Сдѣлать надобно,—гов. въ объясненіи Евр. XI, 1 преосв. *Феофанъ*,—чтобы сіи невидимыя вещи дѣйствительно получили свойственный имъ обликъ въ насъ, получили *имя*, были вѣдомы, какъ принесенная вѣсть... (Письма о христ. жизни, стр. 305).

¹⁶⁾ Творенія *Григорія Богослова*. 1889 г. Г. 4-ая, Слово 45, на Св. Пасху, стр. 125.

условіе естественнаго богопознанія (богоуподобленіе путемъ очищенія), и во вторыхъ, самый *путь или процессъ богопознанія въ его основныхъ моментахъ* („оттѣненіе очертаній въ одинъ обликъ“—обличеніе; влеченіе къ этому облику и изумленіе передъ его непостижимостью; желаніе большаго, возводящее къ полному боговѣдѣнію или бесѣдѣ съ Богомъ).

Обличеніе вещей невидимыхъ, *оттѣненіе* замѣчаемыхъ въ мірѣ Божественныхъ совершенствъ въ одинъ образъ Личнаго Бога мы назвали процессомъ таинственнымъ. И дѣйствительно съ внѣшне-психологической стороны онъ необъяснимъ, какъ мы это пытались показать выше (въ психологіи вѣры). Что заставляетъ человѣка, не довольствуясь признаніемъ началъ космическихъ и имманентныхъ міру, переступать за его границы и полагать ихъ источникъ въ Богѣ трансцендентномъ—личномъ? Это переступленіе психологически есть актъ свободы ¹⁷⁾ Но свобода *немотивированная*, произвольная есть понятіе ненаучное, ничего не говорящее и ничего не объясняющее. Слѣдовательно, свободное признаніе Бога за міромъ всетаки должно быть чѣмъ нибудь мотивировано. Но этихъ мотивовъ въ феноменальной дѣйствительности, въ эмпирическихъ фактахъ мы не видимъ. Напротивъ, ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ, что изъ двухъ возможныхъ исходовъ—признанія за міромъ Бога и удовлетворенія міромъ, остановки на немъ—послѣдній исходъ т.-е. практической и теоретической атеизмъ нерѣдко имѣетъ мѣсто. Что же опредѣляетъ свободную рѣшимость въ первомъ направленіи? Традиція? авторитетъ?.. Но это факторы вторичные, а мы изучаемъ сущность первичнаго процесса. Сказать ли далѣе, что искомая причина заключается въ стремленіи человѣка къ идеалу, къ счастью, въ безотчетныхъ порывахъ къ высокому, въ неудовлетворенности данною дѣйствительностью, возбуждающею тоску и томленіе духа? Безспорно, всѣ эти и имъ подобные факторы имѣютъ свою долю значенія и заслуга раціональной философіи, между прочимъ, состоитъ въ томъ, что она точнѣе выяснила природу этихъ психологическихъ факторовъ и поняла ихъ въ ихъ существенномъ един-

¹⁷⁾ Моментъ свободы въ актѣ вѣры энергично выраженъ блаженнымъ Августиномъ: *caetera potest facere homo polens, credere nisi non volens* см. у *Шеебена* (*Scheeben*, догматика, стр. 273). Ср. у высокопреосв. *Амвросія*: «вѣра есть дѣло свободы, дѣло нашей внутренней жизни... (Провѣдѣ протоіерея *А. Ключарева*, 1873 г. стр. 85).

ствѣ,—какъ единое въ основѣ своей стремленіе человѣка освободиться отъ гнета чуждыхъ ему началъ міра посредствомъ подчиненія (или союза) силѣ абсолютной. Но достаточное съ *психологической* точки зрѣнія, это объясненіе не можетъ удовлетворить умъ *метафизическій*, углубляющійся въ сущность процесса и ищущій объясненія даже для самыхъ послѣднихъ психологическихъ факторовъ. Онъ не удовлетворяется указаніемъ на *фактъ* неудовлетворенности міромъ и стремленія выступить за него. Для него именно въ томъ и состоитъ задача, чтобы дать отчетъ въ безотчетномъ, объяснить и осмыслить психологически ирраціональное. Ясно, слѣдовательно, что для разрѣшенія вышеуказанной психологической тайны изъ феноменологіи вѣры мы должны переступить въ ея метафизику и искать объясненія мотиваціи воли, свободнаго признанія Бога въ факторахъ *метэмпирическихъ*, какъ говоритъ философія, или въ *Божественномъ воздѣйствіи на духъ* человѣка, въ *Божественной благодати*, какъ говоритъ религіозное сознание.

Подъ именемъ благодати (естественной) разумѣется все то, что Богъ *даруетъ* намъ, какъ и всей вообще твари даромъ, *безъ нашей заслуги*,—даруетъ для сохраненія, укрѣпленія и развитія нашихъ силъ,—Его *всесозидающая и всесовершенствующая Сила*. Въ частности, въ примѣненіи къ нашему вопросу, съ библейско-теистической точки зрѣнія мы должны видѣть *благодать* уже въ томъ, что человѣкъ, не отпадая со свойственной ему высоты на ступень животнаго, не *прилагаясь скотомъ несмысленнымъ*, возвышается за міръ частныхъ условныхъ явленій (т.-е. надъ философіею феноменализма въ широкомъ смыслѣ) къ познанію *единой силы, единого имманентнаго міру разума, единого идеала совершенства*. Но такъ какъ въ этомъ познаніи, согласно выше въ („психологіи вѣры“) сдѣланнымъ разъясненіямъ, еще нѣтъ ничего специфически религіознаго, нѣтъ вѣры въ личнаго Бога, то для метафизическаго объясненія этого специфически-религіознаго элемента мы должны признать спеціальныи актъ Божественной благодати ¹⁸⁾. И такъ какъ

¹⁸⁾ Это одинъ изъ наименѣ выясненныхъ пунктовъ православнаго богословія. Но несомнѣнно, что вопросъ о существованіи *спеціального* акта Божественной *благодати*, имѣющаго цѣлю сохраненіе и воспитаніе въ *человѣчествѣ* вѣры въ Бога, съ православной точки зрѣнія долженъ быть рѣшенъ положительно и именно на слѣдующихъ основаніяхъ. Православная церковь содержитъ ясно выраженное ученіе о подаваемой *осмѣ* людямъ безъ исключенія предваряющей бла-

съ психологической стороны переходный моментъ отъ настроенія мірскаго къ религіозному проявляется какъ нѣкоторое безотчетное чувство неудовлетворенности, тоски и стремленія къ чему-то высшему, въ нѣкоторой жаждѣ души („возжада къ тебѣ душа моя“), какъ нѣкоторое вѣяніе Духа, *которое слышиши, не зная, откуда оно приходитъ и куда уходитъ* (Іоан. III, 8); то сокрытую отъ пси-

годати т.-е. благодати, долженствующей приводить людей къ спасительной вѣрѣ Христовой, преподаваемой церковію: «поелику благодѣнь Божія даровала Божественную и просвѣщающую благодать, называемую нами такъ же предварающе, которая, подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, путеводитъ *всѣхъ*; то желающіе свободно покоряться ей (ибо она споспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противящимся ей) получаютъ поспеши и особенную благодать... (*Посланіе восточныхъ патріарховъ о Прав. вѣрѣ*, гл. 2-я; сравн. 5-е правило 2-го *Аравійскаго собора*. 2) *A fortiori*, отъ большаго можно заключать, что не инымъ чѣмъ, какъ тѣмъ же спеціальнымъ актомъ Божественной благодати обусловлено «какъ приращеніе, такъ и начало вѣры и самое *расположеніе къ ней*», а, слѣдовательно и нѣкоторая, признанная нами выше (см. критику анимизма и конецъ 1-го отдѣла), доля истины въ религіяхъ вѣтокровенныхъ, естественныхъ (въ приведенныхъ словахъ изъ 5-го правила *Аравійскаго собора* рѣчь идетъ о вѣрѣ собственно христіанской, мы же заключаемъ отъ большаго къ меньшему). *Предварающая благодать* (которая называется также *всеобщей* и *промыслительною*) имѣетъ своимъ назначеніемъ *возвести всѣхъ* къ вѣрѣ (и жизни) совершенной, истинной; но кого не возводитъ она къ вѣрѣ совершенной (по отсутствію со стороны самого человѣка самодѣятельности и даже свободнаго изволенія: ибо благодать предоставляетъ людямъ «повиноваться или не повиноваться ея дѣйствию», (*Посланіе Чл. 3-й*), въ тѣхъ, по крайней мѣрѣ, сохранять остатки естественнаго добра—естественной вѣры и нравственности. 3) Изъ сличенія различныхъ мѣстъ *Посланія* съ относящимися сюда соборными опредѣленіями нужно вывести, что предварающая благодать дѣйствуетъ на душу человѣка *посредственно*—черезъ ея высшія силы (разумъ и совѣсть), но—*не непосредственно*, не такъ напримѣръ, какъ въ чрезвычайныхъ провозвѣстникахъ воли Божіей Духъ св. развиваетъ мысли, превышающія всякіе естественные способы познанія. См. обстоятельное раскрытіе этого положенія у *С. П. Никитскаго*: «Вѣра православной восточной церкви по ея символическимъ книгамъ» (Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія, февраль, 1890 г. стр. 180 и слѣд.). Ср. *Инокентія*, архіепископа херсонскаго: «Сущность благодатнаго дѣйствія состоитъ въ томъ, что Богъ дѣйствуетъ на насъ, но мы не понимаемъ, какъ это происходитъ. И естественная религія представляетъ то же. Она есть реальный союзъ человека съ Богомъ. Сила наша какъ бы виситъ на силѣ Божіей» (сочин., Т. X. стр. 51).—Что и съ философской стороны для объясненія естественной вѣры необходимо признавать спеціальныя акты Божественной благодати—это обыкновенно признается мыслителями теистическаго направленія. См. объ этомъ у *Köstlin'a*: *Der Ursprung der Religion* (въ *Theologische Studien und Kritiken*, 1890, Heft 2., ss. 268 ff).

хологическаго анализа объективную метафизическую или Божественную сторону этого процесса мы должны понять, какъ бы нѣкоторое прикосновеніе къ нашему духу Духа Божія, какъ бы нѣкоторый стукъ въ дверь нашего сердца, (Апок. III, 20). Разъ проникнувъ въ дверь нашего сердца (если оно будетъ нами открыто), эта предваряющая Божія благодать собираетъ всѣ силы нашего духа во едино и возбуждаетъ ихъ къ свойственному имъ познанію единачо начала бытія и жизни.

Здѣсь, однако, нѣтъ ни подавленія, ни даже ограниченія человеческой свободы; здѣсь есть лишь вспомошествованіе, благодатное содѣйствіе проявленію свойственныхъ нашему духу силъ. Богъ не дѣйствуетъ *за насъ*, помимо нашей воли, какъ учатъ пантеисты, ибо тогда не человекъ возводился бы къ познанію Бога, а Самъ Богъ возвышался бы до самопознанія, вслѣдствіе чего упразднялся бы субъектъ религіи, ея „антропологическая основа,“ (какъ говорить нѣмецкая философія) и она была бы невысказанна; и не *рядомъ съ нами*,—ибо это было бы бесполезное и бессмысленное удвоеніе процесса; но—*мы дѣйствуемъ въ Богъ и чрезъ Него* и, наоборотъ, Божественная благодать дѣйствуетъ *чрезъ насъ, чрезъ наше мышленіе и нашу волю*, что конечно предполагаетъ нашу дѣятельность, активность. Отсюда совмѣстимость двухъ, повидимому, несовмѣстимыхъ чувствованій—свободы и зависимости отъ Бога; *мы свободны въ самой своей зависимости*. И чѣмъ напряженнѣе сознаніе нашей нравственной свободы, тѣмъ сильнѣе чувствуемъ мы и свою зависимость отъ Бога. Въ томъ именно и заключается величайшая таинственность акта вѣры, что она не отвнѣ, *не механически навязывается человеку, но является какъ его собственное свободное дѣло, неразрывно связанное съ движеніемъ его собственной воли*, хотя, съ другой стороны, никакой самый тщательный анализъ не въ состояніи объяснить всего процесса изъ однихъ природно-психологическихъ процессовъ, дающихъ лишь элементы вѣры, какъ психическаго факта, и идеи Бога, но не объясняющихъ сочетанія этихъ элементовъ въ цѣлое ¹⁹⁾.

¹⁹⁾ См. дѣльныя замѣчанія объ отношеніи благодати и свободы въ актѣ вѣры у г. Струмицкова: «благодать лишь даетъ побужденіе, возжигаетъ доброе влеченіе, самое же рѣшеніе слѣдованія этому влеченію, согласіе на него есть дѣло воли»; «дѣйствія благодати посредствуются всетаки сознаніемъ» и проч. («Вѣра, какъ увѣренность», ч. I. стр. 130—2).

Эту тайну соединенія въ актѣ вѣры человѣческой свободы съ Божественною благодатью можно уяснить простымъ сравненіемъ. Отецъ, исполненный безграничной любви къ своему малюткѣ сыну, неуспѣшно слѣдитъ за нимъ. Онъ предугадываетъ все его желанія и, замѣчая на пути къ осуществленію этихъ желаній такія препятствія, которыя были бы не по силамъ мальчику, приходитъ къ нему на помощь какъ разъ въ то время, когда мальчикъ самъ приступаетъ къ устраненію препятствія, и при томъ помогаетъ такъ, что оставляетъ мѣсто собственнымъ усиліямъ ребенка, вслѣдствіе чего въ немъ остается увѣренность, будто онъ все дѣлаетъ самъ, одними своими силами. Богъ есть чадолюбивый отецъ. Онъ идетъ навстрѣчу доброму изволенію человѣка и, если этотъ послѣдній, по зову предварающей благодати, открываетъ двери своего сердца и обнаруживаетъ стремленіе къ Богу, Онъ подаетъ ему все способы къ этому, устраняетъ все препятствія: предъ его просвѣтленнымъ и очищеннымъ благодатью взоромъ спадаетъ съ міра косная и дебелая оболочка, закрывающая совершенства Божіи, и онъ познаетъ въ мірѣ, близъ себя, Бога всемогущаго, премудраго и благаго.

Итакъ, будучи Началомъ универсальной жизни, разума и совершенства, въ порядкѣ онтологическомъ, и—Подателемъ предварающей, пробуждающей силы человѣка къ бодрствованію, благодати, въ отношеніи религіозномъ, Богъ именно поэтому самому, вслѣдствіе этого двойнаго реальнаго отношенія къ человѣку, познается и свободно—сознательно признается имъ, становится предметомъ вѣры. Слѣдовательно, вѣра, какъ такое именно познаніе и свободно—сознательное признаніе Бога со стороны человѣка, всецѣло утверждается на естественномъ Божественномъ самооткровеніи, въ понятіе котораго входитъ какъ вышеуказанное онтологическое отношеніе Бога къ міру, такъ и актъ предварающей благодати. Основываясь, съ одной стороны, на фактическомъ разнообразіи религіозныхъ вѣрованій, а съ другой,—на понятіи о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку, мы должны признать различныя формы такого самооткровенія.

Во-первыхъ, человѣкъ можетъ не различать нѣкоторыя стороны даже въ онтологическомъ отношеніи Бога къ міру. Подобное познается подобнымъ: кто, напримѣръ, не воплотилъ въ себѣ ни въ какой мѣрѣ идеала нравственнаго совершенства, не вкусилъ сла-

дости безкорыстной любви къ ближнему и исполненія долга, тому объективный принципъ совершенства открывается не въ формѣ реальной создающей силы, а лишь въ формѣ суроваго требованія, въ формѣ мучительнаго сознанія виновности. Если человѣкъ не задумался надъ этимъ фактомъ, не остановился предъ нимъ разумно, объективное начало совершенства перестаетъ существовать для него даже и въ этой формѣ суроваго требованія. Такимъ образомъ, *опредѣленіе нравственнаго совершенства изъ понятія о Богѣ исчезаетъ*. Подобнымъ же путемъ можетъ исчезнуть и опредѣленіе разумности въ понятіи о Богѣ, съ исчезновеніемъ ея проявленій въ человѣкѣ. Можетъ даже, какъ было разъяснено выше въ „психологіи вѣры“, затемниться и самый долгожизненный изъ элементовъ вѣры, чувство единой Божественной реальности. Человѣкъ, какъ это прекрасно развилъ Ланге, познаетъ объективность, всякую, не исключая и Божественной,—лишь въ формѣ своей субъективности и чрезъ нее.

Во-вторыхъ и актъ предварающей благодати не вездѣ одинаковъ. Образъ благодатнаго Божественнаго дѣйствованія нельзя представлять по образу механическаго дѣйствія слѣпыхъ физическихъ силъ. Здѣсь—царство духа и свободы. Въ самомъ дѣлѣ, дойти до сознанія, сдѣлаться опредѣляющимъ мотивомъ воли, актъ предварающей благодати можетъ, очевидно, лишь въ томъ случаѣ, если онъ будетъ данъ въ формахъ *привычной*, сдѣлавшейся для человѣка естественною психической *жизни*. Человѣкъ можетъ понимать лишь такое зло и добро, съ которымъ свыкъся ²⁰⁾. Для того, кто привыкъ цѣнить лишь грубый физическій фактъ, конечно останутся незамѣченными тонкія движенія сердца и неясныя облики возвышенныхъ идей. Слѣдовательно, не въ этой формѣ можетъ быть для него ощутимо прикосновеніе Божественной благодати. Человѣку, признающему лишь силу, Богъ долженъ открыться, какъ сила же, которая должна связать его, поразить могуществомъ факта, отрезвить неотвратимостью закона, наполнить трепетомъ и, такимъ образомъ, возвести къ сознанію какой-то высшей мощи, какого-то высшаго правящаго судьбами людей Существа, а отсюда уже перевести къ потребности въ иной жизни, представляющей болѣе благопріятныя условія для богопознанія. Слѣдовательно въ виду уже

²⁰⁾ См. выше, отдѣлъ 1-й, гл. 5-я, 2,—у *Спенсера*.

чисто психологическихъ условій воспріятія откровеній предварающей благодати, мы должны признать ея различныя формы, соотвѣтственно различію психической жизни человѣка. Иначе дѣйствіе предварающей благодати не было бы *естественнымъ*, т.е. осуществляющимся въ привычныхъ, естественныхъ формахъ психической жизни человѣка. Съ другой стороны и Богъ не можетъ отдавать на поправіе или безцѣльно расточать своихъ откровеній. Ихъ полномысленное, святое и чистое содержаніе должно быть воспріято соотвѣтствующею по чистотѣ и внутреннему устройнію стихіею человѣческаго духа: „въ лукавую душу не войдетъ премудрость и не будетъ обитать въ тѣлѣ, порабощенномъ грѣху; ибо святой Духъ премудрости удалится отъ лукавства и уклонится отъ неразумныхъ умствованій и устыдится приближающейся неправды“. (Премудр. Солом. I. 4, 5).

Но если такъ, если самъ Духъ истины удаляется отъ человѣка, то не повиненъ ли Богъ самъ въ томъ, что не всѣ вѣрують въ Него и не всѣ вѣрують одинаково? Ясно, что не болѣе, чѣмъ солнце повинно въ томъ, что оно не дѣлаеть черныхъ предметовъ бѣлыми: оно на всѣ предметы одинаково свѣтитъ; но лишь тѣ предметы становятся свѣтлыми, которые не поглощаютъ его лучей. И какъ солнце остается все тѣмъ-же неизмѣннымъ свѣтиломъ, хотя и не во всѣхъ предметахъ отражается одинаково; такъ и Богъ остается все тѣмъ же неизмѣннымъ источникомъ жизни и совершенства, хотя и не всѣмъ одинаково открывається во всѣхъ Своихъ свойствахъ. И въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что Богъ не-всѣми познается во всѣхъ своихъ совершенствахъ слѣдуетъ ли, что Онъ и не проявляетъ ихъ въ Своихъ реальныхъ отношеніяхъ не только вообще къ міру, но даже именно къ этимъ самымъ, невѣдающимъ всѣхъ Его совершенствъ и живущимъ лишь скудными остатками религіозной истины людямъ? Никакъ. Открываясь грѣшному и осуетившемуся человѣку по правдѣ Своей лишь въ образѣ грозной Силы, огня поядающаго, Онъ являетъ по *благоути Своей* и милость ему, не до конца оставляетъ грѣшнаго человѣка, не лишаетъ его познанія о Себѣ и вмѣстѣ съ нимъ величайшей жизненной силы (ибо и бѣдная содержаніемъ религія, по справедливому замѣчанію Фехнера, все-же лучше совершеннаго невѣрія), а по Своей неизреченной мудрости даже самыя заблужденія человѣче-

ства направляетъ къ цѣли богопознанія ²¹⁾ Здѣсь, какъ и повсюду въ сужденіяхъ человѣка, правда срѣтается съ мпlostью и лобызается съ истиною.

Изложенный взглядъ на Божественную сторону акта вѣры имѣетъ не только научно-теоретическое значеніе, въ смыслѣ совершенно согласнаго, какъ съ психологіею вѣры, такъ и съ библейско-теистическимъ ученіемъ о Богѣ, уясненія метафизической возможности вѣры, но и значеніе жизненно-практическое. Радуя душу указаніемъ на близость къ намъ Божественныхъ откровеній и именно въ доступной каждому формѣ, этотъ взглядъ вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ на необходимость и съ нашей стороны самовниманія и самодѣятельности. Божественная *истина подавляется человѣческой неправдою* (Рим. 1, 18). Кто хочетъ сохранить ее, *пребывая въ неправдѣ*, тотъ теряетъ ее, ибо за его неправду Богъ предаетъ его *превратному уму* (ст. 28). Отсюда слѣдуетъ, что оскуднѣніе и потемнѣніе вѣры какъ цѣлыхъ народовъ, такъ и у отдѣльныхъ лицъ,—измѣненіе славы негнѣннаго Бога въ образъ, подобный тлѣнному человѣку и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся (ст. 23), есть свидѣтельство нравственной нечистоты, а слѣдовательно и недостойнства человѣка или народа къ воспріятію полномысленныхъ откровеній Божіихъ и далѣе,—призывъ къ исправленію.

Изъ всего вышеизложеннаго слѣдуетъ, что объективнымъ или метафизическимъ основаніемъ вѣры служить самъ Богъ, который открывается человѣку и человѣчеству:

а) во первыхъ, въ своемъ онтологическомъ отношеніи къ міру, какъ верховное начало его бытія и жизни (Сила), разумности (Разумъ) и совершенства (Благодать);

б) во вторыхъ,—въ специальномъ актѣ религіознаго откровенія или благодати откровенія, которая съ *объективной* стороны есть не что иное, какъ прикосновеніе возбуждающей, укрѣпляющей и

²¹⁾ Представители раціональной философіи, говорящіе о *телеологической преформации* религіознаго процесса, благодаря которой даже непригодные, повидимому, для религіознаго воспитанія человѣчества факторы (эгоизмъ, антропопатизмъ и т. д.) оказываются достаточными для «пробужденія религіознаго сознанія», высказываютъ въ сущности глубокую мысль. Они ошибаются лишь въ томъ, что говорятъ о «пробужденіи», тогда какъ слѣдовало бы говорить лишь о *сохраненіи* вѣры. Пробуждена вѣра при иныхъ условіяхъ. болѣе достойными Бога, какъ мы уже знаемъ (отд. II IV, 3), средствами.

совершающей Божественной силы, а со стороны *субъективной*, человеческой—как нѣкоторое неясное ощущеніе чего-то высшаго, сверхприроднаго, порождающее въ человѣкѣ неудовлетворенность земнымъ и стремленіе къ высшему, небесному, Божественному;

в) наконецъ, въ третьихъ, открывается каждому въ своей формѣ и степени, по мѣрѣ чистоты и пріемлемости принимающихъ откровеніе, причѣмъ, вслѣдствіе глубокаго нравственнаго паденія человѣка, Богъ можетъ какъ бы совершенно отступить отъ него, такъ что онъ, какъ древній безумецъ, говоритъ въ сердцѣ своемъ: „нѣтъ Бога“²²⁾.

г) Опредѣленіе вѣры въ Бога съ метафизической точки зрѣнія должно быть таково: *она есть пробуждаемое въ насъ самимъ Богомъ,—отчасти посредственно* (черезъ природу, черезъ событія общественной и нашей частной жизни), *отчасти непосредственно* (черезъ прикосновеніе къ нашему духу Божественной благодати, просвѣщающей нашъ умъ, умиротворяющей наше сердце и укрѣпляющей во всемъ добромъ нашу волю),—*состояніе живой увѣренности въ Немъ, Его бытію свойствамъ и дѣйствіямъ* или,—выражая ту же мысль кратко, словами св. Климента Александрійскаго,—*„вѣра есть благодать“*²³⁾.

²²⁾ Такое состояніе души справедливо считается самымъ тяжкимъ наказаніемъ отъ Бога. Въ это время Богъ какъ бы отстываетъ отъ человѣка и попускаетъ его впасть въ страшную мечту, будто нѣтъ Бога (см. объ этомъ превосходныя страницы у *Геттингера*, аполог. 3-е чтеніе).—«Отъ погруженія человѣка въ чувственность погасаетъ у него свѣтъ духа... Онъ нисходитъ на степень животнаго, *прилагается скотамъ несмысленнымъ* (Пс. 48, 13). Съ такимъ человѣкомъ и жить нельзя: ибо чѣмъ его остепенить, когда разсвирѣпѣеть?». (еписк. *Феофанъ*, письма о христ. жизни, стр. 299).

²³⁾ Strom. I, ч.—Благодать порождаетъ «опытное и ощутительное» познаніе Бога (еп. *Феофанъ*, прибавл., стр. 247). Она есть главное основаніе и источникъ вѣры,—особенно вѣры истинной, православной: здѣсь «все отъ Бога; наша обязанность только съ благодарностію принимать и усвоить даруемое» (высокопреосв. *Амвросій*, проповѣди, 1873 г., стр. 169). Внутренняя сила, доставляемая благодатію въ истинной вѣрѣ, служить для вѣрующаго самымъ непреложнымъ основаніемъ ея истинности: «истинна вѣра, исповѣдуемая мною,—писалъ *Геронимъ Греческій*,—*ею я сподобился пріять Божественную нѣкоторую силу, дѣйствующую во мнѣ ощутительно*... «Посмотрите вокругъ себя,—прибавляетъ вслѣдъ за этими словами *Геронима* еп. *Феофанъ*,—и увидите, что всѣ искренно вѣрующіе вѣрують по сѣмъ основаніямъ, а не по научнымъ. Почитайте, если хотите, и научныя основанія...; но сердечныя сильнѣе и сподручнѣе» («Письма о хр. жизни», стр. 302—3).

3. Намъ остается теперь сказать объ историческомъ началѣ (происхожденіи) вѣры или,—какъ слѣдуетъ выразиться точнѣе, въ виду того, что начало вѣры лежитъ за порогомъ исторіи,—о началѣ вѣры во времени.

Посылки для разрѣшенія этого вопроса уже подготовлены нами въ предыдущемъ изслѣдованіи и именно вмѣстѣ съ вытекающимъ изъ нихъ заключеніемъ могутъ быть изложены въ формѣ слѣдующаго силлогизма.

а) (Major—результатъ нашей критики механическаго эволюціонизма, отчасти подтвержденный сравнительно-историческими данными). *„Первобытный человекъ уже долженъ былъ имѣть идею Бога всемогущаго, премудраго и совершеннаго, а слѣд., по нашей психологической теоріи, долженъ былъ быть относительно чистымъ нравственно: иначе религіозный процессъ необъяснимъ, такъ какъ, вопреки всякимъ законамъ психологіи и логики, тогда пришлось бы признать переходъ отъ иллюзіи къ истинѣ, отъ частнаго и случайнаго—къ общему, универсальному и необходимому, отъ эгоизма къ религіозной (альтруистической) нравственности (см. критику анимизма—отд. 1-й, гл. II-я и отчасти III-я; заключеніе отд. 2-го, в; ср. также отд. 2-й, гл. IV-я, примѣч. 44-е).*

б) (Minor—тезисъ эволюціонистовъ). *Естественный (эмпирический) и притомъ предоставленный самому себѣ человекъ, по гипотезѣ самихъ эволюціонистовъ, долженъ былъ бы начать религіозный процессъ формами вѣры, совершенно противоположными—тѣми формами, которыя мы находимъ у „внѣкультурнаго“, „донаучнаго“ человекъ, по свидѣтельству этнографіи повсюду погруженнаго въ состояніе умственнаго и нравственнаго одичанія, что въ области религіозной жизни неизбѣжно сказывается наклоностію его разрѣшать идею Бога единаго въ сонмъ несовершенныхъ божествъ анимизма, фетишизма, полидемонизма.*

в) (Conclusio). *Слѣд., первобытный человекъ не былъ естественнымъ (эмпирическимъ) и не былъ предоставленъ самому себя или,—что тоже въ положительной формѣ,—онъ былъ человекомъ нормальнымъ, идеальнымъ (въ противоположность эмпирическому—всегда болѣе или менѣе испорченному) и стоялъ въ условіяхъ иныхъ, сверхъестественныхъ (въ противоположность природной безпомощности предоставленнаго самому себѣ эмпирическаго человекъ).*

Такимъ образомъ, принимая тезисъ самихъ представителей механическаго эволюціонизма (міног—„если религіозный процессъ былъ *естественный*, то онъ начался низшими формами вѣры“), мы, при сопоставленіи его съ апіорными требованіями логики и указаніями исторіи (major), дѣлаемъ выводъ, радикально-противоположный ихъ выводу, т.-е. признаемъ начало религіознаго процесса сверхъестественнымъ. И что иное мы можемъ сказать объ этомъ сверхъестественномъ началѣ вѣры помимо того, о чемъ повѣствуетъ маститая и вмѣстѣ священная лѣтопись человѣчества—книга Бытія? Богъ совершенный сотворилъ по Своему образу совершеннаго человѣка и завершилъ его живое естественное богопознаніе чрезвычайнымъ внѣшнимъ наученіемъ. Это естественно-сверхъестественное богопознаніе сдѣлалось въ человѣкѣ принципомъ богоподобной жизни и хотя, съ размноженіемъ падшаго человѣчества и съ погруженіемъ его въ жизнь по плоти и по стихіямъ міра, энергія и живая дѣйственность указаннаго принципа все болѣе и болѣе ослабѣвала, однако все же не инымъ чѣмъ, какъ именно имъ, необходимо объяснять необъяснимый изъ другихъ причинъ фактъ сравнительной высоты въ религіозно-правственномъ отношеніи древнѣйшаго человѣчества ²⁴⁾.

²⁴⁾ Не можемъ не привести здѣсь сужденія приснопамятнаго святителя Филарета, который и о данномъ предметѣ, какъ обо всемъ, чего касался, высказался съ замѣчательной глубиной и ясностію. «Древнее или ветхозавѣтное человѣчество, передаетъ мысль Святителя одинъ изъ его вѣрныхъ истолкователей,—жило именно остатками въ своей природѣ эдемскаго духовнаго свѣта, первобытной райской жизни, остатками впрочемъ истощающимися у грѣшныхъ людей съ продолженіемъ временъ. Успѣлъ ли Западъ удовлетворительно выяснитъ тайну древняго языческаго обожанія тварей, этого оболъщенія, охватившаго весь почти древній міръ, развивавшагося вмѣстѣ съ самою цивилизаціею не только Египта и Индіи, но и классическихъ странъ—Греціи и Рима, оболъщенія, ужасно опустошавшаго и избранную частичку древняго человѣчества Израиля, вплоть до самаго вавилонскаго его плѣна? Послѣ туманныхъ, теперь уже брошенныхъ философскихъ объясненій этого многовѣковаго всемірнаго явленія, послѣднее слово о немъ западной науки выражаетъ мысль о ребяческой неразвитости древняго человѣка, вслѣдствіе которой все видимое пугало этого ребенка суевѣрнымъ страхомъ. А между тѣмъ и языческія древнѣйшія творенія, наприм., Илиада и Одиссея Гомеровы, или индѣйскіе поэты незапамятныхъ временъ, поражаютъ насъ отнюдь не ребячествомъ, а какимъ-то духовнымъ величіемъ древняго патріархальнаго человѣка. Нѣтъ, *вопросъ глубже и амьсть проще разрѣшается изъ той мысли, что чѣмъ ближе былъ древній человекъ къ пребыванію своему въ Эдемѣ, тѣмъ обильнѣе и живѣе были въ немъ остатки*

Только что развитая мысль о сверхъестественномъ происхожденіи вѣры въ Бога, кромѣ косвеннаго доказательства или, какъ принято говорить, доказательства отъ противнаго, т.-е. отъ немыслимости противоположнаго (доказательство этой немыслимости есть результатъ нашей критики различныхъ отрицательныхъ теорій), утверждается еще и главнымъ образомъ на томъ фактѣ, что на порогѣ исторіи человѣчество владѣло сравнительно высокою идеею Бога, какъ Существа совершеннаго, и что только позднѣе, будучи отрѣшена отъ своей сверхъестественной почвы и вовлечена въ процессъ естественнаго развитія, эта идея мало-по-малу теряла свою чистоту. На установкѣ этого факта, вслѣдствіе его центрального значенія въ общей связи нашихъ мыслей, намъ, очевидно, необходимо сосредоточить свое особенное вниманіе. Съ этою цѣлю мы разсмотримъ здѣсь: а) древнѣйшія изъ исторически извѣстныхъ вѣботкровенныхъ религій и затѣмъ б) религію откровенную—еврейскую.

а) Во всѣхъ безъ исключенія религіяхъ существуетъ болѣе или менѣе ясная идея Божества. Говоря объ измѣнчивыхъ предметахъ природы или образахъ фантазіи, что это—Богъ, прилагая ко множеству боготворимыхъ субъектовъ (въ грамматическомъ смыслѣ) одинъ и тотъ же предикатъ божественности, человѣчество тѣмъ самымъ очевидно выражаетъ свою увѣренность въ единствѣ Бога. Это всеобщее понятіе о метафизической природѣ Божества развивается (въ положительномъ смыслѣ этого слова, т.-е. улучшается)

адемской жизни, въ которой онъ одушевлялся духомъ изъ устъ Божиихъ (Быт. II гл.) и первоисточнаго духовнаго свѣта, въ которомъ такъ ясно и ощутительно выражались для него во всемъ твореніи творческіе глаголы (Быт. I гл.). Только падшій человѣкъ располагалъ этими благодатными остатками подъ влияніемъ уже своей грѣховной страстности. Чѣмъ ощутительнѣе для грѣховаго человѣка была во всемъ мірозданіи творческая Божественная сила, тѣмъ неудержимѣе могъ онъ подъ омрачающимъ влияніемъ своей страстности обоготворять самыя созданія и падать въ прахъ предъ неразумными твореніями, какъ предъ божествами. И вотъ вамъ изъясненіе восточнаго язычества! Чѣмъ виднѣе и осязательнѣе были древнему человѣку слѣды богоподобія въ человѣческой природѣ, тѣмъ живѣе онъ могъ воображать въ страстномъ увлеченіи «богоравныхъ» людей и притомъ всякую мощную силу въ человѣчествѣ, всякую энергическую его страсть представлять человѣкообразнымъ богомъ или богиней. И вотъ вамъ классическое язычество! «О Филаретѣ митрополитѣ московскомъ». А. *Бухаревъ*. Православное Обозрѣніе. 1884 г. т. I. стр. 724—25.

въ зависимости отъ общаго культурнаго и въ особенности научно-философскаго развитія народа и всего человѣчества. Такъ, изъ неопредѣленнаго понятія о Божествѣ какъ Первоосновѣ, Первопричинѣ, Первоначалѣ бытія и жизни развиваются понятія о Божествѣ, какъ душѣ міра, надмірномъ духѣ и т. д. Но нельзя того же сказать о нравственныхъ свойствахъ Божества. Понятія объ нихъ не только не развивается подѣ влияніемъ общаго культурнаго и научно-философскаго развитія, но можно сказать, что именно вслѣдствіе этого развитія, вслѣдствіе односторонняго направленія духовной жизни человѣка и человѣчества, теряетъ свою чистоту. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно бросить самый общій взглядъ на исторію развитія естественныхъ религій.

Мы не станемъ ссылаться на религію греко-римскую. Въ первые вѣка по Рождествѣ Христовомъ христіанскіе писатели, опираясь на писателей языческихъ, находили, что въ древнѣйшей религіи грековъ и римлянъ понятіе о нравственныхъ свойствахъ Божества было чище, хотя образы боговъ были грубѣе²⁵⁾. Но для нашихъ цѣлей нѣтъ особенной необходимости входить въ оправданіе этого взгляда; такъ какъ если и въ самомъ дѣлѣ начальный моментъ въ религіи грековъ не отличался особенною чистотою и возвышенностью понятій о нравственныхъ свойствахъ Божіихъ, то это совершенно удовлетворительно объясняется тѣмъ, что греки (пеласги) выдѣлились изъ единой арійской семьи уже въ то время, когда въ религіи древнихъ арійцевъ обнаружился зародышъ кореннаго поврежденія, когда первая, чистая и возвышенная форма религіи готовилась смѣниться формою низшею (между 1500—1400 г. до Р. Х.). Но за то, если мы обратимся къ религіямъ болѣе древнимъ, то вездѣ найдемъ ясное подтвержденіе высказанной выше мысли.

Если мы обратимся къ основному памятнику древнѣйшей религіи арійцевъ (Ригъ-Ведамъ), то мы встрѣтимъ тамъ два порядка боговъ, рѣзко различающихся своимъ характеромъ и свойствами. Во главѣ одной группы стоитъ громовержецъ Индра, окруженный сон-

²⁵⁾ Такъ напримѣръ Лактанцій говоритъ: «чтобы научить, что значить жить справедливо, поэты приводятъ примѣры правды изъ временъ Сатурна (Кроносъ—сынъ Ураноса, глава титановъ) именуя ихъ золотымъ вѣкомъ и повѣствуя, въ какомъ состояніи находилась жизнь человѣческая, когда на землѣ жила правда». *Divinarum institutionum Libri VII.—Lib. V, 5.*

момъ другихъ божествъ (Марута, Рудра и т. д.); во главѣ другой— владыка свѣта, Дій (Dyaus), окруженный сонмомъ девать (devatas) и адитіевъ (aditias—дѣти богини *Адити*, безконечнаго источника всякой жизни, *безконечности*, букв.). Отличительныя черты первой группы боговъ—внѣшній блескъ и сила физическая; имъ свойственны страсти, жестокость, насиліе и пьянство. „Меня, говоритъ Индра, призываютъ конники въ битвѣ и вожди, бросающіеся въ бой. Я—господинъ войны; я, Индра, поднимаю пыль на полѣ битвы. Я, *полный силы*, освѣженный опьяняющимъ напиткомъ, вдохновленный гимнами моихъ обожателей; я потрясаю безконечное протяженіе всего міра“ и т. д. Вообще говоря, Индра и окружающіе его боги суть олицетвореніе грубой силы, несвязанной никакимъ нравственнымъ или духовнымъ принципомъ. Напротивъ, Дій и царство его боговъ это—свѣтъ и чистота не столько въ физическомъ, сколько въ нравственномъ смыслѣ. Вѣчные, вездѣсушіе и всевѣдушіе адити и деваты не спятъ и не дремлютъ, отвращаются отъ грѣха и наказываютъ преступленіе. „Прости намъ грѣхи, молился главному изъ адитіевъ, Варунѣ, его пѣвецъ, Васиста,—прости намъ грѣхи, содѣянные, какъ отцами нашими, такъ и нами... Не моя воля содѣлала грѣхъ: это было безуміе, проявленіе страсти, опьянѣніе сумашествія; я—старый человѣкъ,— котораго одолѣли юношескія страсти, сонъ и нечистота, которые столь часто бываютъ причиной грѣха“..., прости, ибо ты безгрѣшенъ“. Словомъ, царство Дія есть царство нравственнаго міропорядка. Вотъ почему, когда Дій и Индра спорятъ о первенствѣ, первый утверждаетъ его за собою во имя *нравственнаго превосходства*, а послѣдній—*во имя физическаго*. Если мы спросимъ, какое изъ этихъ двухъ поколѣній боговъ древнѣе, то безъ колебанія, опираясь на Ригъ-Веды, должны будемъ отвѣтить, что Дій и его царство суть боги первоначальные. Въ гимнахъ прямо называется Индра и подчиненные ему боги богами *новыми*; напротивъ, Дій и его сонмъ—древними. Изображается мучительная внутренняя борьба, которую испытывали не только смертные, но и бессмертные, когда приходилось „предать царство“, т.-е. промѣнять древнѣйшаго бога Дія на „чуждаго бога Индру“. Далѣе, бога, подобнаго Индрѣ, нѣтъ ни въ религіи иранцевъ, ни въ религіи грековъ, что ясно указываетъ на позднѣйшее происхожденіе этого бога, совершившееся во время, послѣдовавшее за раздѣленіемъ единой арійской семьи. Все это показываетъ, что

Дій древнѣе Индры. Въ спокойномъ величіи онъ скрывается въ сѣдой древности. И такъ какъ самъ по себѣ онъ есть полнота не только метафизическихъ, но и нравственныхъ свойствъ, то ему по преимуществу усвоится многозначительное имя *Асура* (отъ *асу*—жизнь, саможизненный, самобытно существующій = Иегова), вслѣдствіе чего деваты и адитіи являются „не различными, другъ подлѣ друга существующими лицами, но какъ бы различными образами, въ которыхъ Единный проявлялъ свое безконечно богатое существо“ („генотеизмъ“—подобно еврейскому Елогимъ, эта множественность указываетъ не на множество существъ, а на полноту реальностей одного существа)²⁶⁾. Но когда представленіе о Божествѣ стало бѣднѣе, когда у него отняты были свойства нравственныя, тогда само собою случилось, что рядомъ съ Діемъ стали другіе самостоятельные боги (т.-е. генотеизмъ смѣнился политеизмомъ). Божество было вовлечено въ природу, свойства боговъ были дополнены свойствами природы, потому что собственное содержаніе идеи Божества становилось бѣдно.

Подобный же процессъ совершился въ религіи иранцевъ²⁷⁾. Изученіе персидскихъ гвоздеобразныхъ надписей и Авесты показываетъ, что иранцы долго удерживали основные догматы аріевъ и эти вѣрованія можно съ увѣренностью отдѣлить отъ послѣдующихъ искаженій. Древнѣйшее божество иранцевъ, по своимъ свойствамъ, совершенно подобно Дію аріевъ—индійцевъ. *Ахура-Мазда*, *Аурамазда* (Ормуздъ), такъ же какъ Дій — Асура, есть существо саможизненное (ахура=асура—живущій, мазда — великій). Этотъ Богъ стоитъ одиноко, совершенно отдѣленный отъ всѣхъ проявленій Божества. Онъ — творецъ, властелинъ, законодатель и судія міра. Равнаго и соперника ему нѣтъ. Подобно тому, какъ Дій окруженъ сонмомъ адитіевъ и деватъ, Ахура-Мазда окруженъ *Амешаспентами*. Это также не въ собственномъ смыслѣ дѣти его, а образы, откровенія, проявленія его существа или — свойства. Онъ святъ

²⁶⁾ Это истолкованіе древнѣйшихъ вѣрованій аріевъ сдѣлано главнымъ образомъ на основаніи *Кука* (*Cook: The origins of religion and language, considered in five essays, London, 1884*). Ср. воспроизведеніе этой книги въ Христіанск. Чт. за 1886 г., №№ 1—6: Ригъ-Веда, Зендавеста, и Гаты въ ихъ отношенія къ Божественному откровенію. Г. В.—Смотр. такъ же у Эббарда: Апологетика. Т. II, стр. 13 и слѣд.

²⁷⁾ Ibid.

требуетъ правдивости, а ложь въ его глазахъ мерзость. Таково древнѣйшее представленіе о Богѣ иранцевъ. Но извѣстно, что въ дальнѣйшей исторіи парсизма это понятіе было искажено. Когда рядомъ съ Ахура-Маздой былъ поставленъ Ариманъ, божество производящее зло (=грѣхъ), Ахура-Мазда явился ограниченнымъ не только въ отношеніи къ силѣ, но и въ отношеніи къ нравственнымъ требованіямъ. Если грѣхъ необходимъ, какъ дѣло Аримана, то отвѣтственность за него можетъ быть только условною. А вмѣстѣ съ тѣмъ и прежній образъ Ахура-Мазды, какъ безконечно возвышеннаго нравственнаго судіи, естественно долженъ былъ мало-по-малу утратить свое прежнее *нравственное* величіе и получить натуралистическій характеръ. Вмѣсто добраго дѣянія, чистаго сердца и сокрушеннаго, покаяннаго духа теперь считаются ему угодными обряды тѣлеснаго очищенія, волшебныя заклинанія, богослужебныя церемоніи и т. д.

Тоже мы видимъ и въ религіи китайской, которая по своей древности не только равняется, но даже превосходитъ религію Ведъ. Несмотря на то, что китайцы отличаются замѣчательнымъ консерватизмомъ, въ ихъ религіи произошло измѣненіе въ указанномъ нами смыслѣ. *Позднѣйшее* ученіе о Божествѣ китайской религіи Викторъ фонъ-Штраусъ, извѣстный знатокъ и переводчикъ китайской религіозной литературы, на основаніи китайскаго религіозно-историческаго памятника (Шукингъ) и книги пѣсенъ (Шикингъ), характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: „видимое небо, лазуревый, небесный сводъ, какъ однажды сказано въ Шикингъ, имѣетъ власть надъ всѣмъ и поэтому называется высочайшимъ владыкою. Онъ—этотъ владыка—имѣетъ желанія, разсуждаетъ и желаетъ—даже относительно того, что онъ будетъ дѣлать въ будущемъ. Онъ видитъ все и во всемъ участвуетъ. Имъ опредѣляется, что хорошо и что дурно. Онъ вызываетъ народъ къ жизни, сострадаетъ ему, любитъ его и готовъ на помощь ему. *Къ отдѣльному же человеку онъ не имѣетъ ни любви, ни ненависти*, хотя благочестіемъ можно заслужить его любовь, беззаконіемъ гнѣвъ. Добраго онъ охраняетъ, подерживаетъ, благословляетъ, на виновника же посылаетъ наказанія, ибо отъ него исходить все добро и все зло. Онъ облакаетъ званіемъ императора: императоръ его намѣстникъ. Онъ и его министры исполняютъ дѣла неба, суть его слуги и помощники. Но облакая этимъ высокимъ достоинствомъ, небо же и отнимаетъ его

у недостойныхъ. Его воля узнается въ томъ, чего желаетъ народъ, ибо народу далъ онъ постоянное сознание права, и таинственный союзъ соединяетъ народъ съ небомъ. Но оно поставяетъ ему князей и начальниковъ, ибо иначе, увлеченный своими страстями, народъ возмутится и жизнь его придетъ въ разстройство“²⁴⁾). Нельзя не замѣтить изъ этой характеристики, что довольно высокое по основъ своей представленіе о Божествѣ искажено, съ одной стороны, грубо чувственнымъ отождествленіемъ его съ видимою лазурью голубаго неба, а съ другой — рационализмомъ въ духъ деизма. Это, какъ удачно выразился только что цитованный нами писатель, *монотеизмъ мифологическій* (въ сознаниіи массъ). Съ другой стороны (въ сознаниіи людей мыслящихъ) это—нѣчто подобное вульгарному рационализму, царившему въ прошломъ и началѣ нынѣшняго столѣтія въ Европѣ, когда мѣсто живаго Бога было замѣнено „небомъ“, какъ отвлеченнымъ, повсюду распространеннымъ, безразличнымъ, неопредѣленнымъ существомъ (сущностію). Небо не говоритъ. Проявленіе его власти въ событіяхъ обнаруживаетъ его волю: вотъ и все. Счастливый исходъ предпріятія доказываетъ, что оно угодно Богу. Гласъ народа есть гласъ Божій, въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ. Богъ, устроитель человѣческой судьбы, нуженъ не самъ по себѣ, а какъ средство для счастья: посему ему нужно угождать. Вотъ положенія рационализма китайскихъ философовъ. О живомъ сердечномъ отношеніи къ Божеству, о молитвахъ и хвалебныхъ гимнахъ къ нему по чистымъ безкорыстнымъ побужденіямъ—не можетъ быть и дѣйствительно нѣтъ рядомъ съ указаннымъ пониманіемъ Божества и рѣчи. Уже по одному этому нельзя считать только что указанное представленіе о Божествѣ начальнымъ, т.-е. такимъ, которое бы соответствовало свойствамъ живаго не подавленнаго рефлексомъ, младенчествующаго народа. И дѣйствительно это представленіе — *позднѣю* происхожденія: оно обязано своимъ происхожденіемъ работѣ рационалиста-реформатора (или, какъ выражается Эбрардъ, деформатора), Конфуція, который, какъ извѣстно, сократилъ и отчасти измѣнилъ древніе памятники священной китайской литературы. Первоначальное же представленіе китайцевъ о Божествѣ было, если можно такъ выразиться, го-

²⁴⁾ Sammlung von Vorträgen, *Fronmel* und *Pfaff* XIII, 9. Der altchinesische Monoteismus, D. *Victor v. Strauss* und *Torney*. 1885. S. 320 (22) und f.

раздо теистичіте: Тао (имя древнѣйшаго Божества) не тождественъ съ небомъ, онъ раньше его; „сердце Тао вѣжно, чисто, неизмѣнно“; онъ есть основатель нравственной дѣятельности; онъ спасаетъ отъ грѣховъ; прощаетъ ихъ и т. д. ²⁹⁾.

Наконецъ, что касается послѣдней изъ исторически извѣстныхъ религій древнѣйшихъ культурныхъ народовъ, египетской, то изслѣдованія египтолога Пажа Ренуфа, опирающіяся на свидѣтельство папирусовъ, показали, что древнѣйшее представленіе египтянъ о Божествѣ было сравнительно съ позднѣйшимъ очень высоко, носило довольно чистый монотеистическій характеръ; *Нутаръ* (имя Божества) опредѣляется не только какъ всемогущая космическая сила, но и какъ сила высоко-нравственная. Это представленіе безконечно превосходило тѣ низменныя представленія о Божествѣ, которыя появились въ религіи египтянъ въ позднѣйшее время ³⁰⁾.

Какой же выводъ слѣдуетъ сдѣлать изъ этого повсюду замѣчаемаго факта ниспаденія понятія о нравственныхъ свойствахъ Божіихъ съ высшей ступени на низшую? Тотъ, что религія не могла начаться натуралистическимъ генотеизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если обращая вниманіе въ содержаніи понятія о Божествѣ только на метафизическія свойства его (вопросъ о существѣ Божества) находятъ, что понятіе объ этихъ послѣднихъ постепенно развивалось, восходило со ступени менѣе совершенной къ болѣе совершенной (Божество—неопредѣленная космическая сила, душа, духъ); то естественно заключаютъ, что религія началась самою несовершенною формою—натурализмомъ, когда идея Божества была настолько неопредѣлена, смутна и бѣдна своимъ собственнымъ содержаніемъ, что или сливалась (какъ утверждаютъ крайніе сторонники натурализма) или ежеминутно готова была слиться (генотеисты) съ природою, вслѣдствіе чего съ одной стороны, Божество какъ бы погружалось въ природу, матеріализовалось, а съ другой — природа какъ бы поднималась до Божества, надѣлялась (вопреки очевидности, т.-е. иллюзорно) Божественными свойствами (натуралистическій пантеизмъ). Но если мы, напротивъ, обративъ вниманіе въ содержаніи понятія

²⁹⁾ Слѣды этой древнѣйшей религіи отчасти сохранились въ Шунингѣ, такъ сказать по недосмотру со стороны Конфуція; отчасти — въ сочиненіи современника Конфуція, Лаотзе. См. Эбрардъ, Апологетика, т. II, стр. 301 и слѣд.

³⁰⁾ Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung d. Religion d. alten Aegypten. Von le Page Renouf. 1882. S. 93 und f.

о Божествѣ на нравственные свойства Его, какъ Личности, находимъ въ исторіи не возвышеніе, а постепенный упадокъ понятія объ этихъ свойствахъ Божества; то мы съ такимъ же правомъ и столь же естественно должны заключить наоборотъ, что въ началѣ религіознаго процесса идея Божества была довольно опредѣленна, ясна и богата содержаніемъ и что только послѣ того, какъ она была вовлечена въ процессъ естественнаго развитія и стала терять мало-по-малу нѣкоторыя изъ своихъ опредѣленій, стала бѣднѣть, истощаться, перешла въ ту смутную неопредѣленную идею, которую мы наблюдаемъ въ натуралистическомъ генотеизмѣ. Если же мы соединимъ оба эти одинаково законные вывода въ одинъ, то получимъ слѣдующее положеніе: *при началѣ естественнаго религіознаго процесса человечество имѣло идею Божества, въ содержаніи которой яснѣе были опредѣлены нравственные свойства Божества, чѣмъ метафизическія*. Божество представлялось какъ нѣкоторое высшее, безсмертное, саможизненное, всемогущее, подающее жизнь, святое, любящее добро и нетерпящее зла (грѣха) Существо ³¹⁾.

Опираясь на только что высказанныя положенія, мы можемъ сдѣлать дальнѣйшій выводъ: если идея Божества, будучи вовлечена въ процессъ естественнаго религіознаго развитія, ниспадаетъ съ прежней высоты (со стороны своихъ нравственныхъ опредѣленій), то нельзя думать, чтобы эта идея была выработана самимъ человечествомъ путемъ такого же естественнаго развитія. Въ самомъ дѣлѣ, было бы крайнею непоследовательностью думать, что человечество въ естественномъ состояніи,—то самое человечество, которое, какъ показываетъ исторія его религіознаго развитія, сумѣло только исказить религіозную идею,—нѣкогда само подняло ее до той значительной высоты и нравственной чистоты, на которой она является предъ нами въ началѣ религіознаго процесса. Слѣдовательно, остается принять, что первобытное человечество было чище и лучше въ нравственномъ отношеніи сравнительно съ своими потомками, вслѣдствіе чего не только естественнымъ путемъ могло выработать болѣе высокую идею Бога (согласно нашему те-

³¹⁾ Всѣ перечисленные предикаты Божества взяты изъ древнѣйшихъ религіозныхъ памятниковъ человечества (*Эль* — *Нутарь* — сила; *асура*, *азура* — саможизненность, самосущіе; *амарта* — безсмертіе и т. д.).

зису о зависимости идеи Бога отъ нравственной чистоты и высоты владѣющаго ею человѣка), но было способно и къ воспріятію сверхъестественныхъ откровеній. Тоже и еще яснѣе показываетъ исторія религіи того народа, который выразилъ идею монотеизма „всего отвлеченнѣе и чище“ ³²⁾).

б) Когда, разсуждая о религіяхъ естественныхъ, мы замѣтили, что чѣмъ дальше развивалась та или другая религія, тѣмъ глубже ниспадала высокая сначала въ нравственномъ отношеніи идея Божества и тѣмъ болѣе сливалось оно съ тварью, то мы сдѣлали отсюда заключеніе, что *естественный* человѣкъ, обнаружившій въ исторіи только способность къ искаженію нравственной идеи Божества, не могъ самъ собственными силами создать ее. Но когда мы обращаемся къ религіи еврейской, то указаннаго факта мы не замѣчаемъ. Напротивъ мы замѣчаемъ въ ней послѣдовательное развитіе какъ метафизическихъ, такъ и нравственныхъ опредѣленій Божества. Въ виду этого факта, повидимому, мы должны придти къ выводу совершенно противоположному тому, какой сдѣлали, опираясь на исторію развитія другихъ религій, т.-е. должны, повидимому, признать евреевъ способными самостоятельно выработать высокую идею Бога совершеннаго. Но, во-первыхъ, во всякомъ случаѣ евреи оказываются предъ нами народомъ исключительнымъ— „загадкою всемірной исторіи“, какъ выразился Гегель. Во-вторыхъ, изучая еврейскую исторію съ цѣлью открыть, въ чемъ именно состоятъ эти исключительныя условія, мы находимъ, что они далеко не могутъ быть объяснены естественными природными свойствами еврея. Въ разъясненіе этого положенія остановимся вниманіемъ лишь на одномъ общеизвѣстномъ фактѣ.

Извѣстно, что въ жизни еврейскаго народа отъ начала и почти до самаго конца его ветхозавѣтной исторіи замѣчается какъ бы два русла. Предъ читателемъ ветхозавѣтныхъ книгъ проходятъ два ряда образовъ: съ одной стороны, величественные образы провозвѣстниковъ религіи, проповѣдующихъ своему народу о Святомъ Богѣ, требующемъ непорочности; съ другой — низменные образы народа съ ихъ чувственными потребностями и стремленіями. И нигдѣ величіе и ничтожество не являются предъ нами въ такой рѣзкой противоположности, какъ между великими провозвѣстниками

³²⁾ Schmidt, Die philosophie der Mythologie.

религіи Израиля и погрязшею въ порокахъ и мелочности толпою. Чрезъ всю ветхозавѣтную исторію тянется упорная борьба пер-выхъ съ послѣднею. Съ одной стороны слышатся мольбы, увѣщанія, прошенія, дабы удержать народъ въ поклоненіи единому, святому Богу, — поклоненіи въ чистотѣ тѣла и духа; съ другой стороны, замѣчается поразительное, тупое равнодушіе къ этой проповѣди со стороны жестоковѣрнаго и „необрѣзаннаго сердцемъ“ народа, — равнодушіе, часто переходящее въ прямое и ожесточенное преслѣдованіе провозвѣстниковъ высокихъ истинъ религіи. Вообще можно сказать, что единому истинному Богу обыкновенно была вѣрна лишь одна часть еврейскаго народа и притомъ значительное меньшинство; другая же, большая, обнаруживала постоянную наклонность низвести высокую идею о Богѣ до натуралистическаго принципа, слить Творца съ тварію (въ идолопоклонствѣ, въ широкомъ смыслѣ слова, — въ язычествѣ), дабы, такимъ образомъ, Богъ не являлся предъ ними образомъ грознаго святаго Судіи, карающаго пороки и нечестіе ³³⁾).

Только что указанное явленіе можетъ быть объяснено не иначе, какъ тѣмъ предположеніемъ, что провозвѣстники еврейской религіи находились въ исключительныхъ условіяхъ сравнительно со всею остальною массою народа. Въ самомъ дѣлѣ, если народъ, взятый въ массѣ, постоянно стремится исказить ученіе о Богѣ и лишь нѣкоторыя отдѣльныя личности, — выдѣляясь изъ среды „жестоковѣрнаго народа“, не только проявляютъ твердую преданность изначальному понятію о Богѣ, но постепенно возвышаютъ и одухотворяютъ его; то необходимо заключить, что высшая сила помогла имъ дѣлать то, что превышало естественныя силы человѣка, т. е. ихъ необходимо признать органами сверхъестественнаго Божественнаго откровенія. Иначе мы не поймемъ, какимъ образомъ эти избранники оказались въ состояніи сдѣлать то, чего, какъ показываетъ исторія развитія религій, человѣчество собственными силами сдѣлать не могло. Такимъ образомъ, обращеніе къ исторіи религіозной жизни евреевъ дало намъ отвѣтъ на вопросъ, къ которому при-

³³⁾ Подробнѣе объ этомъ см. въ монографіи И. П. Яхонтова: «Изложеніе и историко-критическій разборъ мнѣнія Ренана о происхожденіи еврейскаго единобожія». М. 1884. — Ср. также изслѣдованіе А. Д. Бяляева: «Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и іафетитовъ въ дѣлѣ религіознаго развитія этихъ трехъ группъ народовъ».

вело насъ разсмотрѣніе религій натуралистическихъ. Мы нашли, что идея премірнаго и святаго Бога, которая, какъ мы старались показать, предшествовала началу натуралистическаго религіознаго процесса, могла быть получена не иначе, какъ путемъ сверхестественнаго откровенія.

Здѣсь предѣлъ, дальше котораго не можетъ насъ вести исторія! Она показываетъ намъ въ туманной мглѣ сѣдой древности два величественные образа: семита Авраама и несемита — Мельхиседека, которые согласно исповѣдуютъ свою вѣру въ премірнаго Бога. Она говоритъ намъ, далѣе, что эти *образы* — не призраки, ибо отзвукъ ихъ вѣрованій проходитъ красною нитью черезъ всю религіозную жизнь народовъ, утратившихъ или исказившихъ истинное понятіе о Богѣ; въ религіи же евреевъ эти вѣрованія послужили основой, на которой воздвигнуто величественное зданіе религіи ветхозавѣтной и затѣмъ новозавѣтной. Она говоритъ намъ, наконецъ, что не знаетъ народа, который бы собственными силами пришелъ къ столь высокому вѣрованію и что, слѣдовательно, здѣсь нужно усматривать дѣйствование Того, Кто превышаетъ естество человѣческое.

Если же мы, опираясь на эти указанія исторіи, захотимъ заглянуть за ея порогъ, то необходимо должны будемъ придти къ мысли, что вѣрованіе въ Бога, исповѣданное Авраамомъ и Мельхиседекомъ, по своему основному смыслу, изначально. Въ самомъ дѣлѣ, если доисторическое человѣчество было подобно историческому, то, какъ и это послѣднее, оно не могло само собою придти къ высокому вѣрованію и, слѣдовательно, получило его чрезъ избранниковъ отъ самого же Бога. Но можно ли указать причины, чтобъ Богъ восхотѣлъ удержать доисторическое человѣчество, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое время, „въ иллюзіи“, какъ выражаются нѣкоторые изслѣдователи вопроса о происхожденіи религіи (Гартманъ)? Можно ли думать, чтобы онъ заставилъ первобытное человѣчество поклоняться вмѣсто себя природѣ, чтобы лишь путемъ этой иллюзіи возвести его къ истинной религіи? Согласно ли это съ понятіемъ о Божественномъ существѣ? Едва ли нужно здѣсь еще разъ разъяснять, что на эти вопросы отвѣтъ можетъ быть данъ не иной, какъ рѣшительно отрицательный. Но такъ какъ полнота Божественнаго самооткровенія предполагаетъ, какъ свое необходимое условіе, нравственную чистоту со стороны получаю-

щаго это откровеніе человѣка, то мы въ концѣ концовъ послѣдовательно приходимъ къ признанію библейско-христіанскаго ученія о невинномъ состояніи первобытнаго человѣчества и его тѣсномъ общеніи съ Богомъ. Такъ, скажемъ мы словами одного философа (Фихте старшаго): философія въ концѣ концовъ приходитъ къ тому же самому, что уже давно начертано въ маститой первоисторіи человѣчества—книгѣ Бытія ³⁴⁾.

Библейское сказаніе о непосредственномъ наученіи первобытнаго человѣка самимъ Богомъ, помимо своего священнаго авторитета, имѣетъ глубокое научное значеніе. Только оно выводитъ мысль на широкую и ясную дорогу; принимаясь же за рѣшеніе вопроса о происхожденіи вѣры помимо откровенія, наука можно сказать болѣе плодитъ вопросы, чѣмъ ихъ разрѣшаетъ. Но въ чемъ же именно заключается значеніе того чрезвычайнаго факта, о которомъ говоритъ книга Бытія? Когда въ отвѣтъ на этотъ вопросъ говорятъ, что въ непосредственномъ наученіи первобытнаго человѣка самимъ Богомъ обнаружилось снисхожденіе Бога къ первымъ людямъ, которые, какъ младенцы, нуждались въ конкретномъ и какъ бы чувственномъ выраженіи истины, то высказываютъ естественное соображеніе, которымъ, однако, не исчерпывается весь смыслъ этого факта. Въ немъ можно усматривать и другую, болѣе глубокую причину, именно намѣреніе Божіе, чтобы человѣчество, вступая въ жизнь, тотъ-часъ же вступило и во владѣніе необходимою для жизни истиною, выраженною точно и ясно, такъ чтобы она могла сдѣлаться нормою всей остальной жизни. Это соображеніе вполнѣ оправдывается исторіею царства Божія на землѣ. Господь и возглавленная Имъ церковь всегда

³⁴⁾ Es drängt mich die Frage auf: wenn es notwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes anzunehmen, wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mussten sie werden—ein Mensch konnte sie nicht erziehen. Also ist es notwendig, dass sie ein anders vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war,—es versteht sich bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte, ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefstinnigste, erhabenste Weisheit erhält und Resultat aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückkommen muss». Цитовано у *Köttlin, a*; der Ursprung der Religion (Studien und Krit., 1890 s. 281). Ср. разъясненіе того же самаго предмета у преосвящ. *Сильвестра* (цитов. въ «введеніи», примѣч. 9-е). Замѣчательное совпаденіе у богослова съ философомъ!

стремится даровать человечеству и соблюсти въ немъ прежде всего и главнѣе всего истину — твердую, точную и ясную: ибо, по законамъ психическаго развитія, только въ этомъ случаѣ возможно нормальное развитіе всѣхъ силъ человѣка. Какъ правильная жизнь дѣлаетъ человѣка способнымъ къ принятію и уразумѣнію истины, такъ въ свою очередь воспринятая истина благотворно вліяетъ на жизнь человѣка и способствуетъ правильному ея развитію. Истина въ человечествѣ всегда раскрывается тематически, сверху (Іак. III, 15): ибо ея назначеніе въ томъ и состоитъ, чтобы поднимать кверху. Если относительно *естественной* религіозной жизни въ религіяхъ внѣоткровенныхъ справедливо часто повторяемый афоризмъ: „каковъ человѣкъ, таковъ и его Богъ“; если *здѣсь* на представленіе о Божествѣ нерѣдко переносятся искажающія Его черты съ эмпирическаго человѣка: то въ благодатной религіозной жизни въ религіяхъ откровенныхъ (іудейской и христіанской) порядокъ долженъ быть обратный: на человѣка должны путемъ его непрестанной самодѣятельности и работы надъ самимъ собою переноситься черты Божественныхъ совершенствъ. Самъ же совершенный Богъ долженъ быть безконечно возвышенъ надъ человѣкомъ и вѣчно влечь его къ себѣ своею духовною красотою.

Обозрѣвая все сказанное по вопросу о началѣ вѣры во времени, мы должны сдѣлать такой выводъ: *хотя это начало лежитъ за порогомъ исторіи, однакоже, опираясь на ея указанія, необходимо рѣшительно отвергнуть взглядъ сторонниковъ механическаго и логическаго эволюціонизма, по которому религія началась будто бы низшею и несовершенною формою.* Какъ именно она началась, объ этомъ повѣствуетъ Откровеніе. Но останавливаться на выясненіи этого ученія болѣе не было нашею задачею: намъ хотѣлось лишь подвести къ нему философски. Итакъ мы можемъ пресѣчь здѣсь нить своего изслѣдованія.

З а к л ю ч е н і е.

Предложенное рѣшеніе вопроса о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога не представляетъ чего-либо своеобразно-исключительнаго въ ряду современныхъ опытовъ того же рода. Въ сущности оно есть лишь попытка осмыслить съ высшей, библейско-теистической точки зрѣнія тѣ положительные результаты, до которыхъ доработалась современная научно-философская мысль. Отсюда и *наша критика чужихъ взглядовъ есть не столько ихъ опроверженіе, сколько классификація*. Такой характеръ работы, по нашему мнѣнію, всего болѣе отвѣчаетъ задачамъ современной апологетики.

Въ самомъ дѣлѣ, одинъ изъ глубокихъ предрасудковъ, ослабляющихъ замѣтно охватившее современное общество стремленіе обновить жизнь на началахъ религіозныхъ, состоитъ въ упаслѣдованномъ отъ прошлаго навикѣ думать, будто христіанское вѣроученіе, особенно въ своихъ характерныхъ основахъ, чуждо научно-философскому сознанію. Въ частности въ отношеніи къ нашему вопросу упомянутый навикъ проявляется, на примѣръ, въ томъ, что, хотя въ большинствѣ случаевъ для вѣры въ Бога указываются такъ-называемыя вторичныя основанія (главнымъ образомъ, историческія и практическія), однако при этомъ обыкновенно или не придаютъ надлежащаго значенія или даже прямо отрицаютъ самую сущность христіанскаго ученія о вѣрѣ, именно мысль о томъ, что вѣра въ своемъ послѣднемъ основаніи покоится на Божественномъ откровеніи, рождается и крѣпнеть подъ дѣйствіемъ Божественной благодати, подаваемой въ мѣру нравственнаго совершенства, есть, слѣдовательно, дѣло нравственной свободы и какъ таковое вѣняемо. Разсѣять указанный предрасудокъ, очевидно, можно не иначе, какъ показавъ, что христіанское ученіе о вѣрѣ не только вообще *согласимо* съ требованіями научно-философскаго сознанія, но до нѣкоторой степени уже и *согласно*. Эту задачу мы и хотѣли выполнить въ своемъ трудѣ, опираясь на исторію вопроса.

Историко-критическое изученіе новѣйшей литературы вопроса показало намъ, что хотя нѣкоторыя объясненія вѣры, проникнутыя односторонними обще-философскими тенденціями, и не соответ-

ствують ея истинной природѣ и достоинствѣ, однако, если сопоставить всѣ теоріи, подвергнуть ихъ критическому анализу и связать добытые такимъ образомъ положительные элементы единствомъ высшаго принципа (что мы и пытались сдѣлать), то получится одно связанное логическое цѣлое, одинъ исчерпывающій отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи и основаніяхъ вѣры въ Бога, отвѣтъ, въ которомъ библейско-теистическая идея находитъ свое воплощеніе въ понятіяхъ и терминахъ современнаго научно-философскаго сознанія. Мы думаемъ, что рѣшеніе такимъ именно образомъ поставленной задачи можетъ способствовать переходу отъ науки и философіи къ разумной и убѣжденной вѣрѣ.

*Изъ Православнаго Обозрѣнія (№№ 4, 5, 6, 9, 10, 11 и 12 за 1890 г.
и №№ 1, 2 и 3 за 1891 г.).*