

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

## I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово, сказанное по окончаніи молебна въ женской гимназіи Е. Н. Драшковой, на актѣ 22 октября. *Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* . . . . . 449—451

Слово по случаю спасенія Царской Семьи отъ смертной опасности 17 октября 1888 года. *Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* . . . . . 452—456

Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности. *Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* . . . . . 457—479

Законодательство Петра Великаго о смѣшанныхъ бракахъ предъ судомъ церковныхъ канонѳвъ (Историко-каноническ. очеркъ). (окончаніе). *С. Чистосердова*. 480—490

Слабыя стороны Дарвинизма (продолженіе). *Свящ. Іанова Галахова*. 491—516

## II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

При какихъ условіяхъ жизнь можетъ имѣть смыслъ и цѣнность? (окончаніе). *Свящ. Николая Липскаго* . . . . . 357—376

Сужденія философовъ XIX-го вѣка въ защиту христіанской вѣры. *Прот. Ст. Остроумова*. . . . . 377—390

## III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семипаріи.—Инструкція Начальницѣ Харьковскаго Епархіальнаго Живскаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

---

## Сужденія философовъ XIX-го вѣка въ защиту христіанской вѣры.

---

Въ статьѣ нашей „Сужденія замѣчательнѣйшихъ естествовѣдцовъ XIX-го вѣка въ защиту христіанской вѣры“<sup>1)</sup> мы показали, что естествовѣдѣніе XIX вѣка въ лицѣ „воихъ лучшихъ представителей“ заявило себя союзникомъ, а не врагомъ христіанской вѣры.

Отношеніе къ христіанской вѣрѣ философовъ минувшаго вѣка представляетъ для изслѣдователя не меньшій интересъ, чѣмъ возрѣнія естествовѣдцовъ на этотъ предметъ. Философія имѣетъ болѣе почвы подъ собою для сужденія объ идеалахъ разума. Это—наука наукъ, не замыкающаяся въ предѣлахъ узкой спеціальности, но „крылатою мыслью“ облетающая весь міръ явленій и дѣлающая попытки проникнуть за границу явленій—въ самую сущность вещей. Она не имѣетъ дѣло только съ накопленными познаніями, но стремится постигнуть самый способъ и органъ пріобрѣтенія ихъ—умъ человѣческій.

Приводя положительныя сужденія философовъ о христіанской вѣрѣ, мы не коснемся русской философіи по тремъ причинамъ. Первая причина та, что русская философія—весьма юна, не самостоятельна и требуетъ систематической разработки, которая въ наше время только начинается. Вторая—та, что русская философія доселѣ ютилась и ютится главнымъ образомъ при духовныхъ академіяхъ, а потому ея строго-хри-

---

<sup>1)</sup> См. ж. „В. п. Р.“ № 8—9. 1901 года.

христіанскій характеръ самъ собою предполагается. Третья—та что и отрицательныя направленія русской философіи въ силу цензурныхъ условій, не имѣли возможности высказаться опредѣленно. По этимъ причинамъ популяризаторы отрицательныхъ ученій въ Россіи рѣдко считали философію своимъ союзникомъ, но чаще выдавали и еще выдаютъ ее, паравиѣ съ теологіей, за тормазъ просвѣщенія въ ихъ духѣ.

Но какъ ни мало принимала Россія участія въ философскомъ движеніи вѣка, до нея долетали и долетаютъ громкія въ Европѣ имена философовъ, въ первой половинѣ вѣка—Шеллинга и Гегеля, во второй—Кюпта, Шопенгауера, Гартмана, Дюринга и наконецъ Ницше.

Отрицательное отношеніе этихъ послѣднихъ философовъ къ христіанской религіи возбуждаетъ невольный вопросъ: не стоитъ ли и вся философія XIX вѣка въ противорѣчій съ христіанствомъ?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы дадимъ не изложеніе философскихъ ученій вѣка, но сужденія нѣсколькихъ видныхъ представителей философіи въ Европѣ по вопросамъ вѣры.

Первое мѣсто между таковыми по справедливости должно быть дано Эммануилу *Канту*, какъ потому, что онъ умеръ еще въ первые годы минувшаго столѣтія (1804 г.), такъ и потому, что его философія въ теченіе всего минувшаго столѣтія занимала наиболѣе прочное и почетное мѣсто среди философскихъ направленій вѣка.

Этотъ мыслитель, родоначальникъ критическаго направленія въ философіи, писалъ: „всѣ мною прочтанныя книги не доставили мнѣ того утѣшенія, которое открылось мнѣ въ словахъ псалма (23, 4): „Аще бо и пойду посередъ сѣни смертныхъ, не убоюся зла, яко Ты со мною еси“.

Въ письмѣ къ Юнгу Штиллину Кантъ одобрялъ своего друга, что онъ въ Евангеліи ищетъ умиротворенія и называлъ Евангеліе „неизсякающимъ источникомъ утѣшенія, какого нигдѣ нельзя найти, хотя бы разумъ измѣрилъ границы вселенной<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Биографы Канта говорятъ, что онъ, хотя рѣдко посѣщалъ богослуженіе, но смотрѣлъ на Библію, какъ на величайшую и полезнѣйшую книгу для всѣхъ временъ, способную выдержать всѣ напады легкомыслія и ожесточеннаго невѣрія.

Согласно съ Евангеліемъ, Кантъ въ сочиненіи „религія въ границахъ чистаго разума“ для преобразованія человѣческаго сердца признавалъ необходимымъ второе рожденіе или новое твореніе (ср. Еванг. Іоанна III, 5) <sup>1)</sup>.

Въ „критикѣ практическаго разума“ Кантъ пишетъ: „двѣ вещи наполняютъ душу мою все большимъ и большимъ удивленіемъ и почтеніемъ, чѣмъ болѣе я въ нихъ вдумываюсь: звѣздное небо надо мною и нравственный законъ во мнѣ. То и другое я вижу только какъ бы въ полумракѣ, выходящимъ изъ моего кругозора, гадательно; но все же вижу и связываю съ сознаниемъ моего существованія. Звѣздное небо начинается отъ крайней точки чувственнаго міра и кончается на той точкѣ, гдѣ я стою, представляя собою необозримую массу міровъ надъ мірами, системъ надъ системами, начавшихъ свое движеніе въ безграничной дали вѣковъ. Нравственный законъ начинается въ моемъ невидимомъ „Я“, въ моей личности, и ставитъ меня самого въ міръ безконечности, доступный только разуму, въ міръ, съ которымъ я стою не въ случайной, но въ общей и необходимой связи. Первое зрѣлище необъятной міровой массы умаляетъ до крайности мою значимость, какъ матеріальнаго существа, взятаго изъ планетной матеріи (а сама планета только точка во вселенной!), на краткое время, неизвѣстно какъ, одушевленнаго и обязаннаго возвратиться въ составъ той же планеты. Второе зрѣлище, наоборотъ, возвышаетъ мое достоинство, какъ разумной личности, въ которой нравственный законъ обнаруживаетъ жизнь, независимую отъ животночувственнаго міра, и предполагаетъ назначеніе моего существованія, неограничивающееся этою жизнію“.

Но религіозно-вѣрующимъ въ точномъ смыслѣ этого слова Кантъ не былъ и не могъ быть ни по характеру того времени,

Появленіе другой равноцѣнной съ Библіей книги Кантъ считалъ дѣломъ невозможнымъ. Обычное въ его время издѣвательство надъ церковными догматами Кантъ считалъ „неучтпымъ безчинствомъ“.

<sup>1)</sup> Въ названномъ сочиненіи Кантъ признаетъ присущимъ человѣку „радикальное зло“. Для побѣды добра надъ зломъ нужно, по Канту, высвобожденіе людей изъ естественнаго состоянія. Для этого же нужна „невидимая Церковь“, къ которой весьма удобенъ переходъ отъ видимой, обрядовой христіанской Церкви.

въ которое онъ развивалъ свои воззрѣнія, ни по критическому направленію своей философіи. Существованіе личнаго Бога Промыслителя и признаніе Богочеловѣчества было неблагопріятно для Кантовскаго ученія объ автономной, т. е., независимой отъ религіи и отъ симпатическихъ чувствованій морали. Тѣмъ болѣе цѣны имѣютъ заявленія Канта о необходимости божественнаго Откровенія и о томъ, что „нельзя совершенно отрицать возможности сверхъестественнаго рожденія Иисуса Христа“.

Вообще, по мѣрѣ приближенія Канта отъ философскихъ умозрѣній къ вопросамъ о христіанской религіи, утрачивается философская самоувѣренность Канта и онъ представляется умомъ робкимъ и колеблющимся <sup>1)</sup>).

Болѣе опредѣленный характеръ носили воззрѣнія Іоанна Гердера (ум. 1803 г.), паходившагося отчасти подъ вліяніемъ Канта. Онъ ревностно боролся противъ господствовавшаго въ его время въ философскихъ кружкахъ отрицательнаго отношенія къ Библии, утверждалъ ея высокую цѣнность, хотя и простиралъ почти подобное благоволеніе и на памятники древней письменности языческихъ народовъ. Въ своихъ идеяхъ о Богѣ и о безсмертіи души Гердеръ близко подходилъ къ истинѣ, хотя и не заботился согласовать во всемъ свои воззрѣнія съ любимой имъ Библіей.

Философія выдающагося мыслителя 19-го вѣка І. Г. Фихте (ум. 1814) въ общемъ была неблагопріятна деизму и христіанству. Тѣмъ болѣе цѣны имѣютъ немногія свидѣтельства Фихте въ пользу основныхъ христіанскихъ истинъ. Такъ въ своемъ сочиненіи „Наставленіе къ блаженной жизни“ философъ пишетъ: „Самымъ фактомъ смерти умершіе не достигнутъ еще блаженства и они напрасно будутъ стремиться къ нему тамъ, коль скоро они не обрѣли блаженства въ настоящей жизни и не искали его въ Вѣчномъ“.

<sup>1)</sup> Болѣе обстоятельныя свѣдѣнія объ отношеніи Канта къ религіи читатели „Вѣры и Разума“ могутъ найти въ статьяхъ проф. прот. Т. Буткевича въ № 10 названнаго журнала за 1899 г. и № 15 за 1901 г. Большинство цитатъ въ этой статьѣ заимствовано нами изъ книги Engel—я: „Die grössten Geister über die höchsten Fragen“.

Современникъ Фихте филантропъ баронъ Коттвицъ имѣлъ страстное желаніе познакомиться и побесѣдовать съ Фихте. Но онъ самъ считалъ это желаніе блажью и долго противился ему. Наконецъ, онъ не устоялъ и явился къ Фихте. Философъ принялъ его дружественно. Коттвицъ съ свойственною ему откровенностію высказалъ, что онъ давно желалъ познакомиться съ философомъ, но философіей мало интересуется, имѣя въ Евангеліи полный источникъ истины. Ему любопытно только, какъ думаетъ философъ о молитвѣ. Фихте отвѣчалъ, что, по его воззрѣнію, человѣчество подобно индивидууму; ребенокъ въ младенчествѣ нуждается въ родителяхъ и нянькахъ, которыя его пеленаютъ и кормятъ, такъ и человѣчество имѣло свое дѣтство, когда оно нуждалось въ вѣрѣ въ Божество. Но какъ человѣкъ, выростая, становится самостоятельнымъ, такъ и человѣческій родъ достигаетъ такого возраста, когда для него не нужна дѣлается вѣра во внимающее молитвѣ Божество. „Каковъ же вашъ взглядъ на молитву?“ спросилъ въ свою очередь Фихте гостя. „Ахъ, господинъ профессоръ, началъ Коттвицъ, когда я просыпаюсь утромъ и предо мною лежитъ день со всѣми его обязанностями и заботами, я ясно представляю свое безсиліе и свое грѣховное, лѣнивое и косное къ любви сердце; это лежитъ, какъ бремя, на моей душѣ, и я не въ силахъ приступить къ дневнымъ обязанностямъ, не испросивъ помощи и укрѣпленія у моего Господа. Вечеромъ, готовясь къ отдыху и вспоминая минувшій день, въ который моя воля и мои дѣла такъ уклонялись отъ святой воли Божіей и я такъ погрѣшалъ противъ самоотверженной любви, такъ оскорблялъ ближнихъ,—я не могу заснуть, не испросивши прощенія у моего Спасителя“. Тронутый философъ послѣ недолгаго молчанія сказалъ: „господинъ баронъ! какъ я желалъ бы походить на васъ“. Коттвицъ удалился. Но чрезъ нѣсколько недѣль онъ съ удивленіемъ узналъ, что Фихте на смертномъ одрѣ назначилъ его, Коттвица, опекуномъ своего единственнаго сына, въ послѣдствіи теистическаго философа <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Не упоминаемъ въ нашемъ бѣгломъ очеркѣ о Гегелѣ, хотя изъ всѣхъ философовъ Гегель отводитъ религіи самое видное мѣсто въ своей философіи. И философія Гегеля во всякомъ случаѣ имѣла не одно только отрицательное зна-

Фридрихъ Генрихъ *Якоби* (ум. 1819 г.) считалъ недоказуемымъ бытіе Бога и всего сверхчувственнаго путемъ разумнымъ, такъ какъ Богъ, душа, свобода, провидѣніе и безсмертіе познаются не разсудкомъ, но сердцемъ или внутреннимъ чувствомъ. Его философія, при своей нѣкоторой односторонности, даетъ богатый матеріалъ для защиты христіанской вѣры. О наукѣ Якоби училъ, что ея высшая, истинная цѣль—не утрата Бога, но отысканіе Его. Безъ Бога, по Якоби, и природа есть неразумная, безсердечная, безвольная неопредѣленность (*Unding*). Какъ ликъ человѣческій красивъ только тѣмъ, что онъ одухотворенъ, такъ и міръ прекрасенъ только тѣмъ, что въ немъ видится и чувствуется Богъ.

Христіанство Якоби ставилъ выше всѣхъ религій за то, что оно провозглашаетъ ученіе о непрерывномъ чудовозрожденіи человѣка чрезъ высшія силы. О Христѣ философъ отзывался восторженно, называлъ Его чистѣйшимъ между сильными и сильнѣйшимъ между чистыми: „Онъ Царства вывелъ изъ ихъ колеи, рѣку столѣтій—изъ ея ложа и доселѣ повелѣваетъ вѣками. Кто теперь можетъ, признавая Его существованіе, говорить: „нѣтъ Бога и Промысла, нѣтъ міроуправляющей Любви, а только безпросвѣтный рокъ, слѣпой случай?“

Фридрихъ *Шеллингъ* (ум. 1854) въ первый періодъ своего философствованія былъ склоненъ къ пантеизму, а во второй излагалъ деистическое ученіе съ тѣмъ различіемъ отъ Якоби, что Шеллингъ считалъ возможнымъ постигать сверхчувственное не одною только вѣрою, но и разумомъ. Своимъ ученіемъ объ откровеніи, о Троицѣ и Богочеловѣчествѣ Шеллингъ оказалъ вліяніе и на нашего недавно (1900 г.) почивнаго теософа Влад. Соловьева <sup>1)</sup>.

---

ченіе для христіанской апологетики. Но вопросъ объ отношеніи Гегеля къ христіанству полно обследованъ въ статьяхъ проф. прот. Т. Вукенича „изъ Вѣры и Разума“ за 1902 годъ.

<sup>1)</sup> Были въ Россіи послѣдователи Шеллинга и въ первую половину вѣка: Велавскій, Павловъ и другіе. Въ перепискѣ съ Шеллингомъ, какъ утверждаютъ нѣкоторые, состоялъ б. профессоръ Моск. Д. Академіи прот. О. А. Голубинскій и вѣнецкій философъ очень цѣнилъ своего русскаго собрата по наукѣ. Воззрѣніями Шеллинга на основныя вопросы религій и особенно на догматы о Троицѣ широко пользовались и вѣнецкіе богословы.

„Безъ ученія о человѣчески страдающемъ Богѣ, писалъ Шеллингъ въ 1812 г., того ученія, которое присуще всѣмъ духовнымъ религіямъ древности, вся исторія осталась бы непонятною; Писаніе различаетъ степени Откровенія и послѣднюю степень отодвигаетъ на предѣлъ времени, когда Богъ будетъ всяческая во всемъ, то есть, когда все будетъ постигнуто“.

Въ этомъ же году Шеллингъ писалъ одному своему корреспонденту, завѣдывавшему дѣтскимъ приютомъ, что никакая молитва не оказываетъ столь могущественное дѣйствіе на небо, какъ молитва ребенка. „Учите же дѣтокъ всѣхъ, какъ можно ранѣе, молитвѣ“.

Въ загробную будущность Шеллингъ вѣровалъ радостно и восторженно, но и земную жизнь онъ признавалъ во всемъ подчиненною Промыслу. Въ 1817 г. онъ писалъ матери: „предоставьте вы все случающееся божественному опредѣленію, которое всегда и во всѣхъ обстоятельствахъ устрояетъ для насъ наиболѣе спасительное“.

Генрихъ *Стеффенсъ* (1845) поэтъ и натурь-философъ представляетъ, хотя и не первую, но все же значительную величину въ созвѣздіи мыслителей.

Воспитанный благочестивою матерью, онъ еще въ юношескомъ возрастѣ охладѣлъ къ вѣрѣ отцевъ. Когда ему довелось въ первый разъ готовиться къ приобщенію<sup>1)</sup>, онъ чувствовалъ себя весьма неловко. Воспоминанія дѣтства съ какой-то укоризной поднимались въ его душѣ. Но сутолока жизни опять заглушила этотъ голосъ совѣсти. Не будучи открытымъ врагомъ религіи, Стеффенсъ опять оставилъ ее на много лѣтъ. Отъ дѣтства въ немъ сохранялось только убѣжденіе въ личномъ безсмертіи. Въ 1793 г. онъ писалъ своему другу: „наша жизнь —ночное странствованіе; за нами мракъ и предъ нами мракъ; мы не знаемъ, куда идемъ и куда придемъ. Вотъ мы въ лѣсу; но когда же настанетъ день? Въ кустахъ мелькаетъ свѣтлякъ. Мы радуемся этой каплѣ свѣта, нагибаемся, чтобы взять его, но при нашемъ прикосновеніи свѣтъ исчезаетъ. Въ болотѣ мелькаютъ болотные огоньки, но они только увеличиваютъ на-

<sup>1)</sup> Известно, что католики и протестанты не приобщаютъ дѣтей до такъ называемой конфирмаціи, совершаемой въ 12—15 лѣтнемъ возрастѣ.



ше блужданіе и трудность пути. Надъ нашимъ челомъ стоитъ неизмѣнная сѣверная звѣзда между тысячами подвижныхъ свѣтилъ. Она можетъ указать вамъ путь. Но какъ часто небо покрыто облаками! Если темно вверху, то насколько мрачнѣе вокругъ насъ! Но человѣческій духъ великъ и борется съ темнотою. Съ нами компасъ, и мы, окутанные мглою, пугаемые ночными привидѣніями, твердымъ шагомъ идемъ впередъ и не заблудимся“.

Такъ томился философъ въ борьбѣ съ знаніемъ, посягавшимъ и на ту область, въ которой оно безсильно. Постепенно въ немъ возрастало скорѣе чувство, чѣмъ убѣжденіе, что Спаситель Мира долженъ быть освободителемъ и разума отъ его заблужденій. Нѣкто Шейбель поставилъ мятущагося мудреца въ связь съ приходской общиной, объединенной вѣрующимъ пасторомъ и Стеффенсъ почувствовалъ, что церковная, приходская вѣра сильно развита отъ субъективныхъ чувствованій. Благодать вѣры несообщавшаяся уединенному мудрецу, коснулась его въ общественномъ молитвенномъ собраніи. Кромѣ пастора Шейбеля съ его проповѣдями, на обращеніе Стеффенса оказала вліяніе его семнадцатилѣтняя дочь, вѣрующая, кроткая, радостная и спокойная.

Но и сдѣлавшись убѣжденнымъ христіаниномъ, Стеффенсъ не отвернулся отъ всего, что не носитъ на себѣ характера церковности. Онъ считалъ дѣломъ благочестія чтить Божіи дары, гдѣ бы они ни проявлялись. Онъ писалъ: „кто при чтеніи Шекспира, Гете и древнихъ великихъ язычниковъ не преклоняетъ колѣнъ предъ Богомъ, кто не любитъ народы, которымъ Богъ ввѣрилъ такое духовное величіе, кто производитъ отъ лукаваго все, что ясно не запечатлѣно печатію христіанства, тотъ не знаетъ свѣта благодатной любви“.

Георгъ Фридрихъ *Даумеръ* (ум. 1876) извѣстенъ не только философскими трудами, но и поэтическими произведеніями, особенно превосходными переводами изъ персидскаго поэта Гафиза. Первоначально онъ былъ рьяный противникъ христіанства, но въ 1858 г. сдѣлался усерднымъ католикомъ.

Вотъ какъ онъ объясняетъ свое обращеніе. „Я былъ противникомъ христіанства, но почему? Мнѣ казалось, что оно

производить страшную рознь между человѣкомъ и міромъ и эта рознь служить помѣхой не только физическому, но и умственному преуспѣванію и общественному благоустройству. А во всемъ этомъ я видѣлъ назначеніе человѣка и имѣлъ желаніе содѣйствовать прогрессу человѣчества. Я мечталъ о великомъ, славномъ и блаженномъ будущемъ человѣчества, о процвѣтаніи культуры и гуманности, унаслѣдованныхъ отъ греческой и римской древности и подлежащихъ болѣе полному развитію. Христіанство, которое отвлекаетъ вниманіе человѣка отъ его натурального поприща—земли къ небесному и, какъ мнѣ казалось, внушаетъ ему презрѣніе къ богатоодаренной природѣ человѣческой,—было для меня, что спица въ глазу. Эту религію я стремился устранить съ дороги, чтобы она не препятствовала человѣчеству бодро идти къ заманчивой цѣли совершенства и счастья. Этотъ мой идеализмъ кончился тѣмъ, что я примкнулъ къ безогляднымъ эмпирикамъ, которые хотя и пользовались моими трудами, тѣмъ не менѣе были ко мнѣ недружелюбны. Да и между собою у нихъ не было единства и общности; каждый задавался лишь цѣлью стать во главѣ соціально-прогрессивнаго движенія“.

„Въ одну изъ томительныхъ безсонныхъ ночей мою душу озарило сознаніе ложности избраннаго мною пути, тщеты моихъ надеждъ и стремленій. Тогда, подобно молніи, блеснуло въ умѣ моемъ представленіе о той точкѣ зрѣнія на вещи, которую я доселѣ отвергалъ. Я поднялся и взялъ одну изъ подвергнутыхъ забвенію книгъ Карла Нодде. Съ невыразимымъ увлеченіемъ я сталъ читать и перечитывать эту книгу. Ея содержаніе дало миръ моей душѣ, избавило меня отъ самоубійства, отъ безумія, тупости и близорукости. О, какимъ сокровищемъ, какимъ благодѣяніемъ можетъ стать въ потребное время человѣческое слово“!

„Человѣкъ—не высшій и не послѣдній продуктъ творческой силы. Онъ недостаточно организованное, а потому несчастное и бесплодно борющееся существо, которое унаслѣдуетъ вѣчность, только достигнувъ лучшей организаціи. Настоящее состояніе человѣка—переходное къ высшему, къ болѣе совершенному.

Вниманіе Даумера остановилось на томъ, что, при общей умственной и нравственной немощи человѣчества, отдѣльныя лица, достигнувшія необычной высоты развитія, не могли быть обязаны этимъ только себѣ. Путемъ подобныхъ размышлений Даумеръ невольно и незамѣтно вошелъ въ кругъ христіанскихъ идей о возрожденіи, о новой твари, о дѣйствіяхъ Св. Духа на христіанъ. Наилучшее выраженіе своего обновленнаго міросозерцанія онъ нашелъ въ словахъ Апокалипсиса: „Я, Іоанвъ, увидѣлъ святой городъ Іерусалимъ новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голосъ съ неба говорящій: се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ... И отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ; ибо прежнее прошло. И сказалъ сидящій на престолѣ: се, творю все новое“ (Гл. 21, ст. 2—5).

Замѣчательный мыслитель минувшаго вѣка и политико-экономъ Джонъ Стюартъ *Милль* (ум. 1873 г.) извѣстенъ, какъ крайній скептикъ. Тѣмъ поразительнѣе было узнать изъ посмертныхъ записокъ этого мыслителя, названныхъ имъ: „трактаты о природѣ, пользѣ религіи и деизмѣ“, что и этотъ мыслитель тосковалъ о религіи, пытался построить какую-то пародію на религію, „которая была бы способна возвышать чувства наши и могла бы лучше, чѣмъ вѣра въ существа невидимыя, облагородить наше существованіе и дѣятельность“<sup>1)</sup>:

Но для нашей цѣли любопытнѣе нѣкоторыя частныя мнѣнія Милля по религіознымъ вопросамъ.

Въ явленіяхъ цѣлесообразности и порядка въ природѣ Милль усматривалъ разумную причину. „Въ природѣ, какъ и въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, писалъ Милль, замѣчается направленіе къ конечной цѣли и это направленіе опытно удостоверяетъ насъ въ существованіи разумной Причины“.

По мнѣнію философа, существованіе физическаго и нравственнаго зла не противорѣчитъ идеѣ цѣлесообразности, по

<sup>1)</sup> Объ этомъ см. въ Московскомъ Сборникѣ Г. Побѣдоносцева ст. „Идеалы невѣрія“. Стр. 195—197 по 5-му изд.

само объясняется цѣлью „сдѣлать человѣка способнымъ къ борьбѣ и побѣжденію препятствій“.

Возможность чуда Милль отвергалъ, имѣя весьма узкое понятіе о чудѣ, какъ о противу-естественномъ фактѣ. Тѣмъ не менѣе для явленія Христа онъ дѣлаетъ исключеніе. „Возможно, писалъ онъ, что въ Личности Іисуса Христа, въ Его умственной и нравственной одаренности, каковую Онъ Самъ приписываетъ Богу, заключается дѣйствительное чудо въ буквальномъ смыслѣ слова; въ Іисусѣ человѣчество получило драгоценный даръ, появленіе котораго не вытекаетъ съ необходимостію изъ предшествующихъ обстоятельствъ, хотя отчасти и объясняется ими“.

Не далекъ былъ Милль отъ того христіанскаго ученія о поврежденности природы человѣческой, изъ котораго вытекаетъ необходимость искупленія. Говоря о мужествѣ, цѣломудріи, трудолюбіи, справедливости, правдивости и братолюбіи въ людяхъ, Милль замѣчаетъ: „въ человѣкѣ нѣтъ ни одного добраго расположенія, которому не противилась бы его невоспитанная въ лучшемъ направленіи природа. Поэтому обязанность человѣка по отношенію къ своей собственной природѣ—та же, какъ и по отношенію къ природѣ внѣшней: не природѣ слѣдовать, но улучшать ее.“

Указывать человѣку на подобную обязанность можетъ лишь тотъ, кто не держится механическаго воззрѣнія на природу человѣка. Не удивительно поэтому встрѣтить у Милля такое признаніе реальности духа: „духъ есть единственная реальность, для которой мы имѣемъ убѣдительное доказательство. Помимо ощущающаго и мыслящаго духа, матерія является только гипотетическимъ, не субстанціональнымъ бытіемъ; она есть только предположеніе для объясненія нашихъ ощущеній или, вѣрнѣе, для объясненія возможности имѣть ощущенія“.

При всемъ томъ мы можемъ сказать, что Милль не обладалъ религіозной истиной, а только предчувствовалъ ее, подходилъ къ ней. Но нужно принять во вниманіе, что Милль—сынъ атеиста и воспитаніе отъ отца получилъ преднамѣренно атеистическое. Проблески религіознаго сознанія и чувства въ Миллѣ доказываютъ, что религіозность не про-

исходить отъ воспитанія, а только можетъ чрезъ воспитаніе поддерживаться и укрѣпляться. Самъ Милль въ своей автобіографіи религіозную настроенность нѣкоторыхъ извѣстныхъ ему лицъ объяснялъ ихъ тонкою чуткостію къ добру и правдѣ.

Если Милль только подходилъ къ христіанскимъ идеямъ, то его соотечественникъ Вильямъ Уэвелъ (ум. 1866), авторъ весьма цѣнныхъ изслѣдованій: „Исторія индуктивныхъ наукъ“ и „Философія индуктивныхъ наукъ“ принадлежитъ къ числу рѣшительныхъ сторонниковъ христіанства. Особенно это ясно сказалось въ сочиненіи Уэвеля: „звѣздный міръ, какъ свидѣтель величія Творца“. Здѣсь онъ между прочимъ опровергаетъ детерминистовъ—поборниковъ отрицанія свободы воли въ человѣкѣ.

Хорошее знакомство съ явленіями природы и методомъ ихъ изученія сослужило Уэвелю, какъ въ послѣдствіи Друммонду, полезную услугу въ дѣлѣ обоснованія сверхъ-опытныхъ истинъ.

Какъ въ физическомъ, такъ и въ духовномъ мірѣ Уэвелъ указывалъ на порядокъ и гармонію. Существованіе же зла не противорѣчитъ убѣжденію въ общемъ порядкѣ точно такъ, какъ въ большомъ хозяйствѣ существованіе беспорядка въ одной комнатѣ не доказываетъ отсутствія надзора за хозяйствомъ.

Въ упомянутомъ сочиненіи „звѣздный міръ“ Уэвелъ пишетъ: „было бы неестественно, если бы, въ то время какъ механической міръ, система косной матеріи, приведенъ въ порядокъ, возбуждающій въ наблюдателѣ высокое духовное наслажденіе, и органическая жизнь не имѣетъ ни одной безцѣльной способности, ни одного неудовлетворяемаго влеченія,—если бы при этомъ разумныя способности и нравственныя влеченія человѣка дѣйствовали безъ цѣли и безъ системы; если бы, въ то время какъ ощущенія сладкаго и горькаго приносятъ опредѣленную и безспорную пользу,—общечеловѣческія идеи правды и неправды, неодолима увѣренность въ похвальности извѣстныхъ чувствъ и дѣйствій и жажда нравственнаго совершенства—только обманывали и осмѣивали бы человѣка“.

„Объ этомъ неодолимомъ благоговѣніи къ тому, что справедливо, объ этомъ убѣжденіи въ существованіи руководящей идеи поступковъ, возвышающей насъ надъ чувственными стре-

мленіями, можно говорить, какъ о божественной печати на душѣ человѣка, какъ о слѣдахъ Божія существа, о показателяхъ Его воли, какъ о выраженіяхъ Его намѣреній, какъ объ исполненіи Его обѣтованій. Хотя эти зачатки высокой жизни нуждаются въ нарочитой поддержкѣ и развитіи, однако они содержатъ сами въ себѣ достаточное указаніе на то, что высшія цѣли человѣческой жизни достижимы только при условіи тѣснаго отношенія нашихъ мыслей и дѣйствій къ божественному Виновнику нашего бытія“.

Іоаннъ Фридрихъ *Гербартъ* (ум. 1841 г.) нѣмецкій философъ, пріобрѣтшій многочисленныхъ послѣдователей, оказавшій сильное вліяніе на психологію и педагогіку, обращалъ вниманіе на цѣлесообразность, которою отличаются высшіе организмы. Философъ никакъ не соглашался признать эту цѣлесообразность самообманомъ или случайностью: она находитъ себѣ достаточное объясненіе только въ божественномъ Разумѣ. И самая религіозная вѣра, по Гербарту, основывается на созерцаніи природы и утверждается подъ вліяніемъ нравственныхъ запросовъ <sup>1)</sup>.

Кантомъ начали, кантіанцемъ Гербартомъ заканчиваемъ обзоръ положительныхъ мнѣній философовъ XIX-го вѣка о христіанствѣ. Какъ въ 1901 году путемъ обзора „сужденій естествовѣдъ XIX вѣка въ защиту христіанской вѣры“ мы пришли къ выводу, что естественныя науки сами по себѣ не враждебны религіознымъ убѣжденіямъ <sup>2)</sup>, такъ и ознакомленіе съ сужденіями философовъ XIX в. по вопросамъ вѣры приводитъ къ заключенію, что философія столь же можетъ быть союзникомъ христіанской вѣры, сколько и врагомъ ея. Удивляться ли тому, что не всѣ философы настоящаго времени относятся съ почтеніемъ къ вѣрѣ отцевъ своихъ, если и между различными направленіями въ философіи идетъ борьба не менѣе ожесточенная, чѣмъ между богословами и отдѣльными представителями „любомудрія“? Главныя изъ настроенныхъ враж-

<sup>1)</sup> Энцикл. Словарь Брокгауза, т. 8-й, стр. 451—452.

<sup>2)</sup> См. Вѣра и Раз. № 8—9 1901 г.

дебно противъ откровенной религіи философскихъ направленій —пантеизмъ и матеріализмъ. Но христіанинъ для борьбы съ этими направленіями можетъ найти весьма сильное и рѣшительное оружіе въ другихъ философскихъ направленіяхъ вѣка. Можно сказать, что меньшая часть философовъ XIX в. и слабѣйшая по силамъ нападаетъ на христіанство, а сильнѣйшая защищаетъ его. При этомъ нѣкоторые философы остаются нейтральными и нерѣшительными. Въ общемъ философское движеніе XIX вѣка, несмотря на сильное развитіе въ началѣ вѣка критицизма и пантеизма, а въ серединѣ матеріализма, оказалось полезнымъ богословію и вѣрѣ. Не справедливо было бы умолчать при этомъ о заслугахъ для богословія и вѣры философской школы новѣйшихъ теистовъ, во главѣ которой стоялъ Фихте младшій (ум. 1879 г.), сынъ знаменитаго философа. Не отвергая діалектическаго метода Гегеля, Фихте призывалъ его недостаточнымъ, и для примиренія выводовъ разума съ требованіями сердца принялъ въ дополненіе философіи христіанское откровеніе. Къ Фихте примкнули Вейссе, Ульрици, Виртъ, Фишеръ, Халибей, Шварцъ, М. Карьеръ, Цейзингъ и Лотце. Всѣ они—глубокіе и сильные представители спекулятивнаго, деистическаго движенія XIX вѣка.

*Прот. Ст. Остроумовъ.*