СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Изданіе второе.

Сергіевъ Посадъ
Моск. губ.
2-я ТИПОГРАФІЯ А. И. СНЕГИРЕВОЙ.
1898.



Печатать дозволяется. Сергіевъ посадъ. Мая 20 дня 1898 года.
Ректоръ Академіи, *Архимандритъ Арсеній.*

СОДЕРЖАНІЕ

Стран.

1. Объ источникѣ идеи Божества . . . 1— 34
2. О промыслѣ. . . . . 35— 79
3. Рѣчь на диспутѣ, предъ защитою диссертаціи на степень доктора богословія: «Религія, ея сущность и происхожденіе» . . . . . 80— 87
4. Религія, ея сущность и происхожденіе. . . . . 88—315

I. Критика атеистическихъ понятій о сущности и происхожденіи религіи. 92—109. Теорія Фейербаха. 109—131.— II. Критика деистическихъ и пантеистическихъ воззрѣній на тотъ же предметъ. 132—134.— 1. Ученіе о религіи до-Кантовскихъ раціоналистовъ. 134— 149.—2. Ученіе о религіи Канта. 149— 196.—3. Ученіе о религіи Якоби. 196—216.— 4. Ученіе о религіи Шлейермахера. 216—245.—5. Ученіе о религіи Гегеля. 245—269. Мнѣнія—Фриза, Фихте, Шеллинга и другихъ; мнѣнія новѣйшихъ богослововъ, Шенкеля и др. 269—278. Ш. Выводы изъ критическаго разсмотрѣнія различныхъ мнѣній о сущности и происхожденіи религіи. Теистическое воззрѣніе на этотъ предметъ. 279—280 —1. Объективный источникъ религіи. 281 — 297. — 2. Субъективный источникъ религіи. 297—315.

5. Тезисы сочиненія: «Религія, ея сущность и происхожденіе» . . . . . 316—319
6. Религія и позитивная философія . . . . . 320—350



Объ источникѣ идеи Божества *).

Въ ряду не происходящихъ изъ внѣшняго опыта и отъ разсудочнаго отвлеченія представленій нашего ума, называемыхъ идеями, идея о Богѣ занимаетъ первое мѣсто, какъ по той существенной связи, какую она имѣетъ съ другими идеями, служа ихъ кореннымъ началомъ, такъ и по вліянію на весь умственный и нравственный строй человѣческой жизни. Поэтому первая задача метафизическаго ученія объ идеяхъ—рѣшить вопросъ: истинна ли эта идея? Иначе — соотвѣтствуетъ ли ей реальный предметъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ, въ свою очередь, состоитъ въ неразрывной связи съ рѣшеніемъ вопроса о ея происхожденіи въ нашемъ умѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если первоначальный источникъ идеи Божества скрывается или въ произволѣ творческой фантазіи, или въ какихъ-либо субъективныхъ ощущеніяхъ и побужденіяхъ человѣка, напримѣръ въ чувствѣ страха предъ грозными явленіями природы, въ желаніи сообщить большую силу предписаніямъ нравственности посредствомъ искуснаго вымысла и тому под., то, очевидно, она не можетъ имѣть никакого реальнаго значенія сама въ себѣ. Если же окажется, напротивъ, что эта идея есть коренная принадлежность человѣческаго духа, что она не могла явиться въ насъ иначе, какъ вслѣдствіе дѣйствія на нашъ духъ соотвѣтствующаго ей Высочайшаго Существа,—то истина ея будетъ несомнѣнна.

*) Эта статья была напечатана на стр. 31—78 „Сборника, изданнаго Московскою Духовною Академіею по случаю празднованія ея пятидесятилѣтія.“ Москва, 1864. и въ „Приб. къ Твор. св. Отц.“ за 1864 г. ч. XXIII, стр. 363—410.

Кромѣ общаго философскаго значенія, вопросъ объ источникѣ идеи Божества получаетъ особенную важность и потому еще, что матеріалистическая философія нашего времени, не ограничиваясь вытекающимъ изъ самого существа ея отверженіемъ реальности идеи Божества, старается указать самый процессъ образованія и развитія этой идеи въ родѣ человѣческомъ. Въ различныхъ гипотезахъ о происхожденіи религіи, которыя находятъ отзвукъ и въ нашей литературѣ, она также старается указать на различные мнимые и случайные источники религіозной идеи,—источники, свойство которыхъ само собою уничтожаетъ всякую мысль объ ея истинѣ. — Все это указываетъ не только на важное значеніе изслѣдованія о дѣйствительномъ источникѣ идеи Божества въ современной философіи, но и на лучшій, по нашему мнѣнію, методъ этого изслѣдованія. Имѣя въ виду различныя мнѣнія о происхожденіи религіозной идеи, этотъ методъ долженъ быть діалектико-критическій. Путемъ возможно полнаго разбора всѣхъ предположеній о происхожденіи сей идеи, мы должны идти къ отысканію единственно-истиннаго понятія объ ея источникѣ.

Прежде всего представляются нашему вниманію тѣ атеистическія гипотезы происхожденія идеи Божества, которыя, отвергая ея объективность и истину, объясняютъ ея возникновеніе въ родѣ человѣческомъ изъ причинъ случайныхъ, *внѣшнихъ*.

Такъ, еще нѣкоторыми софистами было высказано, а философами-энциклопедистами XVIII-го столѣтія возобновлено, мнѣніе, что идея Божества есть не что иное, какъ вымыслъ лицъ, которымъ казалось выгоднымъ для себя или полезнымъ для другихъ заставить людей вѣрить въ Бога. Такими лицами выставляются то жрецы, то мудрецы и законодатели. Побужденіе къ вымыслу находятъ то въ эгоистическомъ желаніи получить большую силу и вліяніе въ обществѣ, то въ болѣе чистомъ намѣреніи поддержать нравственность людей умнымъ вымысломъ. Такъ какъ законодатели и мудрецы могли, говорятъ, предвидѣть, что ни уваженіе къ ихъ личности послѣ ихъ смерти, ни буква ихъ законовъ, ни внѣшнія принудительныя средства общественной власти недостаточны сами по себѣ внушить уваженіе къ законамъ: то они выдумали, для охраненія законовъ, безсмертныхъ стражей,—боговъ, которые

могли бы слѣдить не только за явными преступленіями, но и за самою совѣстью, которые бы имѣли силу видѣть и наказывать то, чего не видитъ общественная власть, и страхъ которыхъ преслѣдовалъ бы человѣка и тамъ, куда не достигаютъ взоры закона.

Единственное основаніе, выставляемое въ защиту подобнаго мнѣнія, есть нѣкоторыя историческія указанія на тѣсную связь религіи съ общественною властью и законодательствомъ въ древнѣйшія времена. Указываютъ, напр., на то явленіе, что въ древнѣйшую эпоху господствующая форма правленія была ѳеократическая, и что при этой формѣ правленія жрецы имѣли существенный интересъ въ учрежденіи и поддержаніи религіи. Указываютъ далѣе на то, что древніе законодатели и мудрецы употребляли религію какъ средство внушить уваженіе къ законамъ, ссылаясь на божественное откровеніе, напр. Зороастръ, Миносъ, Нума Помпилій и пр.

Не трудно замѣтить, что эти факты указываютъ только на *связь* религіи съ общественною властію въ древнія времена, а никакъ не на *происхожденіе* ея, такъ что, если бы даже религія явилась одновременно съ жрецами и законодателями, то и отсюда никакъ не слѣдовало бы, что послѣдніе были виновниками первой. Но въ дѣйствительности исторія показываетъ, напротивъ, что религія гораздо древнѣе ея мнимыхъ изобрѣтателей,—жрецовъ и законодателей. Въ первобытномъ патріархальномъ состояніи всѣхъ племенъ мы находимъ еще религію безъ жрецовъ. Главы семействъ исполняютъ религіозныя обязанности, которыя потомъ уже переходятъ къ отдѣльному сословію жрецовъ; такъ напримѣръ было у евреевъ, грековъ, римлянъ. И въ настоящее время мы находимъ нѣкоторыя племена безъ жрецовъ, но не безъ религіозныхъ понятій. Что же касается до ѳеократической формы правленія, будто бы общей всѣмъ народамъ древности и условливавшей утвержденіе религіозныхъ вѣрованій, то исторія показываетъ, что эта форма была далеко не всеобщею и первоначальною; у нѣкоторыхъ народовъ (Китай, Римъ, Греція) ея не было, а гдѣ она и была, тамъ зависѣла отъ особенностей *предшествующей* религіозной жизни и ея силы. Какъ религія предшествовала жрецамъ, также точно предшествовала она и законодателямъ. Послѣдніе являются въ древности въ столь

тѣсномъ отношеніи къ религіи потому, что религія имѣла въ то время особую силу; такъ какъ религіозныя вѣрованія были уже существенно соединены съ общественнымъ бытомъ племенъ, то и* законодатели не могли не воспользоваться ея вліяніемъ для утвержденія своихъ постановленій. Далѣе гипотеза, нами разсматриваемая, совершенно противорѣчитъ тѣмъ обстоятельствамъ времени и мѣста, какія представляются условіями возникновенія и распространенія религіи. Говорятъ: религіозная идея впервые возникла и утвердилась въ то время, когда люди были еще очень неразвиты и неразсудительны, когда всякая выдумка лица, заслужившаго уваженіе, принималась на вѣру. Но именно эта-то предполагаемая неразвитость и препятствовала бы распространенію религіозной идеи, если бы она была не больше какъ вымысломъ. Чѣмъ умственно неразвитѣе и непосредственнѣе человѣкъ, тѣмъ съ большимъ трудомъ онъ вѣритъ существованію того, что не можетъ быть ему наглядно, эмпирически указано. Если же въ немъ есть способность вѣрить въ нѣчто вышечувственное, то, конечно, эта вѣра не можетъ быть внушена ему отвнѣ, но происходитъ отъ болѣе глубокаго источника, заключающагося въ немъ самомъ. Безъ этой внутренней потребности вѣрить въ невидимое и нечувственное, чѣмъ больше человѣкъ былъ бы неразвитъ, тѣмъ меньше могъ бы повѣрить какой-либо выдумкѣ предмета недоступнаго его чувствамъ. Что касается до нравственнаго характера предполагаемаго вымысла, то онъ скорѣе служилъ бы препятствіемъ, чѣмъ побужденіемъ, принять его на вѣру. Человѣкъ бываетъ иногда легковѣренъ и падокъ на выдумки, но только тогда, когда эти выдумки льстятъ его наклонностямъ, оправдываютъ его порочныя стремленія. Но не легко человѣкъ чувственный повѣритъ такому вымыслу, который будетъ лежать тяжелымъ гнетомъ на всѣхъ его дѣйствіяхъ, будетъ ограничивать его чувственныя влеченія запретомъ и угрозою наказанія не только въ жизни, но и по смерти. Люди простые, руководящіеся въ жизни одною внѣшностію и чувственностію (какими представляетъ ихъ разсматриваемая гипотеза въ эпоху изобрѣтенія религіи), едва ли бы стали бояться какого-то невидимаго существа больше, чѣмъ внѣшнихъ наказаній. Если и теперь въ большей части случаевъ бываетъ такъ, что страхъ обще-

ственнаго мнѣнія и законовъ болѣе обязываетъ къ нравственности, чѣмъ мысль о невидимомъ Законодателѣ и загробномъ судѣ, то это еще больше должно бы имѣть мѣста въ ту воображаемую эпоху, когда о высшихъ требованіяхъ нравственности по совершенному отсутствію религіозныхъ понятій не могло быть и рѣчи. Невозможно повѣрить, что въ ту эпоху господства чувственныхъ представленій и эгоистическихъ стремленій удалось кому-нибудь посредствомъ хитрой выдумки склонить народъ къ признанію бытія Божія и къ исполненію обязанностей налагаемыхъ религіею.

Наконецъ гипотеза происхожденія идеи Божества, нами разсматриваемая, представляетъ внутреннее противорѣчіе и несообразность. Именно, она не объясняетъ того, что имѣетъ въ виду объяснить,—*первоначальнаго* происхожденія этой идеи. Религіозныя понятія, по ея мнѣнію, распространились отъ жрецовъ, мудрецовъ, законодателей: но откуда же въ нихъ самихъ могли возникнуть эти понятія? Какой процессъ размышленій могъ привести ихъ самихъ къ представленію Существа сверхчувственнаго, о которомъ ничто внѣшнее не могло дать имъ понятія? Указываютъ на самолюбіе, властолюбіе и подобныя личныя побужденія, какъ на причины такого вымысла. Но подобныя побужденія могли быть только неопредѣленными побужденіями *вымышлять*, но не дать готовыхъ элементовъ для такого понятія, ничего сходнаго съ которымъ не представляла существовавшая дотолѣ область понятій и представленій. Психологія говоритъ намъ, что для составленія самаго фантастическаго представленія нужны элементы, заимствованные изъ данныхъ, реальныхъ впечатлѣній, что самая смѣлая фантазія не творитъ изъ ничего, но преобразуетъ элементы дѣйствительныхъ представленій. Но мнимые изобрѣтатели религіозной идеи въ окружающемъ ихъ чувственномъ мірѣ не имѣли ничего, что бы могло имъ дать понятіе о невидимомъ, вѣчномъ, всемогущемъ Существѣ; очевидно, такое понятіе не могло принадлежать къ числу произвольно создаваемыхъ представленій.

Сознавая недостаточность однѣхъ внѣшнихъ причинъ для объясненія происхожденія религіозной идеи, нѣкоторые мыслители ищутъ въ самой душѣ человѣческой субъективныхъ побужденій къ ея образованію. Такимъ побужденіемъ уже

древніе матеріалисты полагали страхъ первобытнаго человѣка предъ грозными явленіями природы: timor primos fecit Deos, говорилъ Лукрецій. И въ наше время также нерѣдко можно встрѣтить мнѣніе, что „астральныя и метеорологическія явленія, сильнѣе дѣйствовавшія на первобытное человѣчество, возбудили въ немъ то чувство ужаса и благоговѣнія, которое повело къ созданію религіи“ *).

Нельзя не замѣтить и съ перваго взгляда, что въ этой гипотезѣ, между причиною производящею религіозную идею—грозными явленіями природы, и между ея дѣйствіемъ—религіею, нѣтъ никакой логической связи. Что грозныя явленія природы возбуждаютъ въ человѣкѣ страхъ, это правда; но какимъ образомъ здѣсь къ страху присоединяется *и благоговѣніе*, то-есть религіозное отношеніе къ предмету страха, рѣшительно необъяснимо. Страхъ предъ грозными явленіями природы чувствуютъ и животныя и еще сильнѣе, чѣмъ человѣкъ; но отчего страхъ не переходитъ у нихъ въ благоговѣніе, въ религію? Страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при многихъ необычайныхъ явленіяхъ природы, при встрѣчѣ съ опасными предметами, но ни предъ однимъ изъ нихъ онъ не чувствуетъ благоговѣнія, не испытываетъ религіознаго чувства. Очевидно, благоговѣніе и страхъ—понятія далеко не тожественныя.

Конечно, защитники разсматриваемой нами гипотезы имѣли въ виду то явленіе, что у нѣкоторыхъ неразвитыхъ племенъ религіозное чувство преимущественно выражается въ видѣ страха предъ существами, почитаемыми за боговъ, и что эти существа представляются въ чертахъ грозныхъ, заимствованныхъ изъ грозныхъ явленій природы. Но съ одной стороны, такое выраженіе религіознаго чувства есть явленіе далеко не всеобщее у неразвитыхъ племенъ, а у тѣхъ, у которыхъ дѣйствительно замѣчается, оно есть выраженіе не первоначальной, а искаженной уже формы религіи, также точно, какъ и состояніе дикарей не есть выраженіе первобытнаго состоянія рода человѣческаго. Съ другой, чувство религіознаго страха не есть явленіе однородное съ ощущеніемъ обыкновеннаго страха предъ грозными феноменами природы

*) Энциклоп. словарь 1861, т. IV. Амулетъ.

и не можетъ происходить отъ нихъ. Въ страхѣ религіозномъ выражается сознаніе высшей, невидимой силы, управляющей явленіями природы; въ обыкновенномъ страхѣ нѣтъ ничего, кромѣ инстинктивнаго сознанія личной опасности. Поэтому религіозный страхъ чувствуется не предъ явленіями природы, какъ таковыми (бурею, солнечнымъ затменіемъ, громомъ и пр.), но предъ высшимъ ихъ Существомъ, дѣйствіями котораго они почитаются. Откуда же теперь это новое понятіе *Существа*, производящаго явленія природы и властвующаго надъ нами? Откуда это понятіе, измѣняющее страхъ въ благоговѣніе и служащее основою, хотя очень несовершеннаго, но тѣмъ не менѣе отличнаго отъ простаго ощущенія физическаго страха, религіознаго чувства? Явленія природы сами по себѣ, какъ бы они грозны ни были, не могли бы образовать въ душѣ человѣка этого понятія, если бы въ немъ уже предварительно не находилось побужденія къ образованію его. Если въ человѣкѣ уже есть хотя темная идея о Существѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, то очень можетъ быть, что при неразвитости ума и нравственнаго чувства, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о бытіи высочайшемъ, которое находится въ его умѣ. Но если бы въ немъ не было никакого ощущенія бытія высшей его невидимой Силы, если бы не было по крайней мѣрѣ никакого побужденія искать ея въ природѣ, то никакія самыя поразительныя „астральныя и метеорологическія явленія“ ея не могли бы вызвать понятія о Богѣ въ умѣ его. Страхъ остался бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ бы, пожалуй, сознаніе безпомощности и зависимости отъ природы, но не вызвалъ бы представленія о Существѣ, управляющемъ явленіями природы.

Не говоримъ уже о томъ, что разсматриваемая гипотеза происхожденія религіозной идеи, если и можетъ имѣть подобіе вѣроятности, то только въ приложеніи къ вѣрованіямъ или очень дикихъ племенъ, или очень еще не развитаго состоянія общества. Всеобщность религіи, ея существованіе во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, рѣшительно необъяснимы съ точки зрѣнія этой теоріи и служатъ окончательнымъ опроверженіемъ ея. Пусть, какъ говоритъ Лукрецій и какъ ду-

мають его новѣйшіе послѣдователи, страхъ произвелъ первыхъ боговъ; что же поддерживало религію въ послѣдствіи, когда этотъ дѣтскій страхъ разсѣялся? Какимъ образомъ заблужденіе неразвитости и безпомощности первыхъ людей распространилось повсюду и удержалось навсегда, когда съ развитіемъ наукъ, искусствъ, общественной жизни, изчезло чувство боязливаго страха предъ явленіями природы? Если бы чувство страха повело къ созданію религіи, то это созданіе давно бы рушилось, не оставивъ послѣ себя и слѣда.

Новѣйшій матеріализмъ, не довольствуясь прежними антирелигіозными попытками объяснить происхожденіе религіозной идеи, ищетъ новаго объясненія — въ присущемъ человѣку стремленіи создавать идеалы и въ особенности его представлять дѣйствительными не имѣющія реальности произведенія фантазіи. Недовольный окружающею его дѣйствительностію, человѣкъ сознаетъ идеалы лучшаго порядка вещей, — идеализируетъ дѣйствительность. Недовольный собою и окружающими его людьми, онъ создаетъ идеалъ совершеннаго человѣка, при помощи фантазіи увеличивая его до необычайныхъ размѣровъ силы и совершенства. Затѣмъ онъ убѣждается въ реальномъ бытіи этого идеала, относится къ нему, какъ къ дѣйствительному объекту, — словомъ, создаетъ представленіе о Богѣ и религіи. Неизбѣжныя, хотя болѣе или менѣе тонкія по степени образованности людей, антропоморфическія черты въ идеѣ о Богѣ будто бы указываютъ именно на такое ея происхожденіе. Итакъ, идея Божества, по мнѣнію этихъ мыслителей, собственно есть олицетворенный человѣческій идеалъ. Какъ вообще потребность въ идеалахъ является вслѣдствіе недовольства человѣка окружающимъ его и вслѣдствіе его несовершенства, такъ и потребность религіозной идеи есть слѣдствіе несовершенства и порочности людей. Боги—это идеалы людей, изображенія, каковыми они должны быть, но какими они не суть на самомъ дѣлѣ,—изображенія, которыя и являются именно потому и тогда, когда люди не таковы, какими имъ нужно быть *).

Вся эта теорія держится единственно на спутанности по-

*) Теорія Фейербаха и его школы.

нятія объ идеалѣ и способности къ идеализаціи. Конечно, въ насъ есть способность и стремленіе создавать образы не существующихъ реально предметовъ; эта способность на низшей ея степени—фантазія, на высшей—эстетическое творчество. Эта способность прежде всего проявляется въ языкѣ, въ образности выраженій, въ метафорахъ и олицетвореніяхъ, затѣмъ—въ созданіи художественныхъ идеаловъ. Но немного нужно проницательности, чтобы видѣть, что между идеалами, созданными этою способностію, и идеями, — въ частности идеею Божества, въ сущности нѣтъ ничего общаго, кромѣ внѣшней эстетической формы, которую иногда принимаютъ эти идеи, точно такъ же, какъ онѣ могутъ принимать форму разсудочныхъ понятій, чувствованій, стремленій.

Существенная черта, отличающая всѣ возможные художественные идеалы отъ идей, есть сопровождающее и образованіе и представленіе первыхъ, ясное сознаніе ихъ нереальности; напротивъ, сознаніе реальности идей составляетъ ихъ необходимый признакъ. Мы несомнѣнно убѣждены, что *есть* напр. истина, добро, Божество, и во всѣхъ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ нашей умственной и нравственной жизни выражается эта увѣренность. Напротивъ, всякое созданіе фантазіи, будетъ ли то ни съ чѣмъ несообразная выдумка, или высокохудожественное представленіе, даетъ себя очень ясно чувствовать, какъ субъективное только созданіе нашего вымысла, не имѣющее реальнаго значенія. Только дитя можетъ повѣрить истинѣ фантастической сказки, которую ему разсказываютъ. Только сумасшедшій можетъ повѣрить реальности образовъ, созданныхъ его фантазіею и относится къ нимъ, какъ къ живымъ существамъ. Высшія произведенія эстетической способности,—идеалы, не отличаются въ этомъ отношеніи отъ прочихъ созданій фантазіи. Всѣ идеалы, создаваемые человѣкомъ, не исключая и идеала собственнаго нашего *я*, имѣютъ ту особенность, что человѣкъ всегда ясно сознаетъ ихъ идеальный, субъективный только характеръ. Каждый сознаетъ, что идеалъ есть сложившееся подъ вліяніемъ ума и фантазіи представленіе о томъ, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ; но то уже самое, что здѣсь представляется, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ, для каждаго служитъ яснымъ свидѣтельствомъ, что этого иде-

альнаго предмета еще нѣтъ въ данный моментъ, что онъ не существуетъ реально.

Существенно иной характеръ представляетъ идея Божества: мы *необходимо* представляемъ предметъ ея реально существующимъ; она и не мыслима безъ сопровождающаго ее сознанія ея объективной истины. Такое сознаніе до такой степени сильно и живо, что при недовольно явномъ отличеніи этой идеи отъ формъ человѣческаго познаванія, въ которыхъ она является въ нашемъ умѣ, и при смѣшеніи ея съ этими формами, оно можетъ увлечь человѣка къ признанію реальными и самыхъ этихъ формъ, которыя тѣсно связаны съ нею и которыхъ отдѣлить отъ сущности человѣкъ еще не въ силахъ. Вотъ отъ чего получаютъ жизненность и реальность, для недовольно яснаго еще умственнаго взора человѣка, и самые созданные фантазіею религіозные образы и представленія, въ которыхъ онъ старается выразить идею о Божествѣ въ ея различныхъ отношеніяхъ. Этимъ объясняется и то, необъяснимое для разсматриваемой нами теоріи, явленіе, почему, какъ скоро представленіе фантазіи есть представленіе *религіозное*, то есть имѣющее связь съ идеею Божества, оно, какъ бы иногда ни казалось нелѣпо (напр. въ языческихъ миѳахъ), получаетъ для сознанія необыкновенную силу; человѣкъ легко и скоро заблуждается, принимая форму религіозной идеи за ея сущность. Но какъ скоро произведеніе фантазіи не имѣетъ религіознаго характера, какъ бы оно правдоподобно ни было, никто одаренный здравымъ смысломъ не сочтетъ его реальнымъ. Очевидно, что причина такого существеннаго различія въ отношеніи сознанія къ нашимъ представленіямъ та, что въ представленія религіозныя привходитъ совершенно новый элементъ, — идея Божества, сопровождающее которую сознаніе ея реальности легко переходитъ и на соединяемыя съ нею представленія. Иначе, мы не найдемъ никакого основанія, почему, при предполагаемой у человѣка способности почитать дѣйствительными не существующіе дѣйствительно и создаваемые фантазіею предметы, эта способность дѣйствуетъ только въ связи съ однимъ извѣстнымъ представленіемъ (о Божествѣ), и мгновенно теряетъ свою силу въ другихъ случаяхъ. Почему напр. человѣкъ никогда не считаетъ дѣйствительными сказку, поэму, созданный имъ

идеалъ ученаго, воина, гражданина и пр., а только одинъ предполагаемый идеалъ Существа всесовершеннаго и другія связанныя съ этимъ идеаломъ представленія? Перваго рода идеалы гораздо ближе къ ощущаемой дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существѣ абсолютномъ, и повѣрить ихъ реальному существованію, повидимому, гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго;—однакожъ на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою силою увѣренности признавать реальное бытіе Существа сверхчувственнаго, есть нѣчто совершенно отличное отъ способности создавать образы несуществующихъ предметомъ. Сопровождающее идею Божества и основанныя на ней представленія сознаніе ея реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ совершенно другого источника и по другимъ побужденіямъ, чѣмъ обыкновенные идеалы.

Сознаніе реальности идеи Божества условливаетъ, въ свою очередь, и другую не менѣе рѣзкую и существенную особенность, отличающую ее отъ всѣхъ созданій творческой фантазіи; эта особенность—живое отношеніе человѣка къ предмету, выражаемому сею идеею и могущественное вліяніе ея на его жизнь и дѣятельность. Созданія эстетическія служатъ только предметомъ художественнаго наслажденія, имѣющаго теоретическій характеръ; убѣжденный въ ихъ нереальности человѣкъ не можетъ вступать съ ними въ живыя отношенія; ихъ вліяніе на жизнь не болѣе того вліянія, какое можетъ имѣть ясное и наглядное понятіе о предметѣ на опредѣленіе нашихъ дѣйствій. Если они сильнѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ понятія разсудка: то, въ замѣнъ того, имъ не достаетъ силы разумнаго убѣжденія, свойственнаго понятіямъ. Напротивъ, идея Божества имѣетъ такую живую, опредѣляющую дѣятельность, силу, какой не могутъ имѣть даже самыя ясныя понятія разсудка, не говоря уже о представленіяхъ фантазіи. Съ тѣхъ поръ, какъ исторія помнитъ о существованіи рода человѣческаго, религія является могущественнымъ дѣятелемъ въ нравственной и общественной жизни людей; она правитъ дѣятельностью людей, возбуждаетъ человѣка къ лишеніямъ, подвигамъ, самопожертвованіямъ, къ которымъ не можетъ возбудить не только какая нибудь мечта фантазіи, но и самое крѣпкое убѣжденіе разсудка; религія опредѣляетъ сущность

гражданскихъ учрежденій и видоизмѣняетъ формы общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едва ли могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы человѣческихъ дѣйствій. Сообразно ли теперь съ здравымъ смысломъ думать, чтобы простое созданіе недовольной дѣйствительностію фантазіи пріобрѣло такое значеніе, какого не могло имѣть никакое даже истинное представленіе? Вліяніе религіи не показываетъ ли, что въ ней заключается истинная, существенно-реальная, а не мечтательная сила? А эту силу, конечно, можетъ дать ей не произволъ человѣческой фантазіи, но внутренняя самостоятельная ея истина.

Дѣйствительно, обращая вниманіе на содержаніе идеи Божества, не трудно замѣтить, что оно гораздо выше всего того, что могла бы изобрѣсти самая смѣлая фантазія. Не смотря на кажущуюся отдаленность отъ дѣйствительности, произведенія фантазіи имѣютъ однакожь по своимъ составнымъ элементамъ живое отношеніе къ ней. Черты идеальныхъ предметовъ заимствуются отъ дѣйствительныхъ предметовъ и только видоизмѣняются особеннымъ образомъ фантазіею, которая ихъ увеличиваетъ, уменьшаетъ, комбинируетъ по произволу или по законамъ изящнаго. Но въ идеѣ Божества мы встрѣчаемъ такія черты, которыя не могутъ образоваться никакимъ комбинированіемъ и преувеличеніемъ элементовъ дѣйствительныхъ представленій. Такова напр. идея абсолютнаго Духа, Существа самосущаго; таковы понятія о безконечности, вѣчности, абсолютныхъ совершенствахъ. Самая смѣлая фантазія, какъ бы она ни расширяла границы свойствъ человѣческихъ въ количественномъ и качественномъ отношеніяхъ, не могла бы сама собою изобрѣсти тѣхъ абсолютныхъ признаковъ, которые составляютъ особенность понятія о Богѣ, если бы не руководилась заключающеюся уже въ душѣ идеею безконечнаго.

Объ этой особенности идеи Божества совершенно забываютъ защитники разсматриваемой нами теоріи. Замѣчая въ религіозныхъ представленіяхъ различныхъ народовъ антропоморфическія черты, образовавшіяся путемъ преувеличенія фантазіею дѣйствительныхъ чертъ человѣческой природы, они полагаютъ, что эти черты и составляютъ все содержаніе и сущность идеи Божества. Но сущность этой идеи не въ томъ состоитъ, что Богу приписываются человѣческія совершенства,

но въ томъ, что Ему приписываются абсолютныя совершенства и абсолютное бытіе. Въ самыхъ несовершенныхъ религіозныхъ представленіяхъ, человѣкъ по крайней мѣрѣ думаетъ, что онъ представляетъ абсолютныя, вышечеловѣческія совершенства Существа всесовершеннаго. Какъ бы по видимости ни было похоже религіозное представленіе Божества у нѣкоторыхъ народовъ на представленіе идеальнаго человѣка, религіозное сознаніе ясно понимаетъ, что оно хотѣло выразить вовсе не идеалъ человѣка, но понятіе Существа высшаго человѣка, абсолютно-совершеннаго. Во всѣхъ религіяхъ, у всѣхъ народовъ есть представленія объ идеальномъ человѣкѣ, выражающіяся то въ религіозныхъ разсказахъ о святыхъ мужахъ, то въ эпическихъ сказаніяхъ о герояхъ и пр. Но религіозное сознаніе всегда ясно отличаетъ эти идеалы отъ представленій о Божествѣ, какъ бы иногда ни казались идеальные люди, напр. въ языческихъ религіяхъ, похожими на боговъ. Въ представленіи Божества человѣкъ съ полнымъ сознаніемъ, не допускающимъ никакого самообольщенія, хочетъ выразить не себя, какимъ бы онъ долженъ быть, но понятіе о Существѣ, какимъ человѣкъ никогда не можетъ быть, и которое превышаетъ границы его природы. Между Божествомъ и человѣкомъ, даже идеальнымъ, вообще религіозное сознаніе полагаетъ безконечное различіе и несходство; оно ясно чувствуетъ, что человѣкъ никогда не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ представляетъ Божество. Объ этомъ ясномъ фактѣ сознанія совершенно не хотятъ знать защитники разсматриваемой нами гипотезы; признавая, что созданный человѣкомъ собственный идеалъ, какимъ-то непонятнымъ способомъ самообольщенія, превратился въ идею Божества, они допускаютъ какой-то немыслимый психологическій процессъ, ничего подобнаго которому не представляетъ дѣйствительность.

Такимъ образомъ, существенное различіе между идеею Божества и идеаломъ нашихъ совершенствъ ясно говоритъ, что эта идея не можетъ быта произведеніемъ способности къ идеализаціи, существующей въ нашемъ духѣ. Скажемъ болѣе: если бы защитники послѣдняго мнѣнія обратили больше вниманія на эту исключительно человѣческую способность къ идеализаціи, то могли бы увидѣть, что самая эта способ-

ность, вмѣсто того, чтобы быть источникомъ идеи о Богѣ, въ свою очередь обязана своимъ существованіемъ этой идеѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ насъ не было предшествующаго понятія о неограниченномъ совершенствѣ, не было стремленія къ достиженію этого совершенства, то что заставило бы человѣка никогда не довольствоваться настоящимъ положеніемъ вещей, постоянно стремиться къ лучшему и въ силу этого стремленія создавать себѣ представленія этого лучшаго,— такъ называемые идеалы? Идеалъ предполагаетъ уже существующее понятіе о совершенствѣ, а неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, неудовлетворенность даже идеаломъ, лишь только онъ осуществился,—показываетъ, что это понятіе есть идея абсолютнаго совершенства. Идея же абсолютнаго совершенства есть элементъ существенно входящій въ понятіе Божества. Идея Божества, какъ живой совокупности всѣхъ совершенствъ въ неограниченной степени, и вмѣстѣ какъ цѣли нашихъ стремленій, и есть то, конечно, не ясно и не отчетливо въ обыденной жизни сознаваемое, начало, которое побуждаетъ насъ къ идеальнымъ стремленіямъ, олицетворяемымъ фантазіею. Такимъ образомъ, стремленіе и способность къ составленію идеаловъ можетъ быть названа не причиною, а слѣдствіемъ религіозной идеи, понимаемой во всей ея широтѣ.

Что касается до антропоморфизма въ религіозныхъ представленіяхъ, на который съ особенною силою указываютъ защитники разсматриваемой нами теоріи въ подтвержденіе той мысли, что идея Божества есть не что иное, какъ олицетвореніе идеальныхъ человѣческихъ свойствъ, не трудно замѣтить, что онъ составляетъ не сущность, а только одну изъ формъ представленія Божества. Сущность идеи Божества, какъ мы замѣтили, составляетъ не то, что Оно изображается съ подобными нашимъ совершенствами, но то, что Ему приписываются абсолютныя совершенства, и что Оно представляется живою и абсолютно-сущею совокупностію сихъ совершенствъ. Если бы антропоморфическія и подобныя, человѣкомъ созданныя, черты составляли самую сущность идеи Божества, то, очевидно, съ уничтоженіемъ ихъ исчезла бы изъ сознанія и самая идея. Но исторія религій показываетъ, что, не смотря на постоянную измѣнчивость, текучесть, такъ сказать, созданныхъ человѣкомъ образныхъ представленій о

Богѣ, религіозная идея не уничтожается вмѣстѣ съ ними; но, отвергая одни представленія, оказавшіяся ложными или неудовлетворительными, человѣкъ ищетъ новыхъ и болѣе кажущихся точными, опредѣленій Божества. Это ясно говоритъ, что образныя представленія составляютъ для него только различные способы, какъ уяснить для сознанія содержаніе религіозной идеи, — способы видоизмѣняющіеся и усовершаемые по мѣрѣ его развитія. Такое явленіе совершенно естественно. Идея по своему содержанію безгранична, потому что предметъ ея—Существо абсолютное по бытію и по свойствамъ; формы человѣческаго познанія ограничены; отъ этого человѣкъ и представляетъ Существо безконечное не адэкватно, налагаетъ на идею Его ограниченныя формы своей познавательной силы:—на низшей степени развитія онъ представляетъ Божество въ чувственныхъ, образныхъ и символическихъ чертахъ, на высшей—составляетъ различныя разсудочныя понятія о Немъ. Но въ тоже время онъ всегда сознаетъ, болѣе или менѣе ясно, что эти формы не исчерпываютъ содержанія идеи, не соотвѣтствуютъ ей. Отъ этого, съ одной стороны—измѣнчивость религіозныхъ понятій и представленій, съ другой—ясно выражаемая всѣми религіями мысль о непостижимости Божества. Во всѣхъ религіяхъ, сколько нибудь развитыхъ, можно найти признаніе, что Божество по своему величію выше всѣхъ описаній и представленій. Такое признаніе рѣшительно необъяснимо, если почитать идею Божества олицетвореніемъ человѣческаго идеала.

Вообще, какъ противъ разсматриваемой нами, такъ и противъ всѣхъ теорій, производящихъ идею Божества отъ причинъ случайныхъ и субъективныхъ, рѣшительно говоритъ всеобщность и необходимость религіи въ родѣ человѣческомъ. Религія есть живой фактъ исторіи народовъ и человѣчества,—фактъ, хотя многоразличный въ совокупности своихъ проявленій, но тожественный въ своей сущности, неизмѣнный въ своемъ бытіи. Уже предъ началомъ исторической жизни народовъ, отъ временъ, отъ которыхъ, за исключеніемъ откровеннаго бытописанія, дошли до потомства только отрывки сагъ и преданій, остались намъ повѣствованія о религіи, и почти только о ней одной. Кромѣ нѣкоторыхъ немногихъ разсказовъ о жизни древнихъ людей, эти преданія содержатъ

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

Но всеобщее и необходимое проявленіе жизни рода человѣческаго не можетъ ни быть явленіемъ случайнымъ, ни происходить отъ причинъ случайныхъ. Если мы не хотимъ отвергнуть всякій смыслъ и разумность въ жизни человѣчества, то должны признать, что есть же въ человѣческомъ духѣ какая-то неотразимая, неискоренимая потребность религіи, основанная на существенныхъ свойствахъ самой природы его.

Думать иначе, — думать, что пустое заблужденіе, нелѣпый вымыслъ фантазіи могъ имѣть такое громадное значеніе и такую силу въ жизни народовъ,—значитъ признавать весь родъ человѣческій одержимымъ хроническимъ сумасшествіемъ. Потому что чѣмъ, какъ не сумасшествіемъ, назвать то состояніе души, когда человѣкъ олицетворяетъ пустой вымыслъ фантазіи, почитаетъ его реально-существующимъ предметомъ и постоянно вплетаетъ его во всѣ отношенія своей жизни? Нельзя и представить меньшаго уваженія къ человѣчеству, къ человѣческому разуму и исторіи, чѣмъ то, которое высказывается въ теоріяхъ мыслителей, отвергающихъ объективное значеніе религіи. Не смотря на измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ, человѣкъ представляется жалкимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла даже настолько, чтобы разубѣдиться въ истинѣ сказки, выдуманной кѣмъ-то случайно, во времена отдаленной древности.

Итакъ, самое уваженіе къ разуму заставляетъ насъ искать источника идеи Божества не въ случайныхъ и субъективныхъ побужденіяхъ человѣка, но въ коренныхъ и существенныхъ требованіяхъ его духа. Такъ какъ эти побужденія отстранены, то ближе всего можетъ представиться, что источникъ идеи Божества нигдѣ лучше не можетъ быть найденъ, какъ въ самомъ разсудкѣ, который путемъ умозаключеній доходитъ до необходимости признать бытіе Божіе, и затѣмъ старается составить сообразное съ своими требованіями понятіе о свойствахъ Божества и отношеніяхъ къ нему человѣка. Дѣйствительно, опытъ показываетъ, что познаніе о предметахъ и увѣренность въ дѣйствительномъ ихъ бытіи пріобрѣтается двумя путями. Мы увѣряемся, что предметъ дѣйствительно существуетъ, или тогда, когда онъ подѣйствовалъ на насъ, произвелъ впечатлѣніе на наше чувство и тѣмъ завѣрилъ для насъ свое бытіе; или тогда, когда, и не имѣя впечатлѣнія отъ предмета, мы тѣмъ не менѣе путемъ выводовъ и умозаключеній разсудка доходимъ до убѣжденія, что такой-то предметъ необходимо долженъ существовать. Перваго рода признаніе бытія предмета можетъ быть названо эмпирическимъ, второго—раціональнымъ. Перваго рода способъ убѣжденія въ бытіи предмета свойственъ, повидимому, только познанію предметовъ внѣшнихъ, эмпирическихъ. Второй относится къ

предметамъ умственнымъ, которые не производятъ на насъ впечатлѣній чувственныхъ, но въ дѣйствительности которыхъ убѣждаетъ насъ необходимость мысли. Повидимому, этотъ послѣдній способъ удобнѣе всего прилагается къ объясненію происхожденія идеи Божества; идея Божества можетъ возникнуть вслѣдствіе дѣятельности разсудка, приводящей насъ необходимо къ признанію бытія Божія.

Исторія мышленія, дѣйствительно, представляетъ намъ разнообразные опыты такой дѣятельности въ такъ называемыхъ доказательствахъ бытія Божія,—онтологическомъ, космологическомъ, телеологическомъ и другихъ. Въ нихъ философія сохранила всѣ возможные способы, какими разсудокъ можетъ доходить до убѣжденія въ истинѣ идеи Божества.

Но представляютъ ли эти доказательства дѣйствительный процессъ, какимъ образовалась въ нашей душѣ идея о Богѣ?

Съ тѣхъ поръ, какъ явилась знаменитая Критика чистаго разума Канта, этотъ вопросъ можно считать рѣшеннымъ отрицательно. Не входя здѣсь въ изложеніе общеизвѣстныхъ результатовъ его критическаго анализа идеи Божества и въ разборъ тѣхъ не вполнѣ вѣрныхъ выводовъ относительно значенія этой идеи, которые имъ сдѣланы, можемъ сказать только, что этимъ анализомъ несомнѣнно доказано, что такъ называемыя доказательства бытія Божія не суть доказательства въ строгомъ смыслѣ слова,—т. е. выведеніе неизвѣстной дотолѣ истины путемъ раціональныхъ умозаключеній. Въ нихъ истина, выводимая въ заключеніи, содержится уже въ посылкахъ; процессъ доказательства только разъясняетъ и подтверждаетъ ее. Доказательства бытія Божія были бы невозможны, если бы не предшествовало имъ, конечно, незамѣтнаго для нестрогаго мышленія, *предположеніе* сего бытія. При такомъ характерѣ этихъ доказательствъ, очевидно, невозможно, чтобы процессъ разсудка въ ихъ образованіи былъ процессомъ дѣйствительнаго происхожденія въ насъ идеи Божества, которая предшествуетъ имъ. А такъ какъ въ этихъ доказательствахъ исчерпываются всѣ возможные способы, при помощи которыхъ нашъ разсудокъ могъ бы доходить до понятія о Богѣ, то не менѣе ясно, что источникъ идеи Божества не можетъ заключаться въ дѣятельности разсудка.

Но и кромѣ содержанія доказательствъ бытія Божія, самая форма ихъ показываетъ, что не путемъ ихъ возникаетъ въ человѣкѣ идея Божества. Всѣ они образовались мало-помалу, и вообще составляли достояніе немногихъ мыслящихъ умовъ. Идея Божества во всей своей силѣ является не только гораздо раньше всѣхъ возможныхъ доказательствъ, даже въ ихъ самой первоначальной и не развитой формѣ, но и въ дѣйствительности, какъ показываетъ психологическое наблюденіе, утверждается вовсе не на убѣжденіяхъ и умозаключеніяхъ разсудка, но на непосредственномъ признаніи ея.

Для подтвержденія сказаннаго нами, мы можемъ остановиться на одномъ изъ доказательствъ, — телеологическомъ. И содержаніе и форма, слишкомъ отвлеченная, прочихъ доказательствъ не допускаютъ мысли, чтобы они могли быть тѣми путями, которыми человѣкъ шелъ къ признанію истины бытія Божія. Но доказательство телеологическое, повидимому, такъ древне, наглядно и убѣдительно, что можетъ представиться вѣрнымъ, что именно путемъ его образовалось въ человѣкѣ понятіе о Богѣ. Разсматривая природу въ ея прекрасныхъ и законосообразныхъ явленіяхъ, повидимому, и не очень развитый человѣкъ, руководствуясь логическимъ требованіемъ искать причины явленіямъ, могъ придти къ понятію первой причины; а подъ вліяніемъ того же логическаго побужденія искать *достаточной* причины, могъ придти къ мысли, что эта причина не есть частная и конечная, но всесовершенная и абсолютная,—Божество.

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

заставить его искать послѣдней, абсолютной причины, а не довольствоваться рядомъ причинъ, одна другую условливающихъ и идущихъ въ безконечность? Но положимъ, что почему-либо разумъ остановился на послѣдней, безусловной причинѣ. Могли ли одни законы разума, дѣйствующіе сами по себѣ, заставить его признать, что эта причина должна быть живая, личная, всесовершенная,—словомъ,—Богъ? Мы видимъ, что и очень развитый разумъ, дѣйствующій внѣ связи съ идеею Божества, часто признаетъ первою, абсолютною причиною несвободную, неопредѣленную матерію. Тѣмъ болѣе такое представленіе о первой причинѣ должно бы, повидимому, имѣть мѣсто въ ту отдаленную эпоху, въ которую мы застаемъ древнѣйшія религіозныя вѣрованія, когда человѣку, при его неразвитости, естественнѣе всего казалось бы представлять первое начало бытія, какъ нѣчто чувственное и вещественное. По крайней мѣрѣ, если бы одинъ разсудокъ былъ источникомъ понятія о первой причинѣ, то мы вправѣ были бы ожидать разнообразія и противоположности въ понятіяхъ объ этой причинѣ, — такого же, какое замѣчаемъ напримѣръ въ философіи. Одна часть рода человѣческаго признавала бы идею Божества, другая отвергла бы ее; у одной части была бы религія, у другой нѣтъ. Но дѣйствительность показываетъ противное: религія, основанная на идеѣ Божества, представляетъ явленіе всеобщее, а отрицаніе этой идеи, признаніе абсолютно первой причины иначе чѣмъ Божествомъ,—явленіе частное, позднѣйшее, замѣчаемое въ кругу людей, которые, для цѣли своихъ изслѣдованій, хотятъ именно отрѣшиться отъ всѣхъ непосредственныхъ убѣжденій и стать на почвѣ одного чистаго разсудка.

Но религіозная идея Божества не есть одно только *понятіе* разсудка о первой причинѣ. Какъ бы удачно разсудокъ ни рѣшилъ вопросъ о сущности этой причины, понятіе о ней, составленное однимъ только разсудкомъ, никогда бы не могло имѣть той силы убѣдительности, того вліянія на жизнь, какія представляетъ религія. Исторія мышленія показываетъ намъ множество понятій, истинъ, выработанныхъ усиленнымъ трудомъ умственной дѣятельности лицъ, имѣющихъ значеніе въ области знанія; но эти истины не только распространялись съ большими препятствіями, послѣ долгой борьбы и противо-

рѣчій, и то не дѣлаясь достояніемъ всеобщимъ, но и въ умахъ самихъ изобрѣтателей и виновниковъ этихъ истинъ не всегда являлись съ силою непоколебимаго убѣжденія; нерѣдко и сильные умы сомнѣвались въ достовѣрности своего знанія. Но истина бытія Божества и вообще религіозныя истины представляются намъ господствующими надъ умами и сердцами людей, съ такою силою убѣдительности, какой бы никакъ не могли имѣть, если бы были плодомъ изслѣдованій разсудка. Если бы идея Божества была дѣломъ разума, то она и оставалась бы на ряду съ другими понятіями его, какъ вѣрное представленіе о предметѣ, удовлетворяющее требованіямъ знанія, но никакъ не могла бы имѣть того могущественнаго, опредѣляющаго всю нашу дѣятельность значенія, какое она имѣетъ на самомъ дѣлѣ. Она осталась бы научною истиною, но не была бы религіозною идеею. Успокоивая разсудокъ въ его изысканіяхъ послѣдней причины бытія, она не была бы живымъ началомъ тѣхъ многообразныхъ явленій психической жизни, которыя составляютъ содержаніе религіи. Эти явленія своею жизненностію и силою ясно показываютъ, что истина бытія Божія опирается на основаніи болѣе твердомъ, чѣмъ то, какое могутъ дать выводы и заключенія разсудка.

Если теперь дѣятельность разсудка не можетъ произвести въ насъ идеи Божества, которая, напротивъ, служитъ *предположеніемъ* всѣхъ изслѣдованій разума о Богѣ, то, очевидно, первоначальная причина ея заключается не въ насъ, не въ самостоятельной дѣятельности нашей познающей силы, а внѣ насъ, въ дѣйствительномъ предметѣ, дѣйствующемъ на нашъ духъ и возбуждающемъ мысль о себѣ. Не будучи слѣдствіемъ дѣйствій на насъ чувственныхъ предметовъ и не будучи произведеніемъ разсудка, она предполагаетъ бытіе Существа высочайшаго и происхожденіе отъ Него.

Итакъ, идея Божества происходитъ отъ самаго Божества. Но это положеніе еще слишкомъ обще и неопредѣленно, чтобы на немъ можно было остановиться въ объясненіи происхожденія этой идеи. Раждается дальнѣйшій вопросъ: *какъ* именно она происходитъ?

Самымъ извѣстнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ теорія врожденности идей. Въ самомъ существѣ человѣческаго ума находятся непосредственно присущія, апріорическія

понятія или идеи Божества, истины, добра и др. Такъ какъ они являются прежде всякаго умозрѣнія, не могутъ происходить ни отъ внѣшнихъ впечатлѣній, ни посредствомъ разсудочнаго отвлеченія отъ нихъ, потому что ничто конечное не можетъ дать понятія о безконечномъ, и ничто ограниченное о всесовершенномъ, то, очевидно, идея Божества (наравнѣ съ другими идеями) можетъ быть только врожденною намъ; она есть понятіе, напечатлѣнное въ нашемъ умѣ Самимъ Богомъ и составляющее коренную принадлежность нашей разумной природы *).

Нельзя сказать, чтобы эта теорія давала ясный и опредѣленный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи идеи Божества. Если бы ученіемъ о врожденности идей выражалось только отрицательное понятіе, что идеи не происходятъ отъ опыта, или не создаются самодѣятельностію разсудка, то мы вправѣ были бы вполнѣ принять его, хотя бы имъ и не рѣшался еще вопросъ, какъ же именно онѣ происходятъ. Но какъ скоро это ученіе имѣетъ притязаніе высказать нѣчто болѣе положительное, — именно, что идеи существуютъ въ насъ въ видѣ заложенныхъ въ умѣ опредѣленныхъ понятій, то оно неизбѣжно вызываетъ много недоумѣній. Главное недоразумѣніе касается того, что именно нужно понимать подъ идеею Божества, которая считается врожденною? Иначе, — при существующемъ разнообразіи представленій и понятій о Богѣ, что именно нужно считать врожденнымъ и что не врожденнымъ? Нѣкоторые защитники теоріи врожденности идей подъ именемъ идеи Божества часто разумѣли полное, опредѣленное *понятіе* о Богѣ **). Но предполагать *такое* понятіе первоначальнымъ и врожденнымъ, значитъ противорѣчить яснымъ

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

**) „Подъ именемъ Бога я разумѣю, говоритъ Декартъ, представленіе о безконечной, независимой, всемогущей и разумной Субстанціи, которою какъ я, такъ и все другое, что ни существуетъ, сотворено. Понятіе о такой Субстанціи не можетъ произойти отъ меня самого, потому что я сознаю себя ограниченнымъ, слабымъ, конечнымъ и т. п. Итакъ, необходимо должно существовать внѣ меня такое Существо, идею котораго я ношу въ себѣ, и которое одно могло дать мнѣ такую идею... Эта идея врождена мнѣ, вмѣстѣ съ самымъ существомъ моимъ. Medit". de pr. philos. II. 111.

свидѣтельствамъ опыта. Понимая врожденную идею въ смыслѣ Декарта, эмпирики были правы, замѣчая, что такой идеи вовсе нѣтъ у большей части людей, что у многихъ понятія о Божествѣ представляются намъ не таковыми, какъ понимаетъ идею теорія, часто очень слабыми, темными, даже ложными. Далѣе, не только въ той идеѣ, какую предполагаетъ врожденною Декартъ и его послѣдователи, слишкомъ ясны слѣды самодѣятельнаго логическаго мышленія, но и во всѣхъ другихъ формахъ, въ какихъ встрѣчается эта идея въ дѣйствительности, замѣчаются различныя степени ясности и опредѣленности, различныя черты, указывающія на участіе въ образованіи идеи разсудка и другихъ познавательныхъ силъ души. Этого, говорятъ эмпирики, не могло бы быть, если бы идеи были врождены въ видѣ опредѣленныхъ истинъ или понятій; въ такомъ случаѣ онѣ у всѣхъ людей должны бы быть одинаковы и равны и съ полною ясностію представляться разуму при самомъ началѣ его развитія, чего на дѣлѣ не бываетъ. Потому что всякое понятіе есть знаніе, а знаніе сопровождается *сознаніемъ*, но мы не видимъ, чтобы всѣ люди съ самаго начала обладали сознательно яснымъ понятіемъ о Богѣ; такое понятіе не врождено, но пріобрѣтается дѣятельностію нашего разсудка.

Истиннаго въ этихъ возраженіяхъ не могли не замѣтить защитники врожденности идей. Но если врожденная идея Божества не есть одно и тоже, что *понятіе* о Немъ, то что же она такое? Очевидно, что она не можетъ быть и *представленіемъ* Божества; потому что, хотя представленіе есть болѣе общая, непосредственная и первоначальная форма познанія о Богѣ, но тѣмъ не менѣе въ ней, и можетъ быть еще болѣе, чѣмъ въ понятіи, замѣтны слѣды дѣятельности человѣческой познавательной силы, — именно воображенія. Чтобы найти истинно врожденную и первоначальную идею, которая составляла бы общую принадлежность всѣхъ людей, защитники разсматриваемой нами теоріи должны были мало-по-малу отсѣкать отъ понятія о Божествѣ все опредѣленное, разнообразное, частное,—все, что могло бы показаться произведеніемъ человѣческаго знанія, и въ чемъ можно бы замѣтить слѣды самодѣятельнаго участія его познавательныхъ силъ. Но, продолжая процессъ отыскиванія самаго общаго и

первоначальнаго во всѣхъ людяхъ, о чемъ несомнѣнно можно было бы сказать, что оно не пріобрѣтено, а врождено, увидѣли, что мало-по-малу и самая идея утончалась и испарялась; оставалось признать прирожденнымъ что-то очень неопредѣленное и темное, одно стремленіе искать чего-то высшаго, чѣмъ окружающая насъ дѣйствительность. Вслѣдствіе этого явились объясненія, что врожденная идея Божества не есть врожденное понятіе или представленіе о Богѣ, не только зародышъ всего этого. Она есть только *возможность* образовать понятіе о Богѣ по мнѣнію однихъ, или врожденное *стремленіе* къ безконечному, по опредѣленію другихъ. Или еще иначе, идея есть *потребность* ума, побуждающая разсудокъ къ пріобрѣтенію познанія о Богѣ; она есть „не что иное, какъ *сѣмя* всѣянное въ насъ и отъ насъ сокрытое, которое посему требуетъ полной, живой и строгой дѣятельности духа, чтобы развить и возрастить его въ себѣ". Но кто не видитъ, что съ такимъ низведеніемъ идеи на степень потенціи, потребности, стремленія, предчувствія, сѣмени, — или какъ бы ни назвали такое зародышное, первоначальное состояніе ея, исчезаетъ и самый смыслъ ученія о врожденности идей, какъ теоріи, имѣющей въ виду объяснить ихъ происхожденіе, и отъ этой теоріи остаются одни ничего не объясняющія слова? Что въ человѣкѣ есть врожденное стремленіе образовать представленіе и понятіе о Богѣ, что въ немъ есть возможность и потребность производить такія понятія, — это такая общая и неопредѣленная истина, противъ которой не станетъ спорить ни эмпирикъ, ни тотъ даже, кто, не признавая реальности идеи Божества, признаетъ ее субъективно-необходимымъ произведеніемъ ума. И теорія Фейербаха допускаетъ, что въ насъ есть необходимое стремленіе или побужденіе образовать религіозныя понятія, представлять Божество. Но дѣло не въ томъ, есть ли въ насъ врожденное стремленіе къ познанію того или другого предмета, но въ томъ, *какъ* происходитъ это познаніе. А теорія врожденныхъ идей, какъ скоро назвали идеею одно неопредѣленное стремленіе, ничего объ этомъ не говоритъ; она не говоритъ, какъ осуществляется и развивается это стремленіе, откуда и какъ оно наполняется, — и мы стоимъ при началѣ пути, на вопросѣ, когда ожидали отвѣта. Что идеи въ такомъ

видѣ, какъ представляетъ разсматриваемая нами теорія, врождены намъ, это, конечно, выше всякаго сомнѣнія; но въ такомъ же точно смыслѣ и съ равнымъ правомъ мы могли бы сказать, что намъ врождены представленія дома, дерева, книги и пр., потому что въ насъ есть способность, возможность, стремленіе или потребность, какъ говорятъ объ идеяхъ, къ представленію и познанію этихъ предметовъ. Очевидно, что въ этой теоріи есть недоразумѣніе въ словахъ; правильнѣе и точнѣе мы бы должны сказать, что намъ врождены не идеи, а умъ, то есть способность идей, или способность къ познанію сверхчувственнаго *). Но, признавая способность познавать сверхчувственное существенною принадлежностію самой природы человѣческой, и, въ этомъ смыслѣ, врожденною намъ, мы еще не рѣшаемъ вопроса, какимъ образомъ посредствомъ этой способности мы получаемъ дѣйствительное познаніе о сверхчувственномъ, какимъ образомъ посредствомъ ума мы получаемъ идеи.

Мы упомянули о двухъ возможныхъ способахъ пріобрѣтенія познаній о бытіи и свойствахъ дѣйствительныхъ предметовъ: одинъ, который предполагаетъ дѣйствіе на насъ предметовъ и впечатлѣніе отъ нихъ, и который мы назвали *эмпирическимъ* **); другой способъ дознанія о бытіи предмета посредствомъ умозаключеній разсудка, который мы назвали *раціональнымъ*. Но такъ какъ второй способъ въ выведеніи идеи о Божествѣ оказался несостоятельнымъ, то мы должны обратиться къ первому и въ немъ искать ключа къ разъясненію вопроса о происхожденіи идеи Божества.

---

*) Вообще должно замѣтать, что понятіе *врожденности* есть по существу своему антифилософское понятіе. Дѣло философіи объяснить причину и способъ образованія идей, а понятіемъ врожденности отсѣкается путь къ дальнѣйшему изслѣдованію причины происхожденія ихъ. Оно требуетъ, чтобы остановились надъ фактомъ апріорическаго существованія въ нашемъ духѣ идей, какъ надъ чѣмъ-то даннымъ, не нуждающимся въ объясненіи.

**) Такъ какъ выраженіе *эмпирическій* или опытный принято, хотя не совсѣмъ вѣрно, относить только къ познанію предметовъ внѣшняго опыта, то, для избѣжанія недоразумѣній при произведеніи этимъ путемъ понятій о предметахъ высшихъ чувственнаго опыта, мы могли бы назвать этотъ способъ *реальнымъ* (т. е. предполагающимъ реальное дѣйствіе на насъ предмета, будетъ ли то чувственный или сверхчувственный предметъ), въ противоположность способу *раціональному*.

Дѣйствительно, что̀ нужно для пріобрѣтенія познанія о какомъ бы то ни было реальномъ предметѣ, по способу нами указанному? Нуженъ а) предметъ дѣйствительно существующій и дѣйствіе его на насъ, и б) мышленіе о немъ, сообразно съ законами и формами нашей познавательной способности. Дѣйствіе на насъ предмета, впечатлѣніе отъ него, или ощущеніе его, даетъ намъ завѣреніе въ *бытіи* предмета; мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и истины, сообразно съ степенью ясности и силы впечатлѣнія и съ мѣрою участія и приложенія мыслящей силы духа. Какъ непосредственное сознаніе *бытія* предмета, такъ и пріобрѣтаемое при посредствѣ законовъ и формъ мышленія *познаніе* этого бытія,—какъ *воззрѣніе* предмета, такъ и *понятіе* (на низшей степени познанія—*представленіе*) о немъ, суть равно существенные и необходимые элементы нашего познанія. Безъ перваго наше познаніе будетъ не реальнымъ, а только формальнымъ, безъ второго — мы будемъ имѣть только ощущеніе предмета, а не познаніе его, составляющее необходимую принадлежность нашей *разумной* природы. Теперь, нельзя ли приложить этого общаго закона познанія и къ познанію о сверхчувственномъ, не устанавливая для него особенныхъ какихъ-либо пріемовъ познаванія (каково напр. разложеніе и разъясненіе апріорическихъ врожденныхъ понятій по теоріи врожденныхъ идей)? Если такъ, то въ образованіи идей, въ частности идеи Божества, мы должны предположить, съ одной стороны, реальное дѣйствіе на нашъ духъ самого сверхчувственнаго объекта идей, съ другой,—мышленіе о немъ. Отсюда идея Божества должна быть совокупнымъ произведеніемъ внѣшняго дѣйствія Божества и внутренней самодѣятельности мысли. Разсмотримъ оба элемента порознь.

1. Идея Божества предполагаетъ дѣйствіе Божества на нашъ духъ. Противъ возможности такого дѣйствованія ничего сказать нельзя. Если на нашу душу дѣйствуютъ предметы вещественные, производя впечатлѣнія на наши чувства, то нѣтъ никакого основанія отвергать возможность подобнаго же дѣйствованія на наше внутреннее чувство міра духовнаго, въ особенности Божества, такъ какъ человѣкъ есть не только чувствен-

ное, но и духовно-разумное существо. Что природа Божественная совершенно отлична по существу отъ нашей, это такъ же мало можетъ служить возраженіемъ противъ возможности дѣйствованія Божества на нашъ духъ, какъ и существенное отличіе отъ насъ природы внѣшней, противъ возможности дѣйствія на насъ предметовъ матеріальныхъ. Если, признавая существенное отличіе нашего духа отъ матеріи, мы, на основаніи сознанія, признаемъ реальное дѣйствіе на насъ внѣшнихъ предметовъ, то тѣмъ болѣе мы можемъ и должны допустить дѣйствіе на нашъ духъ объекта сверхчувственнаго и духовнаго, потому что во всякомъ случаѣ наша разумная природа имѣетъ болѣе сродства и близости къ міру духовному, чѣмъ вещественному.

Такое дѣйствіе Божества на нашъ духъ предполагается необходимо самымъ существованіемъ въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ,—существованіемъ, которое, какъ мы видѣли, не можетъ быть изъяснено ни изъ какого другого источника. Всеобщность этой идеи и независимая отъ какихъ либо умозаключеній разсудка непосредственная сила убѣжденія, какою сопровождается она въ религіозномъ сознаніи, ясно показываетъ, что признаніе бытія Божія можетъ быть только слѣдствіемъ непосредственнаго сознанія силы и дѣйствія Божества въ нашемъ духѣ.

Признаніемъ непосредственнаго дѣйствія Божества на нашъ духъ дополняется недостаточное въ теоріи врожденныхъ идей. Эта теорія въ своемъ послѣдовательномъ развитіи сводится къ тому, что признаетъ существованіе въ нашемъ духѣ способности стремленія познавать безконечное, — и въ этомъ признаніи заключается истинная ея сторона. Но способность не можетъ производить предмета познанія изъ самой себя; чтобы она могла явиться способностію дѣйствительнаго познанія, а не одною только неопредѣленною возможностію (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реальнаго объекта, который долженъ быть познанъ. Теорія врожденныхъ идей, допуская одинъ субъективный элементъ познанія,— способность познавать сверхчувственное, упускаетъ изъ виду другой,—дѣйствіе на эту способность познаваемаго объекта. Если она скажетъ, что такое дѣйствіе предполагается въ самомъ актѣ врожденія или насажденія Богомъ идей въ нашемъ умѣ, то на это можно

замѣтить, что нѣтъ никакого основанія почитать такой актъ моментальнымъ, совершившимся при созданіи души человѣческой, послѣ чего дѣйствіе Божества на нашъ умъ прекратилось и дѣятельность ума должна ограничиться только раскрытіемъ разъ заложенныхъ понятій. Такое мнѣніе противорѣчило бы и понятію о Богѣ, какъ Существѣ живомъ и вѣчно дѣятельномъ, и понятію о духовной природѣ человѣка, которая здѣсь, неизвѣстно почему, исключая перваго момента бытія, отрѣшается отъ живаго общенія съ Существомъ Высочайшимъ.

Но, допуская непосредственное дѣйствіе Божества на нашъ духъ, какъ первоначальный источникъ идеи о Богѣ, мы должны предотвратить одно недоразумѣніе, къ которому можетъ подать поводъ выраженіе: *непосредственное* дѣйствіе и познаніе. Могутъ сказать, что въ какой мѣрѣ теорія врожденныхъ идей отрѣшаетъ человѣка отъ Бога, въ такой же мѣрѣ признаніе непосредственнаго дѣйствія Божества и непосредственнаго познанія выше должнаго приближаетъ человѣка къ Богу. На это должно сказать, что непосредственное познаніе или, точнѣе, сознаніе Божества вовсе не одно и то же съ непосредственнымъ откровеніемъ Божества и созерцаніемъ Его. Говоря о познаніи, слово: непосредственный мы употребляемъ не въ буквально-строгомъ смыслѣ. Такъ, напр. о познаніи чувственномъ, объ ощущеніи или воззрѣніи предмета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происходитъ безъ помощи разсудочныхъ операцій,— отвлеченія, умозаключенія и пр. Но въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова мы и этого познанія не должны бы называть непосредственнымъ, потому что въ немъ внѣшній предметъ не прямо воспринимается душею, но *черезъ посредство* органовъ чувствъ зрѣнія, слуха и пр., которые оставляютъ на впечатлѣніи свой субъективный элементъ. Точно также, говоря и о дѣйствіи Божества на нашъ духъ, что здѣсь мы получаемъ познаніе непосредственное, мы должны помнить, что употребляемъ это выраженіе не въ смыслѣ буквально точномъ. Первоначальное познаніе о Богѣ есть дѣйствительно непосредственное знаніе, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а въ слѣдствіе ощущенія нами дѣйствій Божества. Но оно не есть

непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ Оно есть само въ себѣ, и человѣкъ созерцаетъ самую сущность Божеской природы. Какъ предметы внѣшніе не прямо входятъ въ нашу душу и соприкасаются ей, но дѣйствуютъ на насъ при помощи органовъ нашихъ чувствъ, такъ и объекты сверхчувственные дѣйствуютъ на насъ при посредствѣ соотвѣтствующаго имъ органа, который обыкновенно называютъ *умомъ* и который точнѣе можно бы назвать *внутреннимъ чувствомъ*. Эта особенность познанія о сверхчувственномъ очень важна потому, что ею предполагается уже, что мы не можемъ имѣть адэкватнаго, вполнѣ точнаго и полнаго познанія Божества, но познаніе условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служитъ средою при усвоеніи впечатлѣній міра сверхчувственнаго. Такую ограниченность и условность познанія о сверхчувственномъ мы можемъ опять объяснить аналогіею съ чувственнымъ познаніемъ. Въ чувственномъ воспріятіи мы не узнаемъ предмета такъ, какъ онъ есть самъ въ себѣ (мы не познаемъ вещи самой по себѣ, по терминологіи Канта), но только въ той мѣрѣ, въ какой даютъ намъ знать его наши чувства, изъ которыхъ каждое условливается въ своемъ отправленіи своимъ спеціальнымъ строеніемъ и законами; въ нашемъ чувственномъ познаніи мы имѣемъ не самый предметъ, но только впечатлѣніе предмета, тѣ стороны его и въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ являются намъ при данныхъ условіяхъ строенія чувствъ и законовъ эмпирическаго познанія. Точно тоже имѣетъ мѣсто и въ познаніи идеальномъ: допуская непосредственное ощущеніе Божества, мы не должны обманываться, будто здѣсь мы имѣемъ полное и точное познаніе Божеской природы; такое познаніе недоступно человѣку. Мы воспринимаемъ дѣйствіе Божества не прямо, но посредствомъ извѣстнаго органа, — ума, и условія и законы дѣятельности этого органа необходимо должны отражаться и на томъ самомъ познаніи, какое мы получили внѣшнимъ ощущеніемъ сверхчувственнаго. Лучъ Божества падаетъ на нашъ духъ не прямо, но какъ бы чрезъ призму нашей познавательной силы, и въ слѣдствіе этого разлагается и принимаетъ оттѣнки цвѣтовъ, которыхъ не имѣетъ въ своей полнотѣ.

Итакъ, мы должны признать дѣйствіе на нашъ духъ Боже-

ства, какъ первоначальный источникъ идеи о Немъ; сознаніе дѣйствія Божества на нашъ духъ есть единственное основаніе признанія *бытія* его, — иначе *вѣры* въ Бога. Но вѣра или непосредственная увѣренность въ бытіи предмета есть только первый актъ познанія; для того, чтобы ощущеніе или сознаніе бытія предмета перешло въ знаніе его, необходимъ новый какой-либо актъ познающей силы духа. Этотъ актъ, какъ мы сказали, есть *мышленіе*, которое и составляетъ второй существенный элементъ въ образованіи идеи о Богѣ.

2. Дѣйствительно, обращая вниманіе на познаніе чувственное, мы ясно видимъ, что одно ощущеніе предмета, завѣряя насъ въ его бытіи, составляетъ еще одно незначительное, хотя, конечно, существенно-необходимое, познаніе. Ограничиться одними ощущеніями и впечатлѣніями мы не можемъ; вслѣдъ за ними, почти вмѣстѣ съ ними, начинается разнообразная работа разсудка, который при помощи своихъ операцій перерабатываетъ впечатлѣнія въ различные виды представленій и понятій о вещахъ, даетъ намъ познаніе внѣшняго міра, а не одно только ощущеніе его. Точно такой же процессъ познавательной дѣятельности мы должны допустить и въ отношеніи къ идеямъ. Какъ бы нѣкоторые *) высоко ни ставили способность созерцанія или внутренняго чувствованія, съ какимъ бы пренебреженіемъ ни смотрѣли на разсудокъ въ дѣлѣ познанія высшихъ истинъ, мы должны несомнѣнно признать, что мышленіе есть единственный, нормальный органъ нашего *познанія*, которое есть нѣчто существенно отличное отъ ощущенія или *признанія* предмета. Хотѣть въ дѣлѣ познанія сверхчувственнаго ограничиться однимъ непосредственнымъ созерцаніемъ или чувствомъ его, значитъ тоже, что въ эмпирическомъ познаніи требовать, что бы мы остановились на однихъ впечатлѣніяхъ, не пытаясь познавать предметы, составлять о нихъ представленія и понятія, словомъ,—мыслить о нихъ. Итакъ, непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго, по необходимому закону человѣческой природы, не можетъ остаться въ своемъ первоначальномъ видѣ; завѣривъ насъ въ бытіи Божества, оно необходимо переходитъ въ область представительной и мыслящей силы, гдѣ подвергается различнымъ

*) Напр. Якоби.

видоизмѣненіямъ, сообразно различнымъ условіямъ и способамъ дѣятельности познающей силы.

Исторія религіи и философіи ясно показываетъ, что мышленіе есть существенный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простаго и непосрественнаго ощущенія Божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о Немъ; мы находимъ въ дѣйствительности не идею, а идеи Божества. Если бы идея Божества была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во всѣ времена должна быть одною и тою же, потому что предметъ ея,—Божество,—самъ въ себѣ одинъ и тотъ же и неизмѣненъ, и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и тоже. Чувственный предметъ, по своей измѣнчивой природѣ, можетъ еще производить, независимо отъ насъ, измѣнчивыя впечатлѣнія, въ одно время казаться такимъ, въ другое инымъ; но, очевидно, это неприложимо къ Божеству: идея Его, какъ Его дѣйствіе, должна бы быть всегда одною и тою же. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное: мы находимъ безконечное разнообразіе ея у различныхъ лицъ, въ различныя времена. Чтоже значитъ это всеобщее явленіе? Если бы въ познаніи сверхчувственнаго мы должны ограничится однимъ страдательнымъ воспріятіемъ Божественнаго дѣйствія, то всѣ разнообразныя формы, въ которыхъ является намъ идея Божества и въ которыхъ замѣтна самостоятельная дѣятельность нашей мысли, мы должны бы признать чистымъ заблужденіемъ. Всякое образное представленіе Божества, самое достойное Его, всякое понятіе о Богѣ, самое, повидимому, правильное, мы бы должны отвергнуть, какъ измѣняющія чистоту первоначальной идеи привнесеніемъ субъективныхъ и несоотвѣтствующихъ истинѣ формъ ограниченнаго познанія.

Но если идея Божества заключаетъ въ себѣ элементъ не только объективный, но и субъективный, если, какъ мы сказали, познаніе о сверхчувственномъ, слѣдуя общему закону познанія, требуетъ не только впечатлѣнія, но и участія мышленія, то различныя существующія въ религіи и философіи формы, въ какихъ является идея Божества, окажутся явленіемъ понятнымъ и необходимымъ. Причина разнообразія

религіозныхъ понятій будетъ заключаться существенно въ постепенности развитія нашего мышленія и въ различіи формъ, какія оно принимаетъ на различныхъ ступеняхъ своего движенія къ большему и большему познанію истины. Сначала сознаніе человѣка обращено преимущественно къ міру внѣшнему; форма познанія на этой ступени его интеллектуальной жизни есть форма *представленія;* образы и явленія внѣшней природы и вызываемыя этими явленіями субъективныя ощущенія служатъ внѣшнимъ выраженіемъ для присущаго уму человѣка чувства Божества. Затѣмъ сознаніе человѣка находитъ высшіе признаки совершенства въ самомъ человѣкѣ,—сначала въ нераздѣльной цѣлости его духовно-чувственной природы, а затѣмъ, въ чисто духовной сторонѣ его существа; онъ заимствуетъ отсюда признаки и черты для уясненія идеи всесовершеннаго Существа и образуетъ тѣ представленія о Богѣ, которыя мы называемъ антропоморфическими. Наконецъ, при дальнѣйшемъ развитіи ума, представленія Божества въ образахъ, заимствованныхъ изъ природы внѣшней и внутренней смѣняются *понятіями* о Немъ. Онъ видитъ неудовлетворительность формы представленія для болѣе точнаго познанія Божества, какъ бы возвышенна и эстетически прекрасна ни была эта форма, и она разрушается при участіи строгаго анализа разсудка. Конечно, во всѣхъ этихъ формахъ религіознаго сознанія есть безчисленное множество оттѣнковъ по отношенію къ истинѣ и множество послѣдовательно смѣнявшихся моментовъ; раскрыть эти оттѣнки и моменты и оцѣнить ихъ значеніе — дѣло философіи религіи; но во всякомъ случаѣ общее начало разнообразія религіозныхъ представленій, независимо отъ нравственныхъ и историческихъ причинъ, условливавшихъ характеръ этого разнообразія, заключается въ свойствахъ человѣческаго мышленія, въ какой мѣрѣ оно есть, послѣ ощущенія Божества, вторый не менѣе существенный элементъ въ образованіи идеи Божества.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія мы должны остановить еще вниманіе на одномъ вопросѣ, который можетъ возникнуть по поводу представленнаго нами мнѣнія объ источникѣ идеи Божества. Могутъ сказать: если идея Божества первоначально возникаетъ въ насъ вслѣдствіе дѣйствія на нашъ духъ Божества, подобно тому, какъ дѣйствіе на наши чув-

ства предметовъ внѣшнихъ производитъ увѣренность въ ихъ бытіи и служитъ основаніемъ дальнѣйшаго познанія о нихъ: то отъ чего эта идея не представляется нашему уму съ такою ясностію, силою убѣдительности и опредѣленности, какъ внѣшніе предметы нашимъ чувствамъ? Отъ чего такое множество разнообразныхъ, часто ложныхъ понятій о Богѣ, раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности, не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній?

Что касается до силы убѣдительности, съ какою идея Божества является нашему сознанію, то едвали вполнѣ вѣрно можно сказать, что о *бытіи* предметовъ внѣшнихъ мы увѣрены больше и признаемъ ихъ съ большею убѣжденностію сознанія, чѣмъ идею о Богѣ. Всеобщность и постоянство религіи доказываютъ противное; человѣкъ увѣренъ въ бытіи Божества столько же, какъ и въ бытіи міра внѣшняго. Если скажутъ, что многіе сомнѣвались въ бытіи Божества, отвергали Его, чего не могло бы быть, если бы идея Божества основывалась на сознаніи Его дѣйствія на насъ, то мы замѣтимъ, что многіе сомнѣвались въ бытіи предметовъ чувственныхъ и отвергали ихъ реальность, не смотря на впечатлѣнія предметовъ. Первое и послѣднее явленія однородны, потому что принадлежатъ къ сферѣ научнаго мышленія, составляютъ въ общей совокупности человѣчества исключеніе, имѣющее свои особыя причины. Атеизмъ, точно такъже какъ абсолютный идеализмъ, не могутъ служить поводомъ къ отрицанію,—первый—реальнаго дѣйствія на нашъ духъ міра сверхчувственнаго, послѣдній—чувственнаго. Что же касается до ясности и живости идеи Божества, до правильности и всеобщей значимости представленій и понятій, на ней основанныхъ, то, конечно, нельзя не согласиться, что въ дѣлѣ богопознанія человѣкъ далеко не такъ счастливъ, какъ въ познаніи предметовъ внѣшняго міра.

Тогда какъ предметы внѣшніе отпечатлѣваются въ нашемъ сознаніи съ ясностію, не допускающею разногласія и противорѣчій касательно значенія впечатлѣній, понятія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частію смутны и темны,—мы разумѣемъ естественное знаніе безъ помощи откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ, какъ скоро они получаютъ достаточную степень ясности и опредѣленности, принимаются всѣми безспорно, познанія наши о мірѣ выс-

шемъ представляютъ множество противорѣчащихъ представленій и понятій, раздѣляющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ. Но это явленіе доказываетъ только то, что отношенія наши къ міру высшему, духовному менѣе нормальны, чѣмъ должно бы быть. Для яснаго и вѣрнаго познанія предмета, какъ въ мірѣ чувственномъ, такъ и духовномъ вышечувственномъ, кромѣ дѣйствія объекта, необходимо правильное отношеніе къ нему субъекта, нужно здоровое, нормальное состояніе органа познанія и достаточная сила возбужденія и стремленія къ познанію предмета. Какъ различная острота и тонкость внѣшняго чувства опредѣляетъ степень живости и полноты внѣшняго воспріятія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и чувственнаго познанія, такъ точно различное качество внутренняго чувства опредѣляетъ различіе въ воспріятіи истинъ сверхчувственныхъ. Какъ чувство внѣшнее изощряется упражненіемъ, такъ и чувство божественнаго изощряется соотвѣтственною дѣятельностію. Но чистота, живость и ясность внутренняго чувства есть чистота нравственная, а упражненіе его состоитъ въ добродѣтельной жизни. Божество не есть только предметъ познанія для ума, но цѣль живаго стремленія нашего духа: Богъ есть высочайшее совершенство и благо, и потому приближеніе къ Нему и ясное ощущеніе Его возможно только для человѣка съ нравственно чистымъ окомъ души, съ силою ума, постоянно развиваемою и упражняемою стремленіемъ къ Богу. Но если нравственною жизнію условливается ясность и сила внутренняго чувства, то отсюда понятно, почему у нѣкоторыхъ людей познаніе сверхчувственнаго упадаетъ почти до нуля. Тогда какъ въ познаніи другихъ предметовъ нравственный элементъ имѣетъ очень второстепенное значеніе, и истина напр. чувственнаго познанія одинакова, принадлежитъ ли она нравственному или не нравственному человѣку: въ дѣлѣ богопознанія это элементъ существенный, отъ котораго зависитъ самый характеръ познанія и степень его истины. Но опытъ показываетъ, что въ жизни духовной нравственная дѣятельность идетъ далеко не столь правильнымъ и нормальнымъ путемъ, какъ совершаются законосообразныя отправленія чувствъ внѣшнихъ. Что удивительнаго, если ощущеніе Божества въ насъ такъ неясно и слабо, познанія о Немъ такъ несовершенны, что для очищенія и возвышенія ихъ явилось необходимымъ особенное, сверхъ-естественное откровеніе!

О ПРОМЫСЛѢ *).

Самое живое, имѣющее непосредственное вліяніе на весь строй нашей нравственной жизни, послѣдствіе убѣжденія въ бытіи личнаго, высочайшаго Существа есть вѣра въ божественный Промыслъ. Какъ бы глубоко ни была вкоренена въ нашемъ сердцѣ, какимъ бы свѣтомъ разумнаго сознанія ни была озарена въ нашемъ умѣ истина бытія Божія, она не вышла бы изъ ряда отвлеченныхъ теоретическихъ истинъ, имѣющихъ важное значеніе для одного только знанія, оставаясь совершенно безплодною для жизни, если бы была лишена своего дальнѣйшаго, естественнаго, логическаго вывода,—что Богъ, какъ Существо личное, есть не только Міроздатель, но и Міроправитель. Мысль о верховномъ Началѣ міра только тогда можетъ имѣть живое и дѣйствительное вліяніе на нашу жизнь, когда она соединена съ увѣренностію, что Богъ не есть только безучастный зритель всего созданнаго Имъ, но имѣетъ постоянное, дѣятельное отношеніе къ Своему творенію, что Онъ все хранитъ и направляетъ къ благу, печется о благѣ не только цѣлаго міра, но и каждаго существа, какъ бы оно незначительно ни было. Только къ такому Существу можно обращаться съ благодарностію, съ молитвою о помощи, съ чувствомъ преданности волѣ Божіей, съ надеждою на торжество добродѣтели и наказаніе порока. Вообще всѣ тѣ отношенія къ Богу, которыя мы называемъ

*) Статья эта, напечатанная въ 1868 году, вошла въ составъ содержанія XXIV-й части „Прибавленій къ Твореніямъ Св. Отцевъ“ за 1871 годъ.

религіозными, вполнѣ основываются на мысли о Промыслѣ. Безъ этой мысли возможно было бы теоретическое ученіе о Божествѣ, но невозможна была бы никакая религія.

Но эта, столь важная для религіозно-нравственной жизни, существенная связь между убѣжденіемъ въ истинѣ бытія Божія и признаніемъ Его промыслительнаго отношенія къ міру, не всегда была признаваема въ области философскаго мышленія. Не говоримъ уже о тѣхъ философскихъ системахъ, гдѣ понятіе о живомъ личномъ Божествѣ превращается въ понятіе абсолютнаго начала бытія, изъ котораго съ одинаковою необходимостью вытекаетъ какъ природа, такъ и духъ, и которое только въ царствѣ послѣдняго, въ существахъ сознательно-разумныхъ, достигаетъ сознательности, — разумѣемъ системы пантеистическія. Здѣсь о Промыслѣ, въ точномъ смыслѣ этого слова, конечно, не можетъ быть и рѣчи. Жизнь природы и духа здѣсь является не законосообразнымъ движеніемъ конечнаго, сотвореннаго, отдѣльнаго отъ Божества и зависимаго отъ Него бытія, но развитіемъ Его же самого по необходимымъ, имманентнымъ Ему, законамъ. Надъ всѣмъ властвуетъ не свобода верховнаго Существа, но слѣпая необходимость развитія безличнаго абсолютнаго, въ сущности нисколько не отличная отъ той необходимости природы и неизмѣннаго владычества ея силъ, которымъ объясняютъ жизнь міра отвергающіе истину бытія Божія. Но и въ тѣхъ философскихъ системахъ, гдѣ признавалось субстанціальное отличіе Божества отъ міра, понятіе Промысла испытало на себѣ колебаніе этихъ системъ между двумя противоположными взглядами на отношеніе Бога къ міру, изъ которыхъ одинъ столько же не въ мѣру отдалялъ Божество отъ міра, сколько другой не въ мѣру приближалъ Его къ нему. Судя по тому, какое изъ понятій объ отношеніи Божества къ міру: трансцедентности или имманентности, получало перевѣсъ, измѣнялось и понятіе о Промыслѣ, — или лучше сказать, при одностороннемъ послѣдовательномъ примѣненіи того или другаго понятія къ опредѣленію отношенія между Божествомъ и міромъ, отъ идеи о Промыслѣ не оставалось ничего кромѣ имени. Крайнее развитіе понятія о совершенной отдѣльности Божества отъ міра, Его трансцедентности, было преобладающимъ у французскихъ и англійскихъ деистовъ

прошлаго столѣтія. Они не находили лучшаго способа согласить самостоятельность міра и законовъ природы съ понятіемъ о Творцѣ міра, какъ совершенно разъединить ихъ, расторгнуть между ними всякую живую связь. Недостатки этого воззрѣнія, а еще болѣе прямое или косвенное вліяніе идеалистическихъ системъ новѣйшаго времени: Фихте, Шеллинга, Гегеля, были причиною склоненія германскихъ раціоналистовъ къ другой, противоположной крайности въ вопросѣ о Промыслѣ. Понятію имманентности Бога въ мірѣ было придаваемо иногда столь много значенія, что недоставало, повидимому, нѣсколькихъ послѣдовательныхъ шаговъ, чтобы отъ этого понятія перейти къ совершенно пантеистическому представленію о субстанціальномъ тожествѣ Божества и міра. Понятіе Промысла, при этомъ одностороннемъ сближеніи Божества съ міромъ, превращалось въ представленіе естественныхъ, необходимыхъ законовъ природы и духа, въ которыхъ видѣли не законы только, данные Творцемъ творенію, но самую волю и мысль Божественную, имманентную міру.

Для установленія правильнаго понятія о Промыслѣ, далекаго отъ односторонностей какъ деизма, такъ и явнаго или прикрытаго пантеизма, нужно имѣть въ виду двѣ основныя истины: 1) что Богъ есть Существо личное и всесовершенное; 2) что міръ есть совокупность существъ, хотя происшедшихъ отъ Бога, но ограниченныхъ и несовершенныхъ. Эти двѣ истины опредѣляютъ надлежащую противоположность между Богомъ и міромъ, которая, будучи далека отъ того, чтобы разъединять ихъ, служитъ, напротивъ, основаніемъ той связи между ними, которую мы называемъ Промысломъ.

1) *Богъ есть Существо личное, абсолютно совершенное.* Понятіе о Богѣ, какъ Существѣ личномъ, предполагаетъ живое, дѣятельное обнаруженіе или проявленіе Его свойствъ; понятіе о Немъ, какъ Существѣ всесовершенномъ, предполагаетъ, что это проявленіе будетъ постояннымъ и неизмѣннымъ. Существо личное не можетъ быть недѣятельнымъ; Существо всесовершенное не можетъ прекращать своей дѣятельности; ибо совершенство не можетъ имѣть предѣла, не можетъ истощаться. Отсюда видно, что, на основаніи самаго понятія о Богѣ, мы не можемъ представить, чтобы высочайшія Его совершенства: всемогущество, премудрость, благость и другія

дѣятельно проявились только въ одинъ какой либо моментъ, напримѣръ въ актѣ созданія міра, а потомъ навсегда прекратили свое обнаруженіе. Мы не можемъ допустить, чтобы Богъ, обнаруживъ и явивъ свои творческія совершенства въ сотвореніи міра, потомъ предоставилъ этотъ міръ самому себѣ, уединился, такъ сказать, или сокрылся отъ міра. Подобное представленіе могло бы быть мыслимо только въ такомъ случаѣ, если бы мы предположили, что въ мірѣ, въ своемъ созданіи, Богъ всецѣло и безъ остатка выразилъ всю полноту своихъ совершенствъ, истощилъ ихъ, такъ сказать, въ процессѣ мірообразованія, такъ что для дальнѣйшей Его какой либо дѣятельности не представлялось ни мѣста, ни возможности. Но это могло быть только тогда, если бы міръ былъ вполнѣ подобенъ своему Творцу, вполнѣ осуществилъ собою всѣ Его безконечныя совершенства, былъ бы вѣрнымъ образомъ и подобіемъ самого Божества, противъ чего ясно говорятъ не только несовершенства міра, но и самая его ограниченность. Да и въ отношеніи къ Существу абсолютно совершенному странно было бы предположить возможность истощенія Имъ своихъ совершенствъ и своей дѣятельности въ одномъ какомъ либо актѣ или въ одномъ какомъ либо произведеніи, какъ бы совершенно ни было это произведеніе. Итакъ, мы должны необходимо признать, что Богъ не однажды только явился дѣятельнымъ и въ отношеніи къ созданному Имъ міру, что Его всемогущество, премудрость, благость объемлютъ собою все Его твореніе, сохраняя его и направляя къ достиженію тѣхъ цѣлей, какія предположены Имъ при созданіи.

Намъ могутъ сказать: однакоже и до акта созданія міра Богъ вполнѣ обладалъ всѣми своими совершенствами, слѣдовательно, не оставался недѣятельнымъ, но проявлялъ свои совершенства какимъ либо сокровеннымъ и для насъ непостижимымъ способомъ. Почему же мы не можемъ допустить, что и не простирая своего промыслительнаго дѣйствія на міръ, Онъ тѣмъ не менѣе не теряетъ и не умаляетъ своихъ совершенствъ, но остается абсолютно дѣятельнымъ? Создавъ міръ, какъ самостоятельное цѣлое, Богъ въ виду самой этой самостоятельности можетъ предоставить его самому себѣ вполнѣ, его собственнымъ законамъ развитія; но такое предоставленіе его самому себѣ нисколько не ведетъ къ предположенію о

прекращеніи или истощеніи Божественной дѣятельности. Эта дѣятельность не будетъ только простираться во внѣ, относиться къ міру, но получитъ тотъ же характеръ внутреннесокровенной дѣятельности и жизни, какой она имѣла до начала міра.

На это должно замѣтить, что хотя дѣятельность Божества дѣйствительно не ограничивается однимъ приложеніемъ ея къ созданію или храненію и управленію созданнымъ, но тѣмъ не менѣе какъ скоро она разъ проявилась не только въ сокровенной глубинѣ собственнаго существа, но и внѣ его, въ созданіи конечнаго, она вслѣдствіе своего совершенства уже не можетъ отрѣшиться и отдалиться отъ этого конечнаго, пока оно существуетъ. Думать иначе значитъ или отрицать абсолютность Божества и полноту Его совершенствъ, или допускать въ Немъ какое-то самоограниченіе свой дѣятельности, по отношенію къ сотворенному Имъ. Богъ, какъ Существо абсолютное, долженъ быть мыслимъ объемлющимъ своею силою и простирающимъ свою дѣятельность на все существующее, безъ ограниченія. Ничто не можетъ существовать *внѣ* абсолютнаго, разумѣя подъ этимъ выраженіемъ не мѣстную только отдѣльность, но независимость и отрѣшенность чего либо отъ Божества, по своему бытію. Пока міръ не существовалъ, дѣятельность Божества могла быть только внутреннею и сокровенною; но какъ скоро Богу было угодно проявить свои свойства во внѣ, въ сотвореніи вещей конечныхъ, то уже невозможно положить предѣлъ такому проявленію этихъ свойствъ, ограничить это проявленіе однимъ какимъ либо актомъ или моментомъ. Въ силу неограниченности Божества и абсолютности Его совершенствъ, дѣятельность Его должна простираться на все безъ исключенія и продолжаться постоянно, слѣдовательно, обнимать собою не только начало міра, но и его продолженіе, пока онъ существуетъ. Указывать при этомъ на возможность свободнаго самоограниченія Божества въ своей дѣятельности, на удержаніе Имъ, такъ сказать, своихъ совершенствъ отъ проявленія ихъ въ мірѣ, значило бы допускать странное предположеніе, что міръ, безъ вліянія на него Божества, не хранимый и не управляемый Имъ, но предоставленный самому себѣ, будетъ гораздо лучше и совершеннѣе, чѣмъ при дѣятельномъ

участіи всесовершеннаго Существа въ его судьбахъ,—предположеніе, несостоятельность котораго очевидна сама собою.

2) Если теперь отъ понятія о Богѣ перейдемъ къ понятію о мірѣ, то въ самыхъ существенныхъ его свойствахъ мы увидимъ невозможность абсолютной самостоятельности его существованія и необходимость участія божественной воли въ его сохраненіи и управленіи. *Міръ есть совокупность существъ ограниченныхъ и несовершенныхъ.* Что такое ограниченность міра? Прежде всего она состоитъ въ томъ, что міръ не самобытенъ по своему происхожденію, что имѣетъ верховную, независимую отъ него причину своего существованія, которой онъ есть произведеніе или дѣйствіе. Но дѣйствіе не можетъ существовать отдѣльно и независимо отъ причины его производящей. Оно существуетъ, пока продолжается бытіе причины, которая постоянно его условливаетъ. Пламя не можетъ существовать отдѣльно отъ горючихъ матеріаловъ, которые его производятъ; растеніе—безъ почвы, воздуха, свѣта, условливающихъ его жизнь. Каждая частная вещь, каждое явленіе на землѣ, существуетъ дотолѣ, доколѣ существуютъ матеріальныя условія и физическія силы, его произведшія. Тотъ же законъ, который имѣетъ приложеніе къ каждой отдѣльной вещи, долженъ быть приложенъ и къ цѣлому міру. И міръ, какъ дѣйствіе, какъ явленіе, не можетъ продолжать своего существованія независимо и отрѣшенно отъ своей верховной причины; внѣ связи съ этою причиною онъ обратится въ то же ничтожество, изъ котораго былъ вызванъ волею творческою. Какъ начало его не мыслимо безъ верховной причины, такъ и продолженіе его бытія не мыслимо внѣ связи съ этою причиною.

Другая черта ограниченности міра есть та особенность его предметовъ и явленій, которую обыкновенно, хотя и не совсѣмъ точно, называютъ его *случайностію,* не въ томъ, конечно, смыслѣ, чтобы эти предметы и явленія происходили отъ случая или не имѣли бы разумнаго основанія и цѣли своего бытія, но въ томъ, что ни одно изъ нихъ не имѣетъ бытія необходимаго, что каждый индивидуальный предметъ могъ быть и не быть, существовать и не существовать. Абсолютной необходимости существованія, такой, чтобы при его отсутствіи сдѣлалось невозможнымъ существованіе цѣлаго міра,

ни одинъ частный предметъ не имѣетъ. Но та черта, которая составляетъ принадлежность каждаго частнаго предмета и явленія, принадлежитъ и цѣлой совокупности ихъ,—цѣлому міру. И цѣлый міръ не есть какое либо необходимое проявленіе божеской природы, безъ котораго Богъ, такъ сказать, не могъ бы быть Богомъ. И цѣлый міръ могъ одинаково существовать и не существовать; если онъ получилъ бытіе, то этому обязанъ исключительно волѣ Творческой. Но если таковъ характеръ міра, если по существу своему онъ не имѣетъ бытія необходимаго, но можетъ равно быть и не быть, то очевидно, что продолженіе его бытія, точно такъже какъ и начало, мыслимо только при продолженіи того же акта Творческой воли, которая и въ началѣ опредѣлила бытіе міра. Прекратись это дѣйствіе божественной воли, и міръ, не имѣя внутренней необходимости своего бытія, обратится въ ничтожество. Итакъ, если міръ продолжаетъ существовать, то коренную и основную причину своего продолженія, точно такъже какъ и своего начала, онъ долженъ имѣть не въ самомъ себѣ, но внѣ себя, въ поддерживающей и сохраняющей его бытіе волѣ Творца.

Съ ограниченностію міра необходимо соединяется его *несовершенство.* Первымъ признакомъ этого несовершенства служитъ его измѣняемость, условливаемая ограниченіемъ его формами пространства и времени. Міръ не есть въ одинъ моментъ творенія вполнѣ законченное, и за тѣмъ неподвижнымъ и неизмѣннымъ остающееся, цѣлое. Міръ постепенно и послѣдовательно получалъ тотъ видъ, какой имѣетъ теперь, и исторія его не закончена также настоящимъ моментомъ. Изъ этого видно, что онъ какъ въ прошедшемъ не былъ, такъ и въ настоящемъ не есть какое либо вполнѣ законченное, совершенное и потому неизмѣняемое къ лучшему бытіе. Кромѣ этого, естественнаго, такъ сказать, несовершенства міра, зависящаго отъ его ограниченности, безпристрастное наблюденіе можетъ найти въ немъ множество и другихъ недостатковъ, независящихъ прямо отъ его ограниченности, но представляющихъ искаженіе и нарушеніе его законосообразности, въ области какъ физическаго, такъ и духовнаго бытія. Сюда относятся всѣ виды нравственнаго зла и производимыя вліяніемъ злой воли существъ свободныхъ разстройства въ

мірѣ чувственномъ. Но если міръ несовершенъ, а Виновникъ его есть Существо абсолютно благое и совершенное, то какого рода отношеніе между ними должно быть мыслимо разумомъ? Не необходимо ли предположить, что Существо всесовершенное будетъ постоянно и дѣятельно стремиться къ усовершенствованію того, что несовершенно, къ исполненію того, что уклонилось отъ нормы, къ постоянному возведенію ограниченнаго и несовершеннаго къ большему и большему совершенству? Не необходимо ли допустить то дѣйствіе божественной воли по отношенію къ міру, которое мы называемъ Промысломъ? Думать иначе значило бы совершенно искажать понятіе о Богѣ,—значило бы представлять Его или безсильнымъ, или неразумнымъ, или неблагимъ, если бы Онъ или не могъ, или не умѣлъ, или не хотѣлъ вести міръ къ тому совершенству, котораго міръ не имѣетъ еще, но можетъ имѣть.

Даже если бы мы, вопреки очевидности, захотѣли отрицать несовершенство міра и, увлекшись крайнимъ оптимизмомъ, не находили въ немъ никакихъ недостатковъ, то и въ этомъ случаѣ не могли бы не признать того, что міръ есть хотя совершенное цѣлое, но однакожъ не абсолютно совершенное, не такое, которое не могло бы быть еще совершеннѣе, потому что иначе мы уровняли бы міръ съ Богомъ. Если же такъ, то не должны ли мы предположить, что Богъ и совершенному цѣлому по своей безконечной благости желаетъ даровать еще большее совершенство? А возможности такого большаго и большаго усовершенствованія, по крайней мѣрѣ по отношенію къ міру духовному, никто, конечно, отвергать не станетъ.

Но намъ скажутъ: положимъ, міръ несовершенъ и, какъ такой, по волѣ Творца долженъ постепенно достигать большаго и большаго совершенства. Но для чего же предполагать, что это движеніе міра къ цѣли своего бытія, къ совершенству, происходитъ не иначе, какъ подъ непосредственнымъ руководствомъ и управленіемъ Творца міра? Развѣ Творецъ при самомъ созданіи міра не могъ вложить въ его существо стремленія и силы, послѣдовательнымъ развитіемъ которыхъ они самодѣятельно и постепенно могли бы достигать предназначенной имъ цѣли? Такъ, напримѣръ, сѣмя само собою

развивается въ растеніе, человѣкъ свободнымъ раскрытіемъ своихъ силъ и способностей самъ собою достигаетъ совершенства. Такъ же самостоятельно, по свойственнымъ себѣ законамъ, можетъ развиться и усовершаться и цѣлый міръ, безъ всякаго участія въ томъ его Виновника.

Оставимъ пока въ сторонѣ вопросъ: дѣйствительно ли вполнѣ самостоятельно и безъ всякаго участія божественной промыслительной воли развиваются и достигаютъ своей цѣли частныя существа міра, напр. органическіе индивидуумы, человѣкъ. Допустимъ, что это такъ. Но можно ли отъ самостоятельнаго достиженія частными существами своихъ частныхъ цѣлей заключать о возможности того же самаго и для цѣлаго міра? Нѣтъ, самостоятельное развитіе отдѣльныхъ одна отъ другой частей еще не ручается за стройное развитіе цѣлаго, составленнаго изъ этихъ частей. Изъ отдѣльныхъ деревьевъ, какъ бы они хороши ни были, не выйдетъ сада, если рука садовника не разсадитъ ихъ такъ, какъ требуютъ того вкусъ и искусство. Изъ отдѣльныхъ красокъ не составится сама собою картина. Тысячи прекрасныхъ музыкантовъ, не знающихъ ничего другъ о другѣ, могутъ отлично выполнять каждый свою піэсу, но не дадутъ стройнаго концерта, если не согласитъ ихъ общая для всѣхъ піэса и одинъ композиторъ. Такъ и въ мірѣ; общій строй міра и гармоническое развитіе его въ цѣломъ и частяхъ предполагаютъ не только достиженіе каждымъ частнымъ существомъ своей индивидуальной цѣли, но и соотвѣтствіе этой цѣли съ общимъ ходомъ и законосообразнымъ движеніемъ вселенной, слѣдовательно, предполагаютъ необходимымъ, чтобъ каждое частное существо не только самостоятельно развивалось въ своей сферѣ индивидуальнаго бытія, но и содѣйствовало бы раскрытію общей идеи и плана міра, чтобы стремилось къ достиженію не только своей цѣли, но и общей цѣли всего существующаго. Но это возможно только при двухъ условіяхъ: или каждое отдѣльное существо будетъ *знать* не только о своей цѣли въ общемъ планѣ міра, но и объ общей цѣли всего міра, и въ силу этого знанія будетъ стремиться къ ея осуществленію, что, при безсознательности однихъ существъ міра и ограниченности знанія другихъ, конечно, не мыслимо; или надѣ всѣми отдѣльными существами, развивающимися каждое въ своемъ кругу и для

своей цѣли, будетъ царить какой либо общій разумъ, общая верховная сила, которая безчисленное множество разрозненныхъ индивидуальныхъ существъ и явленій будетъ стройно согласовать и направлять къ общей цѣли. Но гдѣ мы найдемъ этотъ всеобщій разумъ природы, эту верховную мысль, все направляющую по законамъ гармоніи и порядка? Или мы должны самый міръ признать сознательно-разумнымъ существомъ, за внѣшнею оболочкою безчисленно разнообразныхъ предметовъ и явленій предполагать одну душу міра, какъ дѣлали нѣкоторые древніе философы; или, если оставимъ это представленіе незрѣлаго возраста философіи, должны допустить, что этотъ разумъ и эта мысль, направляющіе всѣ частныя явленія міра къ одной цѣли, есть мысль и разумъ божественный, есть правящій міромъ Промыслъ.

Итакъ, понятіе о мірѣ, точно такъ же какъ понятіе о Богѣ, ведетъ насъ къ признанію истины божественнаго Промысла, который вообще мы можемъ опредѣлить, какъ постоянное дѣйствіе Творца на сотворенный Имъ міръ. Указанныя же нами свойства міра, его ограниченность (несамостоятельность) и несовершенство, опредѣляютъ частнѣе свойства этого творческаго дѣйствованія. Ограниченность міра предполагаетъ *сохраненіе* его существованія; несовершенство—направленіе его къ совершенству, божественное *управленіе*. Итакъ, Промыслъ есть дѣйствіе Божества, которымъ Оно сохраняетъ созданный Имъ міръ и направляетъ его къ благу, такъ какъ только благо можетъ быть достойною всесовершеннаго Существа цѣлію, которую Оно предположило при созданіи міра *).

---

*) Въ прежнихъ метафизическихъ и богословскихъ системахъ отличали еще третій видъ Промысла, *содѣйствіе* (concursus вмѣстѣ съ conservatio et gubernatio). Но понятіе содѣйствія едва ли можетъ выражать собою какой либо актъ Божественнаго промыслительнаго дѣйствованія, существенно отличный отъ двухъ первыхъ. По отношенію къ предметамъ міра физическаго, *содѣйствіе* есть ничто иное, какъ воля Божія, чтобы предметы эти продолжали существовать и дѣйствовать по даннымъ имъ отъ Бога законамъ,—слѣдовательно оно не различается отъ *сохраненія*. По отношенію къ существамъ міра духовнаго *содѣйствіе*, если понимать его съ одними, какъ сохраненіе свободы дѣйствій человѣческихъ, есть только видъ сохраненія, если же разумѣть подъ именемъ его содѣйствіе свободной волѣ существъ разумныхъ въ осуществленіи ихъ добрыхъ цѣлей и намѣреній, то это будетъ одинъ изъ

Убѣжденіе въ бытіи Промысла, какъ мы сказали, есть естественный и необходимый выводъ изъ правильныхъ понятій о Богѣ и мірѣ. Но эта истина, выведенная путемъ апріорическимъ, для полнаго и окончательнаго своего уясненія, имѣетъ нужду въ подтвержденіи ея дѣйствительными указаніями слѣдовъ Божественнаго сохраненія и управленія въ видимомъ нами мірѣ. Фактическія указанія должны служить не только для болѣе нагляднаго представленія отвлеченной истины, но и для повѣрки и оправданія ея чрезъ сличеніе съ дѣйствительностью. Безъ этой повѣрки насъ не оставитъ совершенно сомнѣніе, дѣйствительно ли раціональный процессъ выведенія истины Промысла изъ общихъ понятій о Богѣ и мірѣ безукоризненно вѣренъ въ логическомъ отношеніи. Потому что не можетъ быть, чтобы былъ истиннымъ такой выводъ, который, не смотря на видимую, формально-логическую правильность, встрѣтилъ бы прямое противорѣчіе въ фактахъ міра дѣйствительнаго.

Что касается до того вида Промысла, который мы назвали сохраненіемъ, то въ отношеніи къ нему исполненіе этого требованія не представляетъ затрудненій. Свидѣтельствомъ истины сохраненія міра Богомъ служитъ самый фактъ существованія міра, его законовъ, силъ и предметовъ, каждаго въ опредѣленной ему сферѣ и мѣрѣ бытія. Не могутъ, конечно, служить значительнымъ возраженіемъ противъ мысли о сохраненіи міра примѣры исчезновенія цѣлыхъ породъ растеній и животныхъ и разрушенія на небесномъ сводѣ планетъ и свѣтилъ. Эти явленія также мало могутъ противорѣчить истинѣ Божественнаго храненія міра, какъ и постоянное исчезнове-

---

частныхъ видовъ *управленія*. Кажется, на удержаніе въ нѣкоторыхъ философскихъ системахъ понятія содѣйствія имѣла вліяніе система *окказіонализма*, господствовавшая въ школѣ Декарта и Мальбранша. Такъ какъ здѣсь допускалась совершенная противоположность двухъ субстанцій,—духа и матеріи, и отрицалась возможность дѣйствовать одной изъ нихъ на другую, то взаимная связь ихъ объяснялась постояннымъ дѣйствіемъ Божества, которое своею силою производитъ въ мірѣ чувственномъ перемѣны, соотвѣтствующія движенію воли въ существахъ духовныхъ, и наоборотъ, въ послѣднихъ производитъ перемѣны соотвѣтственно дѣйствію на нихъ предметовъ чувственныхъ. Этотъ особенный актъ Божеской воли и есть собственно *содѣйствіе*, отличное отъ сохраненія и управленія.

ніе или смерть отдѣльныхъ индивидуумовъ органическаго царства. Та временность бытія, которая составляетъ законъ существованія индивидуумовъ, имѣетъ приложеніе и къ цѣлымъ родамъ ихъ; различіе только во времени продолженія бытія. Сохраненіе міра не такъ должно понимать, чтобы все, разъ созданное и получившее бытіе, продолжало хранить его вѣчно и постоянно, но такъ, что извѣстное существо или рядъ существъ продолжаетъ свое бытіе дотолѣ, доколѣ требуетъ того общій законосообразный строй міра и доколѣ онъ необходимъ какъ средство или моментъ въ достиженіи общей цѣли міра.

Гораздо болѣе затрудненій и возраженій встрѣчаютъ попытки разума оправдать дѣйствительными явленіями тотъ видъ Промысла, который мы назвали управленіемъ. Нельзя не сознаться, что здѣсь задача—указать признаки Божественнаго міроправленія въ явленіяхъ міра физическаго и духовнаго—не можетъ быть выполнена съ тою подробностію, ясностію и отчетливостію, какой въ правѣ ожидать разумъ. И причина тому заключается не въ какихъ либо дѣйствительно неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ, представляемыхъ ходомъ міровыхъ явленій и событій, мысли о Промыслѣ, но въ самой сущности задачи и въ свойствахъ человѣческаго разума. Божественное міроправленіе предполагаетъ, что каждый предметъ, каждое явленіе міра, опредѣленное къ бытію Богомъ, имѣетъ разумную цѣль и значеніе въ законосообразномъ планѣ міра и содѣйствуетъ достиженію той благой цѣли, для которой онъ созданъ. Но оправдать истину этого общаго, предположенія въ примѣненіи къ каждому предмету и явленію показать, какое значеніе тотъ или другой предметъ имѣетъ въ общемъ планѣ мірозданія, и какъ именно содѣйствуетъ достиженію общей цѣли бытія,—превышаетъ силы и границы человѣческаго знанія. Для этого, съ полнымъ познаніемъ всего міра въ его цѣломъ и частяхъ, въ его прошедшемъ и настоящемъ, въ безконечномъ разнообразіи взаимныхъ отношеній между его предметами и явленіями, должно соединяться не менѣе полное знаніе цѣли міра, которая теряется въ недоступномъ нашему взору будущемъ. Но что значатъ всѣ успѣхи наши въ дѣлѣ познанія природы, въ сравненіи съ ея необъятностію и многосложностію? А что касается до цѣли міра, то въ на-

стоящее время съ достовѣрностію можно сказать о ней только одно, что эта цѣль должна быть мудрая и благая, потому что Творецъ міра есть Существо всесовершенное; но знаніе о качествѣ цѣли еще ничего не говоритъ о ея сущности.

Отсюда вполнѣ естественно и понятно, что разумъ бралъ бы себѣ задачу далеко не по силамъ, если бы мечталъ уяснить себѣ и уразумѣть вполнѣ планъ и подробности Божественнаго міроправленія. Онъ долженъ ограничиться болѣе скромною задачею,—найти нѣкоторые только слѣды Промысла въ тѣхъ явленіяхъ міра, гдѣ они выражаются съ большею ясностію. Этихъ слѣдовъ, если они будутъ открыты, достаточно для оживленія его увѣренности въ истинѣ Провидѣнія, какъ скоро она утверждается на несомнѣнныхъ требованіяхъ разума, потому что они покажутъ, что не одинъ слѣпой случай или механическая необходимость природы правятъ міромъ, но и разумная мысль и воля. Такъ по отдѣльнымъ отрывкамъ прекрасной поэмы, неизвѣстной намъ въ цѣломъ составѣ, мы судимъ о геніальности ея творца. Такъ по одной изящно отдѣланной комнатѣ громаднаго зданія, въ которой мы заключены, можемъ судить объ искусствѣ и умѣ того, кто устроилъ это зданіе.

Что міръ физическій во многихъ своихъ явленіяхъ представляетъ знаменательные признаки разумности и цѣлесообразности, этого не можетъ отвергнуть безпристрастный наблюдатель. Положимъ, не всѣ попытки ясно представить эту разумность въ частныхъ случаяхъ были своевременны и удачны, и эти неудачи, кромѣ философскихъ предупрежденій, были поводомъ къ неблагопріятному взгляду новѣйшаго времени на телеологическія объясненія природы. Но тѣмъ не менѣе нельзя не признать многихъ поразительныхъ фактовъ цѣлесообразности, напримѣръ, въ строеніи и жизни существъ органическихъ и въ исторіи постепеннаго развитія природы, при чемъ неудачныя попытки объясненія могутъ служить только доказательствомъ неудовлетворительности данныхъ, конкретныхъ объясненій того или другого случая, но не опроверженіемъ самой мысли о разумности въ устройствѣ природы. Такъ, напримѣръ, мы не можемъ, при настоящемъ состояніи нашихъ свѣдѣній о природѣ, объяснить, почему необходима въ общей жизни ея та или другая порода растеній или жи-

вотныхъ въ частности, но не можемъ не видѣть, что весь процессъ образованія органическаго царства направленъ къ постепенному усовершенствованію организмовъ, что все предыдущее образованіе міра служило необходимымъ приготовленіемъ и условіемъ для того, чтобы дать возможность существованія на землѣ высшему изъ ея существъ — человѣку. Не можемъ не видѣть, что для достиженія имъ цѣлей своего бытія цѣлесообразно примѣненъ весь порядокъ настоящаго состоянія нашей планеты, что въ немъ онъ находитъ и матеріальныя условія, и возбужденія, и пособія для своего развитія. Но такая разумность и цѣлесообразность въ устройствѣ и развитіи природы, очевидно, не могла входить въ планы и намѣренія безсознательной и неразумной природы и ея отдѣльныхъ существъ. Безсознательное, не имѣющее воли и разума, само по себѣ не можетъ стремиться къ какой нибудь разумной цѣли, имѣть въ виду будущее и содѣйствовать его осуществленію. Если сочетаніемъ безчисленнаго множества безсознательныхъ предметовъ и явленій достигается одна разумная цѣль, осуществляется стройный порядокъ, то это очевидный знакъ, что надъ всѣми ими царитъ единая мысль и воля Существа разумнаго, правитъ міромъ рука Промысла.

Что касается до міра сознательно разумнаго, то и здѣсь къ такому же заключенію приводитъ насъ разумность въ историческомъ развитіи человѣчества. И здѣсь, не смотря на кажущуюся случайность и зависимость отдѣльныхъ явленій, то отъ необходимыхъ вліяній природы, то отъ игры личнаго произвола частныхъ дѣятелей, не смотря на кажущуюся необъяснимость, даже безсмысленность многихъ изъ этихъ явленій предъ судомъ разума, безпристрастный изслѣдователь долженъ признать общій разумный ходъ міровыхъ событій, общее движеніе къ усовершенствованію,—словомъ, долженъ признать разумность исторіи. Но достигается ли и можетъ ли быть достигнута эта разумность однимъ только самостоятельнымъ дѣйствованіемъ безчисленнаго множества отдѣльныхъ лицъ, составляющихъ родъ человѣческій? Не предполагаетъ ли она также высшей, міроправящей мысли и воли? Конечно, человѣкъ не есть тоже, что безсознательный предметъ природы; онъ одаренъ разумомъ и волею, можетъ полагать себѣ

цѣли и осуществлять ихъ. Но предѣлы дѣйствія этого сознанія и воли большею частію ограничиваются сферою личной дѣятельности. Каждый человѣкъ въ отдѣльности, не исключая и великихъ историческихъ дѣятелей, дѣйствуетъ по большей части по своимъ частнымъ, личнымъ, по крайней мѣрѣ временнымъ побужденіямъ и цѣлямъ. Ни одинъ дѣятель, самый геніальный, не имѣетъ и не можетъ имѣть въ виду общихъ цѣлей человѣчества и сознательно служить ихъ осуществленію. Но еслибы онъ даже и имѣлъ ихъ въ виду, если бы его понятія объ этихъ цѣляхъ были дѣйствительно всегда ясны и вѣрны, то и въ такомъ случаѣ, при безчисленномъ множествѣ противодѣйствующихъ интересовъ и побужденій другихъ лицъ, онъ не въ силахъ былъ бы ни найти лучшихъ и наиболѣе цѣлесообразныхъ средствъ для осуществленія своихъ намѣреній, ни привести ихъ въ исполненіе одною собственною волею. Но на самомъ дѣлѣ, подобные дѣятели, съ ясно сознанными для блага человѣчества идеалами и съ полною энергіею осуществить ихъ, очень рѣдки. Въ дѣйствительности мы видимъ постоянную игру самыхъ мелкихъ, самыхъ эгоистическихъ, изрѣдка благонамѣренныхъ, но за то одностороннихъ, побужденій. Каждый преслѣдуетъ свои личныя цѣли, и величайшіе умы не свободны отъ вліянія этихъ личныхъ побужденій. Изъ постояннаго столкновенія безчисленнаго множества этихъ разрозненныхъ, враждебныхъ другъ другу личныхъ интересовъ, повидимому, въ общемъ итогѣ исторической жизни рода человѣческаго не могло бы ничего выходить, кромѣ событій случайныхъ, явленій неразумныхъ и безсвязныхъ. Но на самомъ дѣлѣ не такъ; не смотря на разрозненность побужденій частныхъ дѣятелей, въ общемъ ходѣ исторической жизни оказывается разумность, правильность, порядокъ; въ общемъ итогѣ—постепенное усовершенствованіе человѣчества. Результаты извѣстныхъ событій въ общемъ часто выходятъ не тѣ, какихъ бы можно ожидать; то, что казалось на первый разъ зломъ или бѣдствіемъ, въ послѣдствіи оказывается явленіемъ необходимымъ и имѣющимъ разумный смыслъ; то, что представлялось безразличнымъ, неважнымъ, оказывается имѣющимъ огромное значеніе. Отсюда видно, что общій ходъ исторіи, такъ какъ онъ не имѣлся ни кѣмъ въ виду изъ частныхъ ея дѣятелей, направляется

высшею невидимою Силою къ неизвѣстной намъ, но разумной цѣли. Разумность исторіи вообще, при случайности и разрозненности дѣйствій отдѣльныхъ лицъ, служитъ такимъ образомъ доказательствомъ Божественнаго міроправленія, подобно тому, какъ разумность въ жизни и строеніи природы, при ея безсознательности.

Если ограниченность нашихъ познаній о разумной связи и цѣлесообразности историческихъ событій препятствуетъ намъ иногда видѣть ясно міроправящую руку Промысла въ каждомъ, даже незначительномъ, изъ этихъ событій, то понятно, что таже ограниченность является еще въ сильнѣйшей степени, когда мы хотѣли бы уяснить себѣ способъ и образъ промыслительнаго дѣйствія Божества въ отношеніи къ жизни отдѣльныхъ лицъ. Здѣсь еще болѣе, чѣмъ при попыткахъ уяснить себѣ общій ходъ исторіи, мы должны склониться предъ мыслію о непостижимости путей Промысла, устрояющаго недовѣдомыми путями все наилучшее для каждаго человѣка. Но тѣмъ не менѣе было бы крайнею непослѣдовательностію, на основаніи этой неясности для насъ дѣйствій Промысла съ одной стороны, и кажущейся случайности внѣшнихъ обстоятельствъ жизни съ другой, ограничивать сферу Божественнаго міроправленія и по примѣру нѣкоторыхъ допускать Промыслъ только по отношенію къ общимъ и міровымъ событіямъ и отвергать его дѣйствительность по отношенію къ предметамъ незначительнымъ, къ частнымъ существамъ и лицамъ и къ ихъ жизни. Предъ безконечною благостію Творца нѣтъ ничего столь незначительнаго, что могло бы быть оставлено Имъ, такъ сказать, въ пренебреженіи по своему ничтожеству и не заслуживало бы попеченія, а премудрость Его, конечно, сильна найти способы согласовать благо отдѣльныхъ лицъ съ благомъ цѣлаго міра и всего человѣчества. Существо всесовершенное, которое стройно направляетъ гармоническое теченіе міровъ и ведетъ родъ человѣческій къ высшему предназначенію, не утверждается и не уничижается попеченіемъ о ничтожныхъ птичкахъ, цѣнимыхъ одною мелкою монетою. Тѣмъ болѣе Его промыслительный взоръ долженъ простираться на отдѣльныя существа міра разумнаго, личность которыхъ имѣетъ несравненно больше цѣны и значенія, чѣмъ неразумныя существа природы. Человѣкъ не поглощается человѣчествомъ, личность его не есть ничтожный

случайный моментъ въ общемъ теченіи исторіи, не есть безразличное средство или матеріалъ для достиженія неизвѣстныхъ ему общечеловѣческихъ цѣлей. Будучи предназначенъ своею жизнію и дѣятельностію содѣйствовать благу цѣлаго и служить будущему, онъ тѣмъ не менѣе имѣетъ личное право на достиженіе своего частнаго совершенства и блаженства, имѣетъ право, по своему значенію, служить предметомъ Божественнаго попеченія. Отвергать такое значеніе индивидуума, думать, что Богъ заботится только объ общемъ строѣ міра и исторіи человѣчества, значитъ совершенно уничтожать всякое практическое значеніе мысли о Промыслѣ, узаконивать полнѣйшій нравственный индифферентизмъ. Опытъ жизни показываетъ, что нравственныя наши усилія и стремленія не всегда имѣютъ своимъ послѣдствіемъ внѣшнее благополучіе. Поэтому основнымъ побужденіемъ нравственной дѣятельности для насъ можетъ быть только увѣренность, что ею мы исполняемъ долгъ, возложенный на насъ Творцемъ нашимъ, и что вѣрное исполненіе этого долга привлекаетъ на насъ вниманіе, содѣйствіе и любовь Высочайшаго Законодателя нравственнаго царства. Чтобы идти въ жизни узкимъ и труднымъ путемъ добродѣтели, мы должны быть увѣрены, что этотъ путь приведетъ насъ къ высшей цѣли нашего существованія, — совершенству и блаженству. Но возможна ли подобнаго рода увѣренность при мысли, что Творецъ міра не обращаетъ на насъ никакого вниманія, что Онъ предоставилъ насъ и нашу частную жизнь волѣ случая, что Его взоръ обращенъ не на насъ, а на общую только законосообразность міра и исторіи? Къ чему тогда заботиться о самоусовершенствованіи, о добродѣтели, о борьбѣ съ порокомъ, если наши усилія не только останутся безъ помощи, но пройдутъ совершенно незамѣченными предъ очами Божіими?

Вотъ почему нравственное и религіозное чувство человѣка съ такою особенною силою и живостію питаетъ увѣренность въ промыслительномъ попеченіи Божества о каждомъ отдѣльномъ лицѣ, не смотря на таинственность способовъ этого попеченія. Можно сказать, что эта увѣренность составляетъ коренную основу всѣхъ религій, и исторія каждой изъ нихъ старается представить фактическія подтвержденія такой увѣренности, повѣствуя о различныхъ явленіяхъ Божества людямъ,

о помощи, какую Оно ниспосылало людямъ добродѣтельнымъ, о наказаніяхъ, какими Оно поражало порочныхъ и проч. На этой увѣренности основывается возможность молитвъ, жертвоприношеній, религіозныхъ обрядовъ, вообще возможность всѣхъ тѣхъ отношеній къ Божеству, которыя мы называемъ религіозными. Если эти отношенія не пустая мечта фантазіи, но имѣютъ дѣйствительное значеніе, то мы необходимо должны признать истину того убѣжденія, на которомъ они основываются и отъ котораго получаютъ всю свою силу. Въ событіяхъ и обстоятельствахъ жизни каждаго изъ насъ, особенно не зависящихъ отъ личнаго нашего произвола, мы должны видѣть не одно только сцѣпленіе случайныхъ обстоятельствъ, но руку Промысла, то благотворящую и вознаграждающую, то наказывающую, то испытывающую, то указывающую путь, какимъ долженъ слѣдовать человѣкъ въ затруднительныхъ обстоятельствахъ. И каждый внимательный къ своей жизни и къ жизни окружающихъ его лицъ найдетъ случаи, когда эта рука Промысла давала себя видѣть съ особенною ясностію и знаменательностію, когда однимъ случайнымъ столкновеніемъ обстоятельствъ рѣшительно невозможно объяснить неожиданнаго и независящаго отъ воли человѣка сочетанія событій, въ которыхъ ясно видна вразумляющая его десница Божія.

Итакъ, не на однихъ только теоретическихъ основаніяхъ нашъ разумъ, признавая истину бытія Божія, признаетъ въ тоже время и необходимо вытекающую изъ нея истину божественнаго Промысла. Внимательное наблюденіе надъ ходомъ событій міра физическаго и духовнаго, даже надъ явленіями частной жизни, не можетъ не открыть слѣдовъ высшей разумности и высшей воли, правящей міромъ. Но тѣмъ не менѣе такое наблюденіе, какъ мы замѣтили, по самому свойству человѣческаго разума, можетъ быть только ограниченнымъ. Кромѣ очевидныхъ явленій цѣлесообразности въ мірѣ, указывающихъ на дѣйствіе высочайшаго Разума, мы встрѣчаемъ въ дѣйствительности много и такихъ явленій, которыя, повидимому, противорѣчатъ этой разумности, и не должны бы имѣть мѣста, если бы все въ мірѣ зависѣло отъ воли Промысла, еще болѣе такихъ, которыя представляются происходящими по естественнымъ, необходимымъ законамъ природы, не имѣющими отношенія къ какимъ либо высшимъ, опредѣ-

леннымъ цѣлямъ. Эти явленія издавна давали обильный матеріалъ для возраженій противъ дѣйствительности Промысла и служили поводомъ къ отрицанію промыслительнаго дѣйствія Божества на міръ.

Ученіе, которое, признавая бытіе Бога, какъ Творца міра, отвергаетъ дальнѣйшее за тѣмъ участіе Его въ управленіи созданнымъ Имъ міромъ, мы можемъ назвать деизмомъ (въ отличіе отъ теизма, признающаго живое и постоянное отношеніе Божества къ міру). Самыми жаркими защитниками его были англійскіе и французскіе философы XVIII вѣка, извѣстные подъ именемъ деистовъ. Въ ближайшее къ намъ время отрицаніе истины Промысла большею частію соединяется съ отрицаніемъ самого Божества какъ Существа личнаго и отличнаго отъ міра. Въ этомъ отрицаніи сходятся какъ крайній идеализмъ (основа пантеизма), такъ и матеріализмъ. Но, не смотря на различіе принциповъ, сущность и содержаніе возраженій почти одинаковы. Различіе можно замѣтить только въ томъ, что деисты обращали болѣе вниманія на *качественныя* свойства міра, его недостатки, и въ нихъ находили противорѣчіе Промыслу, а новѣйшіе противники его больше указываютъ на *законосообразность* природы, независимо отъ ея качественныхъ опредѣленій. Мы сгруппируемъ важнѣйшія изъ этихъ возраженій, примѣнительно къ тѣмъ главнымъ положеніямъ, на которыхъ основывается истина Божественнаго Промысла.

Мы видѣли, что эта истина есть необходимый результатъ понятій о Богѣ и мірѣ.

Страннымъ можетъ показаться, что въ томъ же понятіи о безконечномъ совершенствѣ Божества, которое служило самымъ сильнымъ подтвержденіемъ мысли о Промыслѣ, нѣкоторые находили основанія къ отрицанію его. Но между тѣмъ это такъ. Не станемъ говорить объ Эпикурѣ и его послѣдователяхъ, древнѣйшихъ противникахъ истины Промысла. Его мысль, что попеченіе Божества о мірѣ и управленіе Имъ не согласно съ Его безконечнымъ блаженствомъ, такъ какъ оно утруждало бы Его и обременяло множествомъ заботъ, могла имѣть значеніе только для той философіи, которая идеалъ счастія видѣла въ эпикурейской беззаботности и праздно-

сти *). Болѣе благовидности имѣетъ встрѣчающаяся у новыхъ деистовъ мысль, что абсолютное совершенство Творца требуетъ совершенства творенія, а совершеннымъ твореніемъ можетъ быть только міръ вполнѣ самостоятельный и независимый. Совершеннѣйшее Существо, по своей благости, должно было создать и міръ столь совершенный, сколько то возможно. Но совершенный міръ долженъ быть такимъ, чтобы не нуждаться въ пособіи Творца для своего существованія въ дальнѣйшихъ поправкахъ и улучшеніяхъ. И въ произведеніяхъ рукъ человѣческихъ лучше и совершеннѣе та машина, которая дѣйствуетъ правильно и хорошо сама собою, а не та, которая движется только при постоянномъ вмѣшательствѣ въ ходъ ея художника, и нуждается въ постоянныхъ починкахъ и усовершенствованіяхъ. Поэтому достойнѣе понятія о Богѣ почитать Его устроившимъ міръ такъ прекрасно, что онъ не имѣетъ нужды въ дальнѣйшемъ вмѣшательствѣ Божества, или Промыслѣ, а отношеніе Творца къ созданному Имъ творенію представлять въ видѣ отношенія художника или механика къ устроенному имъ, но отъ него совершенно отдѣльному, произведенію.

Нельзя не видѣть съ перваго взгляда слабыхъ сторонъ этого умозаключенія. Абсолютное совершенство Творца, конечно, предполагаетъ, что созданный Имъ міръ будетъ столько совершенъ, сколько то возможно. Но, съ одной стороны, отличіе творенія отъ Творца уже предполагаетъ, что этотъ міръ не есть и не можетъ быть *всесовершенъ* (иначе онъ и не отличался бы отъ Творца): а какъ относительно только совершенный и потому относительно только самостоятельный, онъ можетъ имѣть и имѣетъ нужду въ сохраненіи и управленіи Творцемъ. Съ другой стороны, совершенно несправедливо то, что понятіе совершеннаго міра требуетъ абсолютной независимости его отъ Бога. Машина или автоматъ вовсе не есть идеалъ совершеннѣйшаго произведенія. Совершеннѣй-

*) Достаточно привести на это возраженіе мѣткое замѣчаніе Цицерона. „Profecto Epicurus, quasi pueri delicati, nihil cessatione melius existimat. At ipsi tamen pueri, etiam quum cessant, exercitatione aliqua ludicra delectantur... Haec oratio non modo deos spoliat motu et actione divina, sed etiam homines inertes efficit; siquidem agens aliquid, ne deus quidem, esse beatus potest". De nat. deor. 1, 37.

шее произведеніе есть то, въ которомъ, при свободѣ и самостоятельности отдѣльныхъ частей или существъ, достигается общая гармонія, общій строй и порядокъ. Стройно дѣйствующій оркестръ лучше самой совершенной музыкальной машины. Стройное, одушевленное единствомъ разумныхъ стремленій и цѣлей общество свободно-разумныхъ личностей несравненно выше и совершеннѣе, чѣмъ слѣпо дѣйствующая машина. И болѣе прилично и соотвѣтственно высочайшей мудрости создать такое цѣлое, въ которомъ единство и гармонія достигались бы при относительной самостоятельности отдѣльныхъ частей, чѣмъ искусный автоматъ, какимъ представляютъ міръ.

Что же касается теперь до самой эмпирической аналогіи, которою хотятъ замѣнить раціональное понятіе объ отношеніи Божества къ міру, то она не выдерживаетъ ни малѣйшей критики. Когда Богъ изображается въ видѣ художника, устроившаго міръ какъ отдѣльное цѣлое и потомъ оставившаго его, какъ механикъ отставляетъ въ сторону доконченную имъ машину, то здѣсь въ опредѣленіи отношенія Бога къ міру совершенно незаконно вводится понятіе пространства и времени, Міръ отдѣляется отъ Бога, какъ одно пространственное цѣлое отъ другаго. Далѣе, въ Божествѣ раздѣляются два или даже три временные момента въ Его дѣятельности, одинъ до созданія міра, затѣмъ актъ созданія, и наконецъ прекращеніе всякаго отношенія къ міру. Но на самомъ дѣлѣ ни міръ не можетъ быть отдѣляемъ отъ Бога, ни Богъ оставаться недѣятельнымъ по отношенію къ міру.

Нельзя не обратить вниманія также и на странное противорѣчіе, въ которое впали деисты XVIII вѣка, первые виновники вышепредставленнаго возраженія противъ Промысла. Доказывая, что міръ, какъ произведеніе совершеннѣйшей причины, долженъ быть совершеннымъ, а потому и не нуждаться въ дальнѣйшимъ содѣйствіи этой причины для своего существованія т. е. въ Промыслѣ, они въ тоже время стараются доказать, что міръ далеко не совершенъ, что оптимизмъ Лейбница опровергается фактами, и все это выставляютъ на видъ также для опроверженія мысли о Промыслѣ. Странная непослѣдовательность мышленія, при которой одно и тоже положеніе то признается истиннымъ, то ложнымъ, для

полемическихъ цѣлей. Міръ то является совершеннымъ, и потому Промысла нѣтъ; то оказывается очень несовершеннымъ, и потому Промысла опять нѣтъ. Но одно изъ двухъ: если міръ совершенъ, то вся полемика противъ цѣлесообразности и разумности міра, въ частности, полемика деистовъ противъ оптимизма, не имѣетъ смысла, обращена противъ нихъ же самихъ; если не совершенъ, то по ихъ же принципу слѣдуетъ, что онъ имѣетъ нужду въ Промыслѣ и предполагаетъ его; потому что, по ихъ собственному предположенію, устраняется необходимость въ Промыслѣ совершенствомъ міра, а Промыслъ могъ бы быть допущенъ только тогда, если бы міръ оказался несовершеннымъ, если бы машина міра, выражаясь ихъ словами, нуждалась въ поправкѣ и улучшеніи.

Дѣйствительно, въ ограниченности и несовершенствѣ міра, какъ мы видѣли, разумъ находитъ послѣ идеи Божества другое важное основаніе допустить мысль о Промыслѣ. Но въ этихъ же свойствахъ міра ищутъ самой надежной опоры своему мнѣнію и тѣ, которые отвергаютъ эту мысль. Враги Промысла издавна главную свою силу полагали въ подборѣ и исчисленіи такихъ фактическихъ недостатковъ въ строѣ міра, которые, повидимому, не могли бы имѣть мѣста, если бы правило міромъ премудрое, всемогущее и благое Существо. „Сильные умы“ (esprits forts) прошлаго столѣтія особенно любили изощрять свое остроуміе въ изображеніи всего дурнаго, неразумнаго, случайнаго въ мірѣ, чтобы доказать, что этотъ міръ не только не есть наилучшій изъ міровъ, какъ училъ Лейбницъ, но едвали не самый худшій изъ всѣхъ возможныхъ. А это вело къ той мысли, что все здѣсь происходитъ случайно, что нѣтъ никакой разумной Силы, которая бы правила вселенною.

Прибѣгая къ подробнымъ исчисленіямъ физическихъ бѣдствій, болѣзней, нестроеній въ нравственномъ мірѣ и проч.. противники Промысла думаютъ взять количествомъ и массою фактовъ тамъ, гдѣ недостаетъ внутренней силы въ доказательствахъ,—пріемъ, который можетъ подѣйствовать только на непроницательнаго наблюдателя. Вся логическая сила этихъ фактовъ сводится къ простому положенію: въ мірѣ есть много несовершеннаго и неразумнаго. Но дѣйствительно ли существованіе этихъ несовершенствъ, которыя мы называемъ вообще

зломъ, физическимъ и нравственнымъ, предполагаетъ отсутствіе божественнаго Промысла?

Многимъ защитникамъ Промысла казалось, что лучшимъ отвѣтомъ на подобнаго рода возраженія можетъ служить отрицаніе важности и значенія указываемыхъ ихъ противниками фактовъ нравственныхъ и физическихъ нестроеній въ мірѣ. Они старались доказать, что представляющееся намъ неразумнымъ кажется такимъ только для поверхностнаго взгляда, а въ дѣйствительности все въ мірѣ прекрасно и цѣлесообразно. Согласить существованіе зла въ мірѣ съ премудростію и благостію Божіею представлялось возможнымъ только посредствомъ умаленія, почти уничтоженія этого зла предъ судомъ разума. Самою блестящею попыткою въ этомъ родѣ была теодицея Лейбница. Но она не только не дала окончательнаго отвѣта на вопросъ о причинахъ существованія зла, но по своей односторонности послужила новымъ матеріаломъ для изощренія остроумія противниковъ Промысла.

И дѣйствительно, подобныя попытки — отвѣчать на указаніе фактовъ несовершенствъ въ мірѣ усиліями показать ихъ разумность, необходимость или цѣлесообразность, едва ли могутъ быть убѣдительными для тѣхъ, кои находятъ въ нихъ противорѣчіе Промыслу. Положимъ, многія изъ указываемыхъ намъ нестроеній и бѣдствій мы найдемъ преувеличенными; въ другихъ откроемъ разумное и благотворное для человѣка значеніе. Но такъ какъ для нашего разума недоступно познаніе всего строя міра и всѣхъ путей божественнаго Промысла, то всегда будутъ оставаться явленія, которыхъ истиннаго смысла и значенія мы угадать не въ силахъ и, пытаясь изъяснить которыя съ точки зрѣнія цѣлесообразности, неизбѣжно подвергнемся опасности впасть въ неудачныя и произвольныя предположенія. Этими явленіями и этими неудачными попытками всегда будутъ пользоваться наши антагонисты, какъ скоро мы будемъ держаться той мысли, что для достоинства божественнаго Промысла необходимо исчезновеніе зла изъ міра въ настоящемъ его состояніи.

Отсюда видно, что не попытками уничтожить или умалить факты и явленія, представляемые противниками Промысла, какъ ненормальные или безцѣльные, можно удовлетворить ихъ. Напротивъ, мы должны стать съ ними на одной почвѣ, согла-

ситься, что дѣйствительно много существуетъ въ мірѣ нестройнаго и несовершеннаго, отъ чего бы ни происходило это, отъ ограниченности ли міра, или отъ вторженія нравственнаго зла; но въ тоже время должны указать на логическую несостоятельность вывода, который они отсюда дѣлаютъ. Въ самомъ дѣлѣ, если существуетъ, съ одной стороны, Божество всесовершенное, съ другой — міръ, который имѣетъ много несовершенствъ, то какое прямое и естественное слѣдствіе отсюда вытекаетъ? То ли, которое выводятъ деисты, что Богъ не принимаетъ никакого участія въ дѣлахъ міра? Но это совершенно противорѣчило бы понятію о Богѣ. Всесовершенный Творецъ, благій и вмѣстѣ всемогущій, не можетъ потерпѣть, чтобъ міръ, предоставленный самому себѣ, былъ преданъ нестроенію и злу. Думать иначе, значило бы предполагать, что Богъ намѣренно, по какому-то нерасположенію къ міру, бросилъ его и предоставилъ собственной судьбѣ. Напротивъ, самое существованіе несовершенствъ въ мірѣ необходимо предполагаетъ Промыслъ, если только искренно признается бытіе Существа всесовершеннаго. Такое Существо, въ виду несовершенствъ міра, должно простирать на него свое промыслительное вліяніе съ цѣлію исправленія несовершенствъ и направленія всего ко благу. Цѣль творенія, которую мы должны понимать какъ абсолютно благую и мудрую, должна, конечно, быть достигнута, потому что Богъ не былъ бы безконечно совершенъ, если бы произвелъ созданіе, не могущее достигнуть предположенной Имъ цѣли его существованія. Но если эта цѣль должна достигаться, а міръ самъ собою, физическій, по его безсознательности, духовный, по разрозненности цѣлей и интересовъ его частныхъ дѣятелей, достигнуть ея не можетъ, то самое несовершенство міра въ этомъ отношеніи уже предполагаетъ Божественное міроправленіе.

Что же касается до явленій нравственнаго и физическаго разстройства, на которыя такъ любятъ указывать какъ на противорѣчіе этому міроправленію, то они только въ такомъ случаѣ могли бы имѣть подобное значеніе, если бы дѣйствительно извращали весь порядокъ міра, дѣлали бы совершенно невозможнымъ осуществленіе той идеи міра и цѣли его, которую предположилъ Творецъ. Но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Явленія, прямо противорѣчащія благу и разумности, не до

такой степени всеобщи, многочисленны и постоянны, чтобы могли колебать собою и искажать весь законосообразный строй міра. Сгруппировавъ эти явленія въ одну массу, выставивъ ихъ на первый планъ, изобразивъ преувеличенно яркими чертами, враги Промысла, конечно, могутъ придать имъ кажущуюся силу и поразить воображеніе мрачною картиною нестроенія и неразумности въ ходѣ міра. Но этотъ пессимизмъ легко разсѣевается при свѣтѣ безпристрастнаго наблюденія. Это наблюденіе ясно показываетъ стройность и законосообразность на ряду съ нѣкоторыми частными нарушеніями ея, движеніе человѣчества къ невѣдомымъ намъ, но возвышеннымъ цѣлямъ, не смотря на частныя колебанія и уклоненія въ сторону отъ этого движенія. Эти нарушенія и уклоненія—не болѣе, какъ скоропреходящія тѣни на свѣтломъ ландшафтѣ природы; не болѣе, какъ подводные камни въ быстромъ и свѣтломъ потокѣ, которые не въ силахъ остановить его теченія. И, дѣйствительно, мы видимъ, что, не смотря на явленія кажущагося разстройства въ природѣ, на землетрясенія, бури, наводненія, моровыя язвы, на истребительную войну органическихъ существъ между собою, общій строй природы, ея цѣлостность и законосообразность не нарушаются. Не смотря на игру мелкихъ самолюбій, страстей, пороковъ, заблужденій, личныхъ интересовъ отдѣльныхъ лицъ и народовъ, родъ человѣческій не только не погибаетъ и не развращается окончательно, но хотя медленными и трудными шагами идетъ къ совершенству; и всѣ временныя уклоненія отъ прямаго пути и неблагопріятныя обстоятельства не препятствуютъ достиженію цѣли человѣческаго существованія, не только всему человѣчеству, но и каждому отдѣльному лицу. Это показываетъ, что, не смотря на недостатки и несовершенства, замѣчаемыя въ мірѣ, мудрость божественнаго Промысла сильна вести міръ къ его назначенію. Она не только сильна уничтожить вредныя послѣдствія уклоненій отъ правильности и добра, но и воспользоваться ими (напр. физическими бѣдствіями, болѣзнями), какъ средствомъ къ достиженію высшихъ цѣлей, употребляя ихъ то какъ наказаніе порока, то какъ испытаніе и искушеніе добродѣтели, вообще какъ приготовительное и воспитательное пособіе для нравственнаго образованія людей.

Но намъ нѣтъ дѣла до совершенства или несовершенства

тѣхъ или другихъ явленій міра, говорятъ новѣйшіе преемники ученія французскихъ энциклопедистовъ. Пусть Вольтеръ пишетъ поэму на разрушеніе Лиссабона и недоумѣваетъ, какъ согласить это явленіе съ предполагаемою мудростію Провидѣнія. Пусть „сильные умы“ изощряются въ насмѣшкахъ надъ оптимизмомъ Лейбница. Серьезный, эмпирическій взглядъ на природу имѣетъ въ виду другую точку зрѣнія. Хорошо ли, худо ли идутъ дѣла въ мірѣ, наукѣ до этого нѣтъ дѣла; но она достовѣрно знаетъ, что все въ мірѣ совершается по необходимымъ, естественнымъ законамъ. Въ природѣ неизмѣнно господствуютъ законы физическіе, химическіе, органическіе и опредѣляютъ безусловно всѣ ея явленія. Ни настоящее, ни прошедшее природы не представляютъ никакихъ случаевъ нарушенія этихъ законовъ, которое могло бы вести къ мысли о вліяніи на ходъ міра какой либо посторонней внѣшней силы. Тоже и въ мірѣ нравственномъ: всѣ явленія психической жизни индивидуумовъ, всѣ событія исторической жизни народовъ и человѣчества могутъ быть объяснены изъ естественной связи причинъ и дѣйствій; мы и здѣсь, такъже какъ въ природѣ, не найдемъ признаковъ вмѣшательства какой либо сверхъестественной силы. Если бы такое вліяніе высшей силы дѣйствительно было, то оно не замедлило бы сказаться въ необыкновенныхъ по временамъ перерывахъ дѣйствія физическихъ и психическихъ силъ, въ видоизмѣненіи этихъ дѣйствій, во внесеніи въ общій порядокъ міра новыхъ предметовъ и явленій. Но ничего подобнаго нѣтъ. Отсюда видно, что если мы и должны допустить сверхъестественную причину для объясненія начала міра, то этимъ и должно ограничиться ея дѣйствіе; допускать дальнѣйшее затѣмъ вмѣшательство ея въ ходъ міра, признавать Промыслъ—значитъ идти наперекоръ фактически несомнѣнной самостоятельности законовъ природы.

Если сблизимъ это возраженіе съ предъидущимъ, то можетъ показаться, что теизмъ находится въ безвыходномъ положеніи, и что не только человѣческому уму, но и самому Богу невозможно убѣдить извѣстныхъ мыслителей въ существованіи Промысла. Будетъ ли созданъ міръ такъ, что все въ немъ пойдетъ безъ порядка и безъ связи, случайно, дурно, что ходъ природы будетъ постоянно прерываться и колебаться неизвѣстными причинами, намъ скажутъ: этотъ безпорядокъ

прямое доказательство, что Промысла нѣтъ. Будетъ ли міръ устроенъ такъ, что все въ немъ будетъ совершаться неизмѣнно правильно, по точнымъ законамъ порядка и гармоніи, опять скажутъ: эта-то правильность и законосообразность природы и доказываетъ что Промысла нѣтъ, а все идетъ хорошо само собою. На самомъ дѣлѣ эта дилемма не такъ страшна, какъ кажется, а именно потому, что здѣсь предполагаются два возможные противоположные порядка міра, съ забвеніемъ о настоящемъ, дѣйствительномъ порядкѣ, который не представляетъ ни абсолютной случайности и безпорядочности, ни абсолютной законосообразности. Дѣйствительный міръ представляетъ господство законосообразности въ видимой природѣ и господство свободы въ нравственной. А это сочетаніе свободы и необходимости, возможности уклоненія отъ порядка и неизбѣжности слѣдованія ему и предполагаетъ необходимость высшей міроправящей Силы, которая бы, не нарушая ни законовъ природы, ни свободы человѣка, вела міръ къ осуществленію разумныхъ цѣлей.

Что касается теперь до той строгой законосообразности, которую мы дѣйствительно замѣчаемъ въ явленіяхъ природы физической, то она не только не можетъ служить возраженіемъ противъ Промысла, но, напротивъ, служитъ лучшимъ и яснѣйшимъ подтвержденіемъ его дѣйствительности. Природа безсознательная иначе и не можетъ быть мыслима, какъ дѣйствующею по необходимымъ, постояннымъ и неизмѣннымъ законамъ, и это постоянство законовъ, столь правильныхъ и цѣлесообразныхъ, что они никогда не возмущаются въ своемъ ходѣ какимъ либо взаимнымъ столкновеніемъ или недостаткомъ гармоніи въ ихъ равновѣсіи, несомнѣнно показываетъ, что надъ устройствомъ и порядкомъ міра наблюдаетъ высшая мысль и высшій разумъ. Слѣпое и безсознательное движеніе естественныхъ силъ, самихъ по себѣ, никогда не могло бы произвести ничего, кромѣ хаотическаго и случайнаго броженія силъ и элементовъ, разрушающихъ себя во взаимномъ столкновеніи. То, что мы называемъ законами природы, иначе—постояннымъ и опредѣленнымъ образомъ дѣйствія ея силъ, въ сущности и есть ничто иное, какъ выраженіе разумной воли Творца, способъ Божественнаго міроправленія. Если мы допускаемъ въ природѣ законъ, то, ко-

нечно, вмѣстѣ съ тѣмъ допускаемъ нѣчто стоящее выше матеріи и физическихъ силъ, допускаемъ высшій порядокъ и норму ихъ дѣйствія. Когда мы говоримъ: *законъ*, то разумѣемъ здѣсь не что либо матеріальное, сложенное, напр. изъ атомовъ, которые въ наше время считаются сущностію матеріи. Не разумѣемъ также и того, что законъ есть тоже, что сила природы; сила не есть еще законъ, но сама дѣйствуетъ по опредѣленному закону. Итакъ, законъ есть нѣчто стоящее выше матеріи и силы, опредѣляющее ихъ взаимное отношеніе и дѣйствіе. Но это высшее, опредѣляющее можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ воли Законодателя, проявленіемъ Разума, правящаго природою.

Поэтому можно назвать крайне поверхностнымъ такое представленіе о Промыслѣ, которое отожествляетъ промыслительное дѣйствованіе Божества съ чудеснымъ и ищетъ свидѣтельствъ въ его пользу не въ дѣйствительномъ законосообразно разумномъ ходѣ природы, но въ какихъ либо необычайныхъ нарушеніяхъ этого хода. А такого именно представленія и держатся тѣ мыслители, которые требуютъ, чтобы для доказательства его истины были представлены имъ какія либо фактическія указанія на нарушеніе естественнаго порядка природы вторженіемъ сверхъестественной силы и вслѣдствіе предполагаемаго ими отсутствія подобныхъ указаній отвергаютъ и самую мысль о Промыслѣ. Дѣйствительно ли подобнаго рода указаній нѣтъ, это другой вопросъ. Здѣсь замѣтимъ только, что въ подобномъ требованіи заключается противорѣчіе съ тѣмъ самымъ понятіемъ высочайшей разумности, которую и они считаютъ свойствомъ Существа высочайшаго. Если мы признаемъ такое Существо, какъ Виновника міра, то не всего ли естественнѣе предположить, что Оно дало міру законы наиболѣе разумные, а потому самому постоянные и неизмѣнные, что Оно правитъ міромъ при помощи тѣхъ же самыхъ законовъ, которые Имъ даны, а не нарушая и постоянно измѣняя ихъ? Божественное міроправленіе при совершенствѣ Божества иначе и не можетъ быть мыслимо, какъ при возможно точномъ сохраненіи тѣхъ законовъ и силъ, которые существуютъ въ природѣ, при осуществленіи идеи и цѣли міра при тѣхъ условіяхъ, которыми опредѣляется нормальный порядокъ вещей. Постоянное сверхъ-

естественное обнаруженіе творческой силы необыкновенными дѣйствіями скорѣе возбуждало бы сомнѣніе въ совершенствѣ Творца, который, устроивъ міръ извѣстнымъ образомъ, потомъ какъ бы нашелъ, что данный Имъ порядокъ не такъ хорошъ какъ представлялось сначала, что въ немъ многое и часто нужно измѣнять особеннымъ, необычайнымъ проявленіемъ своей силы.

Итакъ, естественная законосообразность міра, неизмѣнное господство законовъ физическихъ, самостоятельность дѣйствій существъ разумныхъ, все это не можетъ колебать мысль о Промыслѣ. Промыслъ мы должны представлять не въ видѣ только періодическихъ вторженій сверхъестественной силы въ естественное теченіе вещей, но какъ постепенное и гармоническое осуществленіе разумной цѣли міра, при самостоятельности его законовъ и силъ; слѣдовъ Божественнаго міроправленія мы должны искать не въ однихъ только сверхъестественныхъ событіяхъ, но прежде всего и главнымъ образомъ въ обыкновенномъ законосообразномъ порядкѣ природы.

Такимъ образомъ, для раціональнаго утвержденія мысли о Промыслѣ нѣтъ нужды прибѣгать къ необыкновеннымъ и сверхъестественнымъ проявленіямъ божественной Силы среди законосообразнаго теченія міра. Но, тѣмъ не менѣе, теперь можно спросить, дѣйствительно ли вѣрно то предположеніе, что ни въ исторіи природы, ни въ исторіи человѣчества нѣтъ тѣхъ необъяснимыхъ законами природы явленій, которыя, если не сильнѣе, то по крайней мѣрѣ нагляднѣе, чѣмъ обыкновенная законосообразность міра, указывали бы намъ на правящую міромъ верховную Силу?

Если мы обратимся за отвѣтомъ на этотъ вопросъ къ религіозному сознанію человѣка, то найдемъ, что во всѣ времена, во всѣхъ религіяхъ, мысль о сверхъестественныхъ дѣйствіяхъ оно неразрывно соединяло съ мыслію о Промыслѣ. Оно признавало Божество не только властвующимъ надъ сохраненіемъ и направленіемъ къ благу естественныхъ силъ и законовъ природы, но и ближайшимъ, непосредственнымъ образомъ проявляющимъ это господство чрезъ произведеніе для блага людей такихъ явленій, которыя выступаютъ изъ ряда естественныхъ. Что подобныя явленія божественной Силы, иначе чудеса, почитаются имѣющими величайшую важность въ дѣлѣ Божествен-

наго міроправленія во всѣхъ религіяхъ, объ этомъ говорить нѣтъ нужды.

Не такъ довѣрчиво, какъ религіозное сознаніе, относится къ необыкновеннымъ дѣйствіямъ Промысла философія. Главная причина этого недовѣрія, конечно, скрывается въ очень естественномъ нерасположеніи науки, которая стремится *понять* и изъяснить существующее, къ такимъ явленіямъ, которыя по самой своей сущности не могутъ быть поняты и изъяснены. Такого рода явленія ограничиваютъ предѣлы науки, тогда какъ она стремится пролить свой свѣтъ на все существующее. Но тѣмъ не менѣе право науки на абсолютное господство не можетъ быть основаніемъ къ отрицанію сверхъестественныхъ явленій, какъ скоро разсудокъ не противорѣчитъ ихъ возможности, а опытъ или исторія несомнѣнно засвидѣтельствуютъ объ ихъ дѣйствительности.

Что касается до послѣдней, то, конечно, сужденіе о ней не принадлежитъ къ теоретическому мышленію. Дѣйствительность или недѣйствительность какого либо событія опредѣляется не теоріей, а другими способами, напр. историческою критикою, оцѣнкою показаній о немъ свидѣтелей, собственнымъ опытомъ и наблюденіемъ. Философія не имѣетъ права судить о дѣйствительности a priori, на основаніи предзанятыхъ теорій. Если извѣстнаго рода фактъ утвержденъ въ своей истинѣ безпристрастною историческою критикою, онъ долженъ быть признанъ не смотря на то, что онъ не находилъ бы мѣста и изъясненія въ какой либо философской теоріи. Отрицаніе его показывало бы только односторонность или недостаточность самой теоріи.

Но, къ сожалѣнію, въ вопросѣ о сверхъестественныхъ дѣйствіяхъ Божественнаго міроуправленія философія всегда была склонна отдавать преимущество теоріи предъ исторіею и опровергать дѣйствительные факты, какъ скоро они не изъяснялись системою. Мы не говоримъ того, чтобы возраженія противъ чудесъ возникали только со стороны одной философіи. Въ попыткахъ опровергнуть критическимъ путемъ достовѣрность сказаній о чудесахъ, преимущественно о тѣхъ, о которыхъ повѣствуютъ памятники христіанской религіи, какъ извѣстно, недостатка не было. Въ какой мѣрѣ онѣ удачны, это вопросъ для насъ посторонній. Но дѣло въ томъ, что

внутреннимъ, сокровеннымъ, а иногда и довольно ясно обнаруживаемымъ источникомъ этихъ попытокъ большею частію было не желаніе только безпристрастно оцѣнить степень достовѣрности сказаній о чудесахъ, но положительное предзанятое намѣреніе опровергнуть эту достовѣрность. Руководящимъ началомъ критики являлась предзанятая мысль о невозможности сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла. Что самая критика при господствѣ этой мысли не могла быть безпристрастною, что вопросъ о чудесахъ уже предрѣшался независимо отъ историческихъ изысканій, —этого ожидать было естественно.

Но дѣйствительно ли предположеніе о невозможности сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла составляетъ такую непоколебимую истину теоретическаго знанія, что она позволяетъ отвергать или, по крайней мѣрѣ, предрасполагать къ отверженію самыхъ, повидимому, несомнѣнныхъ свидѣтельствъ о такихъ дѣйствіяхъ?

Что мыслители, отрицающіе божественный Промыслъ, должны отрицать и особенный видъ его,—дѣйствія сверхъестественныя, это вполнѣ понятно и естественно. Но какъ скоро допускается не только существованіе Божества, но и Его промыслительное отношеніе къ міру, то отвергать возможность подобныхъ дѣйствій было бы логическою непослѣдовательностію. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ сотворилъ міръ первоначально, свободнымъ актомъ Своей всемогущей воли далъ природѣ извѣстные законы, то, конечно, Онъ властенъ и измѣнить эти законы, если бы то оказалось нужнымъ для какой либо высшей цѣли. Если намъ скажутъ, что эти законы постоянны и неизмѣнны, то должно замѣтить, что это постоянство и неизмѣнность не суть абсолютныя, вытекающія изъ необходимости самой природы Божественной, которой бы онѣ составляли проявленія; ихъ постоянство относительное, условливаемое свободною волею Божіею. Если же не въ какой либо абсолютной необходимости Божеской природы мы должны искать объясненія той формы и вида законовъ природы, какой онѣ имѣютъ нынѣ, а въ свободной волѣ Существа личнаго, то нѣтъ никакихъ препятствій къ тому, что эта же воля могла и измѣнить ихъ, или направить къ произведенію такого рода явленій, которыя естественнымъ путемъ изъ нихъ не слѣду-

ютъ. Не имѣя абсолютной необходимости, законы природы не заключаютъ въ себѣ и необходимости логической, то есть, они не таковы, чтобы противное имъ было не мыслимо, чтобы мы не могли представить въ природѣ дѣйствій и явленій, выходящихъ изъ ряда обыкновенныхъ, безъ противорѣчія нашему мышленію. Такъ напр. для насъ немыслимо и составляетъ противорѣчіе кореннымъ законамъ мышленія, чтобы дважды два было не четыре, а пять, или чтобы одинъ и тотъ же предметъ въ то же время былъ и бѣлымъ и не бѣлымъ. Но нѣтъ никакого противорѣчія мыслить въ ряду явленій природы такія, которыя выходятъ изъ ряда естественныхъ, тѣмъ болѣе когда мы имѣемъ достаточную причину для объясненія ихъ происхожденія въ Существѣ высочайшемъ. Настоящій порядокъ міра не есть единственно мыслимый и безусловный: онъ можетъ опредѣляться въ своемъ существованіи не только низшими законами природы, но и высшими законами Божественнаго міроуправленія, при чемъ перваго рода законы могутъ подчиняться послѣднимъ для высшихъ цѣлей.

Но отвлеченной возможности сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла, говорятъ намъ, недостаточно для положительнаго признанія ея. Нѣтъ спора, что, говоря вообще, всемогущество Божіе безпредѣльно, слѣдовательно, для него возможны и дѣйствія, выходящія изъ ряда естественныхъ. Но нужно обратить вниманіе на то, что въ Богѣ есть еще другія свойства кромѣ всемогущества и что доступно послѣднему, то можетъ не согласоваться съ первыми и слѣдовательно быть для Него морально невозможнымъ, не смотря на возможность для абсолютнаго всемогущества.

Такъ, одно изъ существенныхъ свойствъ Божества есть Его неизмѣняемость; она простирается не только на самую природу Божества, но и на опредѣленіе Его воли относительно существъ сотворенныхъ. Эти опредѣленія, послѣдствіемъ которыхъ служатъ и существующіе нынѣ законы природы и духа, по самому совершенству Божеской воли и разума, начертавшихъ ихъ, не могутъ быть отмѣняемы или извращаемы. Но дѣйствія сверхъестественныя и суть именно такое измѣненіе Божественной воли, которое какъ будто предполагаетъ, что избранный и учрежденный Богомъ порядокъ міра оказался не такъ хорошъ, какъ предполагалось въ началѣ, что движеніе

природы и человѣка по даннымъ имъ законамъ не можетъ привести къ предположенной Высочайшимъ Существомъ цѣли и что нужны по временамъ уклоненія отъ этихъ законовъ. Если бы дѣйствительно міръ во всѣхъ своихъ областяхъ представлялъ развивающееся по неизмѣннымъ, начертаннымъ Божественною волею, законамъ цѣлое, безъ возможности уклоненія отъ нихъ, то представленное возраженіе, конечно, имѣло бы полную силу. Въ измѣненіи законовъ міра, въ произведеніи какихъ либо явленій, нарушающихъ или превышающихъ эти законы, какъ цѣлесообразные, не было бы нужды; такое нарушеніе показывало бы измѣняемость воли Творца и Его несовершенство. Но возражающіе упускаютъ изъ виду цѣлую область міра, область существъ сознательно-свободныхъ, а съ ними и возможность уклоненія отъ законовъ нравственныхъ, данныхъ Богомъ. Нарушеніе этихъ законовъ, дѣйствительность котораго представляетъ опытъ, измѣняетъ нормальный и опредѣленный Богомъ порядокъ міра; вслѣдствіе этого является возможность новыхъ, особенныхъ дѣйствій Божественной воли, которыя могутъ быть названы необыкновенными и сверхъестественными. Эти необыкновенныя, особенныя дѣйствія Промысла вызываются и условливаются особенными, ненормальными явленіями въ мірѣ нравственномъ и означаютъ не измѣняемость и колебаніе Божественной воли, а напротивъ неизмѣнность Божественнаго опредѣленія, чтобы міръ достигалъ предположенной имъ благой цѣли, не смотря на препятствія, полагаемыя превратною дѣятельностью существъ свободныхъ.

Поэтому совершенно справедливо, что чудеса или вообще сверхъестественныя дѣйствія Промысла предполагаютъ уже измѣнившійся и уклонившійся отъ первоначальной нормы порядокъ міра нравственнаго, побуждающій Творца возстановлять этотъ порядокъ посредствомъ такихъ дѣйствій, которыя не были бы необходимы при законосообразномъ состояніи міра. Такъ и смотритъ на значеніе чудесъ религія; она видитъ въ нихъ сверхъестественное возстановленіе нарушеннаго паденіемъ человѣка первоначальнаго совершенства міра; неестественное нарушеніе этого совершенства зломъ требовало и сверхъестественнаго возстановленія міра въ первобытное состояніе.

Религіозное ученіе о паденіи человѣка, конечно, во мно-

тихъ своихъ частяхъ представляетъ тайну для разума. Но эта таинственность касается болѣе самаго способа происхожденія паденія; что же касается до послѣдствій его, — до факта поврежденія человѣческой природы, то едва ли кто либо, вопреки очевидности, станетъ утверждать, что все въ мірѣ нравственномъ идетъ нормальнымъ порядкомъ, что въ жизни человѣчества нѣтъ никакихъ уклоненій отъ законовъ правды и добра, никакихъ заблужденій, пороковъ. А какъ скоро признается фактъ ненормальности въ нравственной природѣ, отъ чего бы она ни происходила, то вмѣстѣ съ этимъ признается и возможность особенныхъ дѣйствій Промысла, направленныхъ къ возстановленію нарушенной законосообразности міра.

Но намъ говорятъ: если условливать возможность чудесъ возможностію уклоненія міра, въ частности, міра человѣческаго отъ своей нормы, если смотрѣть на чудеса какъ на средство возстановленія нарушенной человѣкомъ гармоніи міра, то нужно бы предположить, что это средство будетъ обыкновеннымъ, а не исключительнымъ, что сверхъестественныя дѣйствія будутъ постояннымъ, а не случайнымъ дѣйствіемъ Божества въ управленіи міромъ. Иначе трудно объяснить, почему столь удобное средство къ возстановленію нравственнаго порядка не употребляется постоянно, а только въ рѣдкихъ случаяхъ. Почему, напр., Богъ не поражаетъ громомъ или внезапною смертію нечестиваго на мѣстѣ преступленія, почему не защищаетъ отъ внезапныхъ бѣдствій добродѣтельнаго, допускаетъ слѣпыя силы природы губить его наравнѣ съ преступниками и проч.?

Нельзя не видѣть, что подобное возраженіе, основанное на томъ предположеніи, что если чудеса возможны, то онѣ должны бы случаться постоянно, основывается на слишкомъ поверхностномъ сужденіи о Промыслѣ и путяхъ его, на субъективныхъ, личныхъ соображеніяхъ о томъ, что нужно или не нужно, полезно или безполезно для блага человѣка. Во всякомъ случаѣ, изъ идеи абсолютной разумности Божества и самостоятельности міра слѣдуетъ та мысль, что намѣренія Промысла прежде всего будутъ осуществляемы при помощи естественныхъ законовъ міра и съ сохраненіемъ свободы человѣка; слѣдовательно, дѣйствія сверхъестественныя будутъ происхо-

дить только въ особенныхъ, исключительныхъ случаяхъ, когда безъ нихъ было бы невозможно осуществленіе цѣлей Провидѣнія. Опредѣлять же эти исключительные случаи по личнымъ соображеніямъ ограниченнаго разума рѣшительно неумѣстно. Было бы признакомъ величайшей поверхностности мышленія, если бы мы стали утверждать, что въ такомъ-то случаѣ, для предотвращенія нравственнаго безпорядка или для наказанія его, прилично быть чуду, а въ такомъ-то нѣтъ, и если чудо тамъ, гдѣ оно представляется намъ нужнымъ, не случилось, если, напримѣръ, Богъ не поразилъ внезапною смертію преступника, то отвергать на этомъ основаніи возможность чудесъ вообще. Если бы мы вполнѣ знали всѣ пути, которыми человѣчество должно идти къ предназначенной ему цѣли, всѣ наилучшія средства къ ея достиженію, то, конечно, имѣли бы нѣкоторое право судить, въ какомъ случаѣ эта цѣль можетъ быть достигнута Промысломъ при естественныхъ средствахъ и въ какомъ случаѣ нужны средства сверхъестественныя. Но пока ни эти пути, ни эти средства намъ неизвѣстны, да они и не могутъ быть извѣстны прежде завершенія исторіи міра и человѣчества, то вопросы: почему при однихъ случаяхъ имѣло мѣсто необычайное дѣйствіе Промысла, а при другихъ нѣтъ, будутъ совершенно праздными вопросами ни на чемъ не основаннаго личнаго воззрѣнія на порядокъ міра. Разумъ здѣсь долженъ преклониться предъ мыслію о непостижимости путей Промысла и безконечной мудрости Творца, которая опредѣляетъ мѣсто, время и способъ необыкновенныхъ дѣйствій Божественнаго всемогущества, и если не производитъ чудесъ постоянно, то не потому, что-бы они были невозможны, но потому, что такой образъ дѣйствованія несогласенъ съ недовѣдомыми намъ предначертаніями Божества о благѣ человѣчества. Единственный свѣтъ здѣсь можетъ быть пролитъ только Божественнымъ Откровеніемъ, которое въ исторіи домостроительства о спасеніи человѣка указываетъ и на планъ сверхъестественнаго возстановленія человѣка и на тѣ необычайные пути и средства, которыми оно вело и ведетъ его ко спасенію.

Но допуская возможность измѣненія естественнаго порядка природы для сохраненія порядка міра нравственнаго, не допускаемъ ли мы вмѣстѣ съ тѣмъ мысль о безпорядкѣ въ мірѣ

физическомъ? Природу мы представляемъ, какъ строгою законосообразностію связанное единство временно-пространственнаго бытія, въ которомъ какъ все вообще, такъ и каждое явленіе въ частности, самымъ тѣснымъ образомъ условливаетъ одно другое, такъ что весь ходъ временнаго бытія вещей образуетъ непрерывную послѣдовательность,—то, что мы называемъ процессомъ. При такомъ взглядѣ на природу, о случаѣ, какъ явленіи безпричинномъ и безосновномъ, не опредѣленномъ точными законами природы, не можетъ быть и рѣчи. А чудо, какъ явленіе, возникшее внѣ естественной связи причинъ и дѣйствій, и было бы именно по отношенію къ законосообразности природы явленіемъ случайнымъ, ею не опредѣленнымъ. Такое явленіе, если бы оно произошло, произвело бы перерывъ въ процессѣ природы, который бы сопровождался измѣненіемъ цѣлаго плана міра, потому что каждое вновь внесенное туда явленіе устанавливало бы новый, дальнѣйшій порядокъ вещей, послужило бы причиною дальнѣйшихъ физическихъ явленій, которыя разрушили бы законосообразное теченіе міра. Каждое сверхъестественное явленіе или прекратило бы на время процессъ естественныхъ явленій въ данномъ мѣстѣ и въ данное время, тогда какъ всѣ другіе процессы природы въ тоже время продолжали бы дѣйствовать, а отсюда возникъ бы въ природѣ такой безпорядокъ, какой въ механизмѣ, если бы одна пружина или колесо были пріостановлены въ своемъ движеніи, или же сверхъестественнымъ дѣйствіемъ Промысла вводилось бы въ кругъ естественныхъ предметовъ и явленій новое явленіе, которое, какъ причина, произвело бы дальнѣйшіе результаты, и отсюда опять дѣйствіе естественной законосообразности точно также спуталось бы, какъ если бы въ механизмъ мы бросили ненужный камешекъ, или вложили ненужную часть въ средину нужныхъ.

Все это умозаключеніе держится на совершенно невѣрномъ взглядѣ на взаимное отношеніе частей и явленій природы къ цѣлому. Это отношеніе вовсе не такого рода, чтобы измѣненіе, совершающееся въ одной части, необходимо влекло за собою соотвѣтственное измѣненіе въ цѣломъ ходѣ міра, какъ въ механизмѣ перемѣна, порча или остановка одной части влечетъ за собою разстройство и остановку цѣлой машины.

Міръ есть цѣлое органическое, а не механическое. Какъ въ организмѣ случайное, временное измѣненіе въ положеніи одной какой либо части, пріостановка дѣятельности какого либо органа нисколько не останавливаетъ и не повреждаетъ жизни цѣлаго организма, такъ и въ природѣ. Въ растеніи, напримѣръ, въ ту или другую сторону наклонитъ вѣтеръ извѣстную вѣтку въ данный моментъ, оторвется ли листъ отъ дерева или нѣтъ, эти случайныя измѣненія не произведутъ никакого вліянія на жизнь растенія, или, если даже и произведутъ, говоря строго, по естественной связи причинъ и дѣйствій, то такое ничтожное и незначительное, что равняется почти нулю. Тоже и въ природѣ: по отношенію къ ея цѣлости и законосообразности, мѣстныя и временныя уклоненія отъ ея законовъ сверхъестественною силою имѣли бы еще менѣе значительное вліяніе, чѣмъ случайный, напримѣръ, поворотъ листа на деревѣ, не въ ту сторону, куда дуетъ вѣтеръ; но въ противоположную. Что такія случайныя или, точнѣе сказать, не вытекающія изъ естественной связи причинъ и дѣйствій явленія, и помимо сверхъестественныхъ, въ природѣ есть, и что они своимъ существованіемъ нисколько не нарушаютъ естественной законосообразности,—самое ясное доказательство тому — произвольныя дѣйствія человѣка на природу. По отношенію къ естественному теченію природы и они также суть нѣчто сверхъестественное, то есть, не условливаемое самою природою и по отношенію къ ней внѣшни и случайны; но однакожъ они не нарушаютъ жизни природы въ ея гармоніи и цѣлости. Человѣкъ, напримѣръ, срубилъ дерево; гибель дерева въ данный моментъ вовсе не есть что либо предопредѣленное естественнымъ ходомъ законовъ природы; она явленіе случайное, фактъ насильственно, такъ сказать, введенный въ законосообразный ходъ міра; но нарушился ли этимъ сколько нибудь порядокъ природы? Остановилась ли она въ своемъ теченіи? Произвело ли это новое явленіе новый рядъ измѣненій въ природѣ, прерывающихъ его гармоническое движеніе? Срублено ли дерево, останется ли на мѣстѣ,—міръ остается цѣлымъ и невредимымъ. Тоже самое, очевидно, будетъ и тогда, если предположимъ, напримѣръ, что дерево срублено не рукою человѣка, но внезапно упало и погибло дѣйствіемъ какой либо сверхъестественной силы, —ни-

какого измѣненія и безпорядка въ природѣ не произойдетъ. Такимъ образомъ, если производимыя человѣкомъ измѣненія въ природѣ и произвольныя его дѣйствія на нее, которыя въ дѣйствительности постоянны, обширны и многочисленны, не могутъ однакожъ разрушить самостоятельность природы и уничтожить ея порядокъ и законы, то тѣмъ страннѣе было бы предполагать, что механизмъ міра могъ быть сколько нибудь разстроенъ сверхъестественными дѣйствіями Промысла, вообще рѣдкими и исключительными.

Еще менѣе, чѣмъ преувеличенное мнѣніе о законосообразности природы, можетъ служить возраженіемъ противъ возможности сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла столько же преувеличенная мысль объ условіяхъ научнаго познанія природы и ея явленій, которой будто бы противорѣчитъ вѣра въ возможность подобныхъ дѣйствій. Истинно научное познаніе природы, говорятъ намъ, возможно только при предположеніи безусловной законосообразности природы, не нарушаемой никакими сверхъестественными перерывами или явленіями. Какъ скоро возможность подобныхъ перерывовъ допущена, то исчезаетъ всякая твердость эмпирическаго знанія; вмѣсто изысканія естественныхъ причинъ явленій, особенно неизвѣстныхъ, мы легко можемъ останавливаться на предположеніи причины сверхъестественной и довольствоваться ею для объясненія всего намъ непонятнаго. И науки естественныя тогда только вышли на путь прогресса, когда съ устраненіемъ мысли о чудесахъ, отнята у человѣческаго ума легкая возможность останавливаться на сверхъестественномъ, при встрѣчѣ сколько нибудь труднаго для объясненія явленія. Допустивъ снова эту мысль, мы опять дадимъ уму поводъ и соблазнъ прекращать научныя изслѣдованія на сколько нибудь трудныхъ пунктахъ и положимъ преграду научному изученію природы.

Во всемъ этомъ, конечно, очень много справедливаго, но очень мало отношенія къ вопросу о возможности или невозможности сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла, самихъ по себѣ. Дѣло не въ томъ, содѣйствуетъ или препятствуетъ успѣхамъ естествознанія вѣра въ чудеса, а въ томъ, могутъ ли чудеса быть или нѣтъ. Если мы на основаніи началъ теоретическихъ допустимъ такую возможность, а провѣренный критикою опытъ укажетъ намъ и дѣйствительность ихъ, то

мы должны будемъ признать ихъ какъ фактъ, не смотря на то вліяніе, какое онъ могъ бы произвести въ субъективномъ направленіи нашего познанія. Отвергать фактъ сверхъестественнаго дѣйствія Промысла на томъ только основаніи, что онъ можетъ быть невыгоденъ для успѣховъ нашего знанія, такъ же произвольно и неосновательно, какъ отвергать, напримѣръ, истину какого нибудь историческаго событія потому только, что оно можетъ произвести дурныя послѣдствія въ чуждой ему субъективной области, напримѣръ, произвести вредное вліяніе на нравственность, подать дурной примѣръ. Фактъ самъ по себѣ равнодушенъ къ послѣдствіямъ, какія могутъ быть извлечены изъ него, и достовѣрность его не можетъ быть опредѣляема по соображенію съ этими послѣдствіями.

Впрочемъ, самая опасность для науки отъ признанія возможности чудесъ сильно преувеличена. Конечно, опасность признанія всякаго непонятнаго явленія за сверхъестественное, —это, такъ сказать, злоупотребленіе понятіемъ чуда, на которое указывалъ Кантъ, какъ на главное возраженіе противъ чудесъ, можетъ имѣть мѣсто въ отношеніи къ обыкновенному познанію, не далекому въ своихъ изысканіяхъ причинъ явленій; но такая опасность нисколько не угрожаетъ знанію истинно-научному. Самое простое правило науки состоитъ въ томъ, чтобы были приняты во вниманіе всѣ возможности естественнаго сочетанія причинъ для объясненія даннаго явленія, и только тогда, когда рѣшительно никакія естественныя условія не могутъ объяснить его, допускать или неизъяснимость его при современномъ положеніи науки, или сверхъестественность, когда, кромѣ непонятности, въ немъ замѣчаются и другіе признаки, указывающіе дѣйствіе высшей силы. Исполненіе этого простаго правила достаточно можетъ гарантировать науку отъ возможности самообольщенія. Если же это правило иногда не выполняется и человѣкъ бываетъ слишкомъ поспѣшенъ въ признаніи необыкновеннаго или ему неизвѣстнаго за сверхъестественное, то вина того не въ самомъ понятіи о сверхъестественномъ, а въ ограниченности наблюдателя. Какъ мало признаніе возможности сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла препятствуетъ изученію природы, примѣръ тому во множествѣ естествоиспытателей искреннихъ христіанъ; не было примѣра, чтобы они въ своихъ

изслѣдованіяхъ злоупотребляли понятіемъ чуда и прибѣгали къ нему, чтобы имъ замаскировать собственное незнаніе или недальновидность. Успѣху наукъ естественныхъ въ Средніе Вѣка вредила также не столько вѣра въ сверхъестественныя дѣйствія Промысла, сколько вѣра въ необыкновенныя магическія силы самой природы. На предположеніи этихъ силъ основывались магія, алхимія, астрологія,—науки столько же чуждыя точному знанію природы, сколько и христіанству.

Съ той же точки зрѣнія мнимыхъ интересовъ научнаго знанія, какъ на возраженіе противъ возможности чудесъ, указываютъ на невозможность для этого знанія отличить дѣйствіе сверхъестественное отъ естественнаго. Чтобы признать какое либо дѣйствіе за чудесное, чтобы отличить въ ряду дѣйствующихъ естественныхъ причинъ сверхъестественную, мы бы должны прежде всего знать вполнѣ всѣ естественныя силы, всѣ возможныя сочетанія естественныхъ законовъ и результаты, какіе они не только производятъ обыкновенно, но и могутъ произвести въ рѣдкихъ, особенныхъ случаяхъ. Но подобное всецѣлое знаніе природы и естественной причинности явленій намъ недоступно. Отсюда, при самомъ необыкновенномъ явленіи, насъ не можетъ оставить сомнѣніе, не есть ли оно результатъ дѣйствія какихъ либо неизвѣстныхъ силъ природы или необычайнаго сочетанія извѣстныхъ. Отсюда, при самомъ необычайномъ явленіи, мы можемъ только сказать, что это есть явленіе непонятное, но не можемъ сказать, что оно есть явленіе сверхъестественное.

Если бы, для объясненія причинъ каждаго частнаго явленія, мы должны были имѣть полное познаніе природы и совокупности ея условій: то все сказанное о сверхъестественныхъ явленіяхъ было бы справедливо; но на самомъ дѣлѣ въ этомъ нѣтъ никакой нужды. Мы съ достовѣрностію объясняемъ причины явленій природы на основаніи наблюденій надъ отдѣльными предметами и надъ совокупностію естественныхъ условій, намъ доступныхъ и извѣстныхъ. Эти наблюденія вполнѣ достаточны, чтобы дать намъ вѣрное понятіе о дѣйствующихъ законахъ природы, и если не всегда о томъ, что они могутъ произвести при необыкновенномъ сочетаніи ихъ, то по крайней мѣрѣ о томъ, чего произвести они не могутъ. Для каждаго очевидно, напримѣръ, что слово человѣка не можетъ вне-

запно исцѣлить больнаго, воскресить мертваго, что сухой жезлъ не можетъ произвести листьевъ, цвѣтовъ, плодовъ и т. под. Вызывать для объясненія подобныхъ явленій какія-то неизвѣстныя, предполаемыя силы природы, значило бы давать въ область знанія доступъ совершенно фантастическимъ гипотезамъ. Эти, такъ называемыя прежде, сокровенныя силы природы въ настоящее время совершенно изгоняются изъ области наукъ естественныхъ и странно было бы прибѣгать къ нимъ для колебанія вѣры въ возможность дѣйствій сверхъестественныхъ. Тоже должно сказать и о предполагаемыхъ необыкновенныхъ сочетаніяхъ естественныхъ, нынѣ дѣйствующихъ силъ природы, могущихъ будто бы произвести результаты, кажущіеся сверхъестественными. Такихъ необыкновенныхъ сочетаній и въ природѣ мы не видимъ, и искусственно произвести не можемъ, не смотря на все богатство и разнообразіе средствъ, какими владѣетъ наука. Притомъ, еслибъ они и были возможны, то уже по тому самому, что они необыкновенныя, не условливаемыя естественнымъ и правильнымъ ходомъ природы, они предполагали бы особенную сверхъестественную силу, соединившую и направившую законы и силы природы къ произведенію такого явленія, которое само по себѣ произойти не могло. Такимъ образомъ, для насъ есть всегда возможность отличить дѣйствіе сверхъестественное отъ естественнаго, и для этого нѣтъ нужды въ какомъ либо особенно глубокомъ и полномъ познаніи природы. Конечно, для человѣка мало знакомаго съ законами и силами природы представляется иногда опасность,—необыкновенное естественное явленіе принять за чудесное; но, въ большей части случаевъ, самаго обыкновеннаго и всѣмъ доступнаго познанія окружающихъ насъ явленій и ихъ причинъ вполнѣ достаточно для сужденія, что можетъ произойти естественно и что нѣтъ. Тѣмъ съ большею достовѣрностію можетъ судить о томъ владѣющій научнымъ знаніемъ природы, и только невѣріе, прикрытое маскою научной скромности, можетъ отвергать сверхъестественное явленіе подъ предлогомъ невозможности отличить его отъ естественнаго.

Не одни только интересы научнаго знанія, но и интересы нравственности были выставляемы иногда на видъ, какъ возраженіе противъ возможности необыкновенныхъ дѣйствій Про-

мысла. Философія Канта, утвердивъ безусловную автономію нравственнаго закона, существеннымъ требованіемъ нравственности поставила то, чтобы этотъ законъ исполнялся самъ по себѣ и для себя, по уваженію къ его внутренней истинѣ и святости, а не по какимъ либо внѣшнимъ, независящимъ отъ него побужденіямъ, какъ бы они высоки ни были. Поэтому, если (какъ въ религіозномъ ученіи) мотивомъ къ исполненію его признается то, что онъ имѣетъ Божественное происхожденіе и авторитетъ, если для подтвержденія этого авторитета указывается на чудеса, которыми провозвѣстники нравственнаго ученія засвидѣтельствовали и его значеніе и свое Божественное посланничество, то это есть не что иное, какъ уклоненіе отъ чистоты нравственнаго закона, уменьшеніе уваженія къ нему. По словамъ Канта, признавать авторитетъ за начертанными въ сердцѣ требованіями долга только тогда, когда онѣ подтверждены чудесами, есть не что иное, какъ достойное наказанія нравственное невѣріе *). Продолжая развивать одностороннее ученіе Канта о побужденіяхъ къ исполненію нравственнаго закона, раціоналисты пришли къ убѣжденію, что вѣра въ чудеса вообще наноситъ вредъ истинной добродѣтели и оскорбляетъ святость нравственнаго долга. Поэтому, и чудеса, если и возможны для Бога какъ Существа всемогущаго, морально невозможны для него какъ Существа нравственно-совершеннѣйшаго, не могущаго производить то, что искажало бы автономію и святость нравственнаго закона.

Критическій разборъ основныхъ принциповъ нравственной философіи Канта, изъ которыхъ возникъ такой односторонній взглядъ на чудеса, не входитъ въ область настоящаго изслѣдованія. Достаточно замѣтить, что если бы даже и дѣйствительно все значеніе чудесъ состояло только въ подтвержденіи авторитета Божественныхъ посланниковъ и въ утвержденіи въ сердцахъ людей вѣры въ обязанность возвѣщаемыхъ ими нравственныхъ предписаній, то и тогда бы нельзя сказать, что чудеса ведутъ къ ослабленію нравственнаго закона и морально невозможны для верховнаго Законодателя и Правителя нравственнаго царства. Положимъ, что высочайшая и истинно совершенная нравственность состоитъ въ исполне-

*) Relig. innerh. d. Grenzen... 2. Abth. Schluss.

ніи предписаній нравственнаго закона по уваженію къ нему самому, независимо отъ постороннихъ побужденій и цѣлей. Но пельзя не видѣть, что такое, основанное на ясномъ пониманіи святости нравственнаго закона, уваженіе къ нему, которое одно само по себѣ способно вести человѣка по пути долга и добродѣтели, не есть общая и непосредственная принадложность всѣхъ людей, но достигается мало-по-малу и можетъ составлять принадлежность только высоко развитыхъ людей. И послѣдователи критической философіи не могутъ отвергать того очевиднаго факта, что въ большинствѣ случаевъ, на низшихъ ступеняхъ развитія, побужденіемъ къ нравственности служитъ не отвлеченное понятіе объ автономіи нравственнаго закона, не теоретическое уваженіе къ нему, но различныя внѣшнія побужденія, изъ которыхъ самое возвышенное и чистое есть вѣра въ Божественное происхожденіе его и условливаемая тѣмъ обязательность его для пасъ. Поэтому, если нравственность должна быть дѣломъ не только философовъ, но и всѣхъ людей, если тѣ или другія побужденія къ правственности не суть что либо случайное, но опредѣляются степенью развитія человѣка и человѣчества, то вполнѣ вѣроятно, что законодатель нравственнаго царства, сообразно съ потребностію и развитіемъ людей будетъ заботиться объ укрѣпленіи и утвержденіи тѣхъ побужденій къ исполненію нравственнаго закона, которыя наиболѣе пригодны для человѣчества въ данное время; а наивысшее изъ такихъ побужденій, какъ мы замѣтили, есть вѣра въ Божественное его происхожденіе. Итакъ вполнѣ мыслимо и естественно, что для завѣренія такого Божественнаго происхожденія авторитета лицъ, посылаемыхъ для возвѣщенія оныхъ, Богъ будетъ производить и явленія, способныя указать на ихъ сверхъестественное происхожденіе, т. е. чудеса.

Такимъ образомъ, и съ точки зрѣнія критической философіи, сверхъестественныя дѣйствія Промысла не суть что либо морально невозможное для Божества. Но въ сущности взглядъ этой философіи на религіозное значеніе чудесъ есть односторонній и неправильный. Это значеніе не въ томъ только состоитъ, чтобы утвердить силу нравственныхъ предписаній и увѣрить людей въ ихъ Божественномъ происхожденіи. Божественные посланники, о которыхъ говоритъ откровенная ре-

лигія, не суть только моралисты, и чудеса не къ тому только служатъ, чтобы придавать бо́льшую значимость правиламъ нравственности, которыя и сами по себѣ ясны и могутъ постепенно болѣе и болѣе уясняться развитіемъ естественныхъ способностей ума. Откровенная религія возвѣщаетъ намъ не нравственныя только, но теоретическія сверхъестественныя истины о Богѣ и о спасеніи человѣка, истины, которыя не доступны разуму и не могли бы быть приняты человѣкомъ на основаніи однихъ раціональныхъ убѣжденій въ ихъ несомнѣнности. Для возбужденія вѣры въ эти истины, существенно необходимой для спасенія человѣка, необходимы, поэтому, не какія-либо доказательства разума, но доказательства сверхъестественныя, побуждающія человѣка *вѣрить* Божественному ихъ происхожденію, *вѣрить* Божественному посланничеству и лицъ, ихъ возвѣщающихъ. Такимъ образомъ, необходимость сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла, для религіознаго сознанія, условливается самою сверхъестественностію и непостижимостію для разума истинъ Откровенія и планомъ Божественнаго домостроительства о спасеніи человѣка.

Разборъ возраженій противъ возможности сверхъестественныхъ дѣйствій Промысла показываетъ, что эти возраженія вовсе не такъ значительны, чтобы давать теоретическому мышленію право a priori отвергать представляемые религіею факты такихъ сверхъестественныхъ дѣйствій. Не имѣя ни малѣйшаго права отвергать ихъ возможности, философія должна предоставить исторической критикѣ утвержденіе достовѣрности этихъ фактовъ. И мы знаемъ, что испытаніе такой критики вполнѣ выдерживаютъ повѣствованія о сверхъестественныхъ дѣйствіяхъ Божественной силы, которыя представляютъ намъ Священное Писаніе и исторія церкви. Христіанская наука представляетъ намъ цѣлый рядъ историческихъ и критическихъ изысканій, имѣющихъ цѣлію утвердить достовѣрность и неповрежденность тѣхъ письменныхъ памятниковъ, въ которыхъ содержатся свидѣтельства о необыкновенныхъ дѣйствіяхъ Промысла въ отношеніи къ человѣческому роду. Что же касается до другихъ религій, то какъ бы ни были сомнительны и недостовѣрны встрѣчающіяся и въ нихъ сказанія о необыкновенныхъ дѣйствіяхъ Божества, нельзя совершенно оставить безъ вниманія, если не самыхъ этихъ сказаній, то общаго

тона ихъ и того религіознаго убѣжденія, которое служитъ ихъ мотивомъ. Это—убѣжденіе въ возможности необычайныхъ обнаруженій Божественной силы. Если религіозное сознаніе, даже и въ его односторонніхъ проявленіяхъ, не есть совершенно ложное и несостоятельное выраженіе какихъ либо субъективныхъ и случайныхъ требованій человѣка, но существенная принадлежность его духовной природы, то, конечно, и основныя, характеристическія убѣжденія этого сознанія должны заключать въ себѣ нѣчто вѣчное и имѣющее право на признаніе разумомъ. Но не только вѣра въ Промыслъ вообще, но и вѣра въ возможность необычайныхъ проявленій Божественнаго всемогущества въ мірѣ, есть существенная черта религіознаго сознанія всѣхъ временъ и народовъ. Положимъ, что въ сказаніяхъ о чудесахъ у народовъ языческихъ —безчисленное множество вымысловъ, порожденныхъ суевѣріемъ, легковѣріемъ, даже обманомъ. Но самая твердость, съ какою держится вѣра въ чудеса, самое постоянство тона религіозныхъ сказаній показываетъ, что общая основа ихъ въ духѣ человѣка не можетъ быть совершенно ложною, что она имѣетъ источникъ въ какихъ либо дѣйствительныхъ опытахъ религіозной жизни. Ложныя сказанія могли образоваться только какъ подражаніе или искаженіе возможныхъ, истинныхъ; ложныя чудеса также предполагаютъ существованіе истинныхъ, какъ фальшивая монета существованіе дѣйствительной.

РѢЧЬ

на диспутѣ предъ защитою диссертаціи на степень доктора богословія: „Религія, ея сущность и происхожденіе". *)

Предлагая на судъ достопочтеннаго собранія представителей богословской науки и всѣхъ сочувствующихъ духовному образованію начало труда по разработкѣ одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ основнаго богословія,—вопроса о сущности и происхожденіи религіи, прошу позволенія высказать предварительно нѣсколько мыслей въ объясненіе и оправданіе *характера, метода* и *результатовъ* этого труда.

I. Первое, что можетъ остановить на себѣ вниманіе и, можетъ быть, по первому впечатлѣнію, не вполнѣ благопріятное для моего труда, есть болѣе философскій, чѣмъ строго богословскій его характеръ. Могутъ сказать, что это разсужденіе о религіи, преимущественно имѣющее въ виду мнѣнія Германскихъ философовъ, болѣе относится къ философіи религіи, чѣмъ къ богословію; что отъ ищущаго высшей ученой степени по этой наукѣ желалось бы видѣть не столько разборъ различныхъ философскихъ теорій и попытку выведенія понятія о религіи изъ общихъ философскихъ началъ, сколько положительное раскрытіе ученія о религіи и ея происхожденіи на основаніи первоисточниковъ православнаго богословія,—Слова Божія и ученія церкви, съ отстраненіемъ тѣхъ ложныхъ мнѣній объ этомъ предметѣ, которыя могли явиться въ обла-

*) Рѣчь эта доселѣ не была напечатана. Въ общихъ чертахъ мысли ея были сообщены при описаніи диспута въ „Православномъ Обозрѣніи" за 1873 годъ, т. III, № 2, стр. 124—125 „Извѣстій и замѣтокъ".

сти церковной жизни и науки, а не въ чуждой и считающей себя независимою отъ нея сферѣ философскаго знанія; скажутъ, можетъ быть, что такой, а не иной характеръ изслѣдованіе получило вслѣдствіе чисто субъективныхъ причинъ нѣсколько односторонняго и понятнаго увлеченія авторомъ тѣми предметами и сторонами знанія, которыя составляютъ прямую спеціальность его знаній. Я далекъ отъ того, чтобы умалять значеніе въ богословской наукѣ такого положительнаго раскрытія вопроса о религіи; но только хочу въ свое оправданіе высказать ту мысль, что философская постановка разсматриваемаго нами вопроса, есть не какая либо чуждая богословской наукѣ, но необходимо вытекаетъ изъ самаго характера, интересовъ и цѣлей той науки, которой принадлежитъ рѣшеніе вопроса о религіи вообще—(основнаго богословія).

Основное богословіе есть наука, сравнительно съ другими богословскими науками, новая, и потому не удивительно, что ни содержаніе ея, ни главная задача, ни методъ еще не опредѣлены съ достаточною точностію и ясностію *). Судя по тѣмъ существеннымъ потребностямъ, которыми она вызвана, можно думать,—и такъ дѣйствительно многіе на нее смотрятъ,—что главная задача ея апологетическая и полемическая. Цѣль ея,—защитить основныя истины христіанства отъ нападеній враговъ христіанской религіи, опровергнуть ложныя и превратныя мнѣнія о ней; поэтому она иногда и называется апологетикою христіанства. Но если дѣйствительно такова задача основного богословія, то оно необходимо должно имѣть по преимуществу философскій характеръ, потому что всѣ возраженія, стремящіяся поколебать основныя истины христіанства, идутъ, конечно, не изъ области вѣроисповѣдныхъ различій, но главнымъ образомъ изъ сферы знанія, независимаго отъ положительнаго вѣроученія,—знанія философскаго. Для выполненія своей апологетической задачи наша наука, очевидно, должна стать на ту же точку зрѣнія, на которой стоятъ и противники религіозной истины; должна сражаться съ ними ихъ же собственнымъ оружіемъ,—оружіемъ философіи и раціональныхъ доказательствъ. Христіанская апологетика

*) О значеніи и содержаніи этой науки см. Hagenbach, Encyclopädie der Theol. Wiss. 1854, стр. 278 и слѣд.

должна говорить тѣмъ языкомъ, какой понимаютъ ея противники, выставлять такія доказательства и опроверженія, которыя и для нихъ могутъ имѣть значеніе и вѣсъ. Иначе, еслибы ея задача ограничилась однимъ раскрытіемъ положительнаго христіанскаго ученія, ничего бы не вышло, кромѣ недоразумѣній, и наша наука не достигла бы своей цѣли.

Но, по моему мнѣнію, задача основного богословія не можетъ ограничиваться одною апологіею христіанства. Одно отрицательное содержаніе, одна полемика не можетъ давать права на самостоятельное существованіе какой либо наукѣ и на обособленіе ея изъ ряда другихъ однородныхъ. Какова бы ни была практическая ея польза, теоретически ея существованіе, какъ особой науки, не можетъ быть оправдано. Мы затруднились бы найти какія либо теоретически-научныя основанія, почему опроверженіе ложныхъ мнѣній, полемика должна быть выдѣлена въ особую науку, а не имѣть мѣста тамъ, гдѣ быть ей всего естественнѣе, послѣ изложенія положительнаго богословскаго ученія о какомъ либо предметѣ и въ связи съ этимъ изложеніемъ. Поэтому, если основное богословіе должно имѣть самостоятельность, какъ особая богословская наука, то не иначе какъ подъ тѣмъ условіемъ, что оно, кромѣ апологетической цѣли, будетъ имѣть и положительное содержаніе и спеціальную положительную задачу. Въ чемъ же должно заключаться это содержаніе и эта задача? Повидимому, на это содержаніе указываетъ самое названіе его. Названіе: богословіе *общее* или *основное* показываетъ, что оно должно имѣть своимъ предметомъ общія и основныя религіозныя истины, напр. бытіе Божіе, Промыслъ, безсмертіе души и пр., тогда какъ богословіе догматическое должно изложить истины спеціально-христіанскія, напр. ученіе о св. Троицѣ, объ искупленіи и пр. Но при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло оказывается, что эти черты различія и эти границы между двумя сродными науками не довольно точны и опредѣленны. Съ другой стороны, общія истины религіи и догматы христіанскіе такъ тѣсно связаны, что невозможно ихъ строгое распредѣленіе и разъединеніе по областямъ двухъ различныхъ наукъ и, дѣйствительно, мы видимъ, что ни одна система догматическаго богословія не можетъ, безъ опасенія нарушить свою полноту, единство и стройность, выдѣлить изъ своего со-

става и вполнѣ передать другой наукѣ ученіе напр. о Богѣ вообще, Его свойствахъ, Промыслѣ и тому подобныхъ основныхъ религіозныхъ истинахъ. Съ другой стороны, такое раздѣленіе содержанія по степени его общности и спеціальности могло бы давать право только на различеніе двухъ отдѣловъ въ одной и той же наукѣ, но никакъ не на установленіе двухъ особыхъ наукъ. Итакъ, если основное богословіе, не ограничиваясь апологетическою задачею, должно имѣть и положительное содержаніе, если, какъ показываетъ самое названіе этой науки, такимъ содержаніемъ могутъ быть основныя истины религіи, которыя въ тоже время раскрываются и въ догматикѣ, то, очевидно, отличіе ея отъ послѣдней и право на самостоятельность можетъ состоять только въ особенномъ какомъ либо способѣ и методѣ раскрытія этихъ истинъ. Въ чемъ же состоитъ этотъ особенный способъ и методъ? Богословіе догматическое раскрываетъ какъ общерелигіозныя, такъ и спеціально-христіанскія истины на основаніи первоисточниковъ христіанскаго вѣроученія, подтверждая ихъ доводами, заимствуемыми изъ Св. Писанія и ученія Церкви. Но, кромѣ этого способа раскрытія и подтвержденія религіозныхъ истинъ, возможенъ по отношенію къ тѣмъ общимъ истинамъ, которыя составляютъ достояніе не только христіанской, но и прочихъ религій, и другой,—именно раскрытіе и доказательство ихъ изъ начала разума. Этотъ—то способъ и методъ и долженъ составлять принадлежность нашей науки, какъ ея спеціальная особенность, отличающая ее отъ чисто догматическаго изложенія тѣхъ же истинъ. Итакъ, мы приходимъ къ тому же заключенію, къ которому привело насъ и разсмотрѣніе апологетической задачи нашей науки,—именно, что ею не только дозволяется, но, въ силу ея научной самостоятельности, даже требуется раціональное, философское обоснованіе и доказательство тѣхъ истинъ религіи, которыя по своему содержанію могутъ быть доступны разуму.

Такого рода изслѣдованія, давая положительное содержаніе наукѣ, въ тоже время удобнѣе всего приводятъ и къ достиженію ея апологетической цѣли,—защищенію истины христіанской религіи. Такая защита была бы недостаточною, если бы мы ограничились однимъ отстраненіемъ ложныхъ мнѣній о ней и возраженій, противъ нея направленныхъ. Она будетъ болѣе

полною и удовлетворительною, если намъ удастся положительно доказать, что христіанская религія удовлетворяетъ самымъ глубокимъ и истиннымъ потребностямъ религіознаго сознанія, что она не только не противорѣчитъ правильно понимаемымъ интересамъ знанія, чувства, нравственности, но вполнѣ согласна съ ними, словомъ, что душа наша, какъ выразился одинъ изъ древнихъ писателей, по природѣ христіанка.

Вотъ основанія, которыя въ виду болѣе вѣрнаго достиженія какъ апологетической, такъ и положительной цѣли той науки, къ которой принадлежитъ избранный мною предметъ изслѣдованія, побудили меня идти къ разъясненію вопроса о сущности религіи путемъ не догматическаго раскрытія понятія о религіи, но философскаго анализа его.

II. Методъ, которому я слѣдовалъ въ раскрытіи своего предмета, есть *діалектическій*, не въ томъ, конечно, смыслѣ, въ какомъ принимается этотъ терминъ въ такъ называемой иногда діалектической философіи Гегеля, но въ подлинномъ, древнемъ, Аристотелевскомъ значеніи этого слова. Этотъ методъ состоитъ въ достиженіи истины путемъ анализа всѣхъ возможныхъ, вѣроятныхъ и предполагаемыхъ рѣшеній даннаго вопроса, при чемъ, при помощи отстраненія ложнаго и односторонняго и отдѣленія истиннаго въ каждомъ данномъ рѣшеніи, самъ собою, мало по малу, выясняется вопросъ и достигается единственно истинное и единственно возможное его рѣшеніе. Здѣсь я не стану входить въ разъясненіе научнаго достоинства этого метода и преимуществъ его сравнительно съ другими. Для моего изслѣдованія, независимо отъ своихъ внутреннихъ достоинствъ, этотъ методъ казался мнѣ болѣе цѣлесообразнымъ и потому уже, что имъ достигалось не только постепенное разъясненіе моего предмета, но вмѣстѣ и критическое обозрѣніе важнѣйшихъ теорій религіи, исторически данныхъ, такъ какъ всѣ возможныя, наиболѣе вѣроятныя, рѣшенія вопроса о религіи не суть только логически возможныя или теоретически предполагаемыя, но имѣютъ въ исторіи мышленія каждое своего представителя въ лицѣ болѣе или менѣе извѣстныхъ мыслителей. Такимъ образомъ различные логическіе моменты въ діалектическомъ развитіи понятія о религіи явились пріуроченными къ различнымъ дѣйствительнымъ пред-

ставителямъ философской мысли. Но эта выгода нашего метода, сознаемся, имѣетъ и свою невыгоду; эта невыгода состоитъ въ томъ, что въ виду историко-критическаго характера нашего изслѣдованія, къ нему могутъ быть заявлены требованія, которыхъ выполнить оно не въ состояніи. Эти требованія могутъ касаться порядка и полноты историческаго раскрытія нашего предмета. Могутъ спросить: почему философскія ученія изложены не вездѣ въ историческомъ преемствѣ ихъ появленія? Почему оставлены безъ вниманія нѣкоторые замѣчательные мыслители древняго и новаго міра, напр. Платонъ, Спиноза, Фихте, Шеллингъ? На это отвѣчаемъ: по самому существу нашего метода, главная цѣль изслѣдованія состояла не въ историческомъ изложеніи различныхъ мнѣній о религіи, но въ анализѣ важнѣйшихъ возможныхъ рѣшеній даннаго вопроса. По этому и вниманіе наше преимущественно было обращено на тѣхъ мыслителей, которые могли служить болѣе ясными и выразительными *типами* извѣстнаго воззрѣнія. Вотъ почему изъ группы сходныхъ по общему направленію мыслителей мы избирали обыкновенно одного, у котораго данное воззрѣніе высказывалось съ наибольшею характерностію и послѣдовательностію. Такъ напр. Гегель служитъ у насъ представителемъ того направленія, которое съ различными оттѣнками высказывается и у Спинозы, Фихте и Шеллинга. Какъ скоро чье либо воззрѣніе не представляло типическихъ особенностей или отличалось только несущественными измѣненіями главныхъ воззрѣній или давало только примирительную комбинацію различныхъ теорій, мы, не имѣя въ виду полнаго историческаго обозрѣнія нашего предмета, считали себя вправѣ не останавливаться на немъ подробно, уже потому, что разборъ его, при однородности его съ другими, вынуждалъ бы насъ къ повтореніямъ. По тому же самому и историческая связь различныхъ ученій, хотя вообще и имѣлась въ виду, но иногда подчинялась требованію теоретическаго развитія понятія о религіи. Вотъ почему напр. теорія Фейербаха является у насъ прежде ученія Канта и его ближайшихъ преемниковъ. Избраннымъ нами методомъ изслѣдованія объясняется и то, почему критическій анализъ различныхъ мнѣній получаетъ болѣе широкое развитіе, чѣмъ изложеніе этихъ мнѣній, болѣе широкое, чѣмъ сколько, можетъ быть, требовалось для

простаго указанія слабыхъ сторонъ извѣстной теоріи. Какъ главная цѣль нашего историческаго обзора была не простое историческое изложеніе различныхъ философскихъ мнѣній о нашемъ предметѣ, но характеристика различныхъ моментовъ въ діалектическомъ развитіи понятія о религіи, такъ и цѣль нашего критическаго анализа была не простая критика этихъ мнѣній, но и попытка—путемъ анализа различныхъ сторонъ этого понятія, олицетворенныхъ, такъ сказать, въ различныхъ историческихъ представителяхъ философской мысли, постепенно разъяснить и раскрыть самое понятіе о религіи такъ, чтобы окончательное заключеніе само собою являлось необходимымъ результатомъ предыдущихъ изслѣдованій различныхъ сторонъ нашего предмета.

III. Что касается до этого положительнаго результата нашего изслѣдованія; то каждый знакомый съ исторіею новой философіи легко замѣтитъ и тѣ стороны, которыми наша теорія примыкаетъ къ философіи Якоби, и тѣ, которыми она существенно отъ нея отличается. Нашею цѣлью было, съ одной стороны, развить и строже обосновать то плодотворное зерно истины, которое заключается въ теоріи этого замѣчательнаго, но, по моему мнѣнію, недостаточно оцѣненнаго философіею мыслителя; съ другой, предотвратить тѣ недостатки, которые, при одностороннемъ проведеніи основной идеи этой теоріи, могутъ привести къ ненаучному мистицизму, къ пренебреженію мышленія и философскаго знанія. Въ какой мѣрѣ удалось намъ это желаемое нами, но, по нашему мнѣнію, нигдѣ еще въ современной философіи недостигнутое примиреніе непосредственности и независимости религіозной идеи въ ея первоначальномъ происхожденіи съ признаніемъ законныхъ правъ мышленія въ дѣлѣ религіознаго знанія,—предоставляемъ на судъ критики. Въ виду возможныхъ возраженій противъ моей теоріи, меня, впрочемъ, смущаетъ мысль не столько о какой либо логической недостаточности доказательства въ ея пользу, сколько то, что эти доказательства не получили окончательнаго развитія путемъ фактическаго оправданія ихъ исторіею дѣйствительнаго религіознаго сознанія. Мое положительное изслѣдованіе носитъ теоретическій характеръ раціональнаго выведенія моего понятія о религіи, какъ изъ анализа различныхъ теорій религіи, такъ и путемъ раз-

смотрѣнія понятій, служащихъ предположеніемъ религіи,— понятій о Богѣ и человѣкѣ. Въ объясненіе этого характера я долженъ сказать, что мое сочиненіе о религіи, имѣя и самостоятельное значеніе, въ тоже время представляетъ опытъ предварительнаго теоретическаго установленія общаго понятія о религіи (Prolegomena), дальнѣйшимъ опредѣленіемъ котораго должны служить изслѣдованія о религіи естественной и Откровенной въ ихъ историческомъ развитіи. Я вполнѣ увѣренъ, что мое основное воззрѣніе на сущность и происхожденіе религіи способно выдержать пробу исторіи, что оно болѣе, чѣмъ всякое другое, способно объяснить какъ законосообразный ходъ религій языческихъ, такъ и необходимость и значеніе Откровенія. Но такой увѣренности я, конечно, не имѣю права и не смѣю требовать, не представивши дальнѣйшаго оправданія ея въ исторіи религіи. Поэтому, въ замѣнъ недостающаго продолженія моего изслѣдованія, я могу въ настоящемъ собраніи предложить только словесное разъясненіе тѣхъ недоразумѣній, которыя могли бы возникнуть изъ приложенія моей теоріи къ дѣйствительнымъ фактамъ религіознаго сознанія.

РЕЛИГІЯ,

ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ *).

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

*) Это изслѣдованіе печаталось статьями въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1870—1871 годы.

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

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

апологетикою христіанства, то образуя самостоятельную науку подъ именемъ: ученія о религіи, общаго богословія и пр. *).

Изъ вопросовъ, входящихъ въ кругъ общихъ изслѣдованій о религіи, мы останавливаемся въ настоящее время на двухъ, впрочемъ существенно связанныхъ между собою, — о сущности и происхожденіи религіи вообще. И безотносительно къ важному значенію этихъ вопросовъ въ области научно-богословскихъ изслѣдованій о религіи, гдѣ рѣшеніе ихъ составлятъ необходимое предположеніе къ установленію правильныхъ понятій о сущности, значеніи и достоинствѣ религіи Богооткровенной, попытка разъясненія ихъ не можетъ быть безполезною въ виду современныхъ потребностей религіозной жизни. Въ современной литературѣ и въ обществѣ нерѣдко можно встрѣтить превратныя понятія о религіи и ея значеніи для знанія и жизни. Если эти понятія являются у насъ не какъ результатъ строгаго, научнаго мышленія, не во всеоружіи философскихъ теорій, какъ на Западѣ, но большею частію въ видѣ отрывочныхъ, навѣянныхъ уваженіемъ къ иноземнымъ авторитетамъ, мнѣній, то это не дѣлаетъ ихъ менѣе опасными для религіозной жизни. Скажемъ болѣе, эти мнѣнія на столько могутъ быть опаснѣе для нея, на сколько легкомысленное увлеченіе, основанное на одномъ довѣріи къ авторитету, безъ собственной провѣрки, вреднѣе строго продуманнаго, пережитаго мыслію, хотя и односторонняго убѣжденія. Всякій

*) О значеніи и мѣстѣ изслѣдованій о религіи въ системѣ богословскихъ наукъ, равно какъ и о важнѣйшихъ сочиненіяхъ, сюда относящихся, см. Hagenbach, Encyklopädie und Methodologie der Theol. Wissensch. 4 Aufl. 1854, стр. 278—282.

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

серьезный, самостоятельный, хотя и уклонившійся по невѣрному направленію, трудъ мысли въ самомъ себѣ уже находитъ нѣкоторое сдерживающее начало, въ самой привычкѣ къ мышленію, въ ясно сознаваемыхъ законахъ и требованіяхъ научнаго знанія, уклоненіе отъ которыхъ возможно только до извѣстныхъ предѣловъ; кромѣ того, основанное на мысли убѣжденіе болѣе и доступно убѣжденію мысли и знанія, чѣмъ слѣпое довѣріе къ авторитету. Наиболѣе вѣрнымъ средствомъ предотвратить основанные на этомъ довѣріи односторонніе взгляды на религію и ложныя сужденія о ней можетъ быть только основательное знакомство съ тѣми теоріями, которыя служатъ первоначальнымъ, болѣе или менѣе отдаленнымъ источникомъ этихъ взглядовъ и сужденій и безпристрастная, критическая оцѣнка ихъ.

Но, кромѣ тѣхъ невѣрныхъ понятій о религіи, которыя грозятъ уничтожить значеніе не только христіанской, но и вообще всякой религіи въ современномъ обществѣ, въ сферѣ самого христіанскаго міросозерцанія, при всемъ уваженіи къ религіи, встрѣчаются возникшія не безъ вліянія философскихъ теорій, разнообразныя воззрѣнія на сущность ея, которыя не могутъ остаться безъ неблагопріятнаго отраженія на строѣ истинно-христіанской жизни. Различіе этихъ воззрѣній, какъ увидимъ, зависитъ отъ того, въ какомъ изъ трехъ главныхъ обнаруженій психической жизни,—умѣ, нравственной дѣятельности или чувствѣ, думали находить центръ тяжести религіозной жизни, въ чемъ полагали сущность религіи, въ знаніи ли о предметахъ вѣры, въ нравственности, или въ живости и силѣ религіознаго чувства. Очевидно, что одностороннее преувеличеніе одного какого либо изъ этихъ элементовъ религіи, съ умаленіемъ значенія остальныхъ, легко можетъ вести къ послѣдствіямъ, одинаково не безопаснымъ въ религіозной жизни. Результатомъ такого односторонняго понятія о сущности религіи будетъ или мертвая вѣра и самодовольное успокоеніе на одномъ безжизненномъ правовѣріи, или естественная нравственность, чуждая истинно-христіанскаго характера, или религіозная мечтательность и праздный сентиментализмъ безъ корня—въ вѣрѣ, и безъ плодовъ—въ нравственной дѣятельности. Предотвратить подобныя односторонности религіозной жизни опять мы можемъ, лучше всего, точнымъ и яснымъ

представленіемъ о истинной сущности религіи и ея значеніи въ области нашего духа.

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

I.

Мы начинаемъ нашъ критическій разборъ различныхъ понятій о сущности и происхожденіи религіи, съ самыхъ низшихъ и наименѣе достойныхъ ея значенія понятій—атеистическихъ. Отвергая основную религіозную истину, истину бытія Божія, атеизмъ естественно долженъ былъ отвергнуть всякое объективное значеніе и разумность всего того цикла религіозныхъ представленій, чувствованій и дѣйствій, которыя основываются на этой истинѣ и составляютъ содержаніе религіи. Какъ самая идея Божества, такъ и всѣ проявленія человѣческаго духа, состоящія съ нею въ связи, для атеизма должны были представляться ничѣмъ инымъ, какъ не имѣющими реальной истины произведеніями недостаточно развитаго ума, произвольными или ненамѣренными *вымыслами*. Религія есть или намѣренный обманъ или самообольщеніе.

Что касается до вопроса о психологическомъ источникѣ и побудительной причинѣ возникновенія этого вымысла, называемаго религіею, то отвѣты на него были различны, судя по тому, искали ли этого источника въ практическихъ стремленіяхъ и побужденіяхъ человѣка, или въ особенностяхъ его чувства, или вмѣстѣ съ тѣмъ и въ неправильной дѣятельности его низшихъ познавательныхъ силъ. Отсюда, одни про-

изводили религію изъ эгоистическихъ побужденій отдѣльныхъ лицъ, почитая ее произведеніемъ жрецовъ, законодателей, мудрецовъ; другіе находили ея источникъ въ чувствахъ страха и признательности, возбуждаемыхъ грозными или благотворными явленіями природы; третьи главнымъ дѣятелемъ въ ея образованіи почитали фантазію.

1. Перваго рода мнѣніе, первоначально высказанное однимъ изъ древнихъ софистовъ *), было однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ объясненій происхожденія и сущности религіи у философовъ энциклопедистовъ и ихъ послѣдователей **). Отвергая всѣ высшія, идеальныя потребности и стремленія человѣческой природы, сводя всѣ разнообразныя побужденія нашихъ дѣйствій къ одному, мнимо-первоначальному, эгоизму, они естественно здѣсь же должны быть искать и первоначальнаго побужденія къ образованію религіи, которая наглядно представлялась имъ только какъ внѣшняя совокупность различныхъ религіозныхъ учрежденій, обрядовъ и проч. Религія, по такому представленію объ основной, побудительной причинѣ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, должна быть произведеніемъ тѣхъ, кому она была выгодна и полезна. Но кто могъ извлечь изъ нея болѣе практической пользы, какъ не жрецы? За ними слѣдуютъ законодатели, которымъ собственная польза и желаніе увѣковѣчить въ потомствѣ учрежденія и законы, ими составленные, внушили мысль изобрѣсти для нихъ гарантію въ какихъ либо болѣе высокихъ и болѣе авторитетныхъ существахъ, чѣмъ они сами. Чувствуя, что одни внѣшнія принудительныя средства недостаточны сами по себѣ внушить повиновеніе законамъ, особенно тогда и тамъ, куда не про-

*) Критій: Sext. Emp. adv. Mathem. IX, 54.

**) Не говоря о взглядахъ на сущность и происхожденіе религіи корифеевъ французскаго энциклопедизма, Вольтера, Д'Аламбера и др., мнѣніе, что религія есть вымыслъ жрецовъ и законодателей было обще-распространеннымъ убѣжденіемъ всего революціоннаго общества и правительства XVIII вѣка. Такъ, напримѣръ, декретъ 20 брюмера (10 ноября) 1793 года, уничтожавшій христіанство и установлявшій праздникъ богинѣ разума, былъ мотивированъ такими словами: „всѣ религіи введены различными законодателями, чтобы посредствомъ ихъ управлять народами; религіи необходимы только тогда, когда основанія правительственнаго искусства еще не довольно тверды; наше правительство не нуждается въ подобной опорѣ". Real-Encyklopädie von Herzog, 12 B. Revolution. 784. и др.

никаетъ взоръ правосудія, опасаясь, что одно уваженіе къ ихъ личности недостаточно, чтобы сохранить значеніе этихъ законовъ послѣ ихъ смерти, законодатели измыслили для охраненія порядка общественнаго невидимыхъ, но все видящихъ стражей, боговъ, которые могли бы слѣдить не только за явными, но и за тайными преступленіями людей, наказывать преступника не только здѣсь, но и за гробомъ. Къ законодателямъ присоединяются въ общемъ дѣлѣ установленія религіи и мудрецы, возбуждаемые, хотя болѣе тонкимъ и благонамѣреннымъ, но все же эгоистическимъ въ сущности побужденіемъ—утвердить и распространить въ народѣ и на долгое время тѣ нравственныя истины и понятія, которыя они считали полезными для блага людей, придавъ имъ религіозное освященіе и форму.

Единственное фактическое основаніе, на которое ссылаются защитники подобныхъ гипотезъ происхожденія религіи, есть—нѣкоторыя историческія указанія на тѣсную связь религіи съ общественною жизнію, законодательствомъ и наукою въ древнія времена. Указываютъ, напримѣръ, на то явленіе, что въ древнѣйшія эпохи господствующая форма общественной жизни была ѳеократическая, и что въ учрежденіи и поддержаніи этой формы существенный интересъ могли имѣть только жрецы; далѣе—на то, что древніе законодатели, напримѣръ, Зороастръ, Миносъ, Нума Помпилій, Моисей, пользовались религіею какъ средствомъ внушить уваженіе къ законамъ; ссылались на Божественное откровеніе, какъ на источникъ своего законодательства; вмѣстѣ съ гражданскими законами и въ тѣсной связи съ ними установили и религіозныя учрежденія, чтобы придать силу первымъ; наконецъ—на то, что древнія философемы нравственнаго и космологическаго содержанія представляются часто подъ покровомъ религіозныхъ аллегорій и миѳовъ, что, слѣдовательно, религіозныя представленія во времена глубокой древности могли быть намѣренно создаваемы для цѣлей практическаго распространенія и утвержденія истинъ вовсе не религіозныхъ.

Первое опроверженіе этого, мнимо-историческаго доказательства,—въ самой же исторіи, въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что религія гораздо древнѣе жрецовъ, законодателей, философовъ и что, поэтому, они не могли быть изобрѣтателями

того, что имъ предшествовало. Въ первобытномъ патріархальномъ состояніи всѣхъ народовъ мы находимъ еще религію безъ жрецовъ. Главы семействъ исполняютъ религіозныя обязанности, которыя потомъ уже переходятъ къ отдѣльному сословію жрецовъ; такъ, напримѣръ, было у евреевъ, грековъ, римлянъ. И въ настоящее время мы находимъ нѣкоторыя племена безъ жрецовъ, но не безъ религіозныхъ понятій. Что же касается до ѳеократической формы правленія, будто бы общей всѣмъ народамъ древности и условливавшей утвержденіе религіозныхъ вѣрованій, то исторія показываетъ, что эта форма была далеко не всеобщею и первоначальною; у нѣкоторыхъ народовъ ея не было (Китай, Греція, Римъ), а гдѣ она и была, тамъ зависѣла отъ особенностей *предшествующей* религіозной жизни и ея силы. Какъ религія предшествовала жрецамъ, такъ же точно предшествовала она и законодателямъ. Послѣдніе являются въ древности въ столь тѣсномъ отношеніи къ религіи потому, что религія имѣла въ то время особенную силу; такъ какъ религіозныя вѣрованія были уже существенно связаны съ общественнымъ бытомъ племенъ, то и законодатели не могли не пользоваться ея вліяніемъ для утвержденія своихъ постановленій. Что касается до древнихъ мудрецовъ, то уже то одно обстоятельство, что они находили полезнымъ облекать свои философемы религіознымъ покровомъ, съ цѣлію ихъ большаго распространенія и утвержденія, показываетъ, что они не были изобрѣтателями религіозныхъ вѣрованій, но что религія существовала еще до нихъ, какъ такая могущественная сила, одно соприкосновеніе съ которой могло придавать научнымъ истинамъ тотъ авторитетъ, какого онѣ не могли бы имѣть, будучи предлагаемы какъ открытія человѣческаго только ума и знанія.

Но забудемъ на время о ясныхъ указаніяхъ исторіи, свидѣтельствующихъ, что предполагаемое изобрѣтеніе, религія, древнѣе мнимыхъ ея изобрѣтателей. Остановимся на нихъ самихъ и спросимъ, *могли ли* они изобрѣсти религію, и могло ли ихъ изобрѣтеніе, болѣе или менѣе эгоистическое, быть принято тѣми, на кого было разсчитано, могли ли вообще мнѣнія, вымышленныя отдѣльными лицами, стать *религіею*, получить ту всеобщую силу и значеніе, какое имѣла и имѣетъ она во всѣ времена, у всѣхъ народовъ? Центръ, около ко-

тораго вращаются всѣ религіозныя понятія и который служитъ ихъ основаніемъ, есть, конечно, идея о Богѣ, какъ Существѣ высочайшемъ, сверхчувственнымъ и всесовершенномъ. Но какимъ образомъ могла возникнуть впервые эта идея у людей, окруженныхъ предметами чувственными, ограниченными, видимыми? Религіозныя понятія распространились отъ жрецовъ, законодателей, мудрецовъ; но откуда въ нихъ самихъ могли возникнуть эти понятія? Какой процессъ размышленій могъ привести ихъ самихъ къ предположенію Существа высочайшаго, о которомъ ничто внѣшнее не могло дать имъ понятія? На эти вопросы не даютъ и не могутъ дать намъ отвѣта защитники разсматриваемой нами гипотезы. Назвавъ представленіе о Богѣ, основное религіозное представленіе, *вымысломъ*, они думаютъ, что этимъ все уже сказали. Но каждый вымыслъ, особенно имѣющій такое громадное значеніе въ жизни человѣчества, долженъ же имѣть какіе либо психологическіе законы и причины своего происхожденія. Для составленія самаго фантастическаго представленія нужны элементы, заимствованные изъ данныхъ, реальныхъ впечатлѣній; самая смѣлая фантазія не создаетъ изъ ничего, но преобразуетъ и комбинируетъ элементы дѣйствительныхъ впечатлѣній; но гдѣ же эти элементы для составленія понятія о невидимомъ, вѣчномъ, всемогущемъ Существѣ—въ дѣйствительности, представляющей рядъ частныхъ, ограниченныхъ, измѣнчивыхъ предметовъ и явленій? Не указывая этихъ элементовъ, останавливаясь на понятіи вымысла, какъ на чемъ-то данномъ и само по себѣ очевидномъ, разсматриваемая нами гипотеза не только страдаетъ поверхностностію, но и внутреннимъ противорѣчіемъ; она не объясняетъ того, что имѣетъ въ виду объяснить,—именно *первоначальнаго* происхожденія религіозной идеи. Что вымысломъ, съ извѣстной точки зрѣнія, можно объяснить происхожденіе и распространеніе конкретныхъ религіозныхъ представленій, миѳовъ,—это понятно; но самый вымыслъ здѣсь предполагаетъ уже общую, первоначальную почву или основаніе, къ которому онъ могъ бы прикрѣпиться; эта почва, существующая уже въ человѣческомъ духѣ въ болѣе или менѣе ясномъ видѣ—религіозная идея, какъ представленіе о Существѣ высочайшемъ, какъ потребность искать этого Существа. Объясненія же первоначальнаго происхожде-

нія этой основной идеи и не можетъ дать гипотеза, о которой идетъ рѣчь.

Правда, намъ указываютъ на самолюбіе, властолюбіе, жажду безсмертія въ потомствѣ и пр., какъ на субъективныя причины измышленія религіозной идеи. Не говоримъ о томъ, что подобныя личныя побужденія могли быть только неопредѣленными побужденіями *вымышлять*, но не дать готовыхъ, объективныхъ элементовъ для такого понятія, ничего сходнаго съ которымъ не представляла существовавшая до того область представленій и понятій. Не значитъ ли быть крайне одностороннимъ и несправедливымъ къ достоинству человѣка, производя такое многозначительное и всеобщее явленіе въ человѣчествѣ, какъ религія, изъ такого мелкаго и мутнаго источника, какъ эгоизмъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ или сословій, напр. жрецовъ? Исторія религій у всѣхъ народовъ ясно показываетъ намъ, что жрецы не были только эксплуататорами въ свою пользу религіозныхъ убѣжденій народа, и что въ области этихъ убѣжденій было много такого, что не представляло ни малѣйшаго практическаго интереса для жрецовъ и никакъ не могло быть употреблено ими въ свою пользу. Не вездѣ жреческое сословіе представляется намъ богатымъ, сильнымъ, вліятельнымъ, пользующимся въ своихъ эгоистическихъ интересахъ мнимыми благами, доставляемыми религіею. Напротивъ, мы находимъ, что жрецы добровольно принимаютъ на себя многія ограниченія и лишенія, предписываемыя религіею,—лишенія, которыя не были обязательны для другихъ людей; что благами жизни они наслаждаются и почитаютъ себя наслаждаться въ правѣ меньше, чѣмъ не жрецы; обѣты воздержанія, посты, продолжительныя молитвы, самоистязанія, аскетическая жизнь, исполненіе многочисленныхъ и тяжкихъ чисто обрядовыхъ постановленій,—все это почитается преимущественною обязанностію жреческаго сословія во всѣхъ почти религіяхъ; у всѣхъ народовъ господствуетъ убѣжденіе, что люди, думающіе стоять ближе прочихъ къ Божеству, должны быть нравственно совершеннѣе, чѣмъ прочіе люди, и быть первыми и болѣе строгими исполнителями тѣхъ нравственныхъ и религіозныхъ предписаній, которыя они обращаютъ къ другимъ. При такомъ положеніи дѣла, можно ли говорить, будто жрецы установили и поддерживали религію

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

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

бы стали бояться какого-то невидимаго существа больше, чѣмъ внѣшнихъ наказаній. Если и теперь въ большей части случаевъ бываетъ такъ, что страхъ общественнаго мнѣнія и правосудія болѣе обязываетъ къ нравственности, чѣмъ мысль о невидимомъ Законодателѣ и загробномъ судѣ, то это еще больше должно бы имѣть мѣста въ ту воображаемую эпоху, когда о высшихъ требованіяхъ нравственности, по совершенному еще отсутствію религіозныхъ понятій, не могло быть и рѣчи. Невозможно представить, чтобы въ ту эпоху господства чувственныхъ представленій и эгоистическихъ стремленій удалось кому нибудь, посредствомъ хитрой выдумки, склонить народъ къ признанію истины бытія Божества и къ исполненію обязанностей, налагаемыхъ религіею.

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

*) Впервые мнѣніе о страхѣ предъ грозными явленіями природы, какъ источникѣ религіи, встрѣчаемъ у послѣдователя Эпикура Лукреція; извѣстно

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

а) Такимъ источникомъ признается прежде всего чувство страха предъ грозными явленіями природы. Но не трудно замѣтить, что подобное предположеніе основывается на самомъ грубомъ смѣшеніи чувствъ, имѣющихъ совершенно различный характеръ. Небольшаго психологическаго наблюденія достаточно, чтобы видѣть, что между обыкновеннымъ страхомъ и тѣмъ чувствомъ страха предъ высшимъ Существомъ которое можно назвать благоговѣніемъ (и съ которымъ дѣйствительно отождествляютъ чувство ужаса предъ нѣкоторыми явленіями природы защитники разбираемой нами гипотезы), находится существенное различіе. Въ обыкновенномъ страхѣ предъ страшными предметами и явленіями нѣтъ ничего, кромѣ инстиктивнаго, болѣзненнаго ощущенія, сопровождаемаго иногда болѣе или менѣе яснымъ представленіемъ грозящей опасности. Естественнымъ послѣдствіемъ этого страха можетъ быть одно только стремленіе освободиться отъ грозящей опасности, отстранить опасный предметъ или удалиться отъ него; или, если это невозможно, остается простое сознаніе своей безпомощности. Совершенно иной характеръ имѣетъ то чувство страха, или точнѣе, благоговѣнія, съ коимъ человѣкъ относится къ предметамъ религіознаго поклоненія. Существенное отличіе этого чувства въ томъ, что оно относится не къ простымъ предме-

---

его выраженіе: timor primos fecit deos. Въ новѣйшее время объясненіе происхожденія религіозныхъ вѣрованій изъ впечатлѣній, возбуждаемыхъ въ душѣ человѣка грозными или благодѣтельными явленіями природы, часто встрѣчается у французскихъ и англійскихъ писателей XVIII вѣка, иногда въ примѣненіи къ языческимъ только религіямъ, но съ замѣтнымъ стремленіемъ распространить это воззрѣніе и на происхожденіе религіи вообще. Отзвуки этого воззрѣнія можно находить и въ настоящее время и въ нашей литературѣ; такъ напр. въ одномъ извѣстномъ, имѣвшемъ притязаніе на современно-научную обработку всѣхъ предметовъ знанія, сочиненіи, мы встрѣчаемъ такую теорію происхожденія религіи, что „астральныя и метеорологическія явленія, сильнѣе дѣйствовавшія на первобытное человѣчество, возбудили въ немъ то чувство ужаса и благовѣнія, которое повело къ созданію религіи“. Энциклоп. словарь, 1861 г. т. IV. Ст. „Амазонки, Амулетъ“.

тамъ природы, какъ таковымъ, но къ живымъ, дѣятельнымъ, сверхчувственнымъ существамъ, которыя предполагаются властвующими этими предметами или ихъ оживляющими. Отъ этого и результаты этого чувства совершенно отличны отъ тѣхъ, какіе даетъ намъ обыкновенный страхъ. Человѣкъ не остается въ пассивномъ отношеніи къ поразившему его предмету, не ищетъ отстранить его, не бѣжитъ отъ него, но повергается предъ Существомъ, которое служитъ предметомъ его благоговѣйнаго чувства, съ мольбою, съ просьбою о помощи, о защитѣ. Откуда же теперь возникаетъ это представленіе о Существѣ или существахъ, властвующихъ надъ явленіями природы? Откуда это живое отношеніе къ нимъ, которое мы называемъ религіознымъ? Въ простомъ чувствѣ страха предъ извѣстными явленіями природы нѣтъ никакихъ данныхъ къ сколько нибудь вѣроятному психологическому объясненію подобныхъ особенностей религіознаго чувства. Страхъ предъ грозными явленіями природы чувствуютъ и животныя, даже иногда сильнѣе, чѣмъ человѣкъ; но отчего же страхъ не переходитъ у нихъ въ благоговѣніе, въ религію? Страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при многихъ необыкновенныхъ явленіяхъ природы, при встрѣчѣ съ опасными предметами, но ни предъ однимъ изъ нихъ онъ не чувствуетъ благоговѣнія, не испытываетъ религіознаго чувства. Очевидно, благоговѣніе и страхъ—понятія далеко не тождественныя.

Все это показываетъ, что грозныя явленія природы, сами по себѣ, какое бы сильное впечатлѣніе на душу ни производили, не могли бы образовать въ ней религіозной идеи, если бы въ умѣ человѣка не находилось предварительно внутренняго побужденія къ ея образованію. Если въ человѣкѣ уже есть хотя темная идея о Существѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, то очень можетъ быть, что, при неразвитости ума и нравственнаго чувства, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о бытіи Высочайшемъ, которое находится въ его душѣ. Но если бы въ немъ не было никакого ощущенія бытія высшей его невидимой Силы, если бы не было по крайней мѣрѣ побужденія искать ея въ природѣ, то никакія, самыя поразительныя „астральныя и метеорологическія явленія“ ея не могли бы вызвать въ умѣ его понятія

о Божествѣ. Страхъ природы остался бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ бы, пожалуй, сознаніе безпомощности и зависимости человѣка отъ природы, но не вызвалъ бы представленія о существѣ, управляющемъ явленіями природы.

Не говоримъ уже о томъ, что чувствомъ страха далеко не исчерпывается содержаніе религіозныхъ чувствованій и что это чувство не можетъ быть началомъ всѣхъ разнообразныхъ обнаруженій религіозной жизни, даже если будемъ относить его не къ предметамъ и явленіямъ природы, а къ Существу высочайшему, котораго человѣкъ ищетъ въ этихъ предметахъ и явленіяхъ. При опредѣленіи кореннаго и первоначальнаго религіознаго чувства защитники разсматриваемой нами гипотезы, конечно, односторонне имѣли въ виду то явленіе, что у многихъ неразвитыхъ племенъ религіозное чувство выражается преимущественно въ видѣ страха предъ существами, почитаемыми за боговъ, и что эти существа представляются въ чертахъ грозныхъ, заимствованныхъ отъ грозныхъ явленій природы. Но что такое выраженіе религіознаго чувства есть явленіе далеко не всеобщее, даже у неразвитыхъ племенъ, это очевидно. Поэтому-то нѣкоторые защитники гипотезы, о которой идетъ рѣчь, стараются дополнить ее тѣмъ, что въ объясненіи происхожденія религіи къ страху присоединяютъ и благодарность или благосклонное отношеніе человѣка къ тѣмъ предметамъ природы, которые въ отношеніи къ нему оказываются полезными, пріятными и благодѣтельными. Противъ этого новаго элемента религіи довольно замѣтить, что такое чувство благодарности—совершенно ложное и неестественное чувство. Что человѣкъ испытываетъ страхъ предъ страшными предметами и явленіями природы,—это такъ. Но чтобы онъ чувствовалъ какую либо благодарность или признательность къ предметамъ, отъ которыхъ получаетъ пользу или наслажденіе,—это не вѣрно. Человѣкъ употребляетъ подобные предметы въ свою пользу, но никакого побужденія благодарить ихъ не чувствуетъ. Благодарность можетъ явиться только тогда, когда въ этихъ предметахъ или за ними онъ будетъ предполагать присутствіе высшаго, живаго, могущественнаго Существа; но сами по себѣ предметы природы не могутъ ни вызвать представленія о такомъ Существѣ, ни относимаго къ нему, а не къ нимъ, чувства благодарности и любви.

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

Такой переходъ думаютъ найти, вводя въ сферу разнообразныхъ чувствованій, не относящуюся къ ихъ природѣ, новую способность или стремленіе, преимущественно будто бы свойственное человѣку неразвитому, — стремленіе олицетворять какъ благотворные, такъ и страшные предметы, считать ихъ живыми и дѣйствующими. „Неразвитому человѣку благопріятные и опасные предметы представляются не иначе, какъ желающими ему добра или зла“; отсюда, первые онъ начинаетъ благодарить, вторые умилостивлять,—тѣмъ и другимъ поклоняться, какъ божествамъ *).

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

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

страха или благодарности въ существа страшныя и достойныя благодарности—произвести религію?

Человѣкъ, говорятъ намъ, отличивъ въ природѣ благопріятные ему и опасные предметы, оживотворяетъ ихъ своею жизнію, представляетъ ихъ желающими себѣ добра или зла. *Всѣ ли* предметы, или только нѣкоторые? Очевидно, не всѣ; и въ настоящее время есть много неразвитыхъ людей, много дѣтей,—но ни одному изъ нихъ не приходитъ на мысль оживотворять, олицетворять для себя *всѣ* предметы, которые имѣютъ къ нему благопріятное или неблагопріятное отношеніе. Самый грубый дикарь не скажетъ, что *каждое* дерево, плодами котораго онъ питается, *каждая* пещера, въ которой онъ находитъ кровъ, *каждая* рыба, которую онъ ѣстъ и пр., живутъ его жизнію, желаютъ ему добра и т. под. Если онъ въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ и оживляетъ какой либо предметъ, то только одинъ изъ ряда другихъ, вообще только нѣкоторые, немногіе предметы. Отсюда уже очевидно, что, даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ религіозной жизни, не простое благопріятное или неблагопріятное отношеніе къ человѣку предметовъ вызываетъ въ немъ стремленіе почитать ихъ живыми, имѣющими *силу* дѣлать добро или зло, но напротивъ, какое-то внутреннее, независимое отъ внѣшнихъ вліяній побужденіе заставляетъ его искать въ природѣ чего-то высшаго *обыкновенныхъ* предметовъ природы среди самыхъ этихъ предметовъ, изъ многихъ однородныхъ избирать нѣкоторые только и приписывать имъ особенныя свойства и силы. Не каждую напр., рыбью кость, не каждый камень почитаетъ фетишемъ дикарь; но по какимъ-то внутреннимъ неизвѣстнымъ побужденіямъ своего религіозно-темнаго чувства, выбираетъ одинъ, ничѣмъ впрочемъ не отличный отъ тысячи другихъ. Все это показываетъ, что не простая польза или вредъ отъ предметовъ побуждаютъ человѣка оживотворять и затѣмъ обоготворять ихъ; но какое-то инстинктивное, чисто внутреннее, не зависящее отъ самыхъ предметовъ, какъ таковыхъ, побужденіе. Да и какую особенную пользу или вредъ можетъ принести человѣку рыбья кость, напр., раковина, камень, обрубокъ дерева и тому под.? Ясно, что религіозное стремленіе въ человѣкѣ, даже на самыхъ низшихъ его ступеняхъ, условливается не взглядомъ человѣка на пользу или

вредъ окружающихъ его предметовъ, но какимъ-то необъяснимымъ побужденіемъ искать въ природѣ среди естественнаго — чего-то сверхъестественнаго, высшаго. Само собою это исканіе въ человѣкѣ, умственно и нравственно униженномъ, можетъ быть легко обманчивымъ; онъ будетъ искать того, что выше природы, въ самой же природѣ, и не находя между дѣйствительными предметами такого, который бы соотвѣтствовалъ смутно представляющейся его уму идеѣ Существа верховнаго, а между тѣмъ, по своей неразвитости, не будучи въ тоже время въ состояніи выйдти изъ круга этихъ непосредственно представляющихся предметовъ,—онъ припишетъ, при помощи своей фантазіи, *нѣкоторымъ* предметамъ такія свойства, какихъ они не имѣютъ. Вотъ источникъ олицетворенія и оживленія человѣкомъ нѣкоторыхъ предметовъ; онъ— не въ природѣ и не въ ея отношеніяхъ къ человѣку, а въ духѣ человѣческомъ, ищущемъ въ природѣ Существа высшаго природы.

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

Наконецъ, если бы стремленіе обоготворять предметы, умилостивлять ихъ, приносить жертвы, происходило не изъ внутренняго, сокровеннаго источника, хотя возмущеннаго въ своей чистотѣ, а изъ простаго побужденія относиться съ благодарностью или страхомъ къ благодѣтельнымъ или вреднымъ предметамъ природы, то человѣкъ скорѣе всего и ближе всего

сталъ бы въ религіозное отношеніе къ подобнымъ себѣ, почиталъ бы Богомъ своего друга или врага, приносилъ жертвы имъ, а не предметамъ природы, на которые онъ только переноситъ человѣческія свойства. Но этого не бываетъ на самомъ дѣлѣ. Дикарь обращается съ религіознымъ почитаніемъ не къ себѣ и не къ подобнымъ себѣ (онъ смутно чувствуетъ, что то, чего онъ ищетъ въ религіи, должно быть выше и сильнѣе человѣка), но къ предметамъ природы, и притомъ не къ каждому благопріятному или опасному, но только къ нѣкоторымъ, избраннымъ имъ по внутреннему побужденію. Ясно, что онъ религіозно относится къ этимъ предметамъ не потому, что почитаетъ ихъ мыслящими и чувствующими, какъ самъ онъ (въ такомъ случаѣ ему естественнѣе и прямѣе всего было бы вступать въ такое отношеніе къ себѣ или подобнымъ себѣ), но потому, что предполагаетъ въ нихъ присутствіе высшей, не человѣческой, чудесной силы. Откуда же это новое понятіе высшей человѣка силы, самое понятіе чудеснаго, не естественнаго? Ничто въ природѣ не могло бы дать такого понятія о высшемъ природы и человѣка, о сверхъестественномъ, если бы въ самомъ человѣкѣ не было предварительно стремленія къ сверхчувственному, служащаго основою религіи.

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

Какъ въ разсматриваемомъ нами теперь, такъ и въ предыдущемъ, ученіи о сущности и происхожденіи религіи, мы обратили вниманіе только на возможность или невозможность объяснить происхожденіе ея изъ предполагаемыхъ источниковъ. Мы не сочли нужнымъ указывать на то, что представленныя нами понятія о религіи далеко не исчерпываютъ всего богатства и разнообразія дѣйствительныхъ религіозныхъ представ-

леній, чувствъ, дѣйствій, что, касаясь вопроса о первоначальномъ происхожденіи религіи, они нисколько не объясняютъ дальнѣйшаго затѣмъ распространенія, утвержденія и значенія ея въ родѣ человѣческомъ. И безъ особенно подробныхъ изслѣдованій, для каждаго не предубѣжденнаго ума ясно, что подобныя теоріи религіи, если и могутъ имѣть нѣкоторую тѣнь вѣроятности, то только въ объясненіи нѣкоторыхъ формъ религіознаго сознанія и, притомъ, принадлежащихъ очень дикимъ племенамъ. Высшія формы религіи, составляющія принадлежность лицъ и временъ болѣе развитыхъ, раціональныя понятія о Богѣ, встрѣчающіяся и во времена древнія, наконецъ, всеобщность религіи, ея существованіе во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, — все это рѣшительно необъяснимо съ точки зрѣнія разсматриваемыхъ нами теорій. Пусть въ той или другой странѣ жрецы или законодатели измыслили то или другое религіозное вѣрованіе: какъ это вѣрованіе могло сдѣлаться постояннымъ достояніемъ всего народа, возобладать на вѣки надъ умами не только дѣтски-простыми и легковѣрными, но относительно развитыми? Пусть, какъ говорилъ Лукрецій, и какъ продолжаютъ утверждать его новѣйшіе единомышленники, страхъ произвелъ первыхъ боговъ: что поддержало религію въ послѣдствіи, когда этотъ дѣтскій страхъ разсѣялся? Какимъ образомъ заблужденіе неразвитости первыхъ людей и ихъ безпомощности по отношенію къ природѣ распространилось повсюду и удержалось навсегда, когда съ развитіемъ наукъ, искусствъ, общественной жизни, изчезло чувство боязливаго страха предъ явленіями природы? Если бы своекорыстіе отдѣльныхъ лицъ или чувство страха повело къ созданію религіи, то это созданіе давно бы рушилось, не оставивъ послѣ себя и слѣда.

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

олицетвореніе неодушевленныхъ предметовъ собственно есть дѣятельность фантазіи, то явилась мысль искать въ этой способности человѣческой души субъективнаго источника религіи. А такъ какъ сущность олицетворенія состоитъ въ томъ, что предметамъ внѣшнимъ приписываются принадлежащія намъ самимъ черты и свойства, то при этомъ сущность религіи могла быть понимаема не иначе, какъ усвоеніемъ внѣ насъ находящимся, или предполагаемымъ существующими внѣ насъ, объектамъ тѣхъ самыхъ свойствъ, которыя реально находятся только въ человѣкѣ; отношеніе наше къ этимъ предметамъ въ сущности будетъ отношеніемъ къ намъ же самимъ, и религія обоготвореніемъ не природы, а человѣка; въ предметахъ внѣшнихъ или представляемыхъ имъ существующими внѣ его человѣкъ будетъ почитать внесенныя имъ въ эти предметы свои же собственныя свойства, себя самого.

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

Принципъ философіи Фейербаха, не смотря на нѣкоторыя выраженія, напоминающія философію Гегеля, которой въ началѣ онъ былъ ревностнымъ послѣдователемъ, чисто матеріалистическій. Кромѣ природы и человѣка, не существуетъ ничего реальнаго; только чувственное дѣйствительно и истинно ***). Если же въ умѣ человѣка существуютъ различнаго

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

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

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

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

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

Поэтому, то существо, которое человѣкъ называетъ Богомъ, есть въ дѣйствительности не что иное, какъ его же собственный духъ, представляемый существующимъ внѣ его и выше его. „Сознаніе нами Божества есть не что иное, какъ самосознаніе человѣка, а познаніе Бога — самопознаніе человѣка“ **). Свойства Божества не что иное, какъ идеализированныя свойства самого же человѣка, и Богъ вообще „есть не что иное, какъ памятная записная книга человѣка для его самыхъ высшихъ чувствованій и мыслей“ ***).

Что такое будетъ религія при такомъ понятіи о Богѣ? Религія не есть какое либо отношеніе человѣка къ реальному

*) Wesen d. Christ. p. 34. 51. 54. 60 и др.
**) Wesen d. Christh. 39.
***) Ibid. 104.

существу, внѣ и выше его находящемуся, но отношеніе его къ своему собственному существу, но какъ къ иному, противоположному ему объекту *). Въ религіи человѣкъ олицетворяетъ и противуполагаетъ себѣ свое же собственное существо и становится къ нему въ различныя отношенія какъ къ реальному предмету **). „Содержаніе и предметъ религіи есть вполнѣ человѣческій; мудрость Божества есть человѣческая мудрость; тайна богословія—антропологія, а тайна духа абсолютнаго — такъ называемый, конечный, субъективный духъ ***). Въ какой мѣрѣ человѣкъ сознаетъ эту тайну,—религія является предъ нимъ, какъ „торжественное обнаруженіе самыхъ потаенныхъ сокровищъ его собственнаго духа“. Въ какой мѣрѣ она закрыта для него, религія является гибельнымъ заблужденіемъ. „Религія есть отношеніе человѣка къ своему собственному существу,—въ этомъ лежитъ ея истина и нравственная сила; но въ тоже время она есть отношеніе его къ себѣ самому, но не какъ къ себѣ, а какъ къ иному, различному отъ него, даже противуположному существу, — и въ этомъ замѣчается ея неистина, ея противорѣчіе разуму и нравственности; здѣсь бѣдственный источникъ фанатизма, здѣсь высшее метафизическое начало всѣхъ кровавыхъ человѣческихъ жертвъ, коротко сказать, здѣсь источникъ всѣхъ ужасовъ въ исторіи религіи“ ****).

Какая же причина столь гибельнаго для человѣка явленія, какъ религія? Гдѣ источникъ такого страннаго, повидимому, стремленія олицетворять себя самого и вступать съ своимъ собственнымъ созданіемъ въ какія-то мечтательныя отношенія?

Причина тому заключается въ чувствѣ и фантазіи. Основаніе религіи есть сердце и фантазія. Отношеніе наше къ предметамъ, въ частности и къ себѣ самимъ, можетъ быть или теоретическимъ, гдѣ главнымъ дѣятелемъ является умъ, или практическимъ, гдѣ главное мѣсто принадлежитъ сердцу. Теоретически мы относимся къ предмету хладнокровно, ради самого предмета и его познанія; наши личные интересы здѣсь

*) Ibid. 40.
**) Wesen d. Chr. 61.
***) Wesen d. Chr. 40. 360. Wesen d. Rel. 21.
****) Wesen d. Chr. 269.

не замѣшаны и не искажаютъ предмета нашего знанія. Практическое отношеніе къ предметамъ, по самой сущности своей, эгоистическаго свойства; мы хотимъ, чтобы предметъ былъ не такимъ, каковъ онъ есть, а какимъ желаемъ, чтобы онъ былъ. Религія есть именно такое практическое, эгоистическое отношеніе нашего *я* къ самому себѣ; мы въ ней представляемъ наше собственное существо не такимъ, каково оно есть, но какимъ желаемъ, чтобы оно было; мы переносимъ на него желанія, потребности, стремленія нашего низшаго, чувственнаго, эгоистическаго *я* *).

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

Но сердце, само по себѣ, можетъ быть источникомъ только темныхъ, неопредѣленныхъ стремленій; нужна сила, которая бы давала жизнь, обликъ и предметность этимъ стремленіямъ. Такая сила есть фантазія; если сердце есть субъективное начало религіи, то фантазія есть ея органъ и сущность ***). Фантазія есть послушная служительница сердца и даетъ обликъ всѣмъ его желаніямъ, она есть собственно творческая сила

---

*) Wesen, p. Relig. 63. 227. 241. 255.—559 и др.

**) Ueber Philos. und Christ. 1893. 49. Вообще то, что по отношенію къ религіи Фейербахъ называетъ сердцемъ—способностію мечтательныхъ и эгоистическихъ стремленій, очень близко подходитъ къ тому, что мы называемъ фантазіею. И дѣйствительно, у самого Фейербаха сердце и фантазія въ объясненіи религіи сливаются часто до нераздѣлимости, и началомъ религіи онъ называетъ то сердце, то эгоизмъ, то фантазію, но главную роль здѣсь играетъ фантазія.

***) Wesen d. Christ. 318, 2 Aufl.

религіи, виновница ея предметнаго содержанія. Недовольное окружающею его дѣйствительностію, наше сердце стремится къ лучшему, по его эгоистическому взгляду, порядку вещей; фантазія спѣшитъ на помощь этому стремленію и создаетъ идеалы этого лучшаго порядка,—небо и міръ высшій. Недовольное окружающимъ его человѣчествомъ, наше сердце желаетъ совершенства людей, и наша фантазія создаетъ идеалы совершенныхъ людей, создаетъ боговъ *). Такимъ образомъ возникаетъ религія, которая, въ сущности, есть идеализація нашего собственнаго я, развиваясь и видоизмѣняясь съ самопознаніемъ человѣка и съ видоизмѣненіемъ его понятій о своемъ совершенствѣ.

Теорія Фейербаха служитъ яснымъ примѣромъ, до какой степени самоуничиженія и насмѣшки надъ самимъ собою можетъ дойти человѣческій разумъ, какъ скоро онъ отвергнетъ истину бытія высочайшаго творческаго Разума. Религія есть не что иное, какъ иллюзія, плодъ фантазіи и эгоизма. Но эта иллюзія, въ дѣйствительности, есть явленіе, принадлежащее всѣмъ вѣкамъ, всѣмъ народамъ, на всѣхъ степеняхъ развитія; это иллюзія не только младенческаго возраста человѣчества, но множества умовъ крѣпкихъ и зрѣлыхъ, мыслителей, считавшихся передовыми вождями человѣчества на пути умственной жизни; это иллюзія не только испорченныхъ эгоистовъ, но людей высокой нравственной чистоты и самоотверженія; эта иллюзія является намъ, наконецъ, великою, всемірноисторическою силою, измѣнявшею судьбы царствъ и народовъ. Что же послѣ всего этого подумать о человѣкѣ, о его разумѣ, его достоинствѣ, когда однимъ изъ главныхъ руководительныхъ началъ его жизни являлся и является пустой вымыслъ его испорченнаго сердца и необузданнаго воображенія? Что подумать о лучшихъ представителяхъ человѣчества въ области знанія и жизни? Почитать религію, самое существенное, самое дорогое для человѣка сокровище—иллюзіею, не значитъ ли признавать весь родъ человѣческій одержимымъ хроническимъ сумасшествіемъ? Потому что, чѣмъ, какъ не сумасшествіемъ должно назвать то состояніе души, когда человѣкъ считаетъ реально существующими внѣ себя предметами образы, создан-

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

ные его собственною фантазіею и постоянно вплетаетъ эти образы во всѣ отношенія своей жизни? Фейербахъ начинаетъ свою извѣстную книгу „О сущности христіанства“ словами: „религія основывается на существенномъ отличіи человѣка отъ животныхъ, звѣри не имѣютъ никакой религіи“ *); но не будетъ ли самою жестокою насмѣшкою надъ этимъ отличіемъ, когда оно будетъ состоять въ томъ, чтобы признавать недѣйствительное дѣйствительнымъ, ложь и мечту истиною?

Вообще трудно и представить меньше уваженія къ человѣчеству, человѣческому разуму и исторіи, чѣмъ то, какое высказывается въ понятіи Фейербаха о сущности религіи. Въ сравненіи съ этимъ понятіемъ, даже тѣ воззрѣнія на нее, которыя представляли ее вымысломъ жрецовъ или законодателей, не смотря на ихъ легкомысленность и шаткость, имѣютъ несравненно больше достоинства. Пусть религія будетъ вымысломъ отдѣльныхъ лицъ; все-таки это будетъ вымыслъ сколько нибудь разумный и достойный человѣческаго ума; при немъ имѣлась въ виду какая нибудь общественная польза, напримѣръ, утвержденіе нравственности, законовъ, по крайней мѣрѣ хотя личная польза тѣхъ, которые изобрѣли религію: и въ этомъ послѣднемъ случаѣ она служила бы хотя образчикомъ изобрѣтательности человѣческаго ума, какъ всякій хитрый и удачный вымыселъ. Но религія Фейербаха, это вымыселъ безсмысленный, безцѣльный, безполезный, свидѣтельствующій не объ умѣ человѣка, а объ его безуміи. Не смотря на измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ, человѣкъ представляется жалкимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла и умственнаго здоровья даже на столько, что разубѣдиться въ реальности видѣній своей разстроенной фантазіи.

Фейербахъ указываетъ прежде всего на наше сердце, на наши эгоистическія стремленія и желанія, какъ на источникъ религіи. Въ религіи человѣкъ, такъ сказать, измышляетъ мечтательное удовлетвореніе тѣмъ своимъ потребностямъ и желаніямъ, которыхъ не удовлетворяетъ дѣйствительность; въ вымышленномъ, мечтательномъ мірѣ религіозныхъ призраковъ онъ находитъ то, чего онъ желаетъ, но чего не даетъ ему окружающій его міръ. Правда, что религія, удовлетворяя всѣмъ высшимъ

*) Wesen des Christ 24.

потребностямъ нашего духа, удовлетворяетъ и стремленіямъ нашего сердца къ полному счастію и блаженству. Но какія это стремленія? Тѣ ли „низшія, эгоистическія, чувственныя, противунравственныя“, которыя имѣетъ въ виду Фейербахъ? Нѣтъ; такого рода желанія и потребности произвели бы и религію себѣ соотвѣтственную, религію чувственнаго наслажденія, которая, и сверхчувственный міръ рисуя чувственными чертами, дозволяла бы и оправдывала чувственныя и эгоистическія стремленія. Но не такова религія на самомъ дѣлѣ. Даже въ самыхъ низшихъ и грубыхъ своихъ видахъ, она всегда болѣе или менѣе требуетъ отреченія отъ чувственности, господства надъ страстями, пожертвованія своимъ эгоистическимъ *я* и его стремленіями въ пользу обязанностей и требованій, которыя налагаются отъ имени Существа высочайшаго. Религія всегда является какъ нѣчто стѣсняющее, ограничивающее чувственныя желанія и стремленія узами высшаго закона. Чѣмъ выше религія, тѣмъ яснѣе и выразительнѣе высказывается характеристическая ея черта, по отношенію къ чувству личному и нашему эгоистическому *я*, это—требованіе самоотверженія, самопожертвованія, пожертвованія самыми дорогими личными желаніями, требованіями, наслажденіями, во имя высшихъ религіозныхъ интересовъ. Человѣкъ приноситъ въ жертву Божеству самыя цѣнныя и лучшія вещи своей собственности, ограничиваетъ удовлетвореніе своихъ естественныхъ потребностей, подвергаетъ себя лишеніямъ, чувствительнымъ для организма, жертвуетъ даже иногда жизнію близкихъ себѣ и собственною, чтобы угодить Богу. Удовлетвореніе ли это эгоистическихъ и чувственныхъ потребностей? Не говоримъ о высочайшей и совершеннѣйшей религіи, христіанской, которая требуетъ не внѣшнихъ только и вещественныхъ жертвъ, но полнаго самоотреченія, которая повелѣваетъ отвергнуться себя, возненавидѣть и погубить свое грѣховное, эгоистическое *я*, чтобы найти истинную жизнь и блаженство въ Богѣ, путемъ креста и страданій. Не видимъ ли здѣсь совершенной противуположности эгоизму и чувственно-эгоистическимъ стремленіямъ, думающимъ найти свое удовлетвореніе въ мечтательной сферѣ религіозныхъ вымысловъ?

Правда, на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія сверхчувственный міръ представляется иногда въ такихъ чертахъ,

которыя, по видимому, даютъ поводъ думать, что человѣкомъ въ изображеніи его руководило желаніе создать, за недостаткомъ дѣйствительнаго, такой міръ, въ которомъ могли бы найти полное удовлетвореніе чувственныя его влеченія; таковъ Олимпъ греческой миѳологіи, таковъ рай Магомета. Но нельзя забывать, что, вмѣстѣ съ Олимпомъ, религіозная фантазія грековъ создала и тартаръ, что, кромѣ рая, для послѣдователей Магомета существуетъ и адъ, со всѣми ужасами мученій, и что поэтому при представленіи сверхчувственнаго и загробнаго міра человѣкъ столько же, если не больше, могъ испытывать безпокойствъ, сомнѣній и лишеній, сколько и самоудовлетворенія въ представленіи пріятнаго для своей чувственности порядка вещей. Вообще же религія на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, неразрывно соединяя съ понятіемъ о Божествѣ, понятіе о нравственномъ законодателѣ и судіи, а съ представленіемъ загробной жизни — не только награды, но и наказанія, по самому существу своему, никогда не могла и не можетъ служить удовлетвореніемъ чувственныхъ и эгоистическихъ желаній и надеждъ, и потому никогда не можетъ быть созданіемъ этихъ желаній и надеждъ. Въ этомъ случаѣ, человѣкъ создавалъ бы и выдумывалъ то, что прямо противорѣчило бы его желаніямъ.

Отсюда видно, что, если религія и дѣйствительно удовлетворяетъ потребностямъ и желаніямъ человѣка, то не тѣмъ низшимъ, эгоистическимъ, о которыхъ говоритъ Фейербахъ. Это не потребности „больнаго, самолюбиваго сердца“, но высшія потребности души, ищущей счастія и блаженства не въ конечныхъ вещахъ и не въ удовлетвореніи чувственныхъ и земныхъ желаній, но въ Богѣ и въ удовлетвореніи высшихъ стремленій духа къ безконечной истинѣ и добру. И эти потребности, равно какъ и удовлетвореніе ихъ, находятся въ рѣшительномъ противорѣчіи съ потребностями и склонностями низшей, чувственной природы. Но если религія удовлетворяетъ этимъ высшимъ потребностямъ, то отсюда никакъ еще не слѣдуетъ, чтобы и сама она была только продуктомъ ихъ, самоизмышленнымъ, мечтательнымъ удовлетвореніемъ ихъ. Было бы совершенно не логически заключать, что если какой предметъ удовлетворяетъ извѣстной нашей потребности, то онъ есть и продуктъ этой потребно-

сти. Если бы подобное заключеніе было правильно, то и хлѣбъ мы бы должны признать продуктомъ голода и воду продуктомъ жажды. Напротивъ, удовлетвореніе какимъ либо предметомъ нашей существенной какой либо потребности служитъ яснымъ доказательствомъ реальности и истины этого предмета; потребность не можетъ быть удовлетворена сама собою или мечтательнымъ представленіемъ удовлетворенія, какъ голодный не можетъ удовлетвориться однимъ только представленіемъ хлѣба, жаждущій одною мечтою о водѣ. Итакъ, если религія удовлетворяетъ потребности человѣческаго сердца, то уже по этому самому она не есть что либо мечтательное, но истинная и дѣйствительная сила, и источникъ ея не въ человѣкѣ и его безсильныхъ желаніяхъ, но внѣ его, въ томъ Существѣ, которое составляетъ высочайшій, хотя не всегда ясно сознаваемый, предметъ и цѣль всѣхъ лучшихъ и высшихъ стремленій человѣка.

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

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

Конечно, въ насъ есть способность и стремленіе создавать образы не существующихъ реально предметовъ. Эта

способность на низшей ея степени — фантазія, на высшей — эстетическое творчество. Эта способность прежде всего проявляется въ языкѣ, въ образности выраженій, въ метафорахъ и олицетвореніяхъ, затѣмъ — въ созданіи художественныхъ идеаловъ. Но немного нужно проницательности, чтобы видѣть, что между идеалами, созданными этою способностію, и основною религіозною идеею, идеею Божества, въ сущности нѣтъ ничего общаго, кромѣ внѣшней эстетической формы, которую по самому свойству нашего познанія можетъ принимать эта идея точно такъ же, какъ можетъ она принимать форму разсудочныхъ понятій, чувствованій, стремленій.

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

Существенно иной характеръ представляетъ намъ религіозная идея. Мы *необходимо* представляемъ предметъ ея, Бо-

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

Существа всесовершеннаго и другіе связанныя съ этимъ идеаломъ представленія? Перваго рода идеалы гораздо ближе къ дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существѣ абсолютномъ, и повѣрить ихъ реальному существованію, по видимому, гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго; — однакоже на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою увѣренностію признавать реальное бытіе Существа сверхчувственнаго, есть нѣчто совершенно отличное отъ способности создавать образы не существующихъ предметовъ. Сопровождающее идею Божества и состоящія съ нею въ связи представленія сознаніе ея реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ совершенно другаго источника и по другимъ побужденіямъ, чѣмъ обыкновенные идеалы.

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

учрежденій и видоизмѣняетъ формы общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едва ли могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы человѣческихъ дѣйствій. Естественно ли предположить, чтобы простое созданіе недовольной дѣйстительностью фантазіи пріобрѣло такое значеніе, какого не могло имѣть никакое, даже истинное представленіе? Вліяніе религіи на жизнь не показываетъ ли, что въ ней заключается истинная, а не мечтательная сила? А эту силу, конечно, можетъ дать ей не произволъ нашей фантазіи, но внутренняя самостоятельная ея истина.

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

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

а) Прежде всего, если обратимъ вниманіе на всю совокупность существующихъ проявленій религіознаго сознанія, легко замѣтимъ, что такъ называемый антропоморфизмъ вовсе не составляетъ существенной, тѣмъ болѣе исключительной формы религіи. На низшихъ ступеняхъ религіи мы видимъ не одно только представленіе Божества подъ формою совершеннаго человѣка, но не менѣе распространенное почитаніе его подъ видомъ неодушевленныхъ предметовъ природы (фетишизмъ), свѣтилъ небесныхъ (сабеизмъ), животныхъ (зоолятрія). Мы видимъ, далѣе, сравнительно высшія формы религіознаго сознанія, гдѣ Божество отождествляется съ силами и явленіями

неодушевленной природы, напр. въ религіяхъ персидской, египетской. Если здѣсь и являются антропоморфическія представленія, то они служатъ не для изображенія Божества, какъ идеальнаго человѣка, но для символическаго обозначенія силъ неодушевленной природы. Фантазія въ человѣческихъ чертахъ, очевидно, думаетъ выразить здѣсь не человѣка въ его идеальномъ совершенствѣ, но силы природы, не имѣющія ничего общаго съ человѣкомъ; такъ напр. въ религіи Египта олицетворяются въ видѣ человѣкообразныхъ боговъ и богинь отвлеченныя понятія духа и матеріи, пространства и времени, эмпирическія представленія солнца, луны, небеснаго свода, рѣки Нила и пр. Всѣ эти формы религіознаго сознанія рѣшительно необъяснимы съ точки зрѣнія Фейербаха: какое отношеніе къ чувственно-эгоистическимъ стремленіямъ нашего *я* и къ идеализаціи нашего собственнаго существа можетъ имѣть напр. пространство или время, солнце или луна, тьма или свѣтъ? Очевидно, что въ религіозныхъ стремленіяхъ, внѣшнимъ покровомъ которыхъ служатъ эти представленія, человѣкъ ищетъ не себя самого, а чего-то такого, что кажется ему высшимъ его самого.

Если отъ низшихъ формъ религіознаго сознанія перейдемъ къ высшимъ и болѣе совершеннымъ, то опять увидимъ, что религія не исчерпывается антропоморфизмомъ и не ограничивается одною фантазіею. Мы найдемъ, что въ ней принимаютъ участіе и другія познавательныя силы человѣческаго духа и самая высшая изъ нихъ—умъ. Религія здѣсь является намъ не въ видѣ собранія однихъ только фантастическихъ представленій, но какъ основанное на требованіяхъ разума и по возможности соглашенное съ его законами знаніе, какъ система религіозныхъ истинъ. На этой ступени религіознаго сознанія антропоморфизмъ ясно представляется человѣку неудовлетворительною формою религіозной истины, и онъ стремится познать Божество при помощи чистыхъ понятій разума. Если теперь антропоморфизмъ есть сущность религіи, а фантазія ея органъ, то, какъ скоро разумъ нашъ достигъ до признанія неудовлетворительности антропоморфическихъ представленій о Богѣ и изъ области фантазіи перешелъ въ область понятій, религія сама собою должна бы уничтожиться. Но на самомъ дѣлѣ не такъ; какъ скоро разумъ вступаетъ въ свои

права, религія очищается, возвышается, но не уничтожается. Мыслители Греціи, ясно сознавшіе нелѣпость антропоморфизма народной религіи, не отвергли вмѣстѣ съ нимъ и самихъ основныхъ истинъ религіи. Религія христіанская, возвѣстившая людямъ истинное понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ совершенно отличномъ отъ всего сотвореннаго, есть высшая и совершеннѣйшая религія. Мыслители міра христіанскаго, подвергавшіе глубокому анализу всѣ понятія нашего разума, неужели опять могли обмануться относительно дѣйствительнаго содержанія идеи о Богѣ и до Фейербаха не могли догадаться, что понятіе о Богѣ и понятіе о человѣкѣ въ сущности тождественныя? Многіе изъ нихъ прямо отрицали отъ Божества все, что̀ сколько нибудь напоминало ограниченныя черты конечнаго духа и природы, тѣмъ не менѣе не отрицали вмѣстѣ съ тѣмъ значенія и истины понятія о Богѣ.

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

б) Но если мы даже ограничимся одною этою формой, то увидимъ, что она нисколько не исчерпываетъ содержанія религіи, даже на той ступени ея, на которой эта форма является господствующею. Если мы спросимъ религіозное сознаніе, стоящее на ступени антропоморфизма, что̀ оно на самомъ дѣлѣ разумѣетъ подъ этою формой, то во всѣхъ религіяхъ получимъ довольно ясный отвѣтъ, что подъ человѣческими формами оно вовсе не хочетъ и не думаетъ представлять какое либо существо, хоть отдѣльное отъ него, но сходное или тождественное съ совершеннымъ человѣкомъ; напротивъ, въ самыхъ несовершенныхъ антропоморфическихъ представленіяхъ человѣкъ думаетъ выразить вышечеловѣческія, абсолютныя совершенства Существа верховнаго. Вотъ отъ чего онъ не только соединяетъ въ своемъ понятіи о Божествѣ совершенныя черты, какія замѣчаетъ въ человѣкѣ, но преувеличиваетъ ихъ до возможныхъ, доступныхъ его пониманію о безконечномъ совершенствѣ, размѣровъ; въ этомъ преувеличеніи, которое не имѣло бы

смысла, если бы подъ видомъ Божества человѣкъ безотчетно хотѣлъ выразить понятіе о своемъ идеализированномъ *я*, ясно выражается попытка незрѣлаго ума выразить въ чувственной формѣ понятіе объ абсолютномъ Существѣ и абсолютныхъ совершенствахъ. Далѣе,—что, при самомъ даже сильномъ господствѣ антропоморфизма въ религіозномъ сознаніи, это сознаніе довольно ясно и отчетливо сознаетъ все различіе понятія о Божествѣ отъ понятія объ идеальномъ человѣкѣ, видно и изъ того, что оно всегда отличаетъ идеальныхъ людей отъ боговъ. Во всѣхъ религіяхъ, у всѣхъ народовъ, мы находимъ представленія объ идеальномъ человѣкѣ, выражающіяся то въ легендахъ о святыхъ мужахъ, то въ эпическихъ сказаніяхъ о герояхъ. Но религіозное сознаніе всегда ясно отличаетъ эти идеалы отъ представленій о Божествѣ, какъ бы иногда ни казались эти идеально-совершенные люди въ языческихъ религіяхъ похожими на боговъ. Въ представленіи Божества человѣкъ съ полнымъ сознаніемъ, не допускающимъ никакого самообольщенія, хочетъ выразить не себя, какимъ бы онъ долженъ быть, но понятіе о Существѣ, какимъ человѣкъ никогда не можетъ быть и которое превышаетъ границы его природы. Такимъ образомъ между Божествомъ и человѣкомъ, даже идеальнымъ, всеобщее религіозное сознаніе полагаетъ безконечное различіе и несходство; оно ясно чувствуетъ, что человѣкъ никогда не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ представляетъ Божество. Это видно и изъ того еще, что, кромѣ различенія боговъ отъ идеальныхъ людей, во всѣхъ почти сколько нибудь развитыхъ религіяхъ мы находимъ, не смотря на антропоморфическія представленія о Божествѣ, болѣе или менѣе ясныя выраженія о непостижимости Божества, о томъ, что оно недоступно человѣческому знанію, что оно превыше всѣхъ конечныхъ опредѣленій и образовъ; таковы напр. описанія Брамы въ индійской религіи, Аммуна—въ египетской, и т. п. Объ этихъ ясныхъ фактахъ сознательнаго различенія человѣческаго идеала отъ идеи Божества ничего не хочетъ знать разсматриваемая нами теорія; а между тѣмъ одни эти факты рѣшительно опровергаютъ эту теорію: они показываютъ, что религіозному сознанію, даже на низшихъ ступеняхъ его, совершенно чуждо то недоразумѣніе, по которому будто бы человѣкъ принялъ олицетвореніе своего *я* за отдѣльное отъ себя

существо. Да и вообще причина, побуждавшая человѣка сначала идеализировать свое *я*, а затѣмъ перенести это *я* во внѣ, какъ отдѣльное отъ себя существо, нигдѣ не объяснена Фейербахомъ сколько нибудь достаточно. Утверждая, что созданный человѣкомъ собственный идеалъ, какимъ-то непонятнымъ способомъ самообольщенія, превратился въ представленіе, а затѣмъ — понятіе о Богѣ, Фейербахъ допускаетъ какой-то немыслимый психологическій процессъ, ничего подобнаго которому не представляетъ опытъ.

Такимъ образомъ, даже на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія, мы встрѣчаемъ, не смотря на неудовлетворительность внѣшняго выраженія, довольно ясно обозначенными существенныя черты идеи Божества, отличающія ее отъ субъективныхъ идеальныхъ представленій. Еще яснѣе выступаютъ эти черты въ болѣе очищенномъ отъ примѣси субъективныхъ представленій, раціональномъ *понятіи* о Богѣ. Обращая вниманіе на содержаніе этого понятія, не трудно замѣтить, что оно гораздо выше всего того, что́ могла бы изобрѣсти самая смѣлая фантазія. Не смотря на кажущуюся отдаленность отъ дѣйствительности, произведенія фантазіи имѣютъ однакожъ, по своимъ составнымъ элементамъ, необходимое отношеніе къ ней. Черты идеальныхъ предметовъ заимствуются отъ дѣйствительныхъ предметовъ и только видоизмѣняются особеннымъ образомъ фантазіею, которая ихъ увеличиваетъ, уменьшаетъ, комбинируетъ—по произволу или по законамъ изящнаго. Но въ понятіи о Богѣ мы встрѣчаемъ такія черты, которыя не могутъ образоваться никакимъ комбинированіемъ дѣйствительныхъ элементовъ чувственныхъ представленій. Такова напримѣръ идея абсолютнаго Духа, существа самосущаго, таковы понятія о первой причинѣ, безконечности, вѣчности, абсолютности совершенствъ. Самая смѣлая фантазія, какъ бы она ни расширяла границы природы человѣческой, не могла бы сама собою ни изобрѣсти тѣхъ абсолютныхъ признаковъ, которые приписываются нами Существу высочайшему, ни образовать понятія объ этомъ Существѣ, если бы не дѣйствовала подъ вліяніемъ заключающейся уже въ умѣ нашемъ идеи о безконечномъ.

Ближайшая задача нашего изслѣдованія, ограничивающагося въ настоящемъ случаѣ критикою односторонних мнѣній о происхожденіи и сущности религіи, не дозволяетъ намъ вхо-

дить въ подробное разъясненіе сейчасъ нами сказаннаго и въ положительное раскрытіе происхожденія въ нашемъ умѣ понятія о безконечномъ и тѣхъ предикатовъ, которые приписываются нами Существу абсолютному. Но не можемъ не обратить вниманія на то, что для самого Фейербаха не представляется, повидимому, возможнымъ изъяснить понятія о безконечномъ изъ одной дѣятельности фантазіи, управляемой испорченнымъ сердцемъ, когда онъ учитъ, что сознаніе безконечнаго есть не что иное, какъ сознаніе безконечности нашего сознанія, мысль о безконечномъ есть мысль о безконечности нашей мыслительной силы. Но допуская это, Фейербахъ измѣняетъ собственному своему принципу; здѣсь слышатся отзвуки идеализма и философіи Гегеля; источникомъ понятія о безконечномъ является не фантазія, но наше собственное самосознаніе, сознающее на извѣстной степени развитія свою мнимую безконечность и абсолютность; религіозное сознаніе Божества является не обманчивымъ произведеніемъ фантазіи, но сознаніемъ своей собственной природы и ея тожества съ абсолютнымъ.

Съ этимъ новымъ понятіемъ о происхожденіи религіозной идеи мы встрѣтимся въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ говорить о Гегелѣ. Здѣсь считаемъ достаточнымъ привести слова извѣстнаго мыслителя (Декарта), прямо направленныя противъ той ложной мысли, будто идея Божества можетъ быть произведеніемъ самосознанія человѣка. Въ своемъ изслѣдованіи о происхожденіи идеи Божества, онъ какъ будто предвидитъ мнѣніе Фейербаха и даетъ на него вполнѣ вѣрный отвѣтъ. Разсматривая возможные, предполагаемые источники возникновенія въ умѣ нашемъ понятія о Богѣ, онъ даетъ себѣ вопросъ: не можетъ ли это понятіе происходить отъ насъ самихъ, быть представленіемъ возможныхъ качествъ или совершенствъ нашего *я*? „Можетъ быть, говоритъ онъ, я что нибудь больше, чѣмъ воображаю, и всѣ совершенства, какія я приписываю природѣ Божества, находятся какимъ нибудь образомъ во мнѣ, въ возможности, хотя еще не проявились и не осуществились во мнѣ? Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершается мало-по-малу, и я не вижу ничего, что могло бы воспрепятствовать такому большему и большему его возрастанію даже въ безконечность; не вижу, почему бы, когда оно такимъ образомъ возрастетъ и усовер-

шится, не могъ бы я собственными средствами пріобрѣсти и всѣ другія совершенства, приписываемыя мною Божеской природѣ, и почему бы возможность, которую я имѣю для пріобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была бы достаточна для того, чтобы произвести и идеи ихъ"?... „Однакожъ, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого быть не можетъ, потому что хотя мое сознаніе и мои силы пріобрѣтаютъ съ каждымъ днемъ новую степень совершенства и хотя въ моей природѣ гораздо болѣе заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности, но тѣмъ не менѣе эти совершенства никакимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все *есть* въ дѣйствительности. И не служитъ ли очень вѣрнымъ, неопровержимымъ доказательствомъ моего несовершенства даже то въ моемъ познаніи, что оно возрастаетъ мало-по-малу и умножается постепенно?... Далѣе, хотя мое познаніе умножается болѣе и болѣе, но тѣмъ не менѣе меня не оставляетъ сознаніе, что оно никогда не сдѣлается дѣйствительно безконечнымъ, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не было способно пріобрѣтать еще большее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ, и притомъ въ столь высокой степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Итакъ, дѣйствительное бытіе идеи о Богѣ не можетъ происходить отъ *возможнаго*, что собственно и не есть, но только отъ *дѣйствительнаго*, т.-е. отъ самого Бога" *).

Такимъ образомъ существенное различіе между идеею Божества и идеею нашихъ возможныхъ совершенствъ ясно свидѣтельствуетъ, что она не можетъ быть произведеніемъ способности къ идеализаціи, существующей въ нашемъ духѣ. Скажемъ болѣе, самая эта исключительно человѣческая способность къ идеализаціи, вмѣсто того, чтобы быть источникомъ религіозной идеи, при внимательномъ анализѣ, представляется намъ зависимою отъ этой идеи, въ самомъ основаніи своемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ насъ не было хотя темнаго представленія объ абсолютномъ совершенствѣ, не было

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

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

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

менѣе, чѣмъ форма понятія, не могутъ быть вполнѣ адэкватными своему содержанію. Онѣ выражаютъ собою только различныя степени и способы постиженія Существа неограниченнаго и безусловнаго существомъ ограниченнымъ сообразно съ свойствами и особенностями его ограниченно-познавательной силы. Что въ дѣлѣ религіи форма представленія есть не болѣе, какъ только субъективная форма нашего познанія Существа абсолютнаго, это говоритъ намъ не только анализъ нашего познанія, но болѣе или менѣе ясно чувствуетъ и непосредственное религіозное сознаніе. Это чувство выражается въ постоянной измѣнчивости, текучести, такъ сказать, созданныхъ человѣкомъ образныхъ представленій о Божествѣ. Исторія религіи говоритъ намъ, что, отвергая или забывая одни представленія, оказавшіяся неудовлетворительными, человѣкъ постоянно искалъ новыхъ, кажущихся болѣе точными, опредѣленій Божества. Такое исканіе, независимо отъ выражаемой почти всѣми сколько нибудь развитыми религіями мысли о непостижимости Божества, ясно показываетъ, что для религіознаго сознанія образныя представленія имѣютъ цѣну не сами по себѣ, но составляютъ только различные способы, какъ уяснить себѣ содержаніе религіозной идеи,—способы видоизмѣняющіеся и усовершаемые по мѣрѣ его развитія.

Вообще, какъ противъ ученія о религіи Фейербаха, такъ и противъ всѣхъ теорій, производящихъ религіозную идею изъ причинъ случайныхъ и субъективныхъ, рѣшительно говоритъ всеобщность и необходимость религіи въ родѣ человѣческомъ. Религія есть живой фактъ въ исторіи народовъ и человѣчества,—фактъ, хотя многоразличный въ совокупности своихъ проявленій, но тожественный въ своей сущности, неизмѣнный въ своемъ бытіи. Уже предъ началомъ исторической жизни народовъ, отъ временъ, отъ которыхъ, за исключеніемъ Откровеннаго бытописанія, дошли до потомства только отрывки сагъ и преданій, остались намъ повѣствованія о религіи, и почти о ней одной. Кромѣ нѣкоторыхъ немногихъ разсказовъ о жизни древнѣйшихъ людей, эти преданія содержатъ въ себѣ только религіозный матеріалъ, говорятъ о на-

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

Но всеобщее и необходимое явленіе въ жизни рода человѣческаго не можетъ ни происходить отъ причинъ случайныхъ, ни быть явленіемъ въ своей основѣ лишеннымъ всякой истины и значенія. Допускать это значило бы предполагать, что самыя могущественныя, всемірно-историческія силы, самыя выразительныя стремленія человѣческой природы суть не что иное, какъ болѣзненныя порожденія самыхъ дурныхъ инстинктовъ человѣческаго эгоизма и мечтательности,—отвергать всякій смыслъ и разумность исторіи. Всеобщность

религіи, не говоря о внутреннемъ содержаніи ея, сама по себѣ уже показываетъ, что есть въ человѣческомъ духѣ какая-то вѣчная, неотразимая потребность религіозной вѣры, основанная на существенныхъ свойствахъ самой природы его; а эта потребность, въ силу самой своей всеобщности и необходимости, не можетъ быть потребностію ложною, мечтательною. Она столько же реальна и законна, какъ и стремленія человѣка къ истинѣ, къ добру, къ совершенству; и если неполная осуществимость этихъ стремленій въ каждый данный моментъ, если заблужденія, уклоненія отъ добра, фактически замѣчаемыя, не служатъ опроверженіемъ истины этихъ стремленій, то также мало могутъ вести къ отрицанію истины религіи тѣ недостатки и ограниченія; которыя прививаются къ религіозному сознанію въ дѣйствительномъ его обнаруженіи и на которыя съ такою силою указываютъ защитники случайнаго происхожденія религіозныхъ идей,—за корою, наростами и оболочками не видя сущности, за заблужденіями и въ самыхъ заблужденіяхъ — вѣчнаго стремленія къ истинѣ.

II.

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

Но одно только признаніе истины высочайшаго предмета (объекта) религіи, ручаясь за истину и необходимость религіи вообще, не рѣшаетъ еще вопроса о ея сущности и происхожденіи въ нашемъ духѣ. То или другое рѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ способа, какъ мы представляемъ себѣ отношеніе этого высочайшаго объекта религіи, т. е. Существа верховнаго къ міру и къ нашему духу. Такихъ способовъ представленія, за исключеніемъ среднихъ, переходныхъ оттѣнковъ между ними, можетъ быть только три. Или мы можемъ представлять себѣ Существо верховное совершенно отдѣльнымъ отъ міра и человѣка (трансцендентнымъ по отношенію къ міру), или имѣющимъ существенную связь съ міромъ по самой своей природѣ, въ силу субстанціальнаго тожества его съ міромъ (имманент-

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

Итакъ, задачею дальнѣйшаго нашего изслѣдованія будетъ критическое разсмотрѣніе важнѣйшихъ взглядовъ на сущность и происхожденіе религіи по каждому изъ этихъ трехъ направленій, и притомъ въ ихъ дѣйствительномъ, историческомъ преемствѣ и послѣдовательности въ новой философіи. Такая послѣдовательность открываетъ намъ сначала преобладаніе деистическихъ воззрѣній на религію у до-кантовскихъ мыслителей и у самого Канта; затѣмъ попытку основать ученіе о религіи на началахъ теизма у Якоби; постепенное склоненіе

къ пантеистическому воззрѣнію на нее у Шлейермахера, и наконецъ пантеистическое понятіе о ней Гегеля.

1. Ученіе о религіи до-кантовскихъ раціоналистовъ.

До появленія Кантовой „Религіи въ предѣлахъ чистаго разума", мы почти не встрѣчаемъ въ философіи попытокъ объяснить научнымъ образомъ сущность того всеобщаго и необходимаго обнаруженія человѣческаго духа, которое мы называемъ религіею. Новая философія, конечно, съ самыхъ временъ Декарта и Бэкона, много, какъ и всегда, занималась рѣшеніемъ вопросовъ, касающихся самыхъ предметовъ религіи,— вопросовъ о Богѣ, о промыслѣ, о безсмертіи души и т. п.; но на эти вопросы она смотрѣла только съ объективной ихъ стороны; она имѣла въ виду установить ясныя понятія объ этихъ предметахъ и доказать раціональнымъ путемъ ихъ истину. Но какое значеніе эти предметы высшаго философскаго вѣдѣнія имѣютъ не только для размышляющаго знанія, но и для религіознаго сознанія, какъ они возникаютъ въ насъ, въ чемъ состоитъ сущность религіознаго сознанія и его отличіе отъ раціональнаго мышленія о тѣхъ же предметахъ, на эти вопросы не давала отвѣта до-кантовская философія. Она не только не обращала на нихъ вниманія, но занятая исключительно философскимъ изслѣдованіемъ тѣхъ понятій, которыя составляютъ не только предметъ знанія, но и религіозной вѣры, она склонна была совершенно отвергнуть, какъ не имѣющее значенія и истины, все то, что выходило за предѣлы строго философскаго ученія о Богѣ. Отъ этого произошло то, что религія, въ ея истинномъ значеніи, мало-помалу въ умахъ мыслителей стала отожествляться съ раціональнымъ ученіемъ о Богѣ: религія была понимаема какъ совокупность пріобрѣтаемыхъ разумомъ истинъ, касающихся Существа высочайшаго и его отношеній къ міру и человѣку. На то, что въ фактически существующихъ религіяхъ казалось или недоступнымъ разуму или не оправдываемымъ его соображеніями, мало-по-малу привыкали смотрѣть, какъ на нѣчто несущественное, случайное, неразумное; явилось различеніе религіи естественной отъ положительной, не въ смыслѣ различія только по способу ихъ происхожденія, но въ смыслѣ

противоположенія истиннаго, раціональнаго — неистинному, ирраціональному; явилось то воззрѣніе на религію, которое въ религіозномъ смыслѣ можно назвать раціонализмомъ.

Причинъ такого явленія нельзя искать въ одной только естественной односторонности мышленія, обратившаго въ данную эпоху вниманіе на одну только предметную, объективную сторону религіи, съ забвеніемъ о другой, субъективной. Самая эта односторонность коренилась глубже, условливалась всѣмъ главнымъ направленіемъ, даннымъ ей родоначальниками ея, Декартомъ и Бэкономъ. Это направленіе состояло въ томъ, чтобы, вопреки схоластической зависимости философіи отъ религіи, утвердить полную независимость мышленія и мыслящаго субъекта отъ внѣшнихъ, положительныхъ авторитетовъ. Слѣдствіемъ этого направленія было стремленіе искать начала и завѣренія всѣхъ истинъ знанія только въ самомъ же знаніи,— стремленіе сдѣлать разумъ сколько возможно менѣе зависимымъ отъ всѣхъ внѣшнихъ опредѣляющихъ и направляющихъ его вліяній. Этой главной цѣли новаго философскаго движенія, въ противоположность схоластикѣ, повидимому, всего удобнѣе можно было достигнуть, съ одной стороны, утвержденіемъ полной автономіи нашего мыслящаго *я* и возможнымъ отрѣшеніемъ его отъ Существа высочайшаго, во имя котораго говорила положительная религія разуму во времена схоластики, съ другой, предоставленіемъ самому разуму права и способности уясненія тѣхъ истинъ, для утвержденія которыхъ прежде необходимымъ казался авторитетъ религіи. Этимъ объясняется постепенное склоненіе къ деизму въ опредѣленіи отношеній человѣка къ Богу и къ раціонализму въ опредѣленіи источника нашихъ религіозныхъ познаній,—склоненіе, котораго нельзя не замѣтить во всей до-кантовской философіи (за исключеніемъ системъ Мальбранша и отчасти Лейбница).

Декартъ, первый положившій въ новой философіи начало раціональному ученію о Богѣ, конечно, былъ далекъ отъ того, чтобы отрицать его непосредственное отношеніе къ человѣку, а вслѣдствіе этого—возможность Откровенія и положительной религіи. Но нельзя не согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, которые въ его философіи, именно въ его ученіи о происхожденіи нашихъ понятій о Богѣ, въ его теоріи врожденности идей, находили первыя сѣмена деизма и существенно съ нимъ свя-

заннаго раціонализма. Въ самомъ дѣлѣ, если источникъ высшихъ истинъ заключается въ идеяхъ, врожденныхъ a prioгi человѣческому разуму, то нельзя ли ограничиться въ дѣлѣ религіознаго знанія однимъ этимъ источникомъ? Къ чему нужно будетъ какое либо иное озареніе человѣческаго духа Духомъ Божественнымъ, какой либо иной способъ сообщенія нашему уму религіозныхъ истинъ, если, чтобы достигнуть чистыхъ и правильныхъ понятій о Богѣ, достаточно углубленія въ себя самого, въ свой разумъ,—достаточно изведенія на свѣтъ сознанія и разъясненія сокрытыхъ въ насъ самихъ сокровищъ знанія о сверхчувственномъ? Человѣкъ самъ изъ глубины своего разума можетъ производить тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе религіи; живая и постоянная связь его съ Божествомъ, какъ источникъ религіознаго сознанія, представляется излишнею. Эта лежавшая въ основаніи философіи Декарта мысль о самостоятельности или, лучше сказать, о самозаключенности человѣческаго разума въ отношеніи къ религіи, была вполнѣ усвоена и развита его противниками, англійскими эмпириками-деистами. Не смотря на ихъ видимое противорѣчіе Декарту, по отношенію къ вопросу о религіи, между ними и Декартомъ можно найдти существенныя точки сближенія. Споръ между ними касается не столько вопроса о главномъ источникѣ религіозныхъ понятій, сколько о способѣ происхожденія ихъ изъ этого источника. Такимъ источникомъ какъ послѣдователи Декарта, такъ и эмпирики, согласно признавали разумъ, но тогда какъ первые—понятія о высшихъ истинахъ религіи признавали a prioгi принадлежащими нашему уму, врожденными,—послѣдніе, опровергая эту врожденность, защищали ихъ происхожденіе a posteriori, путемъ рефлексіи надъ первоначальными эмпирическими данными; Декартъ признавалъ ихъ идеями, эмпирики—отвлеченными понятіями. Они учили, что разсудокъ доходитъ до понятія о Богѣ такъ же, какъ и до другихъ отвлеченныхъ понятій, путемъ раціональнаго размышленія надъ данными эмпирической дѣйствительности. Въ связи съ этимъ гносеологическимъ ограниченіемъ разума самимъ собою въ дѣлѣ религіознаго знанія рука объ руку шло и метафизическое отрѣшеніе Бога отъ міра и человѣка, выразившееся окончательно въ происшедшихъ изъ эмпирической философіи системахъ англійскаго деизма, въ ученіи

Болингброка, Шефтсбюри и др. Истинная, раціональная, естественная религія есть плодъ философскаго размышленія самого человѣка; все, что въ дѣйствительныхъ религіяхъ выходитъ за предѣлы знанія доступнаго нашему уму, что обозначается именемъ откровенныхъ истинъ, есть въ сущности человѣческое изобрѣтеніе, но смѣшанное съ заблужденіями и самообольщеніемъ касательно источника его; вотъ почему всѣ положительныя религіи, основывающіяся на Божественномъ авторитетѣ, хотя и могутъ заключать въ себѣ зерно истины, но по своему значенію не могутъ равняться съ религіею естественною, составляющею принадлежность развитаго, мыслящаго ума.

Отчасти вліяніе англійскаго и французскаго деизма, отчасти неопредѣленное положеніе, которое приняла въ отношеніи къ положительной религіи лейбнице-вольфіанская школа, были причинами распространенія подобнаго взгляда на сущность и происхожденіе религіи въ германской философіи. Основною мыслію такъ называемаго „стараго“ или до-кантовскаго раціонализма была мысль о полной трансцедентности Божества и самостоятельности человѣка въ дѣлѣ религіи. Религія, въ ея истинномъ значеніи, есть не что иное, какъ совокупность теоретическихъ познаній о Богѣ, промыслѣ, безсмертіи души и пр., пріобрѣтаемыхъ независимою, самостоятельною дѣятельностью нашего разума, и установленіе, на основаніи этихъ познаній, нашихъ отношеній къ Божеству. Что касается до участія Божества въ дѣлѣ религіи, до Откровенія, какъ объективнаго источника ея, то взгляды на этотъ предметъ измѣнялись, сообразно съ большимъ или меньшимъ уклоненіемъ отъ началъ чистаго деизма. Послѣдовательные деисты (такъ называемые натуралисты) совершенно отвергали возможность и необходимость какого бы то ни было содѣйствія Божества въ дѣлѣ религіи и утверждали достаточность для нея однихъ естественныхъ силъ. Другіе (напр. Лессингъ) допускали Откровеніе, какъ временное, педагогическое пособіе для утвержденія раціональныхъ истинъ религіи въ умахъ людей, во времена недостаточнаго развитія разума. Нѣкоторые, наконецъ, признавая главнымъ источникомъ религіи разумъ, допускали возможность особеннаго озаренія нашего ума Существомъ высочайшимъ, въ лицѣ нѣкоторыхъ избранныхъ имъ людей, съ

цѣлію дать имъ силу къ болѣе ясному и основательному познанію истинъ религіи и къ сообщенію ихъ другимъ. Но и допуская нѣкоторое участіе Божества въ дѣлѣ религіи, раціоналисты во всякомъ случаѣ признавали разумъ главнымъ ея источникомъ и критеріемъ религіозной истины; онъ опредѣляетъ степень истинности и разумности въ каждой данной, положительной религіи, и всѣ эти религіи въ совокупности составляютъ болѣе или менѣе недостаточныя формы религіознаго сознанія, въ сравненіи съ высшею формою его, раціональнымъ знаніемъ о Богѣ.

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

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

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

а) Самое понятіе о религіи, какъ существенной и важнѣй-

шей потребности нашего духа, уже предполагаетъ, что она должна основываться на чемъ либо твердомъ, имѣющемъ несомнѣнную истину и убѣдительность для нашего ума. Такое предположеніе должно имѣть еще большее значеніе для того взгляда на религію, который полагаетъ сущность ея въ *знаніи* о предметахъ сверхчувственныхъ; знаніе, чтобы имѣть значеніе для разума, очевидно, должно основываться на неоспоримо твердыхъ основаніяхъ.

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

Но взглянемъ на дѣло съ другой еще стороны. Основную религіозную идею раціоналисты почитаютъ самостоятельнымъ

понятіемъ разсудка, выведеннымъ путемъ его умозаключающей дѣятельности. Но въ такомъ случаѣ, если эта идея должна быть несомнѣннымъ и твердымъ началомъ религіи, и сама она должна быть выводима изъ такихъ основоположеній разума, которыя имѣютъ всеобщее и для всѣхъ неоспоримое значеніе. Апріорическое доказательство, чтобы быть дѣйствительно твердымъ, предполагаетъ, что то положеніе или истина, которая служитъ основаніемъ для вывода дальнѣйшей истины, имѣетъ несомнѣнную достовѣрность, которая должна служить ручательствомъ достовѣрности и того, что на ней основано. Слѣдовательно, если раціональное доказательство бытія Божія возможно, то мы должны предположить, что въ нашемъ познаніи уже даны такія несомнѣнныя истины, которыя вполнѣ завѣряютъ для насъ истину и того, что логически изъ нихъ выводится, то есть, истину бытія Божія. Словомъ, посылки должны представлять намъ нѣчто болѣе твердое и несомнѣнное для знанія, чѣмъ выводимая изъ нихъ истина; эту истину предполагается еще доказать, поэтому она не вполнѣ еще очевидна, но ожидаетъ очевидности и твердости по связи съ тѣми положеніями, изъ которыхъ выводится. Но, теперь, имѣютъ ли такой характеръ высшей несомнѣнности, чѣмъ выводимое изъ нихъ понятіе, тѣ положенія, которыя служатъ посылками для умозаключеній о бытіи Божества?

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

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

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

вѣстно, что въ немъ обнаруживаются и противоположныя свойства и что та же самая природа, которая для однихъ мыслителей представляла очевидныя доказательства благости и премудрости Творца, для другихъ, въ своихъ кажущихся неразумными явленіяхъ, подавала поводъ къ возраженіямъ противъ основныхъ истинъ религіи и даже противъ бытія самого Творца. Согласіе всѣхъ людей въ признаніи истины бытія Божія также подвергается сомнѣніямъ, основаннымъ на фактическомъ указаніи племенъ, которымъ, повидимому, чужда эта истина.

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

б) Такимъ образомъ, самое свойство познанія, пріобрѣтаемаго разсудкомъ относительно высочайшей истины религіи, не позволяетъ намъ считать его основаніемъ и источникомъ нашей религіозной вѣры. Въ этомъ еще болѣе убѣдимся, если отъ содержанія раціональныхъ познаній о Богѣ перейдемъ къ ихъ формѣ. Эта форма есть форма *умозаключенія,* логическаго выведенія религіозныхъ истинъ изъ другихъ дознанныхъ истинъ; а то, что пріобрѣтается въ результатѣ этой умозаключающей дѣятельности разсудка, есть извѣстнаго рода *понятія* о Богѣ и другихъ сверхчувственныхъ объектахъ.

Но можетъ ли тотъ умственный процессъ, посредствомъ котораго нашъ разсудокъ въ области отвлеченнаго мышленія

доходитъ до извѣстныхъ понятій о Богѣ, быть дѣйствительнымъ процессомъ, какимъ образуются и въ нашей душѣ, и образовались въ родѣ человѣческомъ, убѣжденія въ истинѣ бытія Божія,—а затѣмъ и въ другихъ, состоящихъ съ нею въ связи, истинахъ, составляющихъ содержаніе религіи?

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

Для подтвержденія всего этого нѣтъ особенной нужды обращаться къ каждому изъ извѣстныхъ намъ доказательствъ бытія Божія, съ цѣлію показать, что ни одно изъ нихъ не могло быть дѣйствительнымъ путемъ къ образованію въ нашемъ умѣ основной религіозной идеи. Достаточно остановиться на одномъ изъ нихъ,—телеологическомъ. Слишкомъ отвлеченная и искусственная форма прочихъ доказательствъ сама собою уже не допускаетъ мысли, чтобы они могли быть тѣми путями, которыми человѣкъ шелъ къ признанію истины бытія Божія. Но доказательство телеологическое, повидимому, такъ древне, такъ просто, наглядно и убѣдительно, что можетъ показаться вѣроятнымъ, что именно путемъ его образовалось

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

въ человѣкѣ понятіе о Богѣ. Разсматривая природу въ ея прекрасныхъ и законосообразныхъ явленіяхъ, повидимому, и не очень развитый человѣкъ, руководясь логическимъ требованіемъ искать причины явленіямъ, могъ придти къ предположенію первой причины; а подъ вліяніемъ того же логическаго побужденія—искать *достаточной* причины, могъ придти къ мысли, что эта причина не есть частная и ограниченная, но абсолютная и всесовершенная—Богъ.

Но ближайшій анализъ этого доказательства скоро разувѣряетъ насъ въ истинѣ подобнаго предположенія. Признавая бытіе Божества, человѣкъ признаетъ бытіе первой, безусловной причины. Но что могло бы заставить человѣка, окруженнаго конечными явленіями и частными ихъ причинами, искать мимо ихъ и выше ихъ причины сверхчувственной и абсолютной, если бы у него уже не было хотя темнаго сознанія и представленія такой причины? Разсудокъ человѣка, не нарушая логическаго требованія искать достаточной причины, удобно могъ бы остановиться на причинахъ ближайшихъ, вторичныхъ, какъ онъ и теперь, внѣ области научныхъ изысканій, въ обыкновенной жизни останавливается на нихъ и ими удовлетворяется. Далѣе, если бы онъ и не удовлетворился ближайшими причинами явленій, что могло бы заставить его искать послѣдней, абсолютной причины, а не довольствоваться рядомъ причинъ, одна другую условливающихъ и идущихъ въ безконечность? Кантъ доказалъ, что такой способъ воззрѣнія не только не противорѣчитъ законамъ разсудка, но даже болѣе содѣйствуетъ расширенію человѣческаго знанія въ области эмпирической, чѣмъ воззрѣніе противоположное. Но положимъ, что почему либо разумъ остановился на послѣдней, безусловной причинѣ. Могли ли одни законы разума, дѣйствующіе сами по себѣ, заставить его признать, что эта причина должна быть живая, личная, всесовершенная, словомъ — Богъ? Мы видимъ, что и очень развитый разсудокъ, дѣйствующій внѣ связи съ идеею Божества, часто признаетъ первою причиною неразумную, несвободную, неопредѣленную матерію. Тѣмъ болѣе такое представленіе о первой причинѣ должно бы, повидимому, имѣть мѣсто въ ту отдаленную эпоху, въ которую мы застаемъ древнѣйшія религіозныя вѣрованія, когда человѣку, при его неразвитости,

естественнѣе всего, казалось бы, представлять первое начало бытія, какъ нѣчто безжизненное, чувственное и вещественное. По крайней мѣрѣ, если бы одинъ разсудокъ былъ источникомъ понятія о первой причинѣ бытія, то мы въ правѣ были бы ожидать разнообразія и противоположности въ понятіяхъ объ этой причинѣ, такого же, какое замѣчаемъ, напримѣръ, у философовъ. Одна часть рода человѣческаго признавала бы идею Божества, другая нѣтъ; у одной части была бы религія, у другой пѣтъ. Но дѣйствительность показываетъ противное: религія, основанная на идеѣ Божества, представляетъ явленіе всеобщее, а отрицаніе истины этой идеи, представленіе абсолютной первой причины иначе, чѣмъ Божествомъ,—явленіе частное, позднѣйшее, замѣчаемое въ кругу людей, которые для цѣли своихъ изслѣдованій хотятъ именно отрѣшиться отъ всѣхъ непосредственныхъ убѣжденій и стать на почвѣ одного чистаго разсудка.

Все это показываетъ, что религіозныя идеи не могутъ быть плодомъ одной только дѣятельности разсудка. Если бы онѣ были результатомъ такой дѣятельности, то онѣ были бы не болѣе, какъ только *понятіями* разума объ извѣстныхъ сверхчувственныхъ предметахъ. Но, какъ показываетъ исторія мышленія, понятія разсудка о предметахъ, лежащихъ внѣ эмпирической области знанія, не представляютъ ни особой устойчивости, ни силы всеобщей ясности и убѣдительности. Мы видимъ, что самыя основныя философскія понятія не признавались безусловно во всѣхъ философскихъ школахъ во всѣ времена; что взгляды мыслителей на самые существенные вопросы знанія, какъ скоро они выходили изъ области эмпиріи, были радикально противоположны. Далѣе, та же исторія показываетъ намъ, что множество истинъ, выработанныхъ усиленнымъ умственнымъ трудомъ лицъ, имѣющихъ полный авторитетъ въ области знанія, не могло получить всеобщаго признанія и значенія; эти истины не только распространялись съ большими препятствіями, послѣ долгой борьбы и противорѣчій, и то не дѣлаясь достояніемъ всеобщимъ, но и въ умахъ самихъ виновниковъ этихъ истинъ не всегда являлись съ силою непоколебимаго убѣжденія: мы знаемъ, что нерѣдко и сильные философскіе умы сомнѣвались въ достовѣрности своего знанія. Если бы теперь религіозныя идеи, подобно прочимъ понятіямъ разсудка, были плодомъ дѣятельности

только нашего мышленія, то и онѣ необходимо раздѣляли бы участь всѣхъ прочихъ понятій разума. Религіозныя убѣжденія, не имѣя обширнаго вліянія и круга распространенія, были бы достояніемъ какой либо философской школы, и даже въ кругу философовъ извѣстнаго направленія религія имѣла бы для жизни не болѣе того значенія, какое имѣютъ обыкновенныя теоретическія истины. Но совершенно иной характеръ носятъ религіозныя идеи. Истина бытія Божія и вообще религіозныя истины представляются намъ господствующими надъ умами и сердцами людей съ такою силою убѣдительности, какой никакъ не могли бы имѣть, если бы были плодомъ изслѣдованій разсудка. Если бы идея Божества была дѣломъ разума, то она оставалась бы на ряду съ другими понятіями его, какъ извѣстное представленіе о первомъ началѣ вещей, удовлетворяющее требованіямъ знанія, но никакъ не могла бы имѣть того могущественнаго, опредѣляющаго всю нашу дѣятельность значенія, какое она имѣетъ на самомъ дѣлѣ. Она осталась бы научною истиною, но не религіозною идеею. Болѣе или менѣе удовлетворяя разсудокъ въ его изысканіяхъ послѣдней причины бытія, она не могла бы быть живымъ началомъ тѣхъ многообразныхъ явленій психической жизни, которыя составляютъ содержаніе религіи. Эти явленія своею жизненностію и силою ясно показываютъ, что религіозная идея опирается на основаніи болѣе твердомъ, чѣмъ то, какое могутъ дать выводы и заключенія разсудка.

Все сказанное нами здѣсь объ основной религіозной истинѣ— истинѣ бытія Божія, само собою имѣетъ приложеніе и къ прочимъ религіознымъ вѣрованіямъ, какія фактически представляетъ намъ исторія религіи. Если та высочайшая истина, которая вполнѣ удовлетворяетъ требованіямъ нашего ума и на уясненіе и подтвержденіе которой нашъ разумъ употребилъ столько трудовъ и усилій, не могла бы сама по себѣ быть гарантированною тѣмъ же разумомъ, не могла бы имѣть тѣхъ свойствъ непоколебимости и всеобщности, какія имѣетъ она какъ религіозная идея: то что сказать о тѣхъ религіозныхъ представленіяхъ, которыя оказываются рѣшительно несостоятельными предъ судомъ разума, а между тѣмъ на опытѣ имѣютъ несравненно большую твердость и убѣдительность, чѣмъ самыя ясныя научныя истины? Если религія есть произ-

веденіе мышленія и разсудка, то чѣмъ объяснить устойчивость и силу вліянія различныхъ миѳологическихъ представленій? Чѣмъ объяснить то явленіе, что дикія созданія воображенія и представленія нелѣпыя, составляющія вопіющій протестъ противъ здраваго смысла, имѣли иногда больше силы и вліянія, чѣмъ представленія разсудка, что неразуміе имѣло больше привлекательности для разума, чѣмъ самый разумъ?

Намъ, конечно, могутъ сказать, что то, что кажется неразумнымъ и безсмысленнымъ для болѣе развитаго и зрѣлаго ума, не казалось и не могло казаться такимъ для умовъ неразвитыхъ, въ младенческомъ возрастѣ народовъ и человѣчества; что нѣкоторыя представленія и понятія, которыя кажутся намъ теперь ложными и недостаточными, казались достаточными и истинными при тогдашнемъ состояніи знанія,— и потому для той эпохи, въ какую они явились и держались, они были и раціональны и удовлетворительны. Постепенный переходъ отъ понятій логически-недостаточныхъ къ болѣе яснымъ и удовлетворительнымъ, по мѣрѣ развитія разсудка, и составляетъ исторію религіи.

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

Дѣйствительная исторія религіи представляетъ намъ ясное

опроверженіе того взгляда на нее, по которому она отождествляется съ совокупностію понятій разсудка объ извѣстныхъ предметахъ знанія. Если бы она дѣйствительно была произведеніемъ только разума, то она и измѣнялась бы по мѣрѣ его развитія; процессъ религіозный былъ бы тождественнымъ съ процессомъ философскаго развитія мысли. Но на дѣлѣ мы видимъ другое, именно—одновременное и независимое существованіе религіозныхъ вѣрованій и понятій о сверхчувственныхъ предметахъ, образуемыхъ разумомъ, при чемъ послѣдніе оказываются имѣющими очень мало вліянія на развитіе и видоизмѣненіе религіозныхъ вѣрованій; и эти оба процесса, религіозный и разсудочный, часто до такой степени расходятся въ своихъ результатахъ, что представляютъ совершенную противоположность, но послѣдній нисколько не уничтожаетъ перваго:—ясный знакъ, что религія по своему происхожденію и существу не тождественна съ дѣятельностію разума. Примѣръ этой раздѣльности религіознаго и раціональнаго движенія мышленія представляетъ намъ исторія Греціи. Мы видимъ здѣсь, съ самаго почти появленія философіи, борьбу ея съ миѳологическими вѣрованіями, стремленіе выработать болѣе совершенныя религіозныя понятія, но это стремленіе и вообще исторія мышленія идетъ своимъ путемъ, конечно, имѣя вліяніе на религіозныя вѣрованія, впрочемъ, самое незначительное, но нисколько ихъ не видоизмѣняя и не поглощая собою, какъ болѣе высшая форма знанія низшую. Философія оказываетъ свое вліяніе на религіозныя понятія извѣстнаго кружка философски образованныхъ лицъ, но не дѣлается религіею; напротивъ, въ концѣ своего развитія сама чувствуетъ въ этомъ отношеніи свою несостоятельность и подчиняется вліянію религіи въ неоплатонизмѣ. То же самое и въ новой исторіи: не смотря на разнообразныя измѣненія направленій философскаго мышленія, эти измѣненія не влекутъ за собою соотвѣтственныхъ измѣненій религіознаго міросозерцанія. „Естественная религія“ раціоналистовъ не дѣлается въ самомъ дѣлѣ религіею, но остается только философскимъ ученіемъ о предметахъ религіи, принимаемымъ извѣстными лицами. Чѣмъ объяснить такое несовпаденіе процесса мысли и религіи, если послѣдняя есть не болѣе, какъ совокупность понятій разума объ извѣстныхъ предметахъ и обязана своимъ происхожденіемъ

его дѣятельности? Чѣмъ объяснить такую устойчивость религіозныхъ вѣрованій при неустойчивости и смѣнѣ философскихъ понятій о предметахъ сверхчувственныхъ, такое сохраненіе извѣстныхъ религіозныхъ представленій, или противорѣчащихъ разуму или непонятныхъ для него? Если бы религія была дѣломъ разума, и одного только разума, то историческія судьбы нашего мышленія должны бы быть и историческими судьбами религіи;—но опытъ говоритъ противное. Признавая религію дѣломъ одного только разума, мы должны были бы допустить въ этой способности странную двойственность и противорѣчіе самой себѣ, по которому она въ тоже время и развивалась и стояла неподвижно, въ одномъ направленіи (религіозномъ) утверждала бы то, что не признавала бы въ другомъ (раціональномъ). Да и можетъ ли быть источникомъ религіи та сила нашего духа, которая способна производить противоположные результаты относительно истинъ религіи, сколько утверждающіе ихъ, столько и отрицающіе,—то же разсудочное мышленіе, которое, какъ показываетъ опытъ, приводило какъ къ вѣрѣ, такъ и къ невѣрію?

2. Ученіе о религіи Канта.

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

тотъ мыслитель, который рѣшился произвести въ умственномъ мірѣ реформу, подобную той, какую Коперникъ произвелъ въ области естествознанія, не могъ остановиться въ приложеніи этой реформы и къ области понятій о религіи. То, что до него считалось причиною и началомъ, онъ сдѣлалъ слѣдствіемъ и произведеніемъ, и наоборотъ: религія, которая дотолѣ почиталась источникомъ и основаніемъ нравственности, оказалась у него слѣдствіемъ и произведеніемъ ея; религія стала постулятомъ нравственности.

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

1) Подвергши въ своей „Критикѣ чистаго разума“ строгому критическому анализу двѣ низшія познавательныя силы человѣческаго духа, такъ называемую *чувственность* (Sinnlichkeit), или способность представленій, и затѣмъ *разсудокъ* (Verstand), Кантъ обратилъ вниманіе на высшую познавательную способность, разумъ или умъ (Vernunft), которая обыкновенно считалась до него источникомъ самыхъ высшихъ понятій человѣческаго знанія,—понятій о Богѣ, мірѣ, душѣ. Что такія понятія, называемыя въ отличіе отъ прочихъ понятій идеями, составляютъ существенную принадлежность разума, въ его отличіи отъ разсудка, признавалъ и Кантъ, и даже представилъ опытъ выведенія ихъ изъ умозаключающей дѣятельности нашего познанія*). Теперь возникалъ относительно идей тотъ же самый вопросъ, который у него имѣлъ мѣсто и относительно произведеній низшихъ познавательныхъ силъ, представленій чувственности и понятій разсудка,—соотвѣтствуетъ ли идеямъ нашего ума что либо дѣйствительное внѣ насъ; суть ли онѣ отображенія въ нашемъ духѣ реальныхъ предметовъ, или не имѣющія никакой истины субъективныя произведенія нашего ума?

---

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

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

Это заключеніе, къ которому ведетъ критика понятій, основанныхъ на идеяхъ, вполнѣ подтверждается, по мнѣнію Канта, и самою теоріею нашего познанія. Познаніе есть слѣдствіе взаимодѣйствія предмета и нашего духа. Свойство предмета— производить впечатлѣніе, которое духъ страдательно воспринимаетъ чувственною стороною своей природы; свойство духа— по имманентнымъ ему законамъ, составляющимъ его разумную природу, давать полученнымъ впечатлѣніямъ форму, преобразовывать ихъ по своему, подъ вліяніемъ какъ формъ чувственнаго воззрѣнія (т. е. пространства и времени), такъ и формъ мышленія (категорій). Безъ этихъ формъ, въ которыхъ выражается самодѣятельное участіе нашего духа, самое впечатлѣніе останется несознаннымъ разумно впечатлѣніемъ, а не знаніемъ; безъ матеріала для мысли, безъ впечатлѣній разсудокъ, хотя и можетъ сознавать имманентные ему законы и такимъ образомъ достигать познанія, которое, конечно, не будетъ имѣть чувственнаго содержанія, но такое познаніе на самомъ дѣлѣ окажется только *формальнымъ;* оно будетъ имѣть дѣло не съ дѣйствительными предметами, а только съ абстрактными формами возможныхъ предметовъ. Какую бы необходимость и значеніе для нашего познанія ни имѣли подобныя формальныя понятія, они не станутъ отъ этого реальными; необходимость ихъ для мышленія не служитъ доказательствомъ необходимости бытія того, что̀ обозначается этими понятіями внѣ нашего мышленія.

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

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

Если теперь идея безусловнаго не можетъ быть выраженіемъ реальнаго объекта, то какое значеніе она имѣетъ въ области нашего познанія? На это значеніе указываетъ уже самая теорія нашего познанія. Если безусловное, какъ мы сказали, не можетъ быть предметомъ или содержаніемъ нашего знанія, то понятіе или идея о немъ, очевидно, можетъ принадлежать только къ разряду тѣхъ формальныхъ понятій, которыя, будучи необходимыми для нашего мышленія, могутъ не имѣть реальнаго значенія. Идея безусловнаго вообще возникаетъ изъ стремленія разума—въ ряду предметовъ или, точнѣе, понятій условныхъ, найти такое, которое не было бы уже условнымъ, не предполагало бы дальнѣйшаго условія, но само было бы началомъ ряда условливающихъ другъ друга понятій. Такое стремленіе основано на самой природѣ познавательной силы человѣка. Вмѣстѣ съ дѣятельностію разсудка, которая приводитъ въ порядокъ разнообразіе чувственныхъ впечатлѣній, заявляетъ свое высшее требованіе и разумъ, требованіе обнимать дѣйствительность въ ея всецѣлости и единствѣ, требованіе, въ которомъ выражается *разумная* природа человѣка. Дѣйствительность представляется намъ безконечнымъ,

нигдѣ — ни по пространству, ни по времени — не заключеннымъ разнообразіемъ; разсудокъ связываетъ это разнообразіе по присущему ему закону причинности и обнимаетъ оное какъ связный рядъ явленій, котораго начало и конецъ теряются для него въ безконечности. *Разсудокъ* нисколько не возмущается и не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ постоянномъ безконечномъ восхожденіи отъ данныхъ дѣйствій къ причинамъ. Но иное дѣло *разумъ;* разумъ требуетъ познанія цѣлостности въ ряду явленій и стремится къ абсолютному началу причинно-связанной цѣпи явленій. Въ такомъ стремленіи онъ непосредственно предначертываетъ *идею* такого начала, т. е. предмета, который, какъ первый членъ связаннаго причинностію ряда явленій, содержитъ въ себѣ условіе для цѣлаго ряда, не указывая уже ни на какую другую причину, которою онъ могъ бы условливаться. Такъ какъ въ постановкѣ этой идеи высказывается требованіе безусловнаго предмета, а такой предметъ не обнаруживаетъ ему себя чувственно, то нашъ разумъ пытается познать реальность безусловнаго изъ чистыхъ понятій и чрезъ приложеніе понятій разсудочнаго мышленія обогатить положительнымъ содержаніемъ безсодержательное стремленіе ума; но при этомъ онъ забываетъ, что формальныя понятія разсудка и категоріи его, хотя условливаютъ возможность познанія предметно-дѣйствительнаго, но не могутъ построить самой дѣйствительности a priori. Подобныя попытки достигнуть познанія абсолютнаго при помощи разсудочныхъ понятій, конечно, выражаютъ существенную потребность ума; но по самому свойству его ограниченности онѣ не имѣютъ и никогда не могутъ имѣть удачи; доказательство тому безплодность и разногласіе философіи при рѣшеніи самыхъ важныхъ проблеммъ касательно міра сверхчувственнаго.

Но не смотря на это, идея безусловнаго имѣетъ высокое значеніе для нашего познанія, потому что хотя оно, ограниченное чувственными предметами, постоянно должно двигаться въ области условнаго, но идея безусловнаго препятствуетъ познавательной дѣятельности останавливаться, коснѣть въ томъ или другомъ кругѣ познанія; возбуждая насъ отъ каждаго вновь пріобрѣтеннаго познанія идти далѣе и далѣе, она производитъ въ безконечность идущее стремленіе человѣческаго

духа къ познанію вселенной; въ идеѣ безусловнаго умъ ставитъ познанію безконечную цѣль. Идея абсолютнаго, поэтому, не есть какое либо составительное (konstituirende) начало познанія, но только направительное (regulative) начало познаванія. Она даетъ не понятія, образующія составъ какого либо познанія предметовъ, но только правило или направленіе, которымъ мы должны руководствоваться въ нашемъ познаніи. Такое значеніе имѣетъ каждая изъ трехъ основныхъ идей нашего ума (Бога, міра, нашей души) въ своемъ кругу познаваемаго. Въ частности идея Божества или идея безусловнаго цѣлаго (Существа всереальнаго) есть не что иное, какъ выраженіе того правила ума, по которому онъ заставляетъ насъ, не ограничиваясь случайностію и частностію представляющихся намъ явленій, искать общаго единства, гармонической полноты и цѣлости въ ихъ познаніи. Въ этомъ отношеніи идею безусловнаго цѣлаго Кантъ называетъ идеаломъ чистаго разума. Но идеалъ не есть еще дѣйствительность, но только типъ, необходимая норма и правило, по которому мы должны располагать дѣятельность своего ума; такимъ правиломъ субъективнаго познанія и служитъ для насъ идея всецѣлаго, всесовершеннаго, единаго бытія *).

Такое воззрѣніе на значеніе идеи абсолютнаго, по мнѣнію Канта, не къ тому ведетъ, чтобы отвергнуть истину бытія сверхчувственнаго, въ частности, бытія Божества. Напротивъ, эта истина несомнѣнна, хотя основанія ея — не тамъ, гдѣ думаютъ искать ихъ. Результатъ критики содержанія нашего ума только тотъ, что теоретическія идеи по самому существу своему имѣютъ не предметное, но лишь субъективное и формальное значеніе. Соотвѣтствуютъ ли этимъ субъективнымъ произведеніямъ нашего ума дѣйствительные предметы, мы не знаемъ и знать не можемъ; мы одинаково не имѣемъ права сказать—какъ того, что идеи эти выражаютъ дѣйствительные, имъ соотвѣтствующіе объекты, такъ и того, что такихъ объектовъ нѣтъ. Если же мы пріискиваемъ къ идеямъ реальные предметы, олицетворяемъ (гипостазируемъ) ихъ, такъ сказать, прилагая ихъ не къ явленіямъ только, а къ предметамъ самимъ по себѣ, то это не болѣе, какъ иллюзія нашего ума.

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

Такая иллюзія, впрочемъ, очень естественна, по тому самому, что идеи суть необходимыя условія нашего знанія, а такъ какъ, кромѣ этого знанія, мы не имѣемъ никакого другого и міръ познаваемый нами должны считать объективнымъ, какъ единственно доступный намъ, то въ обыкновенномъ мышленіи мы считаемъ объективными и идеи, точно такъ же, какъ говоримъ, напримѣръ, о пространствѣ и времени, о сущности, качествѣ, количествѣ и пр., какъ о чемъ-то дѣйствительно сущемъ. Но если такая иллюзія, дозволительная въ обыкновенной рѣчи и въ обыкновенномъ представленіи, дѣлается началомъ научнаго знанія, то она неизбѣжно влечетъ къ непримиримымъ противорѣчіямъ *).

Хотя геніальный умъ Канта предотвратилъ разрушительные выводы своей „Критики чистаго разума“ относительно идеи Божества тѣмъ, что въ „Критикѣ разума практическаго“ указалъ новыя, болѣе, по его мнѣнію, твердыя основанія вѣры въ Божество, но, тѣмъ не менѣе, само по себѣ его ученіе о теоретической идеѣ абсолютнаго неизбѣжно ведетъ къ крайне одностороннему и недостаточному понятію о религіи, устраняя изъ ея сферы всю область познавательной дѣятельности, которая между тѣмъ, какъ показываетъ опытъ и исторія религій, составляетъ существенное и постоянное обнаруженіе религіознаго сознанія. Религіозное сознаніе каждаго человѣка, народа, сопровождается увѣренностію, что человѣкъ нѣчто *знаетъ* и можетъ знать о сверхчувственномъ; плоды этого знанія представляются намъ, какъ разнаго рода системы вѣроученія. Между тѣмъ, слѣдуя Канту, мы должны, вопреки общему религіозному убѣжденію, назвать все это знаніе чистою иллюзіею нашего ума. Кромѣ того, ученіе Канта о значеніи идеи абсолютнаго только въ томъ случаѣ можетъ назваться не разрушительнымъ для самого основнаго начала религіи, вѣры въ бытіе Божества, когда будетъ неразрывно соединяться съ положительною частью его философіи, какъ она изложена въ „Критикѣ разума практическаго“. Но какъ скоро это положительное содержаніе окажется неудовлетворительнымъ, какъ скоро мы остановимся только на результатахъ его отрицательной критики, мы придемъ неизбѣжно къ самому превратному

*) Ibid. 241. 455. 459.

понятію о сущности религіозной идеи. Идея Божества явится намъ не чѣмъ инымъ, какъ олицетвореніемъ извѣстнаго формальнаго требованія ума, по которому онъ для цѣлей своего познанія долженъ необходимо ставить какое либо начало, нѣчто первое, чтобы не растеряться въ безконечности взаимно условливающихъ себя явленій. Но это первое будетъ только логическою фикціею, не имѣющею никакого реальнаго характера, будетъ абстрактнымъ понятіемъ, только по недоразумѣнію почитаемымъ нами за существо, имѣющее бытіе внѣ насъ и нашего субъективнаго знанія.

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

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

объективными, то на какомъ основаніи онъ склонилъ вѣсы своей критики на одну только сторону и назвалъ ихъ только субъективными? Выводъ послѣдовательный могъ быть здѣсь только тотъ, что раціональнымъ способомъ доказать реальности идей нельзя и что поэтому нужно искать другого какого либо пути къ утвержденію ихъ реальнаго значенія.

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

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

Кантъ не отвергаетъ такого способа завѣренія въ истинѣ бытія, когда, различая два элемента знанія, объективный и субъективный, говоритъ, что матерія мышленія происходитъ отъ объекта и потому увѣренность въ бытіи предметовъ, внѣ насъ существующихъ, основывается на бытіи въ насъ ощущеній отъ нихъ, доставляемыхъ чувствами. Реальность бытія предметовъ чувственныхъ, такимъ образомъ, и у него утверждается на сознаніи дѣйствія этихъ предметовъ на насъ. Но такого рода завѣреніе въ бытіи онъ считаетъ невозможнымъ относительно идеи Божества. Если, говоритъ онъ, познаніе безусловнаго посредствомъ идей должно имѣть реальное значеніе, то, кромѣ идеи, доставляемой умомъ, чувство должно указать соотвѣтствующій идеѣ предметъ, потому что

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

Упустивъ изъ виду возможность иного завѣренія истины идеи Божества, помимо раціональнаго, Кантъ естественно долженъ былъ невѣрно опредѣлить и ея значеніе. Не признавая эту идею реально-необходимымъ сознаніемъ или ощущеніемъ Божества, но въ тоже время не могши не признать ея, доказываемаго опытомъ, существеннаго значенія въ строѣ нашихъ познаній, онъ долженъ былъ найти для нея какую нибудь субъективную необходимость для нашего знанія. Эта необходимость, какъ мы видѣли, состоитъ у него въ томъ, что она служитъ началомъ, побуждающимъ разумъ не ограничиваться даннымъ кругомъ явленій, но стремиться дальше и дальше въ безконечность и понимать міръ, какъ взаимно связанное цѣлое. Но, при этомъ предположеніи, Кантъ со-

*) Kritik d. r. Vernunft, 459. 468. 499.

вершенно упускаетъ изъ виду двѣ, существенно принадлежащія идеѣ абсолютнаго, черты: представленіе объ абсолютномъ совершенствѣ и о реальномъ, личномъ бытіи внѣ насъ абсолютнаго. Нѣтъ никакого сомнѣнія, и Кантъ согласенъ съ этимъ, что бытіе абсолютное мы представляемъ не просто бытіемъ, но существомъ, и притомъ безусловно совершеннымъ. Но на такое представленіе, необходимо сопровождающее идею абсолютнаго, мы не имѣли бы ни малѣйшаго права, если бы эта идея была только регулятивнымъ началомъ знанія. Если идея абсолютнаго есть только предѣлъ, начало или основаніе, полагаемое нашимъ разумомъ, чтобы не растеряться въ разнообразіи явленій и не идти въ безконечность въ цѣпи взаимно условливающихъ себя причинъ, то нѣтъ никакой необходимости представлять себѣ это начало и основаніе чѣмъ-то абсолютно совершеннымъ. Мы бы и представляли его въ такомъ случаѣ только началомъ, пунктомъ, съ котораго должны идти, или до котораго должны доходить наши познанія,—не болѣе. Нѣтъ ни малѣйшей субъективной необходимости для мышленія, для возможности познанія, представлять это субъективное начало знанія абсолютнымъ совершенствомъ; понятіе бытія вообще, судьбы, матеріи, атомовъ, вполнѣ могло бы замѣнять идею Божества. Еще менѣе необходимости для мышленія было бы представлять такое необходимое начало знанія не только всесовершеннымъ, но и существомъ, лицемъ. Подобное олицетвореніе или гипостазированіе субъективной идеи было бы явленіемъ совершенно непонятнымъ, безсмысленнымъ. Кантъ не могъ не сознаться, что подобное гипостазированіе идеи Божества, какъ и прочихъ идей, есть *необходимое* дѣйствіе ума; но въ тоже время эта необходимость нисколько не требуется при регулятивномъ значеніи идей. Что же она такое? Остается одно,—къ чему и склоняется Кантъ,—признать эту необходимость олицетворенія идей необходимою иллюзіею человѣческаго ума. Но самое понятіе: необходимая, всеобщая иллюзія, не заключаетъ ли въ себѣ противорѣчія? Признавать какія-то необходимыя иллюзіи ума, допускать самую возможность ихъ, не значитъ ли колебать достовѣрность знанія въ самомъ основаніи его? Для насъ останется непостижимымъ странное и вмѣстѣ необходимое почему-то упорство ума—безсодержательнымъ и формальнымъ своимъ

требованіямъ навязывать объекты, представлять ихъ какъ нѣчто, внѣ себя существующее и украшать ихъ всевозможными совершенствами. Еще непостижимѣе, что такое упорство является въ немъ только относительно идей. Почему именно изъ всѣхъ формально-субъективныхъ элементовъ знанія нашъ разумъ для олицетворенія избираетъ только идеи? У насъ есть субъективныя, какъ полагаетъ Кантъ, формы чувственнаго познанія, есть чистыя формы познанія разсудочнаго; почему же нашъ разумъ не придаетъ абсолютнаго, качественнаго совершенства пространству и времени, не почитаетъ ихъ личными, имѣющими бытіе внѣ насъ существами? почему не олицетворяетъ категорическія понятія возможности, дѣйствительности, качества, количества и проч.? Не служитъ ли это свидѣтельствомъ, что наши идеи выходятъ изъ ряда субъективныхъ понятій или регулятивныхъ только началъ знанія?

Наконецъ, если обратимъ вниманіе на то, какъ Кантъ опредѣляетъ субъективное значеніе идей для знанія, то въ ученіи его объ этомъ предметѣ замѣтимъ сбивчивость и противорѣчія, которыя показываютъ несостоятельность этого ученія. Кантъ признаетъ идеи произведеніемъ высшей познавательной способности—*разума* и значеніе ихъ поставляетъ въ томъ, что онѣ препятствуютъ нашему познанію останавливаться въ извѣстныхъ границахъ, требуя, чтобы оно шло дальше и дальше, пока не дойдетъ до безусловнаго, или, что тоже, требуя, чтобы оно шло въ безконечность, такъ какъ безусловнаго въ знаніи мы достигнуть не можемъ. Но въ тоже время Кантъ замѣчаетъ, что *разсудокъ* нисколько не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ безконечномъ восхожденіи отъ частныхъ явленій къ причинамъ. Но въ такомъ случаѣ не дается ли уже въ дѣятельности разсудка то самое, что производится изъ дѣятельности разума и его идей, именно—возможность неограниченности познанія. Если въ свойствѣ разсудка заключается уже возможность ничѣмъ не ограничиваться въ изысканіи причинъ явленій, но идти дальше и дальше въ безконечность, то умъ и его идеи съ ихъ регулятивными предписаніями оказываются совершенно излишними; они повторяютъ то, что уже есть въ самой природѣ разсудка.

Замѣчая, повидимому, это противорѣчіе, Кантъ указываетъ

еще на другую сторону значенія идей: тогда какъ разсудокъ можетъ удовлетворяться безконечною причинною связію, не ища ея начала, разумъ требуетъ познанія цѣлостнаго, основанія и начала явленій. Но въ такомъ случаѣ подобное требованіе уже противорѣчитъ не только разсудку, но и тому регулятивному значенію, какое приписывается идеямъ ума вообще. Противорѣчитъ разсудку потому, что вноситъ въ знаніе требованіе, противорѣчащее его законамъ; между познавательными способностями является странный антагонизмъ: тогда какъ одна способность требуетъ безконечнаго восхожденія отъ причинъ къ причинамъ, другая требуетъ послѣдней причины, цѣлости, основанія. Противорѣчитъ, далѣе, тому значенію, какое приписывается идеѣ въ направленіи (регуляціи) нашего знанія; ибо какимъ образомъ идея можетъ требовать, чтобы мы не останавливались ни на какомъ данномъ познаніи, но шли въ безконечность, когда въ то же время, по самому существу своему, она требуетъ, чтобы мы полагали первое начало ряду явленій. Не можетъ ли представиться скорѣе, что она не расширяетъ, а ограничиваетъ наше познаніе, полагая предѣлъ безконечному восхожденію отъ причины къ причинѣ? *).

---

*) Для разъясненія этого противорѣчія въ ученіи Канта объ идеяхъ считаемъ не лишнимъ остановиться здѣсь на его критическомъ анализѣ космологической идеи, гдѣ это противорѣчіе выступаетъ яснѣе. Разсматривая понятія и метафизическія положенія, основанныя на этой идеѣ, Кантъ находитъ, что они образуютъ собою два противоположныхъ и взаимно отрицающихъ себя ряда (антиноміи). Однимъ рядомъ положеній высказывается, что міръ не имѣетъ границъ ни во времени, ни въ пространствѣ, что все въ мірѣ происходитъ по законамъ необходимымъ, что нѣтъ свободной и разумной причины міра. Другимъ рядомъ положеній утверждается, что міръ имѣетъ начало во времени, что онъ ограниченъ, что есть высочайшая, свободная причина міра. Такъ какъ доказательства каждаго изъ этихъ рядовъ положеній состоятъ въ опроверженіи положеній противныхъ, то эти антиноміи уничтожаютъ другъ друга и, слѣдовательно, не имѣютъ никакого объективнаго значенія. Въ отношеніи къ міру, какъ вещи самой по себѣ, нельзя сказать ни того, что онъ вѣченъ, ни того, что онъ сотворенъ во времени, ни того, что все въ немъ происходитъ по необходимымъ законамъ природы, ни того, что есть свободно-разумная причина и пр. Слѣдовательно, эти положенія, основанныя на космологической идеѣ, могутъ имѣть только субъективное значеніе въ расширеніи области нашихъ познаній. Но сравнивая тотъ и другой рядъ положеній, одинаково основанныхъ на идеѣ, Кантъ замѣчаетъ, что они имѣютъ не одинаковое значеніе. Рядъ отрица-

Всѣ указанные нами недостатки ученія Канта о происхожденіи и значеніи идеи Божества ясно показываютъ, что эта идея не можетъ быть субъективнымъ только произведеніемъ нашего разума, имѣющимъ формальное лишь значеніе въ области нашего знанія; не будучи простымъ олицетвореніемъ субъективнаго закона нашего познанія, религіозная идея и въ сферѣ нашихъ познавательныхъ силъ должна имѣть другое, болѣе высокое и ясное значеніе, чѣмъ то, какое уступлено ей критическою философіею.

тельный, отвергающій ограниченность и начало міра, свободу и первую свободную причину міра, даетъ полную свободу дѣятельности разсудка. Рядъ положительный, гдѣ признается предѣлъ естественной связи міра, его начало и причина, въ дѣйствіяхъ которой уже нельзя дать отчета, напротивъ, стѣсняетъ и ограничиваетъ свободу нашего разсудка; указаніе на такую причину полагаетъ конецъ нашимъ изслѣдованіямъ (такъ, наприм., если бы кто нибудь на вопросъ, почему подъ экваторомъ дни и ночи равны, отвѣчалъ указаніемъ на первую, свободную причину, сказалъ бы, что такъ Богу угодно, то, очевидно, съ этимъ указаніемъ разсудокъ долженъ сложить свое оружіе и отказаться отъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія этого явленія природы). Вслѣдствіе этого Кантъ отрицательныя антиноміи почитаетъ болѣе многоплодными для знанія и имѣющими болѣе важное субъективное значеніе въ расширеніи его, чѣмъ положительныя (Kritik d. r. Vernunft, 353—356. 530. 531).

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

Само собою разумѣется, что такое значеніе идеи, въ частности идея Божества, могутъ имѣть только тогда, когдя мы будемъ приписывать имъ только субъективный характеръ. Въ дѣйствительности идея Божества, напр., не можетъ имѣть никакого ограничивающаго и стѣсняющаго вліянія въ области нашего знанія, точно такъ же, какъ отрицаніе этой идеи—расширяю-

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

щаго. Между Божествомъ, существомъ абсолютно совершеннымъ, и міромъ есть безконечное различіе и разстояніе, которое допускаетъ какую угодно цѣпь посредствующихъ причинъ. Если кому нибудь покажется болѣе удобнымъ прерывать утомительную цѣпь изысканій указаніемъ прямо на *первую* причину явленій, то вина того въ лѣности изслѣдователя, а не въ существѣ самой идеи о Богѣ. И не признающій первой свободной причины явленій точно также можетъ оборвать цѣпь изслѣдованій, сославшись прямо на первую матеріальную причину или на случай. Тогда какъ одинъ, не заботясь объ изслѣдованіи причинъ даннаго явленія, можетъ сказать: это отъ того, что такъ угодно Богу, другой можетъ сказать: это дѣйствіе матеріи, или: это дѣло случая. Значитъ, сокращеніе или расширеніе области знаній, остановка на первоначальной причинѣ или внимательное изслѣдованіе посредствующихъ естественныхъ причинъ, зависитъ не отъ вѣры или невѣрія въ истину бытія Божества, а отъ другихъ условій: отъ личной настроенности изслѣдователя, большей или меньшей его способности къ анализу и проч. Напрасно было бы обвинять идею Божества за тѣ недостатки, которые могутъ возникнуть изъ односторонняго употребленія ея.

И въ предшествующей Канту философіи не было оставляемо безъ вниманія нравственнаго сознанія и чувства, при объясненіи происхожденія идеи о Богѣ; въ ряду другихъ раціональныхъ источниковъ этой идеи она указывала и на нравственный законъ совѣсти, какъ на явленіе, которое для своего объясненія предполагаетъ понятіе о Богѣ. Законодательство предполагаетъ законодателя; существованіе законовъ совѣсти и нравственныхъ предписаній предполагаетъ высочайшее Существо, которое начертало эти законы и предписанія и отъ котораго они получаютъ свою безусловно-обязательную силу: вотъ основная мысль такъ называемаго нравственнаго доказательства бытія Божія. Можно бы предполагать, что неудовлетворительность теоретическихъ доказательствъ бытія Божія приведетъ Канта къ признанію истиннымъ и къ научному раскрытію этого рода доказательства, которое онъ оставилъ не тронутымъ въ своей „Критикѣ чистаго разума". Но къ принятію этого доказательства въ такой именно формѣ положило препятствіе его ученіе о безусловной автономіи нравственнаго закона. Нравственный законъ имѣетъ значеніе самъ въ себѣ и для себя; исполненіе его не должно зависѣть ни отъ какихъ постороннихъ, внѣшнихъ побужденій, все равно, будутъ ли то побужденія низшія, эгоистическія (евдемонизмъ), или побужденія высшія, религіозныя, напр. исполненіе нравственныхъ предписаній на томъ основаніи, что они суть повелѣнія Божественныя. Поэтому идея о Богѣ не можетъ и не должна служить предположеніемъ возможности нравственности или основаніемъ обязательности нравственнаго закона.

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

Немъ нужду для обезпеченія себя въ достиженіи послѣдней своей цѣли,—высочайшаго блага.

Въ чемъ состоитъ эта цѣль, это высочайшее благо, и что оно предполагаетъ для возможности своего осуществленія? Такъ какъ человѣкъ представляется намъ въ двухъ отношеніяхъ, какъ существо разумное и какъ существо чувственное, то и въ высочайшей цѣли его стремленій, или высочайшемъ благѣ, мы должны различить двѣ частныя цѣли: его цѣль, какъ существа разумнаго—святость или добродѣтель, и его цѣль, какъ существа чувственнаго—счастіе. Тотъ и другой элементъ въ понятіи высочайшаго блага равно необходимъ: счастливое существо безъ добродѣтели возмущаетъ наше чувство правды; добродѣтель безъ счастія также не удовлетворяетъ его.

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

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

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

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

*) Kritik d. pract. Vernunft, 261—267.

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

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

Это предположеніе вполнѣ оправдывается тѣмъ воззрѣніемъ на сущность религіи, какое изложено въ извѣстномъ сочиненіи Канта, касающемся этого предмета: „Религія въ предѣлахъ чистаго разума“ **), хотя въ немъ, по уваженію къ очевидному историческому значенію религіи, котораго не могъ не признать и Кантъ, и замѣчаются нѣкоторыя уклоненія отъ

---

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

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

строгости представленнаго нами логическаго вывода о значеніи религіи.

Религія, по опредѣленію Канта, „есть познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ Божественныхъ повелѣній“ *). Такое познаніе можетъ быть двухъ родовъ, отъ чего и самая религія принимаетъ два вида: или я долженъ предварительно знать, что такое нравственное предписаніе есть Божественная заповѣдь, чтобы признать его своимъ долгомъ, и такого рода знаніе есть религія Откровенная; или я долженъ признать что либо нравственною обязанностію прежде, чѣмъ признаю ее Божественною заповѣдью,—это религія естественная **).

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

Истинно раціональная и достойная человѣка религія есть религія естественная. Существенный характеръ ея въ томъ, что въ ней признаніе истинъ раціональной вѣры—бытія Божія и безсмертія души, не имѣетъ никакого отношенія къ нравственной дѣятельности человѣка и не служитъ ея мотивомъ. Поэтому и человѣкъ съ своей стороны также не можетъ имѣть никакого отношенія къ предмету своей вѣры, кромѣ простого признанія его бытія, на основаніи требованій практическаго разума. Нѣтъ никакихъ особенныхъ обязанностей по отношенію къ Богу; истинное богопочтеніе есть лежащая въ основаніи нравственныхъ дѣйствій нравственная настроенность (Gesinnung); всякое внѣшнее служеніе, какъ изъявленіе почтенія и любви къ Богу, не имѣя никакого нравственнаго достоинства само по себѣ, было бы дѣйствіемъ своекорыстнымъ, имѣющимъ въ виду полученіе награды. Такимъ образомъ, тѣ заповѣди или нравственныя предписанія, которыя составляютъ сущность религіи и называются Божественными заповѣдями, въ дѣйствительности не суть обязанности къ Богу и не могутъ быть исполняемы потому, что онѣ Божественныя повелѣнія; онѣ суть заповѣди врожденнаго

*) Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft, 184.
**) Ibid. 185. 186 187.

нравственнаго закона. Еще менѣе, чѣмъ представленіе о Богѣ, можетъ имѣть вліянія на нашу нравственность идея безсмертія и соединенныя съ нею представленія о загробномъ блаженствѣ или мученіи; нравственное дѣйствіе не можетъ основываться на такихъ чувственныхъ побужденіяхъ, какова надежда или страхъ *).

Но Кантъ не ограничиваетъ содержанія своей религіи двумя только истинами: бытія Божія и безсмертія души. Самое понятіе его о Богѣ, какъ Существѣ живомъ, личномъ, свободномъ и всемогущемъ, требовало допустить возможность живаго отношенія Его къ людямъ и дѣйствованіе Его на міръ, не ограничиваемое необходимыми, естественными законами природы. Послѣдовательное развитіе понятія о Богѣ привело его къ мысли о возможности сверхъестественнаго Откровенія и сверхъестественныхъ дѣйствій въ мірѣ (чудесъ). Но въ тоже время очевидно, что признаніе дѣйствительности такого Откровенія и такихъ дѣйствій разрушило бы всю его теорію объ автономіи нравственнаго закона и о независимости его отъ внѣшнихъ вліяній. Выходъ изъ этого затрудненія Кантъ нашелъ въ томъ, что остановился на признаніи одной только отвлеченной возможности сверхъестественныхъ дѣйствій Божества и на отрицаніи, если не дѣйствительности, то по крайней мѣрѣ необходимости признавать дѣйствительность Откровенія. Свой взглядъ на Откровеніе самъ Кантъ называетъ чистымъ раціонализмомъ, противополагая его натурализму и супранатурализму. Натуралистами онъ называетъ тѣхъ, кои отрицаютъ дѣйствительность всѣхъ сверхъестественныхъ откровеній; супранатуралистами—тѣхъ, кои вѣру въ нихъ почитаютъ необходимою; чистые же раціоналисты суть тѣ, кои, хотя допускаютъ такія сверхчувственныя откровенія, но вмѣстѣ утверждаютъ, что для религіи нѣтъ необходимости знать объ нихъ и признавать ихъ за дѣйствительныя. Раціоналистъ, зная границы человѣческаго познанія, не можетъ, подобно натуралисту, ни отрицать внутренней возможности Откровенія вообще, ни оспоривать его необходимости, какъ Божественнаго средства для возвѣщенія нравственныхъ законовъ. Но эта форма Откровенія—для содержанія (религіи) совершенно

*) Relig. 188. 202—205 и др.

не существенна, потому что это содержаніе суть правила нравственности, и человѣкъ могъ бы дойти до этого содержанія и убѣдиться въ его истинѣ простымъ употребленіемъ своего разума, хотя, конечно, не такъ скоро, какъ при помощи Откровенія. Такимъ образомъ религія, по ея содержанію, не смотря на эту форму, вполнѣ можетъ быть названа естественною *).

Съ возможностію Откровенія естественно соединяется и *возможность* чудесъ и вообще сверхъестественныхъ дѣйствій Божества, но признаніе ихъ *дѣйствительности* до такой степени затрудняется для естественной религіи, что эта возможность равняется почти совершенному отрицанію ихъ. Прежде всего Кантъ ограничиваетъ эту возможность только давно прошедшими временами; въ настоящее она не должна имѣть мѣста; поэтому и „благоразумныя правительства приняли за правило допускать, что въ древности бывали чудеса, но новыхъ не дозволять“ **). Что касается до содержанія чудесъ, то Кантъ различаетъ чудеса физическія и нравственныя. Перваго рода сверхъестественныя дѣйствія, которыя не имѣютъ прямаго отношенія къ автономіи нравственнаго закона и касаются внѣшней природы, какъ безвредныя, „могутъ быть оставлены, особенно когда относятся къ отдаленному прошедшему. Въ отношеніи къ нимъ остается неизвѣстнымъ, принадлежитъ ли имъ объективная реальность, или они принадлежатъ къ числу внѣшнихъ оболочекъ, въ которыя закрыта чистая религіозная вѣра, и только поставляется правиломъ, что вѣра въ эти сверхъестественныя событія (равно какъ и въ Божественное происхожденіе Священнаго Писанія) не должна быть поставляема членомъ религіи“ ***). Что касается до чудесъ нравствен-

*) Relig. 185. 186.

**) Relig. 100.

***) Relig. in. d. Gr. bloss. Vernunft, 99—106. Но въ дѣйствительности, эта неизвѣстность, какъ показываетъ дальнѣйшее изложеніе „Религіи въ предѣлахъ чистаго разума“, близка къ тому, чтобы обратиться въ положительную увѣренность въ символическомъ только значеніи сказаній о чудесахъ. Съ этой точки зрѣнія объясняются чудеса въ религіи христіанской, хотя и высказываются нѣкоторыя замѣчанія о невозможности нѣкоторыхъ изъ нихъ, такъ напр. относительно лица Спасителя, хотя замѣчается, что „нельзя совершенно отрицать возможности Его сверхъестественнаго рожденія“, но зерно и смыслъ въ семъ сказаніи о Его рожденіи есть не что иное, какъ прообразъ нрав-

ныхъ (дѣйствія благодати), то Кантъ рѣшительно не допускаетъ ихъ въ свою естественную религію, потому что существованіе ихъ извратило бы весь порядокъ нравственнаго міра, такъ какъ человѣкъ ничѣмъ не могъ бы быть опезпеченъ въ томъ, что съ его волею, безъ его вѣдома, не происходятъ, посредствомъ чуда, какія-либо измѣненія и что его дѣйствія суть именно его, а не чужія дѣйствія въ немъ *). Но въ тоже время, отвергая всякое значеніе благодатныхъ дѣйствій въ естественной религіи, Кантъ, по странному противорѣчію, не отвергаетъ ихъ возможности, потому что никто не можетъ проникнуть въ тайны высочайшей мудрости, которая „какимъ либо образомъ“ можетъ восполнять то, что остается невозможнымъ для силъ человѣка**).

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

ственности, „которой происхожденія нельзя искать нигдѣ, кромѣ разума“. Буквальное пониманіе сверхъестественности такого рожденія не можетъ принести никакой пользы для нравственности; напротивъ, „возвышеніе сего святаго (т.-е. Іисуса Христа) надъ всѣми ограниченіями человѣческой природы скорѣе служило бы препятствіемъ къ практическому приложенію этой идеи, для нашего послѣдованія ему, потому что различіе между имъ и нами было бы столь велико, что онъ переставъ бы быть для насъ примѣромъ“ (Religion in. d. Gr. r. Vernunft. p. 73. 74).

*) Ibid. 231.

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

***) Ibid. 205.

воспринимать въ себѣ небесныя вліянія было бы дѣломъ безумія“ *).

Вотъ содержаніе такъ называемой „чистой религіозной вѣры“ у Канта. Оно ограничивается одною автономическою нравственностію, съ двумя извѣстными ея постулятами,—двумя понятіями, не имѣющими, впрочемъ, никакой живой связи съ нею и нужными только для того, чтобы осуществленіе цѣли нравственныхъ стремленій *могло быть представляемо* возможнымъ. Къ этому присоединяется вѣра въ возможность Откровенія, но съ строгимъ запрещеніемъ какого либо приложенія этой вѣры къ нравственности, единственному содержанію религіи. Остается нѣкоторая слабая тѣнь вѣры въ сверхъестественныя дѣйствія Божества, но столь слабая, что человѣкъ обязуется совершенно не знать о нихъ и дѣйствовать такъ, какъ будто ихъ вовсе не было. Эта чистая религіозная вѣра, по мнѣнію Канта, имѣетъ характеръ *всеобщности* и *необходимости* и составляетъ существенную принадлежность человѣческаго разума. Поэтому, въ собственномъ смыслѣ, можетъ быть только *одна* религія, а не различныя религіи. Кромѣ ея могутъ быть только различныя церковныя ученія (Kirchen-Lehren), въ которыхъ одна вѣчно „истинная религія“ облечена въ разнообразныя чувственныя формы. Составляющая сущность положительныхъ религій, „церковная вѣра“ образуетъ у Канта прямую противоположность „религіозной вѣрѣ“. Тогда какъ послѣдняя называется разумною, нравственною, чистою, естественною, — къ первой постоянно прилагаются эпитеты: вѣра статутовъ (Statutarische), историческая, богослужебная, вѣра наемничья, вѣра фетишизма, вѣра искаженная (Afterdienst) и т. п.**).

---

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

**) Эта противоположность вѣры церковной и религіозной сводится вообще къ двумъ пунктамъ: къ противоположности всеобще-разумнаго и произвольно-положительнаго и противоположности своболно-нравственнаго и не свободно-богослужебнаго. Первое отличіе касается содержанія вѣры; второе — культа и вообще религіозныхъ постановленій. Что касается до содержанія, то особенность религіозной вѣры, отличающая ее отъ разумной, въ томъ, что оно основывается не на всеобщихъ понятіяхъ разума, а на Откровеніи, и принимаетъ оное не потому, что это Откровеніе разумно, но потому, что это — Откровеніе. Что касается до религіозныхъ постановленій, до статутарной части

Такой взглядъ на положительную религію естественно возбуждаетъ вопросъ: почему же „чистая религіозная вѣра“, которая вмѣстѣ съ разумомъ, какъ его существенная принадлежность, должна бы быть общею всѣмъ людямъ, является въ дѣйствительности въ столь ложномъ, искаженномъ и недостойномъ разума видѣ? Причина этого, по мнѣнію Канта, заключается въ слабости людей, которые не могутъ понять, что когда они исполняютъ свои нравственныя обязанности къ себѣ и другимъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ единственно достойнымъ образомъ служатъ и Богу, которые вообще, наконецъ, ищутъ опоры себѣ въ авторитетѣ, вмѣсто того, чтобы любить истину и дѣлать истину ради самой истины. Эта слабость тѣсно соединена съ такъ называемымъ „радикальнымъ зломъ“ въ человѣкѣ, которое есть „непонятное, но фактически всеобщее склоненіе къ злу“, то есть къ извращенію нравственнаго порядка нашихъ побужденій. Сущность этого склоненія состоитъ въ томъ, что въ насъ являются не только единичныя злыя дѣйствія, но повреждено самое высочайшее начало всѣхъ нравственныхъ правилъ; извращеніе нравственнаго порядка

церковной вѣры, какъ называетъ ее Кантъ, то противоположность ея вѣрѣ разумной состоитъ въ томъ, что она содержитъ постановленія и предписанія, которыя мы должны исполнять не потому, что они хороши сами по себѣ, но потому, что исполненіемъ ихъ мы служимъ Богу. Къ этой второй, практической части церковной вѣры, Кантъ относится съ гораздо большею нетерпимостію, чѣмъ къ теоретической, такъ какъ она ближе затрогиваетъ автономію нравственнаго закона. О всѣхъ этихъ постановленіяхъ положительной религіи онъ прямо говоритъ, что они основываются на пустой мечтѣ (Wahn), будто бы есть какія-то особенныя дѣйствія, кромѣ нравственнаго образа жизни, посредствомъ которыхъ человѣкъ можетъ сдѣлаться угоднымъ Богу. Какъ скоро эта мечта находитъ доступъ къ человѣку и онъ удаляется отъ основнаго правила нравственности, по которому онъ ничего не можетъ дѣлать, кромѣ дѣйствій нравственныхъ, начинается для него безконечная область искаженія религіи... Дѣйствія такъ называемаго внѣшняго богослуженія основываются на суевѣріи, будто бы можно достигнуть приближенія къ Богу и заслужить Его благоволеніе какими либо другими средствами, кромѣ нравственности; это значитъ дѣлать Бога фетишемъ, идоломъ, доступнымъ ласкательству. Богослуженіе имѣетъ свою поддержку въ бѣгущемъ работы легкомысліи людей; трудно быть хорошимъ слугою, легче быть фаворитомъ: люди *почитаютъ* Божественныя заповѣди, чтобы не имѣть необходимости ихъ соблюдать (Relig. in. d. Gr. d. bl. Vernunft, 242. Также стр. 208. 214 и слѣд. Streit d. Facultäten, 288).

состоитъ здѣсь въ томъ, что чувственность господствуетъ надъ разумомъ, становится мотивомъ добра. Какъ возникло и получило дальнѣйшій ходъ это извращеніе, для насъ совершенно непонятно; его нельзя изъяснить изъ сущности разума, но должно признать какъ фактъ. Отсюда объясняется происхожденіе положительной или церковной вѣры и притомъ въ самомъ началѣ исторіи религіи. Языческая и іудейская религіи имѣютъ существенно статутарный характеръ, и прогрессъ христіанства состоитъ именно въ томъ, что здѣсь чистая религіозная вѣра мало-по-малу отрѣшается отъ этихъ, прикрывающихъ ея истину, придатковъ.

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

---

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

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

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

1) Прежде всего мы должны обратить вниманіе на самый практическій разумъ Канта и на то предпочтеніе, какое онъ даетъ ему предъ теоретическимъ въ установленіи религіозныхъ

онъ поставляетъ такое герменевтическое правило: „мѣста Писанія, которыя содержатъ извѣстныя теоретическія, возвѣщаемыя какъ священныя, но превосходящія границы разума, ученія, *могутъ*, а содержащія противорѣчащія практическому разуму положенія, *должны* быть изъясняемы къ выгодѣ и въ пользу послѣдняго“. Сюда относятся напр. ученіе о Троичности Лицъ Божества, о воплощеніи Іисуса Христа, Его воскресеніи и вознесеніи (Streit d. Facultäten, стр. 200—300. Сравн. также Religion in d. Gr. bl. Vernunft, стр. 131—237).

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

Но каковы бы ни были поводы, заставившіе Канта возстановить въ области практики то значеніе идей, составляющихъ основу религіи, которое отвергнуто имъ въ теоріи, такое противоположеніе вѣры и знанія, требованій ума и требованій нравственнаго чувства, не можетъ быть допущено. Признаніе истины и значенія за идеями Божества и безсмертія души,

какъ скоро онѣ являются постулятами нравственности, и отрицаніе такого же значенія за тѣми же идеями, какъ скоро онѣ составляютъ требованіе нашего разума, есть непослѣдовательность и противорѣчіе въ самой системѣ Канта. Въ самомъ дѣлѣ, по его собственному признанію, не смотря на то, что нашъ разумъ не можетъ доказать соотвѣтствія нашимъ идеямъ какихъ либо реальныхъ предметовъ, не смотря на то, что и на самомъ дѣлѣ, въ существѣ своемъ, онѣ имѣютъ не объективное, а только формальное значеніе, въ нашемъ умѣ есть непреодолимое стремленіе почитать эти идеи объективными, воображать, что онѣ выражаютъ не формальныя только требованія ума, но дѣйствительные предметы, такъ что въ этомъ отношеніи онѣ по справедливости могутъ быть названы постулятами не только практическаго, но и теоретическаго разума. Но такая потребность, необходимость мыслить предметы идей существующими реально, по мнѣнію Канта, по законамъ разума, нисколько не служитъ ручательствомъ дѣйствительной ихъ предметности. Но въ сферѣ разума практическаго— наоборотъ: необходимость для нравственной жизни признавать извѣстныя идеи истинными служитъ твердымъ основаніемъ для вѣры въ ихъ дѣйствительную истину. Совершенно необъяснимо, за что такое предпочтеніе потребности практической требованіямъ теоретическимъ, почему постулятъ практическій служитъ завѣреніемъ истины того, что требуется имъ, а теоретическій—есть одна иллюзія, тогда такъ скорѣе можно бы ожидать противнаго, такъ какъ вообще область истины мы считаемъ существенною принадлежностію знанія и разумъ должны признавать болѣе надежнымъ руководителемъ въ признаніи истины или не-истины чего-либо, чѣмъ нравственное чувство. Послѣдовательность системы, повидимому, требуетъ признать что-либо одно изъ двухъ: или практическіе постуляты суть не что иное, какъ олицетвореніе какихъ-либо субъективныхъ идеаловъ, нормъ или требованій нашего нравственнаго чувства — точно такъ же, какъ теоретическіе суть олицетвореніе формальныхъ идеаловъ нашего знанія, или наоборотъ, не только въ практикѣ, но и въ теоріи они имѣютъ одинаковое значеніе—основаній вѣры въ истину тѣхъ понятій, которыя ими выражаются. Такимъ образомъ, одно изъ двухъ: или истины, служащія основаніемъ религіи не имѣютъ никакой

твердой почвы, не только въ умѣ теоретическомъ, но и въ практическомъ; или, если онѣ имѣютъ значеніе, какъ коренные постуляты нашей разумной природы, то источникъ ихъ можетъ заключаться столько же въ теоретическомъ разумѣ, какъ и въ практическомъ.

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

Если такимъ образомъ разумъ практическій въ дѣйствительности не имѣетъ никакихъ преимуществъ предъ теоретическимъ въ дѣлѣ обоснованія религіозныхъ истинъ, то уже напередъ можно догадываться, что онъ не можетъ служить болѣе надежною, чѣмъ первый, почвою для религіи. Впрочемъ, мы не будемъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе того, въ какой мѣрѣ выведеніе Кантомъ основныхъ истинъ религіи: бытія Божія и безсмертія души изъ началъ практическаго разума, безукоризненно съ логической и метафизической стороны.

Оставивъ критику такъ называемыхъ доказательствъ бытія Божія и безсмертія души, какъ они изложены у Канта, мы взглянемъ на нихъ съ другой сторононы, — по отношенію къ вопросу о происхожденіи религіозныхъ идей. Какой смыслъ имѣютъ эти доказательства? Представляютъ ли они намъ дѣйствительный процессъ, какимъ нашъ разумъ доходитъ до признанія указанныхъ истинъ, или только процессъ нормальный, — какъ онъ долженъ доходить до нихъ? Прямаго отвѣта на этотъ вопросъ у Канта нѣтъ; но очевидно, и согласно съ духомъ его системы, мы должны признать послѣднее. Само собою разумѣется, что такой отвлеченный и составляющій исключительную собственность и особенность критической философіи путь къ признанію истины религіозныхъ идей не можетъ быть дѣйствительнымъ путемъ, какимъ человѣкъ пріобрѣтаетъ религіозныя убѣжденія; это путь философа, и притомъ философа извѣстнаго направленія, а не путь обыкновенныхъ людей; это путь анализа и критической повѣрки существующихъ уже религіозныхъ понятій, а не процессъ образованія ихъ въ нашемъ умѣ.

Съ точки зрѣнія Канта, дѣйствительнаго источника религіозныхъ идей можно бы искать столько же въ области разума теоретическаго, какъ и практическаго. Самъ Кантъ, какъ мы видѣли, допускаетъ, что въ теоретическомъ разумѣ есть странная, непреодолимая склонность почитать идеи предметными, „гипостазировать“ эти, формальныя въ сущности, требованія ума. Происхожденіе этой склонности не объяснено имъ удовлетворительно; но дѣло въ томъ, что при очевидной невозможности примѣнить представленное Кантомъ выведеніе религіозныхъ истинъ изъ началъ практическаго разума къ дѣйствительному ихъ происхожденію, этою склонностію, повидимому, можно бы было объяснить такое ихъ происхожденіе.

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

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

Что мысль о необходимости осуществленія нравственной правды можетъ служить однимъ изъ раціональныхъ основаній къ подтвержденію истинъ бытія Божія и безсмертія души, когда эти истины уже даны намъ, это справедливо. Но чтобы она *одна* могла быть первоначальнымъ источникомъ религіозной вѣры, съ этимъ не позволяетъ согласиться не только дѣйствительный ходъ возникновенія въ насъ этой вѣры, но и самое содержаніе этой мысли. Мы не можемъ ни однимъ историческимъ или психологическимъ примѣромъ доказать, чтобы религіозная вѣра какого либо народа или человѣка возникала изъ сознанія несоотвѣтствія между тѣми результатами добрыхъ и порочныхъ поступковъ, какихъ требуетъ нравственное чувство, и тѣми, какіе представляетъ дѣйствительность; напротивъ, можемъ указать много случаевъ, когда кажущееся торжество порока и страданіе добродѣтели вело къ сомнѣнію въ бытіи правосуднаго и всемогущаго Творца міра. Отсюда видно, что если бы разумъ въ дѣлѣ религіи былъ ограниченъ однимъ размышленіемъ о причинахъ и слѣдствіяхъ неравенства между счастіемъ и добродѣтелью на землѣ, то онъ столько же могъ бы придти къ атеизму, какъ и къ религіи, столько же къ мысли о неразумной и слѣпой судьбѣ, случайно распредѣляющей жребіи счастія и несчастія въ жизни, независимо отъ добродѣтели и порока, сколько и къ мысли о право-

судномъ Божествѣ. Не говоримъ уже о томъ, что самый фактъ несоотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, не смотря на кажущуюся его несомнѣнность для непосредственнаго сознанія, можетъ быть отвергаемъ разумомъ при высшемъ его развитіи. Мы знаемъ, что многіе мыслители держались того мнѣнія, что добродѣтель сама себѣ награда, а порокъ въ себѣ заключаетъ наказаніе, что внѣшнее счастіе или несчастіе есть нѣчто случайное, не состоящее въ связи съ истиннымъ, внутреннимъ счастіемъ добродѣтельнаго или несчастіемъ порочнаго. Вѣрна ли эта мысль или нѣтъ, но во всякомъ случаѣ самое существованіе ея показываетъ, что не только признаніе факта несоотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, но и отрицаніе его одинаково можетъ вести къ заключеніямъ, совершенно инымъ, чѣмъ указанныя Кантомъ.

Все это показываетъ, что дѣйствительный процессъ возникновенія въ нашей душѣ основныхъ религіозныхъ истинъ остается у Канта необъясненнымъ. То выведеніе этихъ идей изъ требованій нравственнаго самосознанія, которое онъ намъ предлагаетъ, есть не дѣйствительный способъ возникновенія ихъ въ нашемъ умѣ, но, въ другой только формѣ, то же раціональное построеніе ихъ при помощи умозаключающаго разсудка, противъ котораго онъ такъ сильно вооружается въ „Критикѣ чистаго разума“. Отъ того и внутренняя сила этихъ истинъ оказывается у него столь же слабою, какъ и тѣхъ теоретическихъ доказательствъ бытія Божія, которыя имъ отвергнуты. Въ самомъ дѣлѣ, что получается въ результатѣ дѣятельности практическаго разума по отношенію къ міру сверхчувственному? Вѣра въ эти истины, которая есть болѣе, чѣмъ мнѣніе, и менѣе, чѣмъ знаніе. Но такого ли результата для разумнаго обоснованія религіозныхъ истинъ мы могли ожидать отъ строгаго критика всего того, что было сдѣлано до него въ этой области? Многимъ ли выше эта такъ называемая „практическая вѣра“ того окончательнаго вывода теоретическаго знанія,—что мы не знаемъ и не можемъ знать, соотвѣтствуютъ ли идеямъ нашего ума дѣйствительные предметы или нѣтъ? Правда, въ практической вѣрѣ вѣсы разума, повидимому, склоняются болѣе къ утвердительному отвѣту; но это склоненіе оказывается слишкомъ слабымъ, какъ скоро мы узнаемъ, что такой отвѣтъ есть не болѣе, какъ только *мнѣ-*

ніе, которое не можетъ имѣть притязанія на достовѣрность знанія. Но и эта слабая почва религіозной вѣры исчезаетъ въ дѣйствительности, когда мы встрѣчаемъ, что въ теоретическомъ разумѣ она не находитъ никакой опоры. При такомъ положеніи дѣла, та вѣра, которой требуетъ практическій разумъ, въ дѣйствительности становится совершенно невозможною. Было бы тяжкимъ, невыносимымъ внутреннимъ противорѣчіемъ—практически вѣрить въ истину того, что̀ теоретически можетъ служить предметомъ сомнѣнія, даже невѣрія. На самомъ дѣлѣ ни одинъ человѣкъ въ своей нравственной жизни не можетъ стать на ту точку зрѣнія, которой требуетъ Кантъ, не можетъ сказать: я совершенно *не знаю* и не могу знать, существуетъ ли Богъ, безсмертіе души и пр., но я *долженъ вѣрить* всему этому, потому что иначе для меня будетъ не ясна послѣдняя цѣль моихъ нравственныхъ стремленій. На практикѣ связать эти противоположности скептицизма и вѣры не возможно. Если я ничего не знаю о сверхчувственномъ и считаю теоретическія идеи о немъ иллюзіею, то я не имѣю никакого права и вѣрить въ ихъ истину; а если я долженъ вѣрить, то долженъ и знать, чему я вѣрю, и почему, на основаніи этой вѣры, дѣйствую такъ, а не иначе. Связь этихъ положеній существенна, и Кантъ, допустивъ необходимость вѣры въ истину понятій о сверхчувственномъ, долженъ допустить и необходимость знанія о нихъ; иначе все значеніе его практическихъ постулятовъ исчезнетъ подъ вѣяніемъ скептицизма.

При такомъ ничтожномъ значеніи религіозной *вѣры* у Канта, становится понятною та его непослѣдовательность, что, не смотря на тѣсную связь, которую онъ, повидимому, хочетъ установить между религіею и нравственностію, въ дѣйствительности онъ вполнѣ расторгаетъ ее, провозглашая совершенную автономію нравственнаго закона. Въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе для нравственности можетъ имѣть подобная вѣра, всего готовая улетучиться въ скептицизмѣ? Понятно, почему такъ ревниво старается оградить свою нравственность Кантъ отъ подобной жалкой вѣры. И вотъ, по его ученію, нравственность, чтобы не потерять своей чистоты и разумности, не только можетъ, но и должна существовать независимо отъ какихъ либо религіозныхъ идей; „человѣкъ, какъ

свободное, и по тому самому посредствомъ своего разума безусловными законами опредѣляющее себя, существо не имѣетъ нужды ни въ идеѣ какого либо другаго высшаго себя существа, чтобы сознавать свои обязанности, ни другихъ какихъ либо побужденій, кромѣ самого закона, чтобы исполнять его; разумъ самъ себѣ даетъ законъ" *). Спрашивается: для чего въ такомъ случаѣ нужно признаніе истинъ бытія Божія и безсмертія души, если не только знаніе, но и самая нравственность можетъ обойтись безъ нихъ? Не суть ли религіозныя идеи совершенно излишній, а при нѣкоторомъ дѣйствительномъ вліяніи на жизнь, даже вредный придатокъ, могущій ослабить или уничтожить автономію нравственнаго закона? Не лучше ли, въ интересахъ самой нравственности, устранить его? Что и дѣйствительно послѣдовательное проведеніе строгой автономіи нравственнаго закона можетъ привести къ такому устраненію идеи Божества изъ сферы нравственности, доказательствомъ тому служитъ Фихте, который здѣсь, такъ же, какъ и въ другихъ случаяхъ, только послѣдовательно, провелъ теорію Канта. Устрояющее гармонію между несоотвѣтствіемъ добродѣтели и счастія существо, и въ этомъ только отношеніи служащее необходимымъ требованіемъ практическаго разума, у Фихте превращается въ безличный нравственный міровой порядокъ (moralische Weltordnung). Такой живой и дѣйствующій моральный порядокъ и есть для насъ само Божество; въ иномъ Божествѣ мы не имѣемъ никакой нужды, да и не можемъ постигнуть его. Въ разумѣ мы не находимъ никакого основанія выходить изъ этого моральнаго міроваго порядка и, посредствомъ заключенія отъ основаннаго къ основанію, принимать еще особое существо, какъ причину его **).

При возможности, даже почти, можно сказать, необходимости обходиться безъ Бога, и притомъ не только въ области знанія, но и въ сферѣ нравственной жизни, и самая религія, какъ стремленіе человѣка къ познанію Бога и живому союзу съ Нимъ, естественно должна оказаться излишнею. Религія представляется у Канта, какъ мы видѣли, въ двухъ формахъ: низшей, не истинной, такъ называемый Откровенной, въ кото-

*) Relig. in. Gr. d. bl. Vernunft, Vorrede, 1.

**) Philos. Journal, v. Fichte. Bd. VIII стр. 12—18.

рой мы исполняемъ предписанія нравственнаго закона потому, что признаемъ ихъ происходящими отъ Бога, и въ высшей, раціональной, гдѣ нравственныя предписанія исполняются ради ихъ самихъ. Остановимся на той и другой.

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

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

только насильственно влагаемое въ нее самимъ же Кантомъ. Его изложеніе содержанія христіанской религіи есть не изложеніе, но *толкованіе* ея догматовъ и историческихъ фактовъ, съ извѣстной, философской точки зрѣнія. Онъ болѣе учитъ насъ, какъ должно понимать ея истины, чтобы онѣ сколько возможно могли быть приближены къ ея идеалу чистой религіи, чѣмъ излагаетъ, чему учитъ сама она на самомъ дѣлѣ. Толкованія Канта, по своей произвольности и по своей цѣли, нисколько не выходятъ изъ ряда тѣхъ, которыя предпринимали древніе стоики и неоплатоники съ цѣлію осмыслить содержаніе своей народной миѳологіи, показать, что кажущіяся на первый взглядъ нелѣпыми ея представленія, при надлежащемъ ихъ пониманіи, могутъ однакожъ имѣть довольно глубокій физическій, историческій, нравственный смыслъ.

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

отъ непонятнаго „радикальнаго“ зла въ человѣческой природѣ! Взглядъ на религію нисколько не выше крайнихъ атеистическихъ теорій, съ тѣмъ только различіемъ, что атеизмъ вмѣстѣ съ положительными религіями уничтожалъ и всякую религію вообще, а Кантъ вмѣсто ея предлагаетъ новую, нормальную или разумную религію.

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

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

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

Но уваженіе, какъ чувство, одушевляющее человѣка къ исполненію предписаній совѣсти, чтобы быть разумнымъ и, въ свою очередь, заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но само должно основываться на ясномъ пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовымъ слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему же именно добродѣтель достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Такое разумное оправданіе своему уваженію человѣкъ религіозный, конечно, нашелъ бы въ томъ убѣжденіи, что предписанія закона нравственнаго суть предписанія Божественнаго Законодателя, которыя онъ долженъ исполнять по уваженію и любви къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ этимъ предписаніямъ тотъ, кто отвергаетъ высшее, истинно-религіозное освященіе ихъ? Скажетъ ли онъ, что законы нравственности должно уважать потому, что они составляютъ естественные законы нашей природы? Но въ той же природѣ заключаются и другія, противныя нравственности стремленія, которыя также можно назвать естественными влеченіями и удовлетворенія которымъ также требуетъ наша природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя суть принадлежность низшей, животной, что первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума надъ чувственностію? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ должно также давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія; а это правило не безопасно для нравственности, при той необыкновенной силѣ, какой достигаютъ иногда низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны одни достойныя уваженія; мы знаемъ много страстей, при-

надлежащихъ одной духовной природѣ, напримѣръ: гордость, скупость, зависть и проч. Если слѣдовать естественнымъ влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одни, уважать другія. Скажемъ ли наконецъ, что нравственный законъ должно уважать, а затѣмъ и исполнять потому, что исполненіе его приноситъ счастье, миръ и благополучіе исполнителю? Но такое внѣшнее побужденіе, какъ эвдемонистическое, отвергается самою теоріею автономической нравственности. Кромѣ того, это представленіе благихъ послѣдствій исполненія нравственнаго закона, одно, само по себѣ, не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности и потому уже, что на самомъ дѣлѣ естественныя стремленія къ добродѣтели, при борьбѣ съ противоположными сильными наклонностями, не всегда приносятъ плодъ, достойно вознаграждающій такую борьбу — миръ и счастіе души, съ соотвѣтственнымъ внѣшнимъ счастливымъ положеніемъ. Участь добродѣтельныхъ на землѣ не такова, чтобы побудить человѣка къ добродѣтельной жизни, если онъ не имѣетъ другихъ какихъ либо высшихъ побужденій къ ней. Итакъ, одно уваженіе къ нравственному закону, не имѣя для себя твердой опоры въ религіозныхъ идеяхъ, не можетъ служить надежнымъ основаніемъ нравственности.

Кромѣ того, истинное начало нравственныхъ дѣйствій, конечно, должно быть всеобщимъ, годнымъ не для нѣкоторыхъ только людей, которымъ оно извѣстно и которые могутъ его усвоить и понять, но такимъ, которое могло бы служить безусловнымъ нравственнымъ мотивомъ для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково ли то отвлеченное начало уваженія, которымъ Кантъ думаетъ замѣнить религіозное побужденіе къ исполненію добродѣтели? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, можетъ, конечно, служить довольно сильнымъ нравственнымъ мотивомъ для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и цѣли его жизни. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для котораго нужны не отвлеченныя понятія, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и въ то же время всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ оно найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ побужденіямъ, въ

надеждѣ, что они приведутъ насъ къ добру,—какъ мы замѣтили, въ этомъ случаѣ очень опасно. Общественное мнѣніе и законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе отступленія отъ нея, очевидно, недостаточны. Общественное мнѣніе можно обмануть или пренебречь имъ; законы не всевидящи, и человѣку, искусившемуся во злѣ, не трудно скрыться отъ нихъ; притомъ же они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу, дѣйствія; внутреннее же безнравственное состояніе недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая указываетъ человѣку въ Богѣ не только всевидящаго Судію, карающаго и награждающаго правосудно, какъ въ этой, такъ и будущей жизни, но и любвеобильнаго Отца, исполненіе воли котораго есть дѣло не только долга, но и любви.

Мы не станемъ распространяться о благотворномъ вліяніи религіозныхъ идей на нравственную жизнь. Такое вліяніе столь ясно, что его признавали даже тѣ, которые не вѣрили во внутреннюю истину этихъ идей; нравственныя предписанія, освященныя именемъ и авторитетомъ религіи, они почитали самою дѣйствительною уздою пороковъ и самымъ сильнымъ побужденіемъ къ нравственности для большей части людей. Источникъ такой нравственной силы религіи, силы единственной въ своемъ родѣ, и которой не могутъ дать человѣку никакія ни внѣшнія побужденія, ни философскія убѣжденія, заключается вовсе не тамъ, гдѣ думаетъ искать его Кантъ, не въ суевѣріи и неразвитости большей части людей, для возбужденія которыхъ къ добродѣтели нужно предположеніе о происхожденіи нравственныхъ законовъ отъ самаго Божества. Этотъ источникъ заключается въ болѣе глубокой и существенной связи нравственности съ религіею и зависимости первой отъ послѣдней. Не одни только простые и необразованные люди имѣютъ нужду въ религіозномъ освященіи нравственныхъ предписаній. Нужно обратить вниманіе на то, что нравственность состоитъ не въ одномъ только знаніи нравственнаго закона, не въ одномъ только уваженіи къ нему, но и въ дѣятельномъ исполненіи его предписаній. Но самое ясное пониманіе нравственнаго закона, самое искреннее уваженіе къ нему можетъ ли дать намъ силы къ его исполненію, къ противодѣйствію страстямъ и порочнымъ наклонностямъ? Самое усиленное, основанное на уваженіи къ добродѣтели, стрем-

леніе естественныхъ силъ человѣка къ исполненію нравственнаго закона, можетъ ли сопровождаться, соотвѣтствующимъ нашимъ желаніямъ и усиліямъ, успѣхомъ въ добрѣ? Утверждать это значитъ совершенно не знать человѣческой природы. Недостаточность естественныхъ силъ человѣка къ постоянному и безкорыстному исполненію нравственнаго закона долженъ признать каждый, и по собственному опыту, и по наблюденію надъ тщетностію попытокъ человѣка стать нравственнымъ при помощи однихъ естественныхъ средствъ. *Не еже хощу доброе, творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю* (Римл. 7, 19)—долженъ искренно сказать каждый, имѣя въ виду естественное состояніе своихъ силъ. Многіе мыслители древняго міра не менѣе Канта были проникнуты чувствомъ глубокаго уваженія къ нравственному закону, поставляли нравственность исключительною цѣлью знанія и жизни, основывали школы, имѣвшія цѣлью единственно заботу о нравственной жизни; но ни объ одномъ изъ нихъ нельзя сказать, чтобы его усилія увѣнчались успѣхомъ, чтобы онъ открылъ вѣрное средство сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ естественными средствами.

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

Что религія и нравственность находятся между собою въ

существенномъ, неразрывномъ союзѣ, что одна религія способна дать человѣческой волѣ такія силы для нравственной дѣятельности, какихъ не можетъ найдти человѣкъ ни въ естественныхъ влеченіяхъ своей природы, ни въ побужденіяхъ разума, это показываетъ исторія нравственной жизни во всѣ времена. Уже въ ложныхъ, языческихъ, религіяхъ одна мысль, что такая или иная дѣятельность есть исполненіе предписанія Божественнаго и приближаетъ человѣка къ Божеству, давала такую силу человѣческой волѣ для исполненія дѣйствительныхъ, или кажущихся только богоугодными, дѣйствій, какой не могли бы сообщить ей никакіе нравственные мотивы. Вспомнимъ тяжелые подвиги и самоистязанія пустынниковъ—браминовъ, принесеніе въ жертву собственныхъ дѣтей въ другихъ религіяхъ, чтобы и въ этихъ достойныхъ сожалѣнія дѣйствіяхъ увидѣть если не сверхъестественную, то не естественную силу вліянія религіозныхъ убѣжденій на дѣятельность. Можно даже сказать, что, не смотря на религіозныя убѣжденія, все, что было нравственнаго въ мірѣ языческомъ, поддерживалось религіею; съ паденіемъ религіозныхъ вѣрованій, не смотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, исчезли и остатки нравственности, и родъ человѣческій, предъ пришествіемъ Спасителя, достигъ, какъ извѣстно, крайней степени нравственнаго разстройства.

Но ложныя религіи, какъ ни сильно было ихъ вліяніе на дѣятельность, не могли произвести истинной нравственности, дать человѣку истинно-нравственной силы. Такую силу можетъ дать только дѣйствительный союзъ человѣка съ Богомъ и сообщеніе чрезъ этотъ союзъ особенныхъ сверхъестественныхъ силъ къ добродѣтельной жизни, а такой союзъ можетъ быть только въ одной *истинной* религіи. Нравственная сила ложныхъ религій заключалась только въ мечтательномъ предположеніи такого союза, и одно это предположеніе давало человѣку особенную твердость воли. Человѣкъ *воображалъ*, что исполненіемъ извѣстныхъ дѣйствій онъ угождаетъ Богу, и это предположеніе возбуждало его волю къ совершенію такихъ дѣйствій, къ которымъ онъ былъ почти неспособенъ, повинуясь однимъ естественнымъ влеченіямъ своей природы. Но такъ какъ эти дѣйствія основывались на воображаемыхъ, созданныхъ способнымъ къ заблужденію умомъ

человѣка, а не отъ Бога происшедшихъ требованіяхъ, то очень естественно, что эти требованія часто не только сами по себѣ были ложны, но и противны нравственности. Нравственная сила религіи была безплодно расточаема на дѣйствія только кажущіяся нравственными ослѣпленному уму, но въ сущности безнравственныя; отсюда—человѣческія жертвоприношенія, противонравственные обряды, безплодныя самоистязанія и тому подобное.

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

Но Кантъ ничего не хочетъ знать о подобныхъ фактахъ дѣйствительнаго религіознаго сознанія. Въ интересахъ своей чистой, или, точнѣе, отвлеченной нравственности, онъ рѣшается на совершенно противорѣчащее опытамъ религіозной жизни утвержденіе, что всѣ дѣйствія, совершаемыя изъ угож-

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

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

Высказанныхъ нами замѣчаній достаточно, чтобы видѣть несостоятельность Кантова понятія о чистой или раціональной религіи. Самый интересъ нравственности требуетъ признанія *дѣйствительной* религіозной связи между Богомъ и человѣкомъ, такъ называемой Кантомъ, положительной или Откровенной религіи, въ которой дѣятелемъ являлся бы не только человѣкъ, но и самъ Богъ. Къ признанію необходимости такой связи ведетъ не одно только понятіе нравственности, но и самое понятіе о Богѣ, какъ Существѣ живомъ и личномъ, слѣдовательно, не мыслимомъ безъ живыхъ отношеній къ чело-

вѣку. Что такого рода отношенія, которыя мы называемъ религіозными, суть необходимый логическій результатъ подобнаго понятія о Богѣ, это не могло, конечно, укрыться отъ проницательнаго ума Канта: и онъ, какъ мы видѣли, дѣлаетъ здѣсь уступку законамъ логики, допуская возможность Откровенія и сверхъестественныхъ дѣйствій со стороны Божества. Но результатомъ этой уступки является не истинное понятіе о религіи, но странная, замѣтная ясно и при одномъ простомъ изложеніи его ученія, борьба между религіею и нравственностію. Понятіе о личномъ Божествѣ требуетъ признанія положительной религіи съ ея существенными элементами: Откровеніемъ и чудесами; понятіе объ автономіи нравственнаго закона требуетъ уничтоженія такого взаимоотношенія. Кантъ чувствуетъ, что признаніе одного какого либо изъ этихъ понятій, въ своихъ логическихъ выводахъ, грозитъ опасностію или автономіи нравственности или вѣрованію въ личность и дѣйствительное бытіе Божества. Но выхода изъ этого затрудненія онъ ищетъ не въ дѣйствительномъ примиреніи обоихъ понятій (что, впрочемъ, и невозможно), но въ постоянномъ колебаніи между ними. Истинный „раціоналистъ не можетъ ни отрицать возможности Откровенія, ни оспаривать его необходимости, но долженъ считать его несущественнымъ для религіи“, чѣмъ-то такимъ, о чемъ знать нѣтъ необходимости и что можно считать недѣйствительнымъ. Чудеса и возможны и, можетъ быть, даже бывали въ дѣйствительности, но въ интересахъ нравственности мы должны считать ихъ и невозможными и недѣйствительными... Вотъ къ чему сводится взглядъ Канта! *Разумная* религія должна, чтобы быть такою, закрывать намѣренно глаза предъ истиною, игнорировать то, что и возможно и можетъ быть дѣйствительнымъ, но угрожаетъ разрушить предзанятое понятіе о нравственности! Знаніе требуетъ намѣреннаго незнанія.

Но строгая и послѣдовательная логика и строгое нравственное чувство никогда не могутъ допустить такого двоедушія и колебанія между теоретическою возможностію и нравственною невозможностію. Если, какъ и слѣдуетъ изъ понятія о Богѣ, откровенія и сверхъестественныя дѣйствія возможны, т.-е. не противорѣчатъ существу и свойствамъ Божества, то эта возможность, очевидно, можетъ быть только нравственною, потому

что для Бога не можетъ быть возможнымъ то, что при своемъ осуществленіи могло бы служить къ извращенію нравственнаго порядка. Если, далѣе, такого рода дѣйствія Божества не только не соотвѣтствуютъ Его нравственной природѣ, но, какъ допускаетъ и Кантъ, могутъ быть полезны и необходимы „какъ Божественныя средства для возвѣщенія нравственныхъ законовъ“, то мы въ правѣ ожидать ихъ осуществленія. А если исторія религіозной жизни представляетъ намъ дѣйствительные опыты такихъ сверхъестественныхъ дѣйствій, то строго нравственное чувство никакъ уже не можетъ удовлетвориться уклончивымъ отвѣтомъ, что должно не знать о нихъ и признавать ихъ какъ бы не существующими; оно потребуетъ рѣшительнаго отвѣта, дѣйствительны ли они или нѣтъ; оно не можетъ ограничиться одною субъективною оцѣнкою ихъ и произвольно избирать и оставлять только тѣ изъ нихъ, которыя кажутся для него полезными.

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

Ученіе о религіи Якоби.

Существенный недостатокъ раціонализма, какъ теоретическаго, такъ и практическаго, въ объясненіи сущности и происхожденія религіи состоялъ въ томъ, что онъ ограничивалъ религію одною областью теоретическаго знанія, и притомъ самое это познаніе понималъ въ узкомъ и одностороннемъ смыслѣ, какъ знаніе *разсудочное*, посредствомъ логическихъ понятій и умозаключеній. Тѣ формы познавательной дѣятельности, которыя стояли ниже или выше разсудочнаго знанія, для него не имѣли значенія. На религіозныя идеи въ формѣ

чувственнаго представленія онъ смотрѣлъ какъ на нѣчто случайное, ложное, какъ на заблужденіе, искажающее чистоту истинной, раціональной религіи; отъ этого для него терялась возможность объясненія значенія или необходимости для религіи такихъ представленій, которыя не входили въ рамки чисто логическихъ понятій, и самая религія превращалась въ сухой и скудный кодексъ нѣсколькихъ отвлеченныхъ положеній относительно предметовъ сверхчувственныхъ,—положеній, годныхъ для философской системы естественнаго богословія, но не обнимавшихъ всего содержанія религіознаго знанія, въ его многочисленныхъ и разнообразныхъ формахъ. Что же касается до высшей формы этого знанія, созерцанія и способности такого созерцанія или ума, то раціонализмъ не угадывалъ его истиннаго значенія и назначенія въ дѣлѣ религіи, и хотя отличалъ отъ разсудка *разумъ* теоретическій и практическій, какъ высшую познавательную силу, но это отличеніе, какъ увидимъ, было болѣе формальнымъ, чѣмъ дѣйствительнымъ.

Другой общій и болѣе важный недостатокъ раціонализма заключался въ томъ, что онъ духъ человѣческій, или, точнѣе, ту его способность, которая служитъ почвою и областью религіи, разумъ, совершенно уединялъ и отрѣшалъ отъ всякаго живаго отношенія къ источнику и предмету религіи — Богу. Духъ человѣческій и его разумъ представляются самозаключеннымъ въ себѣ цѣлымъ, производящимъ религіозныя понятія само изъ себя и своими собственными силами. Бытіе живаго и личнаго Божества хотя признается, но само оно поставляется гдѣ-то въ недосягаемой дали, не принимающимъ никакого участія ни въ произведеніи познанія о себѣ, ни въ направленіи дѣятельной жизни человѣка. Раціонализмъ стоитъ здѣсь на точкѣ зрѣнія деизма, ограничивающаго отношеніе Божества къ міру однимъ твореніемъ и сохраненіемъ его; между Нимъ и человѣкомъ нѣтъ никакихъ живыхъ соотношеній; человѣкъ самъ, при помощи своего ума, доходитъ до познанія о Богѣ, и на основаніи этого познанія поставляетъ себя въ тѣ или другія отношенія къ Нему. Богъ является для человѣка только предметомъ познанія, столько же внѣшнимъ и безучастнымъ къ нему, какъ и всякій другой внѣшній объектъ нашего знанія. Очевидно, что этимъ воззрѣніемъ извращается самое по-

нятіе о религіи, какъ о обоестороннемъ отношеніи Бога и человѣка; религія есть только отношеніе человѣка къ Богу, но не Бога къ человѣку; естественный и послѣдовательный результатъ этого—отрицаніе возможности и дѣйствительности Откровенія и особенныхъ дѣйствій Промысла въ мірѣ и родѣ человѣческомъ.

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

Какъ философъ, Якоби, и по силѣ таланта и по вліянію на развитіе философскихъ идей какъ своего, такъ и послѣдующаго времени, значительно уступаетъ своимъ знаменитымъ современникамъ: Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю. Но въ дѣлѣ научнаго раскрытія понятія о религіи его ученіе имѣетъ неоспоримо важное значеніе, такъ какъ вся его философская дѣятельность была главнымъ образомъ направлена къ опроверженію односторонніхъ понятій о Богѣ идеалистической философіи Спинозы, Фихте и Шеллинга и къ установленію истиннаго понятія о религіозной вѣрѣ, такъ что не безъ основанія его называли по преимуществу философомъ. Въ этомъ направленіи его ученіе имѣло значительное вліяніе на дальнѣйшій ходъ, не только философіи религіи, но и богословскихъ наукъ въ Германіи, гдѣ болѣе вліятельнымъ и глубокомысленнымъ проводникомъ его основной идеи, хотя видоизмѣненной въ частностяхъ, явился Шлейермахеръ.

Якоби въ своемъ ученіи о религіи тѣсно примыкаетъ къ Канту и къ его ученію объ идеяхъ, но выводитъ изъ этого ученія совершенно другіе результаты, чѣмъ Кантъ. Онъ соглашается съ Кантомъ, что путемъ раціональныхъ доказательствъ нельзя придти къ разумному убѣжденію въ истинѣ бытія Божія. Онъ возстаетъ, какъ противъ величайшаго заблужденія философіи, противъ той мысли, что только то истинно существуетъ для разума, существованіе чего можетъ быть доказано логически. Самое послѣднее и основное въ нашемъ познаніи есть нѣчто совершенно не доказываемое, но непосредственно данное, что́ утвер-

ждается на непосредственной достовѣрности, безъ доказательствъ или разсудочныхъ основаній. Въ самомъ требованіи доказать *бытіе* чего либо содержится прямое противорѣчіе здравому смыслу; потому что основаніе или доказательство всегда должно быть выше и достовѣрнѣе доказываемаго имъ, а выше и достовѣрнѣе бытія ничего быть не можетъ *).

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

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

Разсматривая источники нашихъ познаній, находимъ, что первый источникъ ихъ есть чувство внѣшнее; оно непосредственно даетъ намъ знать о существованіи предметовъ, внѣ насъ находящихся, о ихъ свойствахъ и качествахъ: непосредственное знаніе внѣшняго чувства есть *вѣра;* „посредствомъ вѣры только знаемъ мы, что имѣемъ тѣло, что внѣ насъ существуютъ тѣла и другія мыслящія существа“. Поэтому всѣ попытки научно доказать дѣйствительность и истину нашихъ

---

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

**) Jakobi's Werke, III B. 179—196.

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

Какъ бы средину между чувствомъ внѣшнимъ и внутреннимъ занимаетъ разсудокъ (Verstand), который есть формальная способность составлять понятія, сужденія и умозаключенія изъ эмпирическаго матеріала. Разсудокъ имѣетъ дѣло только съ данными внѣшняго чувства, представленіями и съ своими внутренними, формальными законами и основанными на нихъ отвлеченными, категорическими понятіями; въ этой области познаваемаго онъ имѣетъ полное приложеніе и зна-

*) Jakobi's Werke, B. II. 59—64; 74—76; 107—112. B. III. 400—402; 405 - 437.

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

Итакъ, единственный источникъ познанія о Богѣ есть внутреннее чувство или умъ. Богъ непосредственно близокъ къ намъ въ нашемъ собственномъ духѣ, точно такъ же, какъ внѣшняя природа близка и присуща намъ въ нашемъ собственномъ тѣлѣ. Поэтому, говоритъ Якоби, „мы можемъ рѣшиться на смѣлое слово, что въ Бога мы вѣруемъ потому, что *видимъ* Его, хотя, конечно, не тѣлесными очами“. Это видѣніе Бога, эта непосредственная увѣренность въ Его дѣйствіи въ насъ и есть единственное и вполнѣ несомнѣнное основаніе убѣжденія въ Его бытіи. Такая непосредственная увѣренность не есть какая либо низшая форма знанія, подобно тому, какъ эмпирически чувственное знаніе мы считаемъ низшимъ разсудочнаго, основаннаго на доказательствахъ. Напротивъ, по своему содержанію, это знаніе стоитъ не ниже доказательствъ, но выше ихъ, — есть, поэтому, высочайшее, самое достовѣрное, по истинѣ „владычественное“ знаніе. Но не смотря на свое значеніе, оно не можетъ однакожъ образоваться въ науку, потому что наука предполагаетъ зависимость, выведеніе, объясненіе одного изъ

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

другого, а это знаніе есть нѣчто предшествующее всякой зависимости, есть первоначальное „недоступное наукѣ мѣсто истины“ *).

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

Вотъ основныя положенія Якоби о сущности и происхожденіи религіозной идеи. Нельзя не признать, что исходнымъ началомъ его теоріи служитъ столько же вѣрная, сколько и высокая мысль, что существо, котораго преимущественное отличіе отъ прочихъ твореній видимаго міра состоитъ въ подобіи Существу Всесовершенному, должно имѣть особенную способность и органъ къ ощущенію и познанію этого Существа. По мнѣнію Якоби, невозможно предположить, чтобы познаніе Божества,—эта особенность, въ которой преимущественно выражается превосходство человѣческаго духа предъ прочими существами,—могло проистекать изъ того же источника, который только степенью, а не сущностью отличается отъ познавательныхъ силъ низшихъ человѣка существъ. Идея

*) Jakobi's Werke, B. II, 55. 120. B. III, 185 Anm.
**) Band III. 277.

о Богѣ, съ зависящими отъ нея понятіями, не будучи произведеніемъ разсудка, ограниченнаго сферою условнаго бытія, естественно указываетъ на иной, высшій источникъ познанія,— на непосредственное чувство, созерцаніе или вѣру. Такой способъ познанія, отличный отъ пріемовъ разсудочнаго мышленія, нисколько не противорѣчитъ и всеобщимъ законамъ познавательной дѣятельности духа, потому что, въ сущности, онъ есть тотъ же самый, посредствомъ котораго мы обыкновенно получаемъ познаніе о бытіи предметовъ, внѣ насъ находящихся; различіе здѣсь только въ предметѣ познанія, а не въ его формѣ или способѣ,

Сравнивая ученіе Якоби о происхожденіи религіозной вѣры съ предшествующими теоріями, находимъ, что самая главная и существенная его заслуга состоитъ въ томъ, что онъ точнѣе опредѣлилъ и выдѣлилъ изъ ряда другихъ способностей человѣческаго духа особенную способность къ познанію или ощущенію сверхчувственнаго. Якоби такъ же, какъ и Кантъ, исходитъ изъ критическаго анализа той способности, которая прежде почиталась единственнымъ источникомъ религіозныхъ понятій,—разсудка, и, подобно Канту, признаетъ ея неудовлетворительность въ этомъ отношеніи. Общее обоимъ признаніе недостаточности разсудка въ дѣлѣ богопознанія должно было вести къ дальнѣйшему вопросу: гдѣ же скрывается дѣйствительный источникъ религіозныхъ идей *)?

Кантъ думалъ найти такой источникъ въ области практическихъ требованій и стремленій нашего духа; но попытка его вывести отсюда содержаніе религіи, какъ мы видѣли, оказалась неудачною. Одною изъ главныхъ причинъ этой неудачи нельзя не признать того, что Кантъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“, не смотря на всю глубину его анализа познавательной дѣятельности человѣка, все-таки не могъ вполнѣ отрѣшиться отъ тѣхъ понятій о познавательныхъ силахъ, которыя были господствующими въ его время. Лейбнице-Вольфова школа признавала три главныя познавательныя силы: чувственное воспріятіе (чувствен-

*) Разъясненіе Кантова понятія о разумѣ и критика его въ сочиненіи Якоби: Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zringen, B. III, 58 и слѣд.

ность — Канта), разсудокъ и разумъ. Но то, что она называла разумомъ, было не что иное, какъ высшая сторона дѣятельности того же разсудка; это была способность,— посредствомъ умозаключеній восходить отъ частныхъ и низшихъ понятій къ болѣе общимъ и высшимъ, отъ предметовъ конечныхъ и условныхъ — къ предметамъ сверхчувственнымъ и бытію безусловному; разумъ былъ въ сущности тотъ же разсудокъ, но направленный къ образованію не эмпирическихъ, а трансцендентальныхъ понятій. Такъ понялъ эту высшую способность разсудка и Кантъ, опредѣливъ разумъ, какъ способность умозаключеній.

Но проницательный умъ Канта скоро увидѣлъ, что *такой* разумъ, отличающійся отъ разсудка только степенью, никакъ не можетъ служить источникомъ понятій о сверхчувственномъ. Онъ есть способность умозаключенія, слѣдовательно, способность преимущественно формальная; для разума, поэтому, нуженъ матеріалъ, изъ котораго онъ могъ бы извлекать реальное содержаніе своихъ понятій. Откуда же можетъ быть данъ этотъ матеріалъ? Для разсудка такимъ матеріаломъ обыкновенно признавались представленія, основанныя на чувственныхъ впечатлѣніяхъ. Это было справедливо, и потому признано и Кантомъ, который и оставилъ вслѣдствіе этого за эмпирическимъ знаніемъ извѣстную степень самостоятельности. Но что касается до матеріала высшей дѣятельности разсудка, называемой разумомъ, то въ опредѣленіи его мнѣнія прежней философіи не были ни согласны между собою, ни удовлетворительны. Прежде полагали, что такой матеріалъ, въ видѣ врожденныхъ о сверхчувственныхъ предметахъ идей, находится въ самомъ же духѣ человѣка и разумъ есть способность развивающая и разработывающая ихъ. Но ко времени Канта, это ученіе, основанное Декартомъ, казалось вполнѣ разрушеннымъ возраженіями Локка и Юма. Поэтому тогдашній раціонализмъ остановился на другомъ предположеніи, именно, что высшая познавательная способность—разумъ, при помощи существующихъ уже матеріаловъ, собранныхъ разсудкомъ въ видѣ различныхъ понятій, можетъ, путемъ умозаключеній, дойти до понятія о сверхчувственномъ. Опытомъ такой возможности служили такъ называемыя доказательства бытія Божія. Кантъ опровергъ эту возможность,

показавъ, что *умозаключающій* разумъ не можетъ самъ собою создавать понятій о такихъ предметахъ, элементовъ для которыхъ нѣтъ въ доступныхъ ему первоначальныхъ матеріалахъ знанія, — чувственныхъ представленіяхъ. А такъ какъ, кромѣ этого разума, Кантъ, находившійся подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ его время психологическихъ теорій, не находилъ въ ряду познавательныхъ способностей ни одной, которая съ нѣкоторою вѣроятностію могла бы быть признана источникомъ или органомъ познанія міра сверхчувственнаго, то онъ естественно долженъ былъ объявить всю сферу теоретическаго знанія несостоятельною въ этомъ отношеніи и искать затѣмъ источника религіозныхъ идей въ противоположной знанію, практической области. Канту не пришло на мысль, что мнимая несостоятельность человѣческаго разума въ дѣлѣ познанія о сверхчувственномъ могла происходить не отъ дѣйствительной неспособности нашего духа къ этому познанію, а отъ несостоятельности для этой цѣли той способности, которую называли разумомъ; что, кромѣ этого разума, или, правильнѣе, разсудка, могъ быть другой, высшій, истинный разумъ; что, кромѣ формы умозаключающаго знанія, могла быть другая высшая форма познаванія, свойственная усвоенію объектовъ сверхчувственныхъ.

Отъ этой невозможности для Канта отрѣшиться отъ господствовавшихъ представленій о силахъ человѣческаго духа произошло и то странное явленіе, что столько униженный имъ въ „Критикѣ чистаго разума“ и признанный неспособнымъ къ познанію міра сверхчувственнаго разумъ является опять единственнымъ дѣятелемъ познанія этого рода, только подъ другимъ названіемъ, въ „Критикѣ разума практическаго“. Кантъ не могъ не видѣть, что религія является въ дѣйствительности не въ видѣ однихъ только темныхъ стремленій къ чему-то и чувствованій чего-то, но въ видѣ извѣстныхъ понятій о Богѣ, Промыслѣ, безсмертіи и пр. Хотя нравственное чувство и заявляетъ намъ свои требованія, служащія побужденіемъ къ признанію разныхъ религіозныхъ истинъ, но должна же быть способность, которая осмысливаетъ эти требованія, производитъ, опредѣляетъ тѣ истины, глубочайшею основою которыхъ служитъ нравственное чувство, — словомъ облекаетъ темныя потребности сердца въ болѣе или менѣе ясныя представленія

и понятія; эта способность, очевидно, должна быть теоретическаго свойства, должна быть познавательною способностію. И дѣйствительно, такъ называемый практическій разумъ Канта—что онъ въ сущности, какъ не тотъ же самый умозаключающій, составляющій понятія разумъ, котораго значеніе прежде отвергъ Кантъ? Да и самый процессъ выведенія религіозныхъ истинъ у Канта не есть ли логическій процессъ умозаключенія и доказательства? Самъ Кантъ, отвергнувшій теоретическія доказательства бытія Божія и безсмертія души не называетъ ли свое выведеніе этихъ истинъ изъ практическихъ требованій—доказательствами?

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

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

Нѣкоторыя данныя для отвѣта на этотъ вопросъ Якоби могъ найти въ философіи самого же Канта, такъ что кажется удивительнымъ, почему самъ Кантъ, если и не пришелъ къ тому же самому понятію о разумѣ, какъ Якоби, то по крайней мѣрѣ не имѣлъ его въ виду, какъ представленіе, которое легко могло возникнуть изъ началъ его же собственной теоріи познанія и которое бы нужно отстранить. Кантъ высказываетъ

такое основное положеніе о познаніи, что для познанія нужно соединеніе чувственнаго воззрѣнія (Anschauung) предмета съ формами чистаго мышленія,—иначе, познаніе дѣйствительное возможно только тогда, когда къ субъективнымъ формамъ мысли присоединится впечатлѣніе отъ предмета, лежащаго внѣ нашей мысли. На основаніи этого положенія онъ признаетъ законность эмпирическаго познанія и невозможность идеальнаго, то есть, познанія о предметахъ сверхчувственныхъ; потому что, въ эмпирическомъ познаніи мы имѣемъ и предметъ (чувственное представленіе) и форму познанія, а въ идеальномъ—одну только субъективную форму нашего познанія; отъ того это познаніе, проистекающее изъ разума, и можетъ вести только къ познаніямъ формальнымъ, къ идеямъ, какъ регулятивнымъ началамъ знанія, а не къ идеямъ, какъ представленіямъ о дѣйствительно сущихъ объектахъ. Но ошибка Канта состоитъ въ томъ, что онъ, на основаніи предзанятыхъ понятій о разумѣ, какъ о формальной только способности умозаключеній, положительно говоритъ, что мы не имѣемъ и не можемъ имѣть никакого воззрѣнія сверхчувственнаго объекта, а отсюда заключаетъ, что и познаніе о немъ невозможно, такъ какъ здѣсь нѣтъ одного существеннаго элемента знанія, воззрѣнія. Но на чемъ основывается такое рѣшительное утвержденіе? Чѣмъ доказано, что мы не можемъ имѣть „воззрѣнія“ сверхчувственныхъ объектовъ? На эти вопросы нѣтъ удовлетворительнаго отвѣта у Канта. Этою возможностію допустить воззрѣніе сверхчувственнаго объекта, не отстраненною Кантомъ, и пользуется Якоби и вмѣстѣ съ тѣмъ, опровергая Канта, дополняетъ его.

Якоби соглашается съ Кантомъ, что убѣжденіе въ существованіи предмета основывается не на выведеніи его бытія a priori, путемъ умозаключеній, но на непосредственномъ ощущеніи или воззрѣніи его; но не согласенъ съ нимъ въ томъ, что такое воззрѣніе возможно только по отношенію къ предметамъ міра чувственнаго. Въ самомъ превосходствѣ человѣка надъ животными, въ его разумной и чисто духовной природѣ, уже заключается ручательство возможности ощущенія не только предметовъ чувственныхъ, но и вышечувственныхъ. Какъ для воспріятія первыхъ у него есть особенная способность, чувство внѣшнее, такъ и для воспріятія послѣд-

нихъ у него должна быть также особенная способность, чувство внутреннее или разумъ.

Но правильнымъ общимъ опредѣленіемъ природы разума, какъ органа религіозной вѣры, и утвержденіемъ его самостоятельности въ отношеніи къ низшимъ познавательнымъ способностямъ и ограничивается заслуга Якоби въ области философіи религіи, заслуга, конечно, очень важная.

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

уже изъ того, что нѣкоторымъ критикамъ его системы, не безъ нѣкоторыхъ вѣроподобныхъ основаній, могло казаться, что „непосредственное знаніе“ его есть не что иное, какъ другая форма такъ называемаго практическаго разума Канта, есть чувство внутренней, абсолютной свободы и долга, а объектъ этого разума или Божество есть только олицетвореніе абсолютнаго, нравственнаго закона *).

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

Частнѣйшее опредѣленіе предметовъ, подлежащихъ этой способности сверхчувственнаго, не только не проливаетъ намъ свѣта на настоящій характеръ ея, но приводитъ насъ къ еще большему недоумѣнію. Эти предметы не вездѣ одинаково исчисляются; они суть: Богъ, духъ, разумъ, добродѣтель, Промыслъ, истина, свобода, безсмертіе. Но какой изъ этихъ предметовъ непосредственной вѣры разума — главный и первоначальный, какъ они относятся между собою и какъ понятіе о каждомъ изъ нихъ возникаетъ въ нашей душѣ, на эти существенно важные вопросы мы не находимъ отвѣта въ философіи Якоби. А между тѣмъ нѣсколько внимательный анализъ этихъ понятій показываетъ, что они довольно разнородны и по своему содержанію и по своему происхожденію. Что идея Божества имѣетъ существенное вліяніе на утвержденіе этихъ понятій, это справедливо; но чтобъ они происходили изъ одного и того же источника и одинаковымъ

*) K. Schwarz, Wesen d. Religion, II. 67—80.

способомъ, какъ и понятіе о Богѣ — съ этимъ согласиться нельзя, да и Якоби не представляетъ тому никакихъ доказательствъ, кромѣ того общаго соображенія, что они не могутъ быть дѣломъ умозаключающаго разсудка. Но сходство ихъ съ понятіемъ о Богѣ въ этой чертѣ не даетъ еще права приписывать имъ одинаковое происхожденіе. Убѣжденіе наше въ свободѣ, духовности, безсмертіи, можетъ первоначально возникать путемъ простаго, разумнаго самосознанія, сознанія особенностей нашей разумной природы и не требуетъ для своего объясненія предположенія особенной способности. Эти понятія не принадлежатъ къ *объектамъ* міра сверхчувственнаго, какъ міра выше и внѣ насъ лежащаго, и въ этомъ отношеніи отличаются отъ высочайшаго реальнаго объекта нашего разума, Божества.

Что касается до отношенія къ этому высочайшему объекту нашей способности къ познанію сверхчувственнаго, внутренняго чувства или разума, то и здѣсь мы встрѣчаемъ у Якоби туже неопредѣленность и неясность. Что такое нашъ разумъ по отношенію къ Божеству, чисто ли страдательная способность, воспринимающая только дѣйствія Божества на нашъ духъ, или вмѣстѣ и дѣятельная, воздѣйствующая, и въ чемъ состоитъ это воздѣйствіе? Если страдательная (—понятіе, на которое даетъ намъ право общій духъ и направленіе философіи Якоби), то состоитъ ли она только въ непосредственномъ ощущеніи Божества въ нашемъ собственномъ духѣ, или и въ ощущеніи Божественной силы и дѣйствій и внѣ насъ, въ природѣ? Положительно утверждая, что природа закрываетъ для насъ Бога, что наблюденіе надъ ея явленіями водетъ къ признанію одной слѣпой, естественной необходимости, Якоби свое непосредственное ощущеніе Божества относитъ въ глубину нашего собственнаго духа; духъ является единственною областью откровенія Божества. Но не говоря о невѣрномъ взглядѣ Якоби на отношеніе природы къ религіозному сознанію человѣка, и вѣрная въ существѣ своемъ мысль о непосредственномъ откровеніи Божества въ нашемъ духѣ, какъ коренномъ источникѣ религіи, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, требуетъ внимательнаго анализа и нѣкоторыхъ ограниченій, чтобы изъ нея не могли быть выведены невѣрныя слѣдствія, ведущія, съ одной стороны, къ пантеи-

стическому сближенію человѣка съ Богомъ, съ другой, — къ отрицанію положительнаго внѣшняго Откровенія. Недостатокъ такого анализа въ ученіи Якоби и былъ причиною, что только цѣною нѣкоторой непослѣдовательности онъ уклонился отъ перваго недостатка, но не могъ избѣжать второго. Что одушевленный борецъ противъ пантеизма Фихте и Спинозы,— онъ вовсе не думалъ своимъ ученіемъ пролагать путь этому направленію, это несомнѣнно, но тѣмъ не менѣе, если обратимъ вниманіе на сильныя выраженія его о сходствѣ духа человѣческаго съ Божественнымъ, о непосредственномъ ихъ единствѣ, то нельзя не согласиться съ тѣмъ замѣчаніемъ одного изъ его критиковъ, что Божество Якоби, открывающее Себя человѣку, по своей сущности, почти не отлично отъ человѣческаго духа, что онъ, вооружаясь противъ пантеизма, въ дѣйствительности борется только противъ пантеизма натуралистическаго, и потому только такъ рѣшительно отвергаетъ откровеніе Бога въ природѣ, чтобы своимъ ученіемъ объ откровеніи его въ духѣ опять ввести пантеизмъ въ формѣ спиритуализма, и что только недостатку строгой послѣдовательности въ своей системѣ онъ обязанъ, что удержался отчасти на почвѣ теизма *).

Но въ этомъ недостаткѣ послѣдовательности мы, конечно, не можемъ упрекнуть Якоби, когда прямымъ слѣдствіемъ его ученія о непосредственномъ Откровеніи, какъ единственномъ источникѣ религіи, явилось у него устраненіе необходимости Откровенія положительнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ непосредственно и постоянно ощущаетъ Божество и сознаетъ сверхчувственное въ себѣ самомъ, то для чего же нужно еще Откровеніе положительное, внѣшнее, необходимость котораго признаютъ и на авторитетъ котораго ссылаются почти всѣ религіи? Якоби и дѣйствительно не только нигдѣ не показываетъ нужды или значенія его, но прямо высказывается противъ всякаго такъ называемаго позитивизма въ области религіи, какъ опредѣленной, основанной на положительномъ Откровеніи, стороны религіи. „Я почитаю, говоритъ онъ, всякаго рода вѣру въ откровеніе и богословскія ученія, какъ проистекающія изъ одного источника, по ихъ мистической

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

части, всѣ равно истинными, а во всемъ своемъ внѣшнемъ существѣ—равно баснословными и ошибочными“ *). Но такой ложный взглядъ на значеніе положительнаго Откровенія могъ происходить только отъ недостаточнаго различенія между нормальнымъ или идеальнымъ и дѣйствительнымъ состояніемъ человѣческаго духа. Та способность непосредственнаго и постояннаго ощущенія въ себѣ Божества, о которой говоритъ Якоби, конечно, должна составлять существенную принадлежность духа человѣческаго, взятаго во всей его чистотѣ и въ отвлеченіи отъ дѣйствительнаго его положенія; и если мы будемъ смотрѣть на человѣка только съ этой точки зрѣнія, то естественна будетъ мысль, что для достиженія религіозной цѣли вполнѣ достаточно внутренняго общенія нашего духа съ Духомъ Божественнымъ. Но таковъ ли дѣйствительно человѣкъ, какимъ онъ долженъ быть? Всегда ли правильно, нормально и постоянно дѣйствуетъ въ немъ та сила непосредственнаго общенія съ Божественнымъ началомъ всего, которая принадлежитъ ему въ силу разумности и духовности его природы? И не нуждается ли человѣкъ, вслѣдствіе помраченія и ослабленія этой силы, въ какомъ либо другомъ, сверхъестественномъ дѣйствованіи Божества на его умъ и волю? На эти вопросы не обращаетъ вниманія Якоби, и потому, будучи въ принципѣ защитникомъ теизма, приходитъ однакожъ къ односторонне-раціоналистическому выводу о достаточности одного только естественнаго откровенія въ дѣлѣ религіи.

Находя въ ученіи Якоби о разумѣ недостатокъ опредѣленности въ раскрытіи понятія объ этой способности, мы, конечно, должны сдѣлать исключеніе для одной черты въ этомъ понятіи; эта черта—противоположность разума разсудку. Такую противоположность Якоби старается выставить на видъ съ особенною ясностію и рѣзкостію и тѣмъ уяснить свое понятіе о разумѣ, по крайней мѣрѣ, съ отрицательной стороны. Но и здѣсь нельзя не замѣтить того существеннаго недостатка въ его ученіи, что, увлекшись мыслію о самостоятельности разума въ его отличіи отъ разсудка, онъ расторгъ ту живую связь, которая должна находиться между этими способностями, и односторонне унизилъ значеніе мышленія въ области рели-

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

гіознаго знанія. Познаніе сверхчувственнаго у Якоби исключительно принадлежитъ разуму или внутреннему чувству; разсудокъ не имѣетъ никакого значенія въ этой области познанія и его вмѣшательство здѣсь незаконно и гибельно. Но такое насильственное разъединеніе познавательныхъ способностей не можетъ быть допущено. Очевидно, что то, что мы называемъ познаніемъ или пониманіемъ, въ точномъ значеніи этого слова, есть результатъ мышленія, вообще дѣятельности разсудка, какъ способности понятій, сужденій, умозаключеній, при помощи которыхъ совершается актъ мышленія. Поэтому, отвергать участіе разсудка въ произведеніи познанія значитъ отвергать самое познаніе, и это относится столько же къ предметамъ сверхчувственнымъ, какъ и къ чувственнымъ. Противъ участія разсудка въ образованіи понятій о сверхчувственномъ, Якоби указываетъ на то обстоятельство, что разсудокъ не можетъ доказать бытія сверхчувственныхъ объектовъ, вывести ихъ путемъ своихъ умозаключеній. Это справедливо: увѣренность наша въ бытіи и реальности объекта дается первоначально не разсудкомъ, а непосредственнымъ ощущеніемъ его. Но увѣренность въ бытіи предмета, ощущеніе его и познаніе предмета—далеко не одно и тоже. Доказательство тому находимъ уже въ области чувственнаго познанія; внѣшнія чувства представляютъ намъ безчисленное множество предметовъ и завѣряютъ ихъ бытіе; но для каждаго ясно, что простое представленіе предметовъ и познаніе ихъ—вещи различныя, что главное дѣло не въ воспріятіи предметовъ чувствами, которое имѣютъ и животныя, но въ принадлежащей разсудку дѣятельности мышленія, дающей смыслъ этимъ воспріятіямъ,—въ пониманіи или познаніи ихъ. Если теперь разумъ, который, по способу его дѣятельности, Якоби ставитъ въ параллель съ внѣшними чувствами, какъ чувство внутреннее, есть, подобно имъ, только способность воспринимательная,—способность *вѣры* или убѣжденія въ бытіи подлежащихъ ему объектовъ, то не должны ли мы продолжить аналогію и предположить, что разумъ долженъ находиться въ такомъ же отношеніи къ разсудку, какъ и чувство внѣшнее, что разсудокъ, способность мышленія, имѣетъ такое же право переработывать и переводить въ свою сферу, для образованія познанія, впечатлѣнія міра сверхчувственнаго, какъ и впечат-

лѣнія отъ предметовъ чувственныхъ? Опытъ и показываетъ, что разсудокъ пользуется въ самыхъ широкихъ размѣрахъ этимъ правомъ, когда постоянно представляетъ намъ различнаго рода видоизмѣняющіяся по степени ихъ ясности и правильности понятія о Богѣ, о предметахъ сверхчувственныхъ, когда предлагаетъ различнаго рода доводы въ защиту религіозныхъ истинъ, когда построяетъ разнообразныя системы вѣроученія. Должны ли мы сказать, что такое вмѣшательство разсудка въ область религіозной вѣры есть дѣло незаконное и составляетъ неправильное употребленіе этой способности? Якоби, хотя съ замѣтными колебаніями, рѣшается дать положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Онъ, вынужденный очевиднымъ фактомъ вліянія разсудка въ установленіи религіознаго и философскаго познанія о сверхчувственномъ, не отвергаетъ рѣшительно права на такое вліяніе со стороны мышленія, но въ то же время такъ подозрительно смотритъ на это право, что оно въ концѣ концовъ оказывается безправіемъ и злоупотребленіемъ. Вообще разсудокъ по отношенію къ разуму и его идеямъ играетъ у него какую-то жалкую и непонятную роль; онъ, по какой-то роковой несбходимости какъ показываетъ исторія религіи и философіи, постоянно вмѣшивается въ область предметовъ, подлежащихъ вѣдѣнію разума, и его вмѣшательство, не имѣя никакого смысла, только препятствуетъ нормальному отправленію нашей высшей познавательной силы. Не прибавляя ничего къ тому, что дано внутреннимъ чувствомъ, мышленіе, повидимому, только портитъ данныя имъ истины, налагая на нихъ несоотвѣтственныя имъ формы. Якоби ясно отказываетъ разсудку въ способности познанія сверхчувственнаго, когда свою философію прямо называетъ „философіею незнанія“, — мнѣніе крайне одностороннее, которое объясняется только какъ вызванный полемикою контрастъ тому безусловному уваженію къ разсудочному мышленію, какое господствовало въ философіи въ его время.

На односторонность такого мнѣнія, кромѣ неопровержимаго факта дѣйствительнаго участія мышленія въ сферѣ какъ религіи, такъ и философіи, въ какой мѣрѣ она касается религіозныхъ идей, указываетъ и то уже обстоятельство, что самъ Якоби не могъ остаться вѣрнымъ себѣ въ своемъ понятіи о

разсудкѣ. Не смотря на то, что онъ свою философію по отношенію къ „вещамъ Божественнымъ“ называетъ „философіею незнанія“, онъ однако же даетъ намъ опредѣленныя *понятія* о Богѣ, о свободѣ, о безсмертіи и пр. Онъ говоритъ намъ не только о томъ, какъ не должно мыслить объ этихъ предметахъ (право, которое онъ, хотя и непослѣдовательно *), можетъ еще уступить разсудку), но и о томъ, какъ должно о нихъ *мыслить*. Но мышленіе принадлежитъ не разуму, какъ способности непосредственнаго ощущенія, а разсудку; слѣдовательно, въ сущности, отвергая разсудокъ въ своей философіи, Якоби опять тайно обращается къ его помощи и услугамъ и признаетъ его значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, все то, что онъ говоритъ о Богѣ, Промыслѣ, свободѣ, что онъ производитъ изъ непосредственнаго ощущенія,—что̀ все это, какъ не понятія разсудка, достигнутыя путемъ мышленія? Въ этомъ отношеніи (но только въ этомъ) вполнѣ основательна полемика противъ Якоби Гегеля, который съ особенною силою старался показать, что мнимыя непосредственныя созерцанія Якоби суть въ дѣйствительности познанія посредственныя, пріобрѣтенныя путемъ раціональнаго мышленія, и что мнѣніе его о ихъ непосредственности основано на самообольщеніи. „Къ самымъ обыкновеннымъ опытамъ, говоритъ онъ, принадлежитъ тотъ психологическій феноменъ, что истины, о которыхъ очень хорошо извѣстно, что онѣ составляютъ результатъ очень сложныхъ и очень посредствованныхъ актовъ познанія, для тѣхъ, кому такое познаніе сдѣлалось очень сподручнымъ и привычнымъ, представляются въ ихъ сознаніи непосредственными. Математику, и каждому хорошо знакомому съ наукою, непосредственно представляются, какъ извѣстные, выводы и положенія, къ которымъ на самомъ дѣлѣ приводитъ очень запутанный анализъ. Каждый образованный человѣкъ имѣетъ въ своемъ сознаніи множество общихъ положеній, истинъ, взгля-

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

довъ, какъ непосредственно присущія его уму данныя, но которыя на самомъ дѣлѣ родились въ его душѣ только послѣ долгаго обдумыванія и изъ долгаго опыта жизни. Быстрота и ловкость, которыхъ мы достигаемъ въ какой либо наукѣ или искусствѣ, состоитъ также въ томъ, что мы такія познанія, пріемы и способы дѣятельности имѣемъ какъ бы непосредственно въ своемъ сознаніи, даже во внѣшней дѣятельности и въ навыкѣ нашихъ членовъ. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ непосредственность знанія не только не исключаетъ предыдущаго посредствованія, но такъ соединена съ нею, что непосредственное знаніе есть скорѣе продуктъ и результатъ посредственно пріобрѣтенныхъ знаній *).

4. Ученіе о религіи Шлейермахера.

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

По ученію Шлейермахера, религія, разматриваемая чисто сама по себѣ, не есть ни знаніе (Wissen), ни дѣятельность (Thun), но извѣстная опредѣленность чувства или непосредственное самосознаніе **). Въ такой своей опредѣленности ре-

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

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

лигія по своему существу есть не что иное, какъ *благочестіе* *)

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

Не есть религія также и знаніе практическое или система нравоученія. Послѣдняя хочетъ представить въ раздѣльности единичные факты человѣческаго дѣйствованія въ ихъ опредѣленности и затѣмъ свести ихъ въ одно, имѣющее въ самомъ себѣ основаніе, цѣлое, — въ систему; благочестивому нѣтъ дѣла до такого раздѣленія и систематизированія; онъ „ищетъ

---

*) Въ нашемъ языкѣ нѣтъ слова, которое бы вполнѣ могло передать смыслъ слова Frömmigkeit, которымъ у Шлейермахера обозначается сущность религіи. Понятіе благочестія (благаго чествованія Божества) включаетъ въ себѣ элементы и теоретическаго, праваго знанія о Богѣ, и практическаго почитанія Его. „Благочестіе“ у Шлейермахера заключаетъ въ себѣ исключительно элементъ религіознаго чувствованія. Также не выражаютъ понятія Frömmigkeit слова: религіозность, набожность, благочестивая настроенность.

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

и слѣдитъ во всемъ одно и тоже, именно дѣйствованіе изъ Бога (das Handeln aus Gott), дѣйствованіе Бога въ человѣкѣ". Поэтому благочестивый, конечно, можетъ дѣйствовать нравственно, но не имѣть никакого понятія о знаніи или наукѣ нравственности; доказательствомъ тому могутъ служить женщины.

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

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

Дѣйствительно, разсматривая основныя силы нашей души, мы различаемъ два ихъ рода: силы, воспринимающія внѣшнее и силу, дѣйствующую на внѣшнее. Послѣдняго рода сила есть свобода. Дѣятельность же силъ перваго рода обнаруживается въ двухъ видахъ: или мы представляемъ себѣ сущее, какъ

*) Reden üb. d. Religion. 185. 186.
**) Ibid., p. 187—197.

внѣ насъ находящееся, подъ формою познанія, или представляемъ бытіе вещей *въ насъ*, подъ формою ощущенія или чувствованія. Эта послѣдняя форма и есть та самая психическая дѣятельность, чрезъ которую осуществляется въ насъ сознаніе Божества. Такъ какъ отличительный характеръ чувства, въ противоположность знанію и свободѣ, есть его страдательность,—сознаніе зависимости нашей отъ дѣйствующаго на насъ и окружающаго насъ бытія, то религія или благочестіе въ существѣ своемъ есть не что иное, какъ чувство *зависимости* (Abhängigkeits-gefühl), а такъ какъ эта зависимость есть зависимость не отъ какого либо частнаго и единичнаго предмета, по отношенію къ которому возможно взаимодѣйствіе, вліяніе на него, сознаніе нашей свободы, но отъ абсолютной причины бытія, то это чувство есть чувство всецѣлой зависимости (schlechthinige Abhängigkeits-gefühl) *).

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

Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ есть довольно значительное, повидимому, различіе между первоначальнымъ и позднѣйшимъ образомъ мыслей Шлейермахера. Въ его „Рѣчахъ о религіи“ это чувство зависимости, какъ ощущеніе частнымъ, индивидуальнымъ существомъ своего отношенія къ окружающей его міровой дѣйствительности, какъ всецѣлому, яснѣе сказать, религіозное чувство, есть простое сознаніе нашей полнѣйшей зависимости отъ вселенной. А такъ какъ и во всякомъ проявленіи чувства, какъ страдательной стороны нашего существа, выражается болѣе или менѣе наша зависимость отъ окружающаго насъ бытія, то Шлейермахеръ совершенно послѣдовательно могъ сказать, что въ сущности „нѣтъ ни одного чувствованія, которое не было бы благочестивымъ“ **), то есть религіознымъ. Но истинно и вполнѣ религіознымъ оно становится тогда, когда человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ не отъ того или другого предмета въ частности, но отъ всецѣлости окружающаго насъ бытія. Чувство религіозное есть со-

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

**) Reden üb. d. Relig. 1843, 196.

прикосновеніе жизни всеобщей съ единичною, святое сочетаніе вселенной съ индивидуальностію; повсюду единичное созерцать въ цѣломъ, ничто единичное не разсматривать какъ единичное, созерцать міръ, какъ вселенную, какъ чудное и великое единство, какъ вѣчное художественное произведеніе, смотрѣть на нашу жизнь и на наше бытіе, какъ на бытіе и жизнь въ Богѣ и чрезъ Бога,—вотъ въ чемъ состоитъ религія. „Каждое чувство въ той мѣрѣ становится для насъ религіознымъ, въ какой дѣйствуетъ на насъ и производитъ впечатлѣніе не что либо единичное, какъ таковое, но въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ цѣлое, какъ откровеніе Божества, и такимъ образомъ входитъ въ нашу жизнь не единичное и конечное, но Богъ, въ которомъ одномъ отдѣльное есть единое и все". Равнымъ образомъ и въ насъ самихъ при этомъ возбуждается и выступаетъ не та или другая единичная функція, но все наше существо, въ какой мѣрѣ мы имъ и противостоимъ міру и вмѣстѣ въ немъ существуемъ, слѣдовательно, непосредственно возбуждается и выступаетъ самое Божественное въ насъ" *).

---

*) Reden üb. Relig. 2 Rede. 254 и др. Чтобы яснѣе и раздѣльнѣе понять, въ чемъ состоитъ и какъ совершается въ насъ это ощущеніе всеобщаго въ единичномъ, жизни абсолютной въ жизни индивидуума, можно указать на разъясненіе Шлейермахеромъ того, въ чемъ состоитъ благочестивое или религіозное ощущеніе или созерцаніе природы и человѣка,—двухъ сторонъ, въ которыхъ выражается всецѣлость мірового бытія. Элементы религіознаго созерцанія во внѣшнемъ мірѣ,—это не поражающія мысль массы, не ослѣпляющія взоръ красоты, но вѣчные законы природы. „Устремите болѣе возвышенный взоръ на природу, посмотрите, какъ ея законы все равномѣрно объемлютъ — величайшее, точно такъ же, какъ и самомалѣйшее, міровыя системы такъ же, какъ и пылинки въ воздухѣ, и тогда скажите, не ощущаете ли вы внутри себя Божественное единство и вѣчную неизмѣнность міра?... И въ томъ, конечно, состояло бы зерно всѣхъ религіозныхъ чувствъ съ этой стороны, чтобы такъ чувствовать свое полное единство и полную нераздѣльность съ природою, чтобы во всѣхъ измѣнчивыхъ явленіяхъ жизни, даже въ смѣнѣ между самою жизнію и смертію, съ сочувствіемъ и спокойствіемъ ожидать только выполненія этихъ вѣчныхъ законовъ". Но чтобы такимъ образомъ чувствовать себя однимъ съ природою, должно прежде всего чувствовать себя однимъ съ человѣчествомъ. „Напрасно будетъ существовать всецѣлое для того, кто ограничиваетъ себя собою только однимъ, потому что для того, чтобы воспріять въ себя жизнь міроваго Духа и имѣть религію, человѣкъ прежде всего долженъ найти человѣчество, и онъ

Нельзя не видѣть, что такое понятіе о религіи, какъ о чувствѣ безусловной зависимости нашего единичнаго *я* отъ окружающаго его всецѣлаго, носитъ на себѣ рѣшительно пантеистическій характеръ. Божество, въ рѣчахъ Шлейермахера о религіи, есть не что иное, какъ такое единство міра, которое объемлетъ подъ собою множественность, которое, хотя и возвышается надъ каждымъ единичнымъ существомъ, но не надъ всѣми ими въ совокупности, такъ какъ оно именно состоитъ во всецѣлости всѣхъ единичныхъ существъ. Поэтому-то въ „Рѣчахъ о религіи“ выраженія: Богъ, міровой Духъ (Weltgeist) и міровое цѣлое (Weltall) употребляются безразлично. Вслѣдствіе такого понятія о Богѣ, и религія на самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ философское созерцаніе природы и человѣка, и исторія—такое разсматриваніе міра, которое повсюду и во всемъ видитъ необходимость, законъ, порядокъ и гармонію; а религіозное чувство есть не что иное, какъ простое чувство безусловной зависимости отъ природы, какъ физической, такъ и духовной.

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

То чувство или сознаніе единичнымъ существомъ своей зависимости отъ природы, которое въ Рѣчахъ о религіи составляло сущность религіи, въ его Догматикѣ является только почвою ея, первоначальнымъ психологическимъ источникомъ, низшею ступенью ея; но само по себѣ оно не есть еще ис-

---

находитъ оное только въ любви и чрезъ любовь“. Но религіозное созерцаніе человѣчества не должно останавливаться на отдѣльныхъ людяхъ, потому что здѣсь, конечно, найдется многое недостойное любви. „Но вознеситесь съ своимъ созерцаніемъ на крыльяхъ религіи выше, къ безконечному, недѣлимому человѣчеству, ищите только его въ каждомъ единичномъ лицѣ, смотрите на бытіе каждаго, какъ на откровеніе человѣчества, и отъ всего того, что васъ тяготитъ теперь, не останется и слѣда“. Ibid. p. 223. 227—230.

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

тинно религіозное чувство. Религіознымъ оно становится тогда, когда къ этому сознанію присоединяется вопросъ: *откуда* происходитъ наша полная зависимость и условливаемость внѣ насъ находящимся бытіемъ, и это *откуда* обозначается выраженіемъ: *Богъ*. Это *откуда* не можетъ быть предметомъ конечнымъ, потому что въ отношеніи къ такому предмету въ насъ всегда остается чувство свободы, возможность дѣйствовать на него; итакъ, по отношенію къ нему мы не можемъ чувствовать себя безусловно и вполнѣ зависимыми. Не можетъ быть также это *откуда* міромъ, въ смыслѣ совокупности всего конечнаго бытія; и такая совокупность не можетъ производить въ насъ чувства полной зависимости, потому что міръ, хотя мы будемъ разсматривать его какъ единство, есть однакоже раздѣленное и раздробленное единство, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть совокупность всѣхъ противоположностей и всего многоразличнаго, совокупность, часть которой составляетъ и человѣкъ. По отношенію къ міру мы можемъ чувствовать свое единство съ нимъ только какъ часть съ цѣлымъ, т. е. мы хотя зависимъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ, но и наоборотъ, эти всѣ другіе предметы также зависятъ отъ насъ. Всѣ они въ совокупности дѣйствуютъ на насъ, но и они также въ свою очередь испытываютъ отъ насъ воздѣйствіе; здѣсь отношеніе отчасти свободы, отчасти зависимости, слѣдовательно, отношеніе взаимодѣйствія. Отсюда видно, что это *откуда*, къ которому относится наше чувство полной зависимости, не можетъ быть міромъ, какъ совокупностію всего конечнаго, но только Богомъ, бытіемъ отличнымъ отъ міра *).

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

Вся противоположность между Богомъ и міромъ сводится Шлейермахеромъ къ одной отвлеченной противоположности

*) Christ. Glaube, 1861. Einleitung. §§ 3, 4, 5.

множественности и единства; міръ есть не что иное, какъ совокупность противоположностей; Божество—отрицаніе ихъ (т. е. міра) *). Обѣ стороны: единство и состоящій изъ противоположностей міръ, необходимо условливаютъ другъ друга, имманентны другъ другу, взаимно привлекаютъ и отталкиваютъ себя какъ полюсы, которые не могутъ быть одинъ безъ другаго и которые связываетъ другъ съ другомъ неразрывными узами самая ихъ противоположность. Божество — отрицаніе противоположностей — поэтому вмѣстѣ съ тѣмъ есть и ихъ трансцедентальное *предположеніе* или условіе, ихъ исходная точка и конечная цѣль. Такое понятіе о Богѣ, какъ о чистомъ единствѣ и отрицаніи распавшагося въ противоположности и многоразличія міра, Шлейермахеръ выдерживаетъ съ полною послѣдовательностію. Богу не можетъ быть приложенъ никакой предикатъ, въ которомъ бы выражалось какое либо свойство или качество, могущее приличествовать міру многоразличія, будетъ ли то физическая или духовная сторона его. Такъ, къ нему нельзя приложить понятій: сознанія, личности, духовности, да и вообще понятія опредѣляемости какимъ либо частнымъ свойствомъ, потому что въ такомъ случаѣ онъ былъ бы вовлеченъ въ одну изъ сторонъ міровой противоположности—міръ духовный, не былъ бы, слѣдовательно, отрицаніемъ міра. Такъ какъ Божество есть чистое отрицаніе всего множественнаго и противоположнаго, то о Немъ не можетъ быть высказано ничего положительнаго; всѣ философскія выраженія о немъ не адэкватны, потому что всѣ они не положительны. Богъ, говоря въ строгомъ смыслѣ слова, не можетъ быть объектомъ для знанія, поелику Онъ не есть какой либо опредѣленный предметъ; Онъ есть только предположеніе, условіе всякаго знанія, потому что знаніе возможно только при предположеніи пункта единства, въ которомъ оба: субъектъ и объектъ знанія, суть одно, чрезъ что становится возможнымъ ихъ взаимное отношеніе. Какого рода можетъ быть отношеніе между Божествомъ такъ понимаемымъ и міромъ, ясно само собою. Между ними, по мнѣнію Шлейермахера, нѣтъ никакого другаго взаимоотношенія кромѣ совмѣстно-существованія (Zusammenseyn); Богъ и міръ—понятія коррелятивныя (Corre-

*) Dialektik. §§ 211 и слѣд.

lata); тожественными они быть не могутъ потому, что Богъ есть отрицаніе міра; но въ тоже время *одно* не можетъ быть безъ *другаго*, поелику *одно* есть обратная сторона *другаго*. Богъ есть имманентная міру отрицательность (Negativität) его, единство при множественности, какъ міръ—множественность при единствѣ. Богъ не мыслимъ безъ міра, и если Его мыслятъ существующимъ какъ бы *предъ* міромъ, то это пустая фантазма *).

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

Но не смотря на этотъ существенный недостатокъ философіи Шлейермахера, нельзя не признать за нимъ огромной заслуги въ области научнаго изслѣдованія о религіи, по отношенію къ уясненію ея субъективной стороны. Эта заслуга состоитъ въ томъ, что онъ первый обратилъ вниманіе на чувство, какъ на существенно важный въ дѣлѣ религіи элементъ. До него на религію смотрѣли преимущественно какъ на произведеніе знанія; съ представленіемъ о религіи всегда соединялась мысль объ извѣстной совокупности теоретическихъ понятій о Богѣ, Его отношеніи къ человѣку и т. п. Даже самъ Кантъ, повидимому, совершенно устранившій эту сторону религіи и обратившій исключительное вниманіе на нравственность, на самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, опять ограничилъ религію теоретическимъ же, хотя первоначально вытекавшимъ изъ желанія осмыслить нѣкоторыя явленія нравственной жизни,

*) Schwarz, Wesen d. Rel. II, 96. 97.

представленіемъ о Богѣ и безсмертіи души. Внутреннее чувство Якоби, не смотря на это названіе, имѣетъ болѣе характеръ познавательной способности (созерцанія), чѣмъ чувствованія въ точномъ смыслѣ слова. Шлейермахеръ первый указалъ на чувство, какъ на субъективный элементъ религіи,— элементъ, на который до него почти не обращали вниманія, и хотя первое побужденіе къ такому взгляду на религію могъ найти у Якоби*), но какъ опредѣленность самаго понятія о чувствѣ, такъ и научное раскрытіе этого понятія составляютъ его несомнѣнную заслугу. Поэтому ученіе Шлейермахера о чувствѣ, какъ источникѣ и сущности религіи, въ свое время справедливо можно было назвать новымъ словомъ и новымъ открытіемъ въ философіи религіи, и о важности этого открытія можно судить уже по тому огромному числу послѣдователей, какое это ученіе пріобрѣло и до сихъ поръ продолжаетъ имѣть въ богословскомъ мірѣ Германіи.

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

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

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

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

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

Дѣйствительно, какъ справедливо замѣтилъ еще Гегель въ своей полемикѣ противъ Шлейермахера, чувство само по себѣ не есть что либо религіозное или нравственное; оно есть только

простая форма нашего сознанія, равнодушная къ содержанію, которое можетъ заключать въ себѣ всевозможное содержаніе, какъ самое высокое, такъ и самое низкое. Наше чувство одинаково можетъ направляться какъ къ предметамъ возвышеннымъ и истиннымъ, такъ и къ недостойнымъ; его могутъ возбуждать самыя противоположныя явленія, и цѣну получаетъ оно не само по себѣ, но отъ своего содержанія.

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

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

Очевидно, нѣтъ. Для возбужденія непосредственнаго чувства всегда нужно опредѣленное, единичное впечатлѣніе отъ какого либо единичнаго предмета, производящаго въ насъ ощущеніе. Нужно, далѣе, отличеніе этого предмета и противоположеніе его другимъ, чтобы явилось въ насъ опредѣленное чувство, а не смутное ощущеніе довольства или непріятности, какое имѣетъ мѣсто на низшихъ ступеняхъ психической жизни. Но могутъ ли возбуждать въ насъ какое либо непосредственное чувство такіе отвлеченные предметы, какъ законы при-

роды, связь единичнаго со всеобщимъ, гармонія многоразличія и противоположностей, абсолютное отрицаніе противоположностей въ мірѣ явленій и т. п.? Все это общія, отвлеченныя понятія, до которыхъ человѣкъ доходитъ продолжительнымъ путемъ размышленія; они дѣло уже образованнаго разсудка, а не простаго непосредственнаго чувства или ощущенія окрущающей насъ дѣйствительности. Не споримъ, что эти понятія, образовавшись разъ въ нашемъ умѣ, могутъ въ свою очередь оказывать вліяніе на чувство, по общему закону, что не только внѣшнія явленія, но и психическіе факты—мысли, представленія, воззрѣнія, могутъ возбуждать то или другое чувство. Достигнутое путемъ продолжительнаго умственнаго развитія, такое міросозерцаніе, въ которомъ природа и человѣчество представляются какъ единое, гармоническое цѣлое, можетъ отразиться въ душѣ соотвѣтственнымъ чувствомъ, будетъ ли то чувство абсолютной зависимости отъ вселенной или какое другое. Но дѣло въ томъ, что такое чувство далеко не будетъ *непосредственнымъ* чувствомъ, и религія своего рода (если бы можно было назвать религіею результатъ такого міросозерцанія, рефлектированный въ чувствѣ), которая возникла бы отсюда, была бы религіею очень незначительнаго числа людей, а не тѣмъ всеобще-необходимымъ явленіемъ, какимъ представляется въ дѣйствительности; это была бы религія философовъ, а не обыкновенныхъ смертныхъ. Не говоримъ о томъ, что здѣсь уже совершенно теряется и послѣдній слѣдъ объективнаго элемента въ религіи, который, хотя въ туманныхъ чертахъ всецѣлаго, дѣйствующаго на единичное, хочетъ, повидимому, удержать Шлейермахеръ. Здѣсь религіозное чувство собственно возбуждается не *предметомъ* внѣ насъ находящимся, но *мыслію* о предметѣ, нами составленною; міросозерцаніе, до котораго человѣкъ доходитъ своимъ умомъ, отражается въ чувствѣ извѣстною опредѣленностію его,— производитъ религію; религія вовлекается совершенно въ сферу субъективныхъ ощущеній.

Но забудемъ на время все это; положимъ, что реально существуетъ не въ насъ только, но и внѣ насъ, всецѣлое, какъ единство и гармонія въ многоразличіи, что оно *способно* непосредственно дѣйствовать на насъ и возбуждать соотвѣтственное чувство. Дѣйствительно ли это чувство будетъ спе-

цифически религіознымъ, то есть, чувствомъ полнѣйшей зависимости нашего *я* отъ абсолютнаго, дѣйствующаго въ законахъ природы и человѣчества? Въ этомъ позволительно усумниться; созерцаніе гармоніи природы, единства въ разнообразіи, созерцаніе абсолютнаго въ *этомъ* смыслѣ, скорѣе всего пробудитъ чувство самоудовлетворенности и наслажденія, чувство удивленія и восторга предъ величіемъ и законосообразностію вселенной, но менѣе всего чувство безусловной зависимости отъ всецѣлаго. Положимъ, и это чувство можетъ входить отчасти сюда, но только отчасти и стороною, но не составитъ существеннаго и единственнаго результата подобнаго міросозерцанія. Вообще, чувство, возбуждаемое тѣмъ содержаніемъ, какое предполагаетъ для религіи Шлейермахеръ, скорѣе будетъ относиться къ сферѣ эстетическихъ, но никакъ не религіозныхъ чувствованій *).

Но сдѣлаемъ еще уступку; положимъ, что предполагаемый Шлейермахеромъ объектъ религіи будетъ дѣйствительно возбуждать чувство абсолютной зависимости,—религіозное чувство. Будетъ ли это чувство *дѣйствительно* религіознымъ, то есть, такимъ, которое, по ученію нашего философа, будетъ сопровождаться сознаніемъ, что это *откуда* нашей зависимости, предметъ, отъ котораго мы чувствуемъ себя вполнѣ зависящими, есть существо абсолютное—Богъ? Нѣтъ; въ чувствѣ абсолютной зависимости нашего *я* отъ *не-я*, самомъ по себѣ, нѣтъ ни малѣйшаго ручательства, чтобы оно сопровождалось сознаніемъ Божества, какъ своего предмета, стало истинно религіознымъ. Можно чувствовать себя *абсолютно* зависимымъ и въ то же время представлять это *откуда* своей зависимости неизбѣжною судьбою или рокомъ, можно представлять его даже случаемъ; и по отношенію къ судьбѣ, къ случаю, правящимъ міромъ, можно чувствовать и свое ничто-

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

жество и свою полнѣйшую зависимость, можно слѣд. испытывать спеціально религіозныя чувства. Это мнимо-религіозное чувство, далѣе, можетъ составлять полную принадлежность грубѣйшаго матеріализма столько же, какъ и совершенной религіи. И матеріалистъ, какъ показываетъ опытъ современнаго матеріализма, можетъ говорить съ неподдѣльнымъ паѳосомъ о законахъ природы и человѣчества, о гармоніи и единствѣ въ ихъ разнообразіи, можетъ ощущать чувство полнѣйшей зависимости отъ этихъ законовъ, проповѣдывать преданность и подчиненіе имъ, — но будетъ ли его чувство религіознымъ? По духу первоначальнаго своего ученія, Шлейермахеръ необходимо долженъ отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно; онъ долженъ признать „религію матеріализма“, какъ нѣчто дѣйствительно существующее, нѣчто полноправное на ряду съ другими религіями; но этимъ признаніемъ совершенно исказится всякое понятіе о религіи, какъ о чемъ-то отличномъ отъ философскаго міросозерцанія. Если же, на основаніи послѣдующаго, нѣсколько видоизмѣненнаго взгляда на религію, по которому на вопросъ: *откуда*, относительно источника нашей полной зависимости, мы должны отвѣчать словомъ: *Богъ*, онъ отвергнетъ религіозность матеріализма и атеизма, то не можетъ уже безъ внутренняго противорѣчія поставлять чувство полной зависимости сущностью религіи. Ибо можетъ ли быть религіею или источникомъ религіи то чувство, которое одинаково можетъ сопровождать какъ религіозныя, такъ и антирелигіозныя представленія?

Изъ всего сказаннаго нами видно, что неудовлетворительность ученія Шлейермахера о религіи не въ томъ только состоитъ и не отъ того только зависитъ, что въ немъ дано невѣрное понятіе о *предметѣ* религіи, о Богѣ, которое не только въ первомъ, но и во второмъ фазисѣ его философскаго мышленія, сильно напоминаетъ пантеистическое абсолютное, — но и въ томъ, что онъ односторонне опредѣлилъ субъективный элементъ религіи, находя его исключительно въ чувствѣ, опредѣленнѣе — въ чувствѣ безусловной зависимости. Поэтому нельзя согласиться съ тѣми многочисленными и болѣе умѣренными послѣдователями Шлейермахера, которые, замѣнивъ его понятіе объ абсолютномъ истиннымъ понятіемъ о Богѣ и отнесши къ нему чувство полной зависимости, полагаютъ, что

это чувство, освобожденное отъ пантеистическаго характера, вполнѣ выражаетъ собою сущность и субъективный источникъ религіи. Такого рода чувство, даже исправленное по отношенію къ предмету его, не можетъ служить ни первоначальнымъ, ни единственнымъ органомъ религіи.

Оно не можетъ быть первоначальнымъ; этому противорѣчитъ всякій психологическій опытъ. Чувство не есть первоначальная и самостоятельная форма обнаруженія человѣческаго сознанія. Оно необходимо предполагаетъ дѣйствіе на насъ какого-либо объекта; оно не является впервые и само собою, не идетъ на встрѣчу ему, но *вызывается* имъ, и это все равно, будетъ ли объектъ вызывающій дѣйствительнымъ внѣ насъ существующимъ предметомъ или совокупностію какихъ либо представленій и понятій, способныхъ отразиться на чувствѣ,— будетъ ли этотъ объектъ реальнымъ или мыслимымъ. Что касается до послѣдняго рода объекта, то само собою разумѣется, что здѣсь чувству должна предшествовать *мысль* или знаніе. Если мы примѣнимъ этотъ способъ происхожденія чувствованій къ религіозному сознанію, то необходимо должны будемъ допустить, что религіозное чувство можетъ возникнуть въ насъ только чрезъ отраженіе на наше сердце религіозныхъ представленій, что, слѣдовательно, религіозное познаніе предшествуетъ религіозному чувству, что оно—его источникъ, а не наоборотъ, какъ у Шлейермахера. Это и свидѣтельствуетъ дѣйствительное религіозное сознаніе, когда ясно показываетъ, что различнаго рода благочестивыя чувствованія состоятъ въ тѣсной связи съ различными представленіями о Богѣ; такъ представленіе о Немъ, какъ объ Отцѣ Небесномъ, возбуждаетъ чувство любви, представленіе какъ о премудромъ Судіи — чувство страха, представленіе какъ о премудромъ Творцѣ—чувство благоговѣнія, зависимости и прочее. Но можетъ быть такой *посредствованный* способъ возникновенія религіознаго чувства назовутъ не первоначальнымъ и не кореннымъ? Можетъ быть скажутъ, что первоначальное религіозное чувство возбуждается не мыслями о Богѣ, а непосредственнымъ дѣйствіемъ Божества на нашъ духъ? Но въ такомъ случаѣ, чѣмъ докажутъ, что это дѣйствіе должно простираться на одну только сторону нашего существа, — на чувство, а не на познавательную силу, не на волю? Почему Богъ даетъ чувствовать

себя человѣку, но не познавать себя? Если возможно дѣйствіе Божества, то оно должно обнимать собою всю нашу природу, а не падать на одну какую либо сторону ея. Если бы подобное явленіе было возможно, то оно указывало бы на странное, ненормальное состояніе нашей природы, по которому съ невозможностью знать о Богѣ и дѣйствовать подъ его вліяніемъ соединялась бы однакожъ возможность испытывать по отношенію къ нему извѣстныя чувства. Напротивъ, вся аналогія духовной жизни говоритъ въ пользу того, что чувство можетъ быть возбуждаемо только въ связи съ первоначальнымъ знаніемъ предмета, хотя бы то и очень слабымъ. Если бы противное и было возможно, то такое безпредметное чувство осталось бы темнымъ, неопредѣленнымъ инстинктивнымъ ощущеніемъ пріятнаго или непріятнаго состоянія, ощущеніемъ чего-то намъ неизвѣстнаго; мы не могли бы назвать его религіознымъ.

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

ная рефлексія“ (но можетъ ли быть рефлексія непосредственною?) надъ нимъ, первоначальное представленіе, въ которомъ это чувство находитъ свое выраженіе.

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

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

изъ самыхъ характеристическихъ свойствъ нашей природы,— нравственной свободы. Чувство, какъ мы замѣтили, есть нѣчто инстинктивное, страдательное, не отъ насъ зависящее; отъ того сила и живость чувствованія зависятъ не столько отъ насъ и нашей свободной воли, сколько отъ естественнаго предрасположенія, условливаемаго главнымъ образомъ темпераментомъ. Поэтому и религіозность, будучи исключительною принадлежностію чувства, въ сущности зависѣла бы отъ естественнаго предрасположенія къ ней; человѣкъ былъ бы религіознымъ или нѣтъ, болѣе или менѣе религіознымъ, не въ силу своей самодѣятельности, но по естественному, не зависящему отъ него, строю своей индивидуальной природы. Религія являлась бы чѣмъ-то совершенно не имѣющимъ внутренняго самостоятельнаго значенія, чѣмъ-то такимъ, что служило бы къ украшенію человѣческаго духа, но не составляло его необходимой, обязательной принадлежности; ни за характеръ своей религіозности, ни за ея степень человѣкъ отвѣчать не могъ бы. Мы должны будемъ придти къ тому взгляду Шлейермахера, что религія, по отношенію къ знанію и дѣятельности— существеннымъ обнаруженіямъ человѣческаго духа, есть не что иное, какъ сопровождающая ихъ *музыка,* оживляющая ихъ сухость и монотонность *). Такимъ образомъ, религія будетъ служить къ эстетическому украшенію нашей жизни, а не составлять коренную ея потребность. Взглядъ на религію— и недостойный ея значенія и опровергаемый постояннымъ сознаніемъ человѣчества, которое видѣло въ ней и видитъ существенное, а не случайное дѣло жизни.

Одностороннимъ образомъ опредѣливши сущность религіи, Шлейермахеръ естественно не могъ ни дать надлежащаго понятія о содержаніи и значеніи *религіознаго* знанія, ни показать его отношеній къ чувству какъ источнику религіи. По самому понятію о религіи, она есть „чувство или непосредственное самосознаніе“ и не имѣетъ ничего общаго съ знаніемъ; возможность знанія о Богѣ у него прямо отвергается. Но въ тоже время предъ Шлейермахеромъ возникалъ фактъ дѣйствительнаго существованія религіознаго знанія, въ видѣ различныхъ вѣроученій и религіозныхъ системъ; да и самъ,

*) Reden üb. d. Religion 1843, 203.

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

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

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

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

Религіозное знаніе есть рефлексія надъ эмпирическими фактами,—религіозными чувствованіями; оно должно только ихъ описывать, употребляя, положимъ, научный языкъ и систематическій порядокъ. Но въ такомъ случаѣ все содержаніе религіознаго знанія, очевидно, должно бы состоять въ простомъ описаніи различныхъ видоизмѣненій и оттѣнковъ религіознаго чувства,—точнѣе, чувства абсолютной зависимости; религіозное знаніе должно быть не чѣмъ инымъ, какъ психологическимъ трактатомъ объ извѣстнаго рода чувствованіяхъ, не болѣе. Но на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительныхъ религіяхъ и у самого Шлейермахера въ его богословіи, религіозное знаніе представляетъ довольно обширную совокупность различныхъ представленій и понятій, повидимому, не имѣющихъ ничего общаго съ чувствованіями, чисто теоретическихъ. Какимъ же образомъ вывести все это содержаніе изъ рефлексіи надъ чувствомъ и притомъ такимъ опредѣленнымъ, какъ чувство абсолютной зависимости? Что такое эти представленія и понятія по отношенію къ самому чувству, — сущности религіи? У Шлейермахера нѣтъ прямаго отвѣта на эти вопросы. Одно изъ двухъ: или вся эта совокупность теоретическихъ религіозныхъ представленій есть нѣчто чуждое чувству и отъ него отличное,—нѣчто имѣющее иное значеніе; но въ такомъ случаѣ въ чемъ состоитъ это значеніе? Не указываетъ ли это независимое отъ чувства и не выводимое изъ него достояніе

религіи на то, что религія не ограничивается однимъ чувствомъ, не вмѣщается въ немъ и имъ не исчерпывается, и что взглядъ Шлейермахера на религію одностороненъ? Или, вопреки кажущейся невозможности вывести содержаніе религіознаго знанія изъ рефлексіи надъ благочестивыми чувствованіями, мы должны признать, что это содержаніе, столь богатое и разнообразное, есть не что иное, какъ отображеніе различныхъ благочестивыхъ чувствованій въ сферѣ представленій и понятій, что всякаго рода вѣроученія и догматы суть не болѣе, какъ символы разнообразныхъ состояній нашего сердца. Мы придемъ, въ сущности, къ такому же взгляду на значеніе положительнаго элемента въ религіи, какъ и Кантъ, съ тѣмъ только различіемъ, что Кантъ почиталъ, или лучше сказать, вмѣнилъ въ обязанность считать всѣ положительныя представленія религіи олицетвореніемъ нравственныхъ правилъ, понятій и отношеній, а у Шлейермахера они будутъ считаться олицетвореніями различныхъ чувствованій. Къ этому взгляду на теоретическую сторону религіи, повидимому, склоняется и Шлейермахеръ, хотя и не рѣшается провести его послѣдовательно. Не говоримъ о противорѣчіи такого воззрѣнія религіозному сознанію, которое въ своихъ теоретическихъ понятіяхъ видитъ вовсе не символы и образныя представленія религіозныхъ чувствованій, а дѣйствительныя понятія о Богѣ и вещахъ божественныхъ; не говоримъ о невозможности безъ крайнихъ натяжекъ и произвольныхъ толкованій приложить эту теорію не только къ частностямъ вѣроученій, но и къ такъ называемымъ основнымъ фактамъ или идеямъ каждой религіи; все это очевидно само собою. Коренной недостатокъ подобнаго воззрѣнія тотъ, что имъ уничтожается все объективное содержаніе религіи; все положительное содержаніе ея не имѣетъ никакого самостоятельнаго значенія; оно не болѣе, какъ миѳологія субъективныхъ ощущеній,—вымышленная оболочка для нихъ, ни для чего не нужная, и которая должна отпасть и исчезнуть при высшемъ развитіи религіознаго сознанія, понимающаго себя,—понимающаго, что оно есть чувство, а не знаніе чего-то о Богѣ, и что истинная религія есть нѣчто иное, чѣмъ то, за что обыкновенно выдаютъ ее. Что Шлейермахеръ, по крайней мѣрѣ въ первой половинѣ своей философской дѣятельности, былъ не чуждъ такого воззрѣнія на положительную религію, пока-

зываетъ весь духъ и направленіе его „Рѣчей о религіи“, обращенныхъ, какъ онъ говоритъ, къ образованнѣйшимъ изъ тѣхъ, кои пренебрегаютъ ею. Вся цѣль его „Рѣчей о религіи“ состоитъ въ томъ, чтобы показать этимъ образованнымъ людямъ, что религія вовсе не есть то, за что обыкновенно выдаютъ ее, что она не есть совокупность какихъ либо догматическихъ, положительныхъ ученій и что пренебреженіе ихъ не касается истинной сущности религіи. Религія, какъ онъ говоритъ, не есть смѣсь метафизическихъ и моральныхъ крохъ; она коренится въ самомъ духѣ человѣка и можетъ существовать даже и тогда, какъ предъ сомнѣвающимся окомъ ума исчезаютъ самыя основныя истины религіи: бытіе Божества и безсмертіе души *). Если въ послѣдующее время Шлейермахеръ оставляетъ, повидимому, болѣе положительнаго содержанія для религіи, и въ христіанствѣ на основный принципъ его, — искупленіе, смотритъ не какъ на абстрактное понятіе извѣстнаго чувства, не какъ на символъ одного изъ субъективныхъ ощущеній, но какъ на дѣйствительный фактъ, осуществившійся въ лицѣ Іисуса Христа, то это не болѣе, какъ вынужденная инстиктивнымъ религіознымъ сознаніемъ непослѣдовательность, которая и даетъ себя вскорѣ чувствовать въ колебаніяхъ относительно лица Искупителя, гдѣ субъективный взглядъ на религію страннымъ образомъ смѣшивается съ признаніемъ нѣкоторой объективной ея истины **).

---

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

**) Кромѣ сейчасъ нами указаннаго, главнаго недостатка въ Шлейермахеровомъ опредѣленіи отношеній знанія къ чувству въ области религіи, можно указать и на другіе. Такъ напр. характеристическимъ признакомъ богословія, какъ науки, онъ поставляетъ, кромѣ научнаго языка, систематическій распорядокъ. Но возможенъ ли этотъ порядокъ тамъ, гдѣ нѣтъ систематизирующаго принципа, а только „эмпирическій фактъ“? Далѣе, религіозное знаніе есть только рефлексія надъ благочестивыми чувствованіями, но такія чувствованія, по его признанію, совершенно индивидуальны: въ такомъ случаѣ возможны, повидимому, только описанія религіозныхъ состояній каждаго индивидуума, а не наука о религіи, какъ о чемъ-то общемъ многимъ; общимъ можемъ быть *знаніе*, а не индивидуальныя ощущенія, различныя по характеру индивидуумовъ. Но допустимъ, что такое описаніе общаго многимъ, описаніе различныхъ религій, возможно. Какимъ образомъ возможна будетъ сравнительная оцѣнка ихъ достоинства? всѣ чувства, какъ чувства, по достоинству равны по отношенію къ истинѣ; они могутъ быть только искренни или не искренни, сильны или слабы, но не истинны или ложны; можно говорить объ

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

истинѣ или не-истинѣ (въ точномъ значеніи этихъ словъ) знанія, но не чувства. Поэтому всѣ религіи должны быть равноправны, не могутъ быть въ теоретическомъ или нравственномъ отношеніи одна другой выше или ниже. Къ этомъ воззрѣнію и склоняется Шлейермахеръ въ своихъ „Рѣчахъ о религіи", что и естественно, потому что различіе религій, какъ обнаруженій чувства, вполнѣ зависитъ у него отъ индивидуальности, какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и народовъ. Но впослѣдствіи, вопреки требованіямъ теоріи, у Шлейермахера является однакожъ разграниченіе степеней религіи по ихъ внутреннему достоинству, при чемъ христіанству, какъ религіи монотеистической, и между монотеистическими наиболѣе нравственной и телеологической, отдается предпочтеніе; она объявляется не только болѣе совершенною, но абсолютною, истинно выполняющею въ себѣ идею религіи; необходимость христіанства выводится изъ *понятія* религіи. Но все это значеніе христіанства нисколько не вытекаетъ изъ взгляда на религію, какъ на извѣстную опредѣленность индивидуальнаго чувства. То же противорѣчіе и въ Догматикѣ. По теоріи религіознаго знанія мы должны требовать, чтобы она была изъясненіемъ отличительнаго религіознаго чувства христіанина, группировкою около основнаго факта христіанскаго религіознаго сознанія (т. е. искупленія) частныхъ фактовъ. Но на дѣлѣ видимъ не это, а чистое выведеніе ея содержанія изъ *понятія* объ искупленіи, какъ основнаго принципа; это уже не простой фактъ, но *принципъ*, изъ котораго съ діалектическою послѣдовательностію выводятся не факты, а понятія; здѣсь нисхожденіе отъ общаго къ частному, а не одно описаніе не подлежащихъ доказательствамъ a priori, эмпирическихъ состояній чувства, не анализъ и наблюденіе психическихъ явленій, но чисто философское развитіе двухъ понятій: полной зависимости—какъ сущности всѣхъ религій, и чувства искупленія—какъ сущности религіи христіанской. Здѣсь явное противорѣчіе между односторонностію теоріи религіи и ея требованіями и внутреннимъ сознаніемъ несостоятельности этихъ требованій; отвергая возможность религіознаго знанія о Богѣ, Шлейермахеръ по неволѣ опять допускаетъ его (Schwarz: Wesen d. Rel. II, 126—129).

принципъ. О несостоятельности такого разрыва между религіею и нравственностію мы уже имѣли случай говорить при разборѣ ученія Канта. Здѣсь достаточно замѣтить, что и по существу своему религія Шлейермахера не способна быть опредѣляющимъ началомъ истинно нравственной дѣятельности, не можетъ создать религіозной нравственности. Такая нравственность условливается извѣстнымъ строемъ религіозныхъ понятій объ отношеніяхъ нашихъ къ Богу; подобнаго рода понятія, какъ показываетъ и опытъ, дѣйствительно могутъ имѣть на нее вліяніе. Въ силу взаимной связи всѣхъ психическихъ актовъ, конечно, и чувство можетъ отражаться на нравственной дѣятельности и видоизмѣнять ее, но это вліяніе, исключая развѣ случаевъ экзальтаціи чувства, не можетъ быть ни особенно сильнымъ, ни особенно благопріятнымъ для нравственности, особенно вліяніе того чувства, которое Шлейермахеръ призналъ специфически религіознымъ,—чувства абсолютной зависимости,—такое чувство всегда можетъ оставаться однимъ холоднымъ, субъективнымъ ощущеніемъ, не переходя въ нравственное побужденіе къ какому либо дѣлу; никакихъ особенныхъ, практическихъ обязанностей оно не налагаетъ; при немъ, какъ мы замѣчали, человѣкъ можетъ оставаться столько же религіознымъ, сколько и нерелигіознымъ.

Относительно этого спеціально-религіознаго, по мнѣнію Шлейермахера, чувства, нельзя не замѣтить здѣсь и того еще, что оно не только не исчерпываетъ всего содержанія религіи съ ея теоретической и практической стороны, но даже не объясняетъ различныхъ явленій въ той области религіозной жизни, гдѣ, повидимому, оно должно бы находить свое полное примѣненіе,—мы говоримъ о сферѣ собственно религіозныхъ чувствованій. Нельзя не видѣть, что эта сфера не наполняется однимъ чувствомъ безусловной зависимости отъ Бога, съ его частными оттѣнками, напр. чувствомъ смиренія, преданности волѣ Божіей и пр. Самый остроумный психологъ затруднился бы безъ крайнихъ натяжекъ вывести изъ этого основнаго чувства другія, не только не менѣе религіозныя, но такія, которымъ религіозное сознаніе приписываетъ наивысшее значеніе, каково напр. чувство любви къ Богу. Вообще, религія, даже въ сферѣ чувствованій, ограниченная однимъ тѣмъ чувствомъ, на которое Шлейермахеръ указываетъ, какъ на

основное, далеко не была бы религіею совершенною и высшею; въ сравненіи съ религіею, которая основнымъ религіознымъ чувствомъ полагаетъ любовь, она была бы религіею рабскою, въ которой все сводилось бы только къ ощущенію безконечнаго превосходства Творца надъ міромъ и собственнаго ничтожества.

До сихъ поръ, разсматривая ученіе Шлейермахера, мы имѣли въ виду одну только субъективную сторону религіи, ту способность человѣческаго духа, которая служитъ существеннымъ органомъ религіознаго сознанія и которую Шлейермахеръ находитъ въ чувствѣ. Но религія, если не считать ее субъективнымъ только произведеніемъ нашего духа, обязаннымъ своимъ существованіемъ одной нашей самодѣятельности, необходимо предполагаетъ и элементъ объективный и его участіе въ образованіи религіи. Особенно выразительнаго указанія на этотъ элементъ и разъясненія степени и образа его участія въ дѣлѣ религіи мы въ правѣ бы ожидать отъ той теоріи, которая самое существо религіи полагаетъ въ чувствѣ. Чувство есть состояніе нашей души по преимуществу пассивное. Въ знаніи и дѣятельности многое можетъ быть приписано нашей самодѣятельности и изъ нея произведено; въ чувствѣ, напротивъ, почти все разнообразіе ощущеній и внутреннихъ состояній должно условливаться дѣйствіемъ внѣ чувства находящихся объектовъ и служить только отзвукомъ на эти дѣйствія нашей души.

Но ученіе Шлейермахера рѣшительно обманываетъ наши надежды, что̀ и естественно; хотя ученіе о чувствѣ, какъ органѣ религіи, и могло бы привести къ признанію вызывающихъ это чувство реальныхъ дѣйствованій Божества на нашъ духъ, которыя мы можемъ назвать откровеніемъ Божества, въ самомъ общемъ значеніи этого слова, но пантеистическій характеръ его ученія о Богѣ, съ другой стороны, совершенно уничтожаетъ эту возможность. Ощущеніе или чувствованіе пантеистическаго абсолютнаго всегда сливается съ самоощущеніемъ, съ сознаніемъ не только въ себѣ Божественнаго начала, но и самого себя, какъ момента тожественнаго съ Божествомъ; оттого у Шлейермахера чувство Божественнаго иногда замѣтно переходитъ въ самоощущеніе своей Божественности, и религія опредѣляется не только какъ чувство,

но и какъ непосредственное самосознаніе *). Откровеніе Божества, какъ дѣйствіе на духъ человѣка существа отличнаго отъ него и имѣющаго самобытное бытіе, не сливающееся съ бытіемъ конечнымъ, оказывается невозможнымъ. Поэтому-то, не смотря на нѣкоторыя попытки Шлейермахера сблизить свое ученіе съ теистическими понятіями объ отношеніи Бога къ міру, не смотря на отдѣльныя положенія и выраженія, которыя могутъ быть истолкованы въ смыслѣ признанія имъ сверхъестественнаго элемента въ религіи, особенно христіанской,—въ сущности весь его образъ мыслей ведетъ къ рѣшительному отрицанію Откровенія и всего сверхчувственнаго въ дѣлѣ религіи. Что наше сужденіе въ этомъ случаѣ справедливо, не смотря на мнѣнія нѣкоторыхъ защитниковъ Шлейермахера, ссылаемся на слова одного изъ историковъ новѣйшаго богословскаго движенія въ Германіи, котораго скорѣе можно заподозрить въ излишнемъ сочувствіи къ нашему философу, чѣмъ во враждѣ къ нему. Конечно (говоритъ К. Шварцъ, имѣя въ виду тѣхъ учениковъ Шлейермахера, которымъ казалось возможнымъ согласить его ученіе съ церковнымъ ученіемъ протестантства), нужно согласиться, что у Шлейермахера, особенно въ его Догматикѣ, остаются нѣкоторыя неясности и двусмысленности, еще не приподняты нѣкоторые покровы, которые легко могли ввести въ заблужденіе тѣхъ, кои не вникали глубже въ основныя философскія воззрѣнія его Діалектики. Вслѣдствіе же этихъ основныхъ воззрѣній Шлейермахеръ исключаетъ все сверхъестественное гораздо строже и рѣшительнѣе, чѣмъ сколько то было возможно для раціонализма. Хотя послѣдній и отрицалъ чудеса, но съ точки зрѣнія своего внѣшняго деизма не былъ еще способенъ подсѣчь послѣдніе корни у понятія чуда, потому что внѣ-и выше-міровому Божеству вполнѣ свойственно открывать себя внѣшнимъ и сверхъестественнымъ образомъ дѣйствованія; такимъ образомъ откровеніе и чудо суть самыя непосредственныя слѣдствія деизма. Но все это совершенно исключается съ точки зрѣнія *имманентности*, — внутренняго, необходимаго и постояннаго совмѣ-

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

стно-бытія и взаимно-проникновенія Бога и міра, какъ ее принимаетъ Шлейермахеръ. Отношеніе между Богомъ и міромъ въ своей Діалектикѣ онъ опредѣлилъ такъ, что они оба суть взаимно-соотносительны (Correlata), такъ что ни бытіе Бога безъ міра и внѣ его, ни бытіе міра внѣ Бога не мыслимо; что Богъ есть живое единство міра, или, какъ онъ самъ выражается, цѣлостность всего сущаго, разсматриваемая какъ единство; между тѣмъ міръ онъ понимаетъ какъ ту же цѣлостность, но распавшуюся на множественность и раздѣльность. Поэтому Богъ и міръ остаются хотя двумя различными, но въ то же время вполнѣ взаимно связанными понятіями, точно такъ же, какъ у Спинозы: natura naturans и natura naturata. Вся Божественная дѣятельность, поэтому, у него исчерпывается только сферою природы, ея законами и связью ея явленій; внѣ-и выше-міроваго, единичнаго, такъ называемаго *непосредственнаго* дѣйствованія Божества нѣтъ. Эта мысль, что все Божественное есть вмѣстѣ и естественное, выражается и въ тѣхъ его словахъ, что „въ интересахъ благочестія никогда не можетъ возникнуть потребность такъ понимать какой либо фактъ, что чрезъ его зависимость отъ Бога можетъ быть совершенно уничтожена его зависимость отъ естественной связи природы“ *).

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

*) K. Schwarz. Zur Geschichte der neu Theologie. 4 Aufl. 1896, стр. 34. 35.

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

Разборъ ученія Шлейермахера о религіи показалъ намъ, что

*) Christl. Glaube, 1861, 233.

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

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

5. Ученіе о религіи Гегеля.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ тѣми теоріями религіи, которыя основываются на предположеніи существеннаго отличія Бога отъ міра и человѣка. Хотя въ ученіи Шлейермахера нельзя было не замѣтить значительнаго склоненія къ пантеизму, но тѣмъ не менѣе и у него, особенно въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, постоянно обнаруживается невольная реакція его собственному философскому принципу,—желаніе сблизить свое понятіе о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку съ религіознымъ ученіемъ. Не смотря на отвлеченность и нѣкоторую туманность его понятія объ абсолютномъ, въ которомъ почти теряются черты существа личнаго, это абсолютное, однакоже, противополагается множественному, міровому бытію и нашему конечному *я*, такъ что по отношенію къ послѣднему оно является трансцедентнымъ, а религія сознаніемъ или чувствомъ

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

Исходною точкою философіи религіи у Гегеля служитъ критика ученія о религіи, какъ непосредственномъ знаніи и непосредственномъ чувствѣ,—ученія Якоби и, по преимуществу, Шлейермахера. Основныя мысли этой критики намъ уже отчасти извѣстны. *Непосредственное* знаніе, это—понятіе, заключающее въ себѣ внутреннее противорѣчіе; всякое знаніе есть нѣчто посредственное, есть дѣло мышленія; если кому либо оно кажется непосредственнымъ, то это чистое недоразумѣніе и самообольщеніе *). Точно такъ же, какъ непосредственное знаніе, не можетъ быть сущностью религіи и чувство. Чувство, само по себѣ, есть только простая *форма* со-

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

знанія, совершенно равнодушная къ своему содержанію. Чувство можетъ имѣть своимъ предметомъ столько же истинное, какъ и вымышленное, самое дурное, какъ и самое хорошее. Чувство, само по себѣ, не только не есть что либо хорошее, религіозное, но даже не есть что нибудь специфически человѣческое; напротивъ, то, что отличаетъ человѣка отъ животнаго, есть мышленіе; поэтому и религія, въ какой мѣрѣ она свойственна исключительно человѣку, свой источникъ должна имѣть только въ мышленіи и своимъ содержаніемъ только мышленіе *).

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

Итакъ, мы должны выдти изъ области чувства и непосредственнаго сознанія и перейти къ другимъ высшимъ формамъ знанія,—прежде всего къ *воззрѣнію* (Anschauung), въ которомъ объектъ въ чувственной его опредѣленности противостоитъ субъекту, а затѣмъ къ *представленію* (Vorstellung), гдѣ предметъ является уже въ высшей формѣ—въ формѣ всеобщности мысли, хотя для своей опредѣленности и имѣетъ еще

*) Тамъ же, B. I, 73; B. II 316—324.

нужду въ чувственномъ образѣ. Форма представленія, поэтому, въ дѣлѣ религіи есть уже болѣе соотвѣтственная (адэкватная) своему содержанію форма и обозначаетъ болѣе высокую степень религіознаго сознанія. Однакоже здѣсь еще нѣтъ внутренняго посредства между чувственно-внѣшнимъ элементомъ воззрѣнія и всеобщимъ и внутреннимъ элементомъ мысли, представленіе носится еще въ серединѣ между тѣмъ и другимъ; поэтому особенность его состоитъ въ томъ, что между различными произведеніями его въ религіозной области нѣтъ никакого внутренняго, истиннаго единства и устойчивости, они являются въ формѣ внѣшности и случайности; единичныя представленія стоятъ одно возлѣ другого безъ всякаго дѣйствительнаго посредствованія между собою *).

Эта особенность представленія, какъ одной изъ формъ религіознаго сознанія, ведетъ къ такъ называемой діалектикѣ представленія, гдѣ вступаетъ въ свои права рефлектирующій *разсудокъ* (Verstand), который взаимно противорѣчащія себѣ представленія уничтожаетъ одно другимъ. Но какъ ни всемогуща эта критика разсудка надъ отдѣльными религіозными представленіями, она въ своихъ результатахъ не въ состояніи вести далѣе противоположенія между *я* и *не-я*,—противоположенія единичнаго *я* и Божества, въ религіозной сферѣ знанія; на этомъ противоположеніи и останавливается рефлексія. При такомъ отношеніи между *я* и инымъ, *я* сознаетъ себя ближайшимъ образомъ, какъ конечное, а съ тѣмъ вмѣстѣ въ отношеніи къ противостоящему себѣ *иному* или безконечному, какъ зависимое, ничтожное (точка зрѣнія Шлейермахера). Но такъ какъ при этомъ противоположеніи *я* вмѣстѣ съ тѣмъ остается при себѣ самомъ (bei sich selber bleibt), то оно сознаетъ себя какъ собственную силу этого противоположенія, какъ то, что не можетъ быть отрицаемо этою своею противоположностію, но что само прежде положило эту противоположность; оно сознаетъ себя вмѣстѣ съ симъ какъ вполнѣ безконечное. Это есть высшая степень субъективности, та точка зрѣнія рефлексіи, гдѣ въ идеальности своихъ опредѣленій я остается одно только реальнымъ (субъективный идеализмъ). Но и эта точка зрѣнія указываетъ еще на другую, высшую.

*) Phil. d. Relig. 79—86. 140.

Здѣсь идеальность остается до тѣхъ поръ еще одностороннею, пока она проведена только въ отношеніи къ объекту, а не къ субъекту. Итакъ, и само *я*, какъ единичное, должно подвергнуться отрицанію и быть упразднено (aufgelöst) въ абсолютно всеобщемъ, которое возвышается надъ противоположностію *я* и *не-я*, безконечнаго и конечнаго, поелику оно одинаково объемлетъ то и другое. Эта точка зрѣнія разума (Vernunft), разумнаго или спекулятивнаго мышленія, выраженіемъ котораго служитъ собственная философія Гегеля *).

Въ этомъ разумномъ мышленіи, какъ дѣятельности всеобщаго, *я* отказывается отъ своей отдѣльности и погружается во всеобщее, какъ истинно объективное. Тогда какъ въ разсудочной рефлексіи „безконечное только такъ противостоитъ конечному, что конечное удвояется“ (потому что противостоящее ему конечное, какъ членъ противоположенія, очевидно, *ограничивается* тѣмъ, что̀ ему противополагается, слѣдов., само опять становится конечнымъ),—въ мышленіи спекулятивномъ, напротивъ, является истинное единство обоихъ. Здѣсь *я* отличается отъ всеобщаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицается въ своей особенности и, входя въ идеальность всеобщаго, становится моментомъ въ его жизни; конечное, какъ отрицательное, имѣетъ свою истину только въ отрицаніи себя самого, и безконечное имѣетъ свое утвержденіе опять только въ отрицаніи этого отрицанія. Конечное и безконечное противостоятъ, поэтому, одно другому не какъ твердыя, сами по себѣ сущія реальности, но какъ переходящіе моменты одного и того же процесса. Достигнувъ этой высоты, наше сознаніе не поставляетъ уже себя въ отношеніе въ Богу, какъ единичное къ безконечному, но становится само моментомъ въ бытіи Духа, такъ что Духъ какъ знающій есть вмѣстѣ и сознаваемое. Поэтому религія на этой ступени (а только на этой ступени она есть то, чѣмъ по существу своему она быть должна), есть не что иное, какъ „самосознаніе абсолютнаго Духа, или знаніе Божественнаго Духа о себѣ, чрезъ посредство конечнаго духа“ **). Конечно, такое понятіе о ней впервые осуществляется въ религіи абсолютной, христіанской,

*) Phil. d. Relig. I, 86. 108—116.
**) Phil. d. Relig. I, 129; II, 181.

которая своимъ содержаніемъ имѣетъ не что иное, какъ это единство Бога и человѣка, безконечнаго и конечнаго, но единство, которое объемлетъ въ себѣ и ихъ различіе, какъ свое самопредположеніе (Selbst-Voraussetzung), такъ какъ оно осуществляется только чрезъ возвращеніе изъ различія. Богъ, на этой точкѣ зрѣнія, созерцается не какъ абстрактное только единство, не какъ неподвижная и въ себѣ самой вполнѣ простая субстанція; но Онъ содержитъ въ себѣ и отдѣльности (Besonderheiten), какъ свои моменты, поэтому, есть столько же субъектъ, какъ и субстанція. Но при такомъ саморазличеніи и явленіи себя конечнымъ (Selbst-Verendlichung), Онъ пребываетъ однакоже самъ по себѣ, поелику положенныя собою различія или конечныхъ духовъ Онъ объемлетъ въ себѣ какъ моменты своего же собственнаго существованія. Сознаніе этого единства конечнаго духа съ безконечнымъ, иначе—религія и есть та форма, въ которой Богъ изъ положенныхъ имъ самимъ различій возвращается къ себѣ, какъ единству, уже исполненному содержаніемъ, осуществляетъ самого себя, какъ живое единство. Религія, поэтому, есть всего менѣе отношеніе зависимости отъ безконечнаго, которое противостоитъ человѣку какъ неизвѣстное *x;* напротивъ, въ ней прекращается, исчезаетъ отчужденность человѣка отъ Бога. Она есть *откровенная* или, точнѣе, открытая, освобожденная отъ чуждыхъ ей покрововъ и формъ *истина*, потому что истина есть не что иное, какъ сознаніе, что Духъ есть самъ для себя объектъ, иначе,—она есть единство сознанія и сущности, субъекта и объекта. Равнымъ образомъ религія есть и *совершенная свобода*, потому что самосознаніе, которое есть вмѣстѣ и сознаніе безконечнаго бытія и которое, слѣдовательно, побѣдило различіе между *я* и *не-я*, и есть самая свобода *).

Такимъ образомъ, религія у Гегеля представляется въ видѣ послѣдовательнаго ряда различныхъ формъ сознанія: представленія, разсудочной рефлексіи, разумнаго или спекулятивнаго мышленія. Вмѣсто чувства зависимости отъ всецѣлаго или абсолютнаго, какъ у Шлейермахера, предъ нами являются теоретическія формы знанія, которыя религія должна пройдти всѣ, чтобы стать наконецъ истинною религіею въ чистомъ

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

созерцательномъ мышленіи. Но при первомъ взглядѣ на такое понятіе о религіи, естественно возникаетъ недоразумѣніе: чѣмъ же въ такомъ случаѣ религія собственно будетъ различаться отъ знанія? Не сливается ли она на низшихъ своихъ формахъ съ формами несовершеннаго знанія, а на высшей и истинной формѣ съ знаніемъ высшимъ,—философіею? Не есть ли процессъ религіознаго сознанія тотъ же самый процессъ діалектическаго развитія, путемъ отрицанія каждаго низшаго момента высшимъ, какой представляетъ намъ философское мышленіе, по теоріи Гегеля?

На это Гегель даетъ такой отвѣтъ: конечно, философія имѣетъ съ религіею общее содержаніе и возникаетъ изъ одной и той же потребности; содержаніе какъ той, какъ и другой, есть вѣчная истина въ ея объективности,—„Богъ и изъясненіе (Explication) Бога“ *). Философія, поэтому, можетъ не иначе развиваться, какъ вмѣстѣ съ религіею, и наоборотъ, религія только вмѣстѣ съ философіею, даже болѣе,—философія въ своей основѣ есть сама религія, такъ какъ она есть отреченіе отъ субъективности и погруженіе въ Божествѣ. Но это общее какъ религіи, такъ и философіи содержаніе сознается ими различно. Философія имѣетъ своимъ предметомъ идею, то есть, истину въ формѣ мысли, всеобщее въ формѣ всеобщности, абсолютное, какъ всеобщее и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ единство многоразличія. Религія, напротивъ, поставляетъ предъ сознаніемъ всеобщее, какъ нѣчто отдѣльное отъ него, какъ одну сторону, которой противустоитъ другая — наше единичное *я*; такимъ образомъ тѣ двѣ стороны, которыя философія объемлетъ какъ два момента одной идеи абсолютнаго, въ религіи существуютъ именно какъ двѣ стороны, какъ конечный субъектъ и безконечный объектъ.

Причина такого, доходящаго до противоположности, различія между религіею и философіею, при тождествѣ ихъ предмета, который для той и другой есть абсолютное, можетъ заключаться только въ формѣ, въ которой представляется сознанію это содержаніе. Существенная форма религіи есть представленіе; религія есть истина въ формѣ представленія, „истина, какъ она есть для всѣхъ“**); форма философіи есть

*) Phil. d. Rel. I, 5.

**) Ph. d. Rel. I, 79. 80.

понятіе, мысль. Каково, слѣдовательно, отношеніе между представленіемъ и понятіемъ въ области знанія, таково же отношеніе между религіею и философіею. Представленіе есть не точная, не истинная форма, не адэкватная своему содержанію, которое есть всеобщее; представленію свойственно, поэтому, постоянное безпокойство, колебаніе между непосредственно чувственнымъ воззрѣніемъ и собственною мыслію. По отношенію къ болѣе истинной формѣ, она есть переходящій моментъ въ діалектическомъ процессѣ сознанія, который долженъ уступить свое мѣсто высшему; этотъ высшій, или лучше, наивысшій моментъ есть философія. Поэтому „философія, хотя есть признаніе содержанія религіи, точно такъ же, какъ и искусства, но вмѣстѣ съ тѣмъ и освобожденіе отъ односторонности ея формы и возвышеніе въ абсолютную форму“ *).

Таково отношеніе религіи къ философіи. Это отношеніе, очевидно, сводится къ различію между двумя ступенями *знанія*. Но Гегель не могъ не видѣть, что знаніе не исчерпываетъ всего содержанія религіи, какъ исчерпывается имъ содержаніе философіи, которая есть знаніе, и ничего болѣе. Онъ допускаетъ въ религіи, какъ спеціальное ея выраженіе, свойственное ей практическое обнаруженіе или дѣйствованіе, которое онъ обозначаетъ общимъ именемъ *культа*. Онъ даже находитъ, что въ этой практической религіозности можетъ быть отчасти восполненъ существенный недостатокъ религіи въ сравненіи ея съ философіею, что здѣсь сознаніе доходитъ иногда до признанія полнаго тождества своего съ абсолютнымъ**). Но и эту уступку, которою какъ будто утверждается

---

*) Encykl. 512. 513. Phil. d. Rel. 1, 44. 140. Вообще Гегель часто замѣчаетъ, что задача философіи по отношенію къ религіи: „превращать“, „возвышать“ то, что въ послѣдней находится подъ формою представленія, въ понятіе. Напр. I, 80.

**) Культъ, въ которомъ религія находитъ свое осуществленіе въ дѣйствительности, состоитъ въ томъ, что здѣсь субъектъ практически соединяется съ Богомъ; этимъ, конечно, религія достигаетъ своимъ способомъ того же, что философія имѣетъ въ своемъ спекулятивномъ сознаніи; но при этомъ самый способъ, какъ это происходитъ, служитъ основаніемъ къ существенному между ними различію, при которомъ предполагаемое тожество между ними должно обратиться въ непримиримую противоположность. Практическое единеніе конечнаго съ безконечнымъ въ сферѣ религіи мы

за религіею нѣкоторая самостоятельность, онъ тотчасъ беретъ назадъ, когда сравниваетъ практическій элементъ религіи—религіозно-нравственную дѣятельность съ высшею, по его понятію, формою человѣческой дѣятельности въ жизни общественной или государственной. И здѣсь, въ области практической, между религіозною и общественною дѣятельностію такое же отношеніе, какое между представленіемъ и понятіемъ въ области теоретической; и здѣсь религія есть низшій, преходящій моментъ, который долженъ уступить свое мѣсто высшему. Религія въ практическомъ отношеніи является намъ какъ совокупность положительныхъ учрежденій, какъ нравственность, основанная на религіозныхъ предписаніяхъ, какъ церковь. Выраженіемъ разума, какъ мысли во внѣ, служитъ государство и право. Какъ религія по отношенію къ знанію есть только представленіе, такъ и по отношенію къ разумной дѣйствительности нравственной жизни, къ объективности государственныхъ учрежденій, она есть только низшая, субъективная форма практическаго обнаруженія духа. На сторонѣ государства стоитъ соотвѣтствующая ему высшая форма знанія—наука, такъ какъ отъ государства исходитъ свобода мышленія и знанія,—на сторонѣ религіи субъективность знанія, отсюда произволъ, неопредѣленное броженіе чувства, вѣра и авторитетъ. „Государству, поэтому, принадлежитъ право и форма самосознательной, объективной разумности, право заявлять ея силу и значеніе и утверждать ее противъ положеній, которыя проистекаютъ изъ субъективнаго вида истины, какимъ бы авторитетомъ они себя ни окружали“ *).

Такимъ образомъ, религіи предлежитъ неизбѣжная дилемма: или оставаться субъективнымъ, неяснымъ, внутреннимъ состояніемъ, элементарнымъ броженіемъ духа самого въ себѣ,—или, какъ скоро она выступаетъ въ дѣйствительность и пріходимъ въ такъ называемомъ *благоговѣніи* (Andacht), потому что здѣсь благочестивое сознаніе имѣетъ и чувствуетъ свое содержаніе, какъ свое, именно въ непосредственной достовѣрности вѣры. Но поелику и это благоговѣніе представляется какъ внѣшнее, какъ данное Божественною милостію (Gnade), то и здѣсь раздѣленіе конечнаго и безконечнаго не уничтожается истинно, даже для сознанія самаго благочестиваго, но только для знающаго, для философа. Phil. d. Rel. I, 136 и слѣд.

*) Rechts-Philos. 343.

обрѣтаетъ опредѣленный видъ, какъ вѣроученіе, нравоученіе, религіозное общество, прекратить свое существованіе, перестать быть религіею и перейти или въ науку или въ конкретную нравственность государства. Религія есть „духъ сокровенный“, государство есть „духъ раскрывшійся“; ея назначеніе, поэтому, уничтожить саму себя, чтобы состояніе потенціальности перешло въ состояніе актуальности*).

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

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

---

*) Тамъ же, 336—349.

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

Впрочемъ, нужно замѣтить, что съ этимъ опредѣленіемъ отношенія религіи къ государству въ Философіи права не вполнѣ согласенъ взглядъ Гегеля на тотъ же предметъ въ его Энциклопедіи. Тогда какъ въ Философіи права со всею рѣзкостію опровергаются тѣ, кои государство, какъ конечное, ставятъ ниже религіи, какъ области безконечнаго, въ Энциклопедіи государство съ его нравственностію изображается дѣйствительно принадлежащимъ только конечному духу, а религіи, *вмѣстѣ* съ наукою и искусствомъ, дается высшее мѣсто, какъ единственнымъ проявленіямъ абсолютнаго духа. Тогда какъ въ Философіи права религія служитъ основаніемъ государства только въ смыслѣ самой низшей почвы или слоя, въ смыслѣ перваго, элементарнаго начала, въ Энциклопедіи она, напротивъ, есть проникающее, господствующее, существенное начало нравственности и государства. Государство основы-

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

1. Понятіе Гегеля о религіи, какъ о „самосознаніи абсолютнаго Духа, въ которомъ духъ, какъ познающій, есть вмѣстѣ и познаваемый", до такой степени тѣсно связано съ общими началами его философской системы, что полный разборъ его возможенъ бы былъ только въ связи съ критическимъ разборомъ всей его философіи, какъ по ея принципу, такъ и методу. Но подобнаго рода изслѣдованіе, неизбѣжно соединенное съ общею критикою пантеистическаго міросозерцанія, увлекло бы насъ далеко за предѣлы нашей спеціальной задачи. Для нашей цѣли достаточно будетъ указать на то, что подобное понятіе о религіи рѣшительно противорѣчитъ общему, дѣйствительному религіозному сознанію. Коренная, всеобщая, никогда и ничѣмъ неизгладимая во всѣхъ религіяхъ, характеристическая черта религіознаго сознанія та, что оно всегда *противополагаетъ* наше конечное *я* существу высшему себя, какъ по бытію, такъ и по совершенствамъ. Если въ нѣкоторыхъ религіяхъ, напр. въ браманизмѣ, мы находимъ пантеистическій оттѣнокъ въ видѣ признанія, что все существующее

вается на нравственномъ образѣ мыслей (Gesinnung), а этотъ на религіозномъ. Поелику религія есть сознаніе абсолютной истины, то все то, что, какъ право и справедливость, какъ долгъ и законъ,--словомъ, какъ истина, имѣетъ значеніе въ мірѣ свободной воли, можетъ имѣть это значеніе только въ той мѣрѣ, въ какой причастно *той* истинѣ, ей подчинено и изъ нея слѣдуетъ. Истина религіи есть высочайшая истина, которая даетъ освященіе эмпирической истинѣ, выражающейся въ нравственности и государствѣ. Encykl. p. 489, 490. 499. См. также Schwarz, Wesen d. Relig. 1847, II, 146.

есть не что иное, какъ развитіе единаго, абсолютнаго начала, то должно замѣтить, что, съ одной стороны, такое воззрѣніе принадлежитъ не прямо религіозному сознанію, какъ таковому, но есть, какъ выражается Шлейермахеръ, „рефлексія надъ религіознымъ сознаніемъ“; эта попытка болѣе или менѣе философствующаго ума объяснить для разума теоретическіе вопросы о Богѣ и его отношеніи къ міру и человѣку *). Съ другой стороны, и въ самой этой попыткѣ не уничтожается противоположность между Божествомъ и человѣкомъ въ его настоящемъ состояніи; тождество между ними и субстанціальное единство признается только или до происхожденія *всего* изъ Божества или по уничтоженіи человѣка, какъ отдѣльной личности, съ возвращеніемъ *всего* въ абсолютное; въ настоящемъ же своемъ состояніи человѣкъ изображается какъ существо отдѣльное, отличное отъ Божества. Если Гегель въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи находитъ нѣкоторые опыты сознанія нашего тождества съ абсолютнымъ, напр. въ *благоговѣніи* (Andacht), если сущность христіанской религіи полагаетъ въ единствѣ Бога съ человѣкомъ, то это есть не что иное, какъ перетолкованіе въ пользу своей теоріи явленій и фактовъ совершенно иного рода. Въ самомъ сильномъ и живомъ возвышеніи духа человѣческаго къ Божеству, въ немъ никогда не исчезаетъ сознаніе своей отдѣльности отъ Божества; и если у мистиковъ говорится иногда о погруженіи нашемъ въ Божество, о полномъ исчезновеніи нашего *я* въ Божествѣ, то это—или не точный только способъ выраженія, или самообольщеніе. Не говоримъ о христіанской религіи, гдѣ существенное единеніе Бога съ человѣкомъ въ лицѣ Спасителя вовсе не то же, что требуемое Гегелемъ, какъ идеалъ религіи, сознаніе *нашего* тождества съ абсолютнымъ. Съ одной стороны, такое единеніе есть дѣйствительное событіе, необходимое, по намѣреніямъ Промысла, для достиженія наивысшей цѣли религіи — спасенія человѣка, а не субъективное только сознаніе человѣкомъ своего тождества съ Божествомъ, впервые

*) И въ историческомъ развитіи брамманизма, какъ показываютъ новѣйшія изслѣдованія, такъ называемый пантеизмъ есть явленіе позднѣйшее, есть первый опытъ философствованія надъ религіознымъ содержаніемъ. M. Dunker, Geschichte d. Arier, 1867, 317 и слѣд.

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

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

При этомъ нужно замѣтить и то, что, и по духу самой философіи Гегеля, различіе формы выраженія той же идеи не можетъ быть различіемъ только внѣшнимъ, различіемъ

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

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

Дѣйствительно, истинная религія, по ученію Гегеля, есть не отношеніе человѣка къ Богу, но въ сущности не что иное, какъ обоготвореніе своего *я*. При пантеистическомъ міросозерцаніи дѣйствующими сторонами въ религіи являются не Богъ и человѣкъ, но одно Божество или, точнѣе, абсолютное, которое въ человѣкѣ доходитъ до самосознанія. Въ религіозномъ сознаніи человѣка выражается сознаніе Божества о самомъ себѣ, какъ абсолютномъ; религіозный человѣкъ есть моментъ Божества, сознавшій свою Божественность. Но такое сознаніе есть совершенная противоположность истинно-религіозному сознанію, есть полное отрицаніе религіи, которое должно быть названо не благочестіемъ, какъ у Гегеля, но совершеннымъ нечестіемъ. Конечно, этотъ выводъ о религіи, какъ о сознаніи себя абсолютнымъ, у самого Гегеля какъ бы туманнымъ покровомъ прикрытъ тѣмъ, что у него постоянно при этомъ идетъ еще рѣчь объ абсолютномъ Духѣ въ его отличіи отъ субъективнаго, человѣческаго. Но когда этотъ абсолютный Духъ находитъ свою дѣйствительность и осуществленіе только въ человѣкѣ, до сознанія

своего доходитъ только въ человѣческомъ самосознаніи, то не видно, какимъ образомъ можно избѣжать того вывода, что человѣкъ въ религіи самъ себя познаетъ какъ абсолютнаго Духа; здѣсь онъ сознаетъ себя не въ отношеніи только къ Нему, какъ къ Существу отдѣльному, но сознаетъ себя самого какъ бытіе, съ Нимъ вполнѣ тождественное. Пантеизмъ абсолютнаго процесса превращается такимъ образомъ въ атеизмъ обоготворенія человѣка. Отсюда прямой и на дѣлѣ осуществившійся переходъ къ Фейербаху. Если абсолютное приходитъ къ своему осуществленію только въ человѣкѣ, и внѣ его не имѣетъ ни сознанія, ни личности, то человѣкъ, одинъ и единственно, и есть самое это абсолютное. Если же Гегель говоритъ еще о какой-то высшей, чистой идеѣ абсолютнаго, возвышающейся надъ міромъ и человѣкомъ, то это не болѣе, какъ пустая философская абстракція; разумъ человѣка не можетъ выйти изъ своего собственнаго существа, чтобы познать такое, выше его лежащее, абсолютное; для него абсолютное существуетъ только въ немъ и слѣдовательно чрезъ него. Вотъ заключеніе Фейербаха!

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

Конечно, Гегелю нельзя не отдать справедливости въ томъ, что онъ снова возвысилъ значеніе теоретическаго элемента въ религіи, односторонне униженнаго со временъ Канта. Съ тѣхъ поръ, какъ теоретическій раціонализмъ, полагавшій сущность религіи въ разсудочномъ знаніи о Богѣ, палъ подъ ударами „Критики чистаго разума,“ вся теоретическая сторона религіи для философіи казалась какъ бы не существующею; всякое знаніе о Богѣ объявлено невозможнымъ; всѣ опыты подобнаго знанія въ религіозномъ вѣрованіи казались или чистымъ заблужденіемъ или только символами понятій нетеоретическихъ; мѣсто знанія заступила нравственность или чувство. Возвысить значеніе знанія по отношенію

къ предметамъ религіи для Гегеля требовалось въ интересахъ самой философіи; иначе, она должна бы отказаться отъ самой существенной и наивысшей области знанія,—знанія объ абсолютномъ. Поэтому-то Гегель со всею силою своей діалектики возстаетъ противъ этой „философіи незнанія“ по отношенію къ Богу и вещамъ божественнымъ; этимъ объясняется его желчная, часто односторонняя полемика противъ Канта, Якоби, Шлейермахера и совершенное уничтоженіе заслугъ перваго въ области философіи, какъ перваго виновника „философіи незнанія“.

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

Существенный недостатокъ какъ всей философіи Гегеля вообще, такъ и въ особенности его философіи религіи, состоитъ въ одностороннемъ пониманіи сущности духа (будетъ ли то духъ абсолютный или человѣческій), какъ разума или мышленія, принимая это слово въ широкомъ значеніи, какъ процессъ теоретическаго самосознанія, восходящаго отъ самыхъ низшихъ формъ (непосредственнаго сознанія и чувственнаго воззрѣнія) до самой высшей (спекулятивной философіи). Но разумъ не составляетъ всей сущности нашего духа; онъ есть только одна изъ формъ его обнаруженія, на ряду съ которою стоятъ чувство и воля. Поэтому и религія, будучи понимаема какъ выраженіе отношеній нашего духа, во всей полнотѣ его духовной природы, къ Существу высочайшему, не можетъ быть дѣломъ или принадлежностію одной какой либо психической силы.

Если бы въ разумѣ, въ знаніи о религіозныхъ предметахъ состояла сущность религіи, то мы въ правѣ были бы сказать,

употребляя выраженіе Шлейермахера, что мѣра знанія должна быть мѣрою благочестія или религіозности. Мы бы должны признать, что человѣкъ, умственно развитый или способный по своимъ дарованіямъ и благопріятнымъ обстоятельствамъ жизни къ такому развитію, будетъ способнѣе всякаго другого сдѣлаться религіознымъ. Мущины должны бы быть всегда религіознѣе женщинъ, взрослые — дѣтей, образованные — необразованныхъ; наше время вообще религіознѣе, чѣмъ предыдущія эпохи. Но нѣтъ нужды распространяться о томъ, что дѣйствительный религіозный опытъ часто показываетъ совершенно противное. Признавая, далѣе, знаніе сущностью религіи, мы бы должны допустить, что религіознымъ можно сдѣлаться чрезъ одно наученіе, что религію можно выучить, какъ всякую другую науку, — математику, физику и проч.; но опытъ опять показываетъ, что для достиженія религіозности нужны другія условія и другіе труды, чѣмъ теоретическое только ученіе. Все это показываетъ, что религія состоитъ не въ одномъ только знаніи, но въ чемъ-то такомъ, что имѣетъ мѣсто *при* знаніи и кромѣ его. Знаніе философское, даже богословское, здѣсь не имѣетъ никакихъ особенныхъ преимуществъ предъ общимъ развитіемъ ума. По теоріи Гегеля выходитъ, что тотъ, кто религіозное содержаніе понимаетъ философскимъ образомъ, стоитъ гораздо выше и въ болѣе совершенномъ отношеніи къ Божеству, чѣмъ тотъ, кто имѣетъ это содержаніе въ формѣ религіи. Но этому рѣшительно противорѣчитъ опытъ. Человѣкъ простой, не знакомый даже съ именемъ философіи, находится часто въ гораздо ближайшемъ общеніи съ Богомъ, чѣмъ философски очень образованный человѣкъ, и опытъ совершенно не показываетъ, чтобы существенное въ религіи,— общеніе человѣка съ Богомъ, любовь къ Богу и ближнимъ— возрастали въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ преуспѣваетъ и возрастаетъ въ философскомъ познаніи, что однакоже должно бы быть, если бы религія въ формѣ представленія обладала тѣмъ же самымъ, чѣмъ философія въ формѣ понятій. Если же философія не производитъ религіи, даже можно сказать болѣе, если философское образованіе само по себѣ не дѣлаетъ человѣка благочестивѣе, то и религія, очевидно, не можетъ состоять въ томъ, въ чемъ состоитъ

философія. Это относится не только къ философіи вообще, но даже и къ знанію спеціально религіозному; точное знаніе системы вѣроученія не дѣлаетъ одно человѣка религіознѣе: ясный знакъ, что религія не есть только знаніе.

Далѣе, если бы знаніе было единственнымъ органомъ религіи, то, конечно, оно должно бы достигать и цѣли религіи, давать религіозное удовлетвореніе нашему духу. Въ процессѣ мышленія о религіозныхъ предметахъ мы должны бы и чувствовать себя наиболѣе религіозно возбужденными и религіозно настроенными. Но на опытѣ мы встрѣчаемъ иное. Никто не скажетъ, чтобы въ тѣ моменты нашей жизни, когда сила мышленія стѣсняется или упадаетъ, напр. среди великихъ и неожиданныхъ бѣдствій, въ болѣзни, въ старости, въ предсмертномъ состояніи, стѣснялась и упадала религіозность; напротивъ, здѣсь она часто является въ высшей степени напряженія и просвѣтлѣнія. Точно также никто не скажетъ, чтобы религіозная жизнь была выше и полнѣе во время мышленія о религіозныхъ предметахъ, чѣмъ въ минуты истиннаго благоговѣнія, одушевленія какимъ либо религіознымъ чувствомъ или при совершеніи добраго дѣла. Каждый скорѣе даже признаетъ, что мгновенія, въ которыя мы живо *чувствуемъ* присутствіе Божества, принадлежатъ къ возвышеннѣйшимъ мгновеніямъ нашей жизни. Если же Гегель въ своей критикѣ ученія Шлейермахера совершенно уничтожаетъ значеніе чувства въ дѣлѣ религіи, то причина тому, кромѣ односторонняго понятія о религіи, какъ одной изъ формъ знанія, заключается въ томъ, что онъ невѣрно понялъ *чувство*,, видя въ немъ не особенную, самостоятельную функцію психическую, отличную отъ разума и воли, но только низшую форму знанія. Отождествивъ чувство съ первоначальнымъ, непосредственнымъ ощущеніемъ, онъ смотрѣлъ на него не съ психологической, но съ гносеологической точки зрѣнія, при чемъ оно естественно должно было стать у него ниже не только понятія, но и представленія, какъ лишенное само по себѣ ясной раздѣльности и предметности знанія.

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

По теоріи Гегеля, процессъ возникновенія и развитія религіозныхъ вѣрованій долженъ бы совпадать съ развитіемъ и видоизмѣненіемъ понятій мышленія о Божествѣ, процессъ религіозный съ философскимъ; лица, внесшія въ область знанія новыя *понятія* о Богѣ, должны бы быть и основателями новыхъ религіозныхъ вѣрованій. Но дѣйствительность не оправдываетъ этой мысли. Мы видимъ, что не мудрецы и философы были основателями новыхъ религій; что религіи видоизмѣнялись, хотя испытывая вліяніе современныхъ философскихъ ученій, но не по ихъ поводу; что самое вліяніе философскихъ ученій было болѣе отрицательнымъ, уничтожавшимъ несостоятельное въ прежнихъ вѣрованіяхъ, но не положительнымъ мотивомъ, возбуждавшимъ и обновлявшимъ религіозную жизнь. Оставляя въ сторонѣ религіи языческія, довольно остановиться на одной христіанской. Она произошла не изъ философскихъ школъ Греціи и Рима; ея распространителями были не теоретическіе мудрецы, но люди простые и некнижные, не имѣвшіе даже и того научнаго знанія, которое составляло средній уровень образованности въ ихъ время; высочайшая мудрость была открыта не премудрымъ и разумнымъ, а младенцамъ *). Все это показываетъ, что возникновеніе дѣйствительнаго религіознаго сознанія и видоизмѣненія его не могутъ быть объяснены процессомъ видоизмѣненія различныхъ формъ знанія.

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

Конечно, въ такомъ взглядѣ на значеніе и взаимное отношеніе религіи нельзя не видѣть успѣха философскаго мыш-

*) Матѳ. XI, 25.

ленія въ дѣлѣ пониманія религіознаго сознанія въ сравненіи съ предыдущими философскими воззрѣніями на тотъ же предметъ. Мы видѣли, что ни раціоналисты, ни Кантъ, не могли уяснить себѣ значенія и взаимной связи такъ называемыхъ не истинныхъ формъ религіознаго сознанія. Раціонализмъ все, не входящее въ рамки установленной имъ раціональной религіи, отвергалъ какъ нѣчто совершенно ложное, какъ заблужденіе разсудка. Немногимъ выше стоялъ въ этомъ отношеніи и Кантъ; онъ, конечно, различалъ въ религіи сущность и обнаруженіе, содержаніе и форму, но онъ не могъ найти истиннаго посредства и связи между обоими; форма оставалась ни чѣмъ инымъ, какъ пустою, случайною и безсмысленною формою, причинъ появленія которой онъ ни въ чемъ не могъ найти, какъ въ необъяснимомъ склоненіи человѣка къ заблужденію, въ „радикальномъ злѣ“. Если нѣкоторое исключеніе сдѣлано имъ по отношенію къ христіанской религіи, въ попыткахъ истолкованія ея формы, т.-е. положительнаго вѣроученія, въ духѣ своей раціональной религіи, то эта попытка самою своею постановкою довольно ясно обличала желаніе — не столько выяснить дѣйствительное содержаніе христіанства, сколько искусственно истолковать ее въ томъ смыслѣ, въ какомъ она можетъ и должна быть согласована съ требованіями „чистой“ религіи. Иное дѣло у Гегеля: по духу своей системы онъ поставилъ форму въ существенную связь съ содержаніемъ; форма религіи есть явленіе самого существа ея, т. е. самого абсолютнаго духа, которую онъ творитъ самъ изъ себя на каждой извѣстной ступени своего развитія, какъ откровеніе своего существа. Каждая изъ такихъ формъ (положительныхъ религій) для своего времени необходима и истинна, поелику составляетъ единственно возможную форму откровенія абсолютнаго Духа; но въ то же время каждая изъ нихъ имѣетъ только временное значеніе, такъ какъ тотъ же духъ въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи выходитъ изъ нея, расторгаетъ ее, чтобы на ея мѣсто произвести новую, болѣе приличную вновь открывающемуся содержанію.

Такое воззрѣніе на значеніе положительныхъ религій впервые сдѣлало возможною философію религій, вмѣсто отрывочныхъ, историческихъ изслѣдованій объ отдѣльныхъ религіяхъ

Но отдавая полную честь основной идеѣ Гегеля и его желанію представить исторію религіознаго сознанія не въ видѣ безпорядочно и случайно возникавшихъ мнѣній, но какъ разумно связанное и послѣдовательно развивавшееся цѣлое, мы тѣмъ не менѣе должны признать, что невѣрность его основнаго понятія о сущности и формѣ религіи привела его къ крайне невѣрному понятію и о значеніи ея.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что дѣйствительное содержаніе религіознаго сознанія, какъ на низшихъ, такъ и на высшихъ его ступеняхъ, совершенно противоположно тому содержанію, какое назначаетъ для него Гегель, что въ немъ выражается не тождество нашего я съ абсолютнымъ, но различіе между Богомъ и міромъ, какъ Творцемъ и твореніемъ. Здѣсь обратимъ вниманіе только на форму, въ какой, по мнѣнію Гегеля, выражается это содержаніе; эта форма есть *представленіе*, въ отличіе отъ *понятія*,—формы философіи.

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

Далѣе, положимъ, что религія есть выраженіе тождественнаго съ философіею содержанія, только въ формѣ представленія. Какое значеніе будетъ она имѣть въ жизни рода человѣческаго и какова ея будущность? Естественный и послѣдовательный выводъ изъ основнаго воззрѣнія Гегеля на религію тотъ, что она, какъ форма сознанія переходная, не истинная, можетъ имѣть только временное значеніе и должна сама собою уничтожиться при дальнѣйшемъ развитіи сознанія и перейти въ философію. Но это значитъ совершенно уничтожить религію, лишить ее всякаго значенія. Предъ этимъ выводомъ какъ будто останавливается Гегель, по крайней мѣрѣ предъ высшею, абсолютною религіею, — христіанскою. Не только самое названіе ея абсолютною, не только выраженіе о ней, какъ о формѣ, скрывающей истинное содержаніе, въ сравненіи съ другими религіями, гдѣ не-истинѣ формы соотвѣтствуетъ не-истина содержанія, но и положительно высказываемыя понятія о религіи, наукѣ и искусствѣ, какъ о вѣчныхъ, постоянныхъ моментахъ въ развитіи духа,—все это ведетъ къ той мысли, что Гегель не рѣшился сдѣлать окончательнаго шага къ уничтоженію религіи, но призналъ ея равноправность наравнѣ съ наукою, слѣд. и философіею. Что въ этихъ обоихъ взглядахъ на нее заключается противорѣчіе, говорить нѣтъ нужды; это очевидно; оно не замаскировано даже у самаго Гегеля въ его противоположныхъ сужденіяхъ о значеніи религіи въ Философіи права и Энциклопедіи. Но и при признаніи абсолютнаго значенія религіи, въ видѣ христіанской, это признаніе, очевидно, можетъ относиться только къ содержанію ея. Что же—форма ея, или, лучше сказать,—то, что Гегель называетъ формою ея, но что въ дѣйствительности для религіознаго сознанія составляетъ содержаніе, — т.-е. положительное вѣроученіе, нравоученіе, богослуженіе, церковь? Должно ли все это прейти, какъ всѣ другія, неистинныя формы религіи? Но въ такомъ случаѣ она опять превратится въ чистую философію и отъ религіи христіанской, какъ религіи, не останется и слѣда. Или же она должна оставаться, но только, очевидно, осмысленная, просвѣтленная лучами Гегелевой философіи, понимаемая такъ, какъ ее должно понимать? Къ этому воззрѣнію и склоняется Гегель, когда даетъ намъ свое истолкованіе догматовъ христіанства въ своей Философіи религіи.

Но не говоря о томъ, что такое истолкованіе совершенно чуждо дѣйствительному смыслу христіанскаго вѣроученія, является вопросъ, для чего же въ абсолютной религіи должно оставаться не только содержаніе ея, но и самая форма? Почему философія христіанской догматики, какъ она изложена у Гегеля, не должна упразднить самой религіи, замѣнивъ ее наукой? Вопросъ — совершенно не рѣшенный Гегелемъ, а по духу его системы отвѣтъ на него долженъ быть не въ пользу религіи.

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

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

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

Но какъ бы ни казались противорѣчащими эти воззрѣнія на значеніе религіи, принадлежащія правой и лѣвой партіи Гегеліанцевъ и находящія свой источникъ одинаково въ ученіи Гегеля, для дѣйствительнаго религіознаго сознанія они имѣютъ одинаковую цѣну. Потому что и религія, допускаемая и оправдываемая первыми, на самомъ дѣлѣ не есть религія, а только извѣстное философское міросозерцаніе, неизвѣстно для чего одѣтое въ покровъ религіи. Единственное значеніе религіи, какъ религіи, можетъ состоять въ томъ, что она есть форма знанія, пригодная только для людей стоящихъ на низшей степени образованія,—для философа она есть низшая, отвергнутая точка зрѣнія, надъ которою онъ стоитъ столько же выше, какъ понятіе разума выше представленія. Конечно, Гегель почитаетъ возможнымъ дозволить и философу нѣкоторую долю религіозности. По его мнѣнію, жизнь чувства и религія для него то же, что болѣе теплый, атмосферный воздухъ для человѣка парящаго въ высшихъ сферахъ; и для философа всегда должно оставаться свободнымъ воззрѣніе сюда изъ холоднаго и рѣзкаго эѳира спекуляціи; но жить и оставаться здѣсь, какъ дома, для него невозможно; потому что въ точкѣ зрѣнія представленія онъ всегда видитъ нѣчто низменное, низшее, что должно быть препобѣждено *). Но въ сущности и эта ничтожная роль религіи совершенно напрасна. Философъ нисколько не нуждается въ такомъ временномъ освѣженіи себя религіею, потому что самъ Гегель говоритъ, что сама философія есть уже и религія, такъ какъ она есть отреченіе отъ субъективности и погруженіе въ Богѣ. Итакъ, если знающему—его знаніе оказываетъ ту же услугу, и еще болѣе совершеннымъ способомъ, чѣмъ чувствующему и представляющему его религія, то очевидно, что для перваго она совершенно не нужна. Итакъ, остается одно заключеніе

*) Elwert, Ueber d. Wesen d. Relig. 1835; p. 65.

касательно религіи: религія въ ея отличіи отъ философіи есть только суррогатъ для духовно малолѣтнихъ, который образованные должны презирать; религія же, какъ философія,— истинная по содержанію и формѣ религія, можетъ быть только привилегіею философски-образованныхъ людей. Таковы конечные результаты, къ которымъ ведетъ ученіе Гегеля о религіи.

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

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

Что касается до философскихъ теорій религіи, то нѣсколько своеобразное понятіе о ней мы встрѣчаемъ у Фриза, философія котораго представляетъ самостоятельную попытку примиренія ученія Канта и Якоби. Подобно Якоби и Шлейермахеру, источникомъ религіи онъ почитаетъ чувство, но понимаетъ это чувство болѣе опредѣленнымъ образомъ, какъ эстетическую способность. Вопреки Гегелю, который въ чувствѣ видитъ самую низшую форму обнаруженія сознанія, выше которой стоятъ представленіе, разсудокъ и разумъ, Фризъ первою и низшею ступенью знанія почитаетъ обыкновенное разсудочное знаніе, за нимъ слѣдуетъ разумная вѣра и, наконецъ, принадлежащее чувству предчувствіе (Ahnen) вѣчнаго существа вещей въ мірѣ явленій. Это предчувствіе составляетъ общую основу какъ эстетическаго, такъ и религіознаго міросозерцанія; поэтому и философія религіи у Фриза приводится въ родственную связь съ эстетикою; въ его систематикѣ философскихъ наукъ та и другая составляютъ двѣ отрасли такъ называемой телеологіи, противопоставляемой имъ иеикѣ и философіи природы. Взглядъ

Фриза на сущность религіи имѣлъ нѣкоторое вліяніе и въ богословскомъ кругу; его раздѣлялъ извѣстный богословъ Де-Ветте.

Что касается до двухъ замѣчательныхъ мыслителей идеалистическаго направленія въ новой философіи—Фихте и Шеллинга, то у нихъ мы не встрѣчаемъ спеціальной обработки занимающаго насъ теперь вопроса, хотя по общему строю ихъ міросозерцанія, понятіе о религіи у нихъ естественно примыкаетъ къ философскимъ воззрѣніямъ Гегеля. Фихте, какъ извѣстно, началъ свою философскую дѣятельность „опытомъ критики всѣхъ откровеній", сочиненіемъ написаннымъ вполнѣ подъ вліяніемъ Кантовой философіи, такъ что первоначально появившись безъ имени автора, оно считалось произведеніемъ самого Канта. A priori повелѣвающій практическій разумъ является здѣсь единственнымъ источникомъ понятія о Богѣ и религіи, такъ что „немыслимъ никакой другой способъ, посредствомъ котораго мы могли бы дойти до этого понятія". Въ дальнѣйшій періодъ самостоятельной философской дѣятельности Фихте, общее понятіе его о религіи, по своему характеру, совпадаетъ съ пантеистическимъ представленіемъ ея у Гегеля, и въ этомъ отношеніи не имѣетъ почти никакого значенія его постепенный переходъ отъ субъективно-идеалистической точки зрѣнія его философіи, въ которой абсолютнымъ началомъ полагалось наше *я*, къ объективно-идеалистической—къ признанію абсолютнымъ единаго, неизмѣннаго, остающагося всегда себѣ равнымъ бытія, которое заключаетъ въ себѣ истинную жизнь и средоточіе котораго составляетъ любовь. Не смотря на кажущееся сближеніе съ теизмомъ и на мистическій колоритъ его языка, напоминающій одушевленную рѣчь Шлейермахера, Фихте и въ послѣдній періодъ своей философской дѣятельности остается въ сущности на точкѣ зрѣнія пантеистическаго идеализма, общей ему съ Гегелемъ. И у него, какъ у Гегеля, религія по отношенію къ знанію или наукѣ есть низшій моментъ; и у него религія есть не что иное, какъ самосознаніе нашей Божественности и тождества нашего я съ абсолютнымъ; цѣль религіи или блаженство, которое она доставляетъ, есть уничтоженіе или исчезновеніе нашего отдѣльнаго я въ безконечной жизни Божества*). Точно

*) Anweis. z. s. Leben. Vorles. 5, 8.

также не могъ возвыситься надъ недостатками пантеистическаго міросозерцанія и Шеллингъ въ своей философіи тождества идеальнаго и реальнаго. Богъ у Шеллинга есть не что иное, какъ абсолютное тожество единства и противоположностей, какъ абсолютная жизнь природы и міроваго цѣлаго. Сознаніе этого тожества достигается не посредственнымъ или разсудочнымъ знаніемъ и не дѣятельностію воли, но непосредственнымъ умственнымъ созерцаніемъ. Въ свѣтѣ этого созерцанія человѣкъ является непосредственно погруженнымъ въ жизнь Божества и Богъ непосредственно имманетнымъ жизни человѣка. Въ послѣднемъ періодѣ философской дѣятельности Шеллинга нельзя, конечно, не видѣть сильнаге стремленія освободиться отъ односторонности пантеистическаго воззрѣнія на сущность религіи и выставить на первомъ планѣ въ дѣлѣ религіи „активный“, какъ выражается Шеллингъ, элементъ религіи, т. е. реальное участіе Божества въ процессѣ религіознаго сознанія. „Безъ активнаго вліянія Бога, который есть не одинъ только предметъ созерцанія, не можетъ быть никакой религіи, потому что религія предполагаетъ дѣйствительное, реальное отношеніе человѣка къ Богу... Поэтому въ предѣлахъ умственнаго, научнаго знанія нѣтъ никакой религіи, слѣдовательно вообще нѣтъ никакой религіи разума. Разумъ не ведетъ къ религіи; о Богѣ невозможно знаніе,—вотъ результатъ подлиннаго, понимающаго самъ себя, раціонализма“*). „Философія миѳологіи“ и „откровенія“ представляетъ намъ попытку представить въ историческомъ развитіи религіознаго сознанія это „активное“ вліяніе Божества. Но нельзя не сознаться, что одно историко-философское раскрытіе процесса религіознаго сознанія, не смотря на его достоинство, не можетъ закрыть недостатка яснаго и отчетливаго предварительнаго анализа понятія о религіи вообще. Какъ самое понятіе о Богѣ, такъ и способы его активнаго, не историческаго только, но и психологическаго дѣйствованія на духъ человѣка, представляются въ чертахъ довольно смутныхъ, напоминающихъ по мѣстамъ прежнія пантеистическія воззрѣнія нашего философа. Не удивительно, поэтому, что его послѣднія сочиненія, спеціально посвященныя изученію религіи, не имѣли почти никакого вліянія на ходъ

*) Einl. in die Philosophie d. Mythologie. Изд. 1856 г. стр. 586.

изслѣдованій въ этой области знанія и такъ называемая „положительная философія“ Шеллинга не нашла себѣ сколько нибудь замѣчательныхъ послѣдователей ни въ области философіи, ни въ области богословія.

Изъ замѣчательныхъ и вліятельныхъ мыслителей новаго времени остается у насъ Гербартъ. Но въ его системѣ философія религіи вовсе не находитъ себѣ мѣста, и только его ученики, возбужденные упреками его противниковъ въ отсутствіи столь важной части философскаго знанія у Гербарта, сдѣлали попытки построенія этой науки изъ его началъ *). Дѣйствительно, понятія о религіи этого философа довольно смутны и неопредѣленны. Гербартъ исходитъ изъ того факта, что человѣкъ въ настоящей жизни чувствуетъ себя страдающимъ, увлекаемымъ заблужденіями и грѣшнымъ; для уничтоженія этого состоянія недостаточно одного нравоученія, „поелику никакое нравоученіе въ мірѣ не въ состояніи обезопасить человѣка отъ страданій, отъ нарушеній нравственнаго закона, отъ внутренней испорченности“. Отсюда очевидна потребность религіи; человѣкъ не можетъ помочь самъ себѣ; онъ имѣетъ нужду въ высшей помощи. Религія, поэтому, не есть чистая мораль; она помогаетъ, а послѣдняя только повелѣваетъ. Но она не есть также знаніе, потому что Божество не можетъ быть постигнуто никакими понятіями нашего знанія. Наконецъ, она не есть также и непосредственное дѣло одного только сердца; потому что находитъ научное оправданіе свое въ телеологическомъ міросозерцаніи, которое ведетъ къ вѣрѣ въ нравственнаго Виновника природы и ея законовъ, т. е. въ Промыслъ. Съ психологической стороны религія у Гербарта является въ видѣ чувствованія; но при этомъ нужно имѣть въ виду то, что въ психологіи Гербарта чувство не есть самостоятельная способность, но извѣстное состояніе представленій, производимое ихъ извѣстнымъ сочетаніемъ, такъ что, не смотря на одинаковость названія, между чувствомъ Шлейермахера и Гербарта находится существенное различіе**).

Если отъ философовъ перейдемъ къ современнымъ богословамъ Германіи, то у нихъ не найдемъ особенно новыхъ и

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

**) Encykl. d. Philosophie, Кар. 4.

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

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

Къ числу первыхъ — изъ извѣстныхъ теологовъ принадлежатъ: Ульманъ, Бретшнейдеръ, Газе, Мартензенъ **). Общая

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

**) Такъ Ульманъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „О сущности христіанства“ проводитъ ту мысль, что не одна какая либо способность нашей души составляетъ мѣстопребываніе и органъ религіи, но что вся личность человѣка должна быть религіозно настроена и возбуждена (Wesen d. Christ. 5, изд. 1865, 69. 70 и др.). По опредѣленію Бретшнейдера, „религія, разсматриваемая какъ *состояніе* человѣка, есть вѣра, дѣятельность и чувство вмѣстѣ... Но первенство въ религіи принадлежитъ однакоже знанію, которое становится вѣрою въ реальность сознаннаго“ (о немъ и о Мартензенѣ см. Krauss, Lehre v. d. Offenbarung, 1868, 15). У Газе чувство, воля и познаніе изображаются какъ основныя силы, надъ которыми, какъ ихъ единство, сто-

основная мысль ихъ воззрѣній на религію та, что она не есть дѣло одного только знанія, или чувства, или воли, но обнаруженіе всего человѣческаго духа въ равномѣрномъ и гармоническомъ проникновеніи всѣхъ его силъ религіознымъ характеромъ и направленіемъ. Мысль, конечно, вполнѣ вѣрная; но такъ какъ у нихъ не вполнѣ ясно и удовлетворительно объяснено, въ чемъ собственно состоитъ общій всѣмъ главнымъ направленіямъ нашей души религіозный ихъ характеръ, иначе,—въ чемъ состоитъ сущность религіи, то ихъ примирительныя воззрѣнія могутъ имѣть только отрицательное достоинство, — отстраненіе ложныхъ и односторонніхъ теорій религіи. Новаго и самостоятельнаго взгляда на сущность религіи въ нихъ мы не найдемъ.

Болѣе имѣютъ значенія попытки — не только согласовать прежнія воззрѣнія, но и найдти новое рѣшеніе вопроса о существѣ религіи, независимое отъ вліянія прежнихъ воззрѣній,—попытки, принадлежащія Бэну и Шенкелю. По мнѣнію Бэна, основной психической формы религіознаго сознанія мы не можемъ искать ни въ какомъ изъ отдѣльныхъ факторовъ нашей духовной жизни, потому что эта форма должна быть специфически религіозною, не просто духовною, но религіозно-духовною. Такою формою не можетъ быть—ни познавательная способность, ни воля, тѣмъ менѣе чувство, какъ полагалъ Шлейермахеръ, потому что религія есть нѣчто специфически духовное, а чувство нѣчто обще-духовное, одинаково доступное какъ для религіознаго, такъ и для не-религіознаго содержанія. Такой специфически-духовный органъ и психологическій источникъ религіи есть совѣсть (Gewissen); совѣсть есть центральное мѣсто (Centralsitz) всѣхъ религій; въ совѣсти, первоначально присущей даже у падшаго и выродившагося человѣка, даетъ себя чувствовать религія ближайшимъ образомъ, какъ стремленіе къ вышечувственному и предчувствіе (Ahnen) его *). Къ подобному же взгляду, хотя изъ совер-

---

итъ первосила духа. Религія выражается въ послѣдней, какъ безконечное стремленіе или какъ любовь человѣка къ безконечному, то есть, къ Богу. Отсюда религія, хотя открывается въ основныхъ силахъ, но ни въ одной изъ нихъ не заключается исключительно. Однакожъ чувство есть ея первоначальная форма (Hase, Dogmatik, 5 Aufl, 1860, 38. 40).

*) Krauss, Lehre v. d. Offenbarung, 39. 40.

шенно иныхъ предположеній, приходитъ извѣстный современный теологъ Шенкель. Онъ начинаетъ свое изслѣдованіе о сущности религіи критикою попытокъ вывести ея содержаніе изъ разума, воли и чувства. „Неопровержимый результатъ нашихъ изслѣдованій, говоритъ онъ, тотъ, что ни дѣятельность разума, ни дѣятельность воли не имѣетъ *непосредственнаго* отношенія къ Богу; тотъ и другая, какъ способности образовательныя, относятся только къ міру конечному. Конечный міръ—это непроходимая граница, за которую не могутъ перешагнуть, не смотря на все ихъ напряженіе, эти оба органа нашего духа,—граница, за которою начинается область разуму непостижимаго и нравственно-недостижимаго. Мысль, конечно, можетъ представить себѣ немыслимое; воля — пытаться удержать недосягаемое, но онѣ не могутъ имѣть его въ себѣ какъ присущее и настоящее, но только въ представленіи и въ предположеніи цѣли. Богъ для разума есть только гипотеза; для воли—только идеалъ. Но Богъ, какъ гипотеза, есть лишенное существенности понятіе; Богъ, какъ идеалъ,— неосуществимый идеалъ; но не въ мышленіи о Богѣ и не въ хотѣніи его состоитъ религія“ *). Точно такъ же не можетъ состоять религія и въ чувствованіи, такъ какъ чувство принадлежитъ низшей, чувственной сферѣ душевной жизни; понятіе о религіи Шлейермахера, кромѣ того, страдаетъ смѣшеніемъ эстетическаго и религіознаго элементовъ **). Все это показываетъ необходимость признать въ нашей душѣ, для объясненія религіи, особый органъ; этотъ органъ есть *совѣсть*.

Совѣсть, по мнѣнію Шенкеля, есть отличная отъ разума и воли способность человѣческой души, религіозный ея органъ. Въ совѣсти „Богъ дается намъ непосредственно; совѣсть есть то мѣсто въ человѣческомъ духѣ, гдѣ онъ находитъ въ самомъ себѣ абсолютнаго Духа, гдѣ онъ сознаетъ себя въ немъ“. Совѣсть, по своей всеобщей сущности, поэтому, есть особенная, самостоятельная, даже самая особенная, самостоятельнѣйшая *форма самосознанія;* въ совѣсти человѣческій духъ сознаетъ ближайшимъ образомъ самого себя. „Здѣсь онъ нахо-

*) Schenkel, Christ. Dogmatik, 1858, I B. 105.

**) Тамъ же, стр. 107 и слѣд.

дитъ себя въ своей собственной, внутренней безконечности, посредствомъ которой онъ и имѣетъ способность вѣчно безконечное существо абсолютнаго Духа воспринимать въ себя и съ нимъ вступать въ реальное, личное взаимоотношеніе, т. е. общеніе“ *).

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

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

*) Тамъ же, стр. 138. 139.
**) Christ. Dogm. B. I, 146. 147.
***) Тамъ же, стр. 136. 152.
****) Тамъ же, стр. 152.

Мысль Шенкеля—найти въ нашей душѣ одинъ общій источникъ какъ религіи, такъ и нравственности, независимый отъ прочихъ способностей, направленныхъ къ міру внѣшнему, конечно, заслуживаетъ вниманія. Но такимъ самостоятельнымъ источникомъ или органомъ религіи можетъ быть признана *совѣсть* въ томъ развѣ случаѣ, если мы будемъ разумѣть подъ этимъ обнаруженіемъ психической жизни нѣчто совершенно иное, чѣмъ то понятіе, какое обыкновенно соединяется съ этимъ словомъ; а слѣдствіемъ этого будетъ запутанность и неясность въ опредѣленіи ея, что мы и замѣчаемъ у Шенкеля. Психологъ едва ли будетъ доволенъ выдѣленіемъ совѣсти изъ ряда прочихъ коренныхъ способностей нашей души въ особую, самостоятельную способность,—и совершенно справедливо. Съ совѣстію мы привыкли соединять мысль о сопровождаемомъ чувствомъ удовольствія или непріятности сознаніи правоты или неправоты нашихъ поступковъ, по отношенію къ нравственному закону. Но въ такомъ сознаніи нѣтъ еще непосредственнаго отношенія къ Божеству; это—простое сознаніе *качества* нашихъ дѣйствій или нравственныхъ состояній; въ совѣсти мы сознаемъ не Божество, но самихъ себя по отношенію къ идеѣ добра. Шенкель не могъ не чувствовать, что совѣсть, понимаемая въ этомъ смыслѣ, не можетъ быть источникомъ религіи. Поэтому онъ совершенно своеобразно и вопреки общему понятію о совѣсти опредѣлилъ ее какъ сознаніе или ощущеніе въ насъ Божества, какъ богосознаніе; но очевидно, что сознаніе не есть какая либо особенная, исключительно свойственная религіи, способность человѣческаго духа, но общая принадлежность психически-разумной жизни. Различіе *предметовъ*, сознаваемыхъ нами, не даетъ еще само по себѣ права дѣлать изъ сознанія различныя, самостоятельныя способности на основаніи этого различія. Въ противномъ случаѣ, мы должны бы допустить, кромѣ богосознанія (совѣсть Шенкеля), міросознаніе, самосознаніе и даже болѣе частные виды сознанія, по различію сознаваемыхъ предметовъ, какъ особыя, самостоятельныя способности, на что, конечно, не согласится психологія. Но и при своемъ своеобразномъ психологическомъ воззрѣніи Шенкель долженъ бы быть послѣдовательнымъ и вѣрнымъ себѣ; но этой вѣрности мы не видимъ, когда онъ сознаніе Божества, какъ особую способность, смѣ-

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

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

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

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

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

3. Но, съ другой стороны, самая самостоятельность человѣка, какъ существа разумно-свободнаго и отличнаго отъ Божества, не позволяетъ намъ увлекаться и противоположною крайностію: или видѣть въ религіи одно только дѣйствованіе Божества въ человѣкѣ, извѣстный моментъ его саморазвитія и самосознанія (Гегель), или умалять участіе человѣка въ

дѣлѣ религіи, ограничивая его однимъ только страдательнымъ воспріятіемъ дѣйствій Божества на нашъ духъ (Якоби и Шлейермахеръ). Самостоятельность человѣка предполагаетъ, поэтому, самодѣятельное участіе его въ образованіи религіи и способность къ тому.

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

---

*) На такое опредѣленіе даютъ намъ право всѣ предыдущія изслѣдованія; поэтому для оправданія его считаемъ излишнимъ входить въ подробный разборъ и сравнительную критическую оцѣнку различныхъ научныхъ опредѣленій религіи. (Сводъ этихъ опредѣленій можно видѣть у Герцога, въ его Real-Encyklopädie, Artik. Religion). Мало пользы для выясненія понятія о религіи даютъ и филологическія изслѣдованія о значеніи и словопроизводствѣ слова: religio. Какъ извѣстно, Цицеронъ производитъ это слово отъ relegere—перечитывать, обдумывать. (Qui omnia, quae ad cultum Deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam *relegerent*, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes et caet. De natura Deor. 2, 28). Бл. Августинъ—отъ religere=reeligere—вновь избирать (Ipse Deus fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis; hunc eligentes, vel potius religentes (amiseramus enim negligentes),—hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendamus et perveniendo acquiescamus. De Civ. Dei, 10, 4). Лактанцій, и съ нимъ большая часть послѣдующихъ христіанскихъ писателей, производитъ слово religio отъ *religare*, связывать (vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo. Instit. div. 4, 28. Это словопроизводство допускаютъ, впрочемъ, и бл. Августинъ въ Retract. 1, 13 и De vera relig. 41, 55; также бл. Іеронимъ, In Amos. 9). Какое изъ этихъ словопроизводствъ правильно, въ этомъ до сихъ поръ не согласны филологи и теологи; первые большею частію склоняются къ первому—Цицероновскому; послѣдніе—къ мнѣнію Лактанція (Herzog, — Religion). Но для опредѣленія понятія о религіи, едва ли можетъ имѣть значеніе первоначальный и дѣйствительный смыслъ, который соединялся съ этимъ словомъ; попытки найти этотъ подлинный смыслъ могутъ имѣть развѣ филологическое значеніе. То

1. Объективный источникъ религіи.

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

понятіе, которое впервые было соединено съ словомъ religio въ умахъ языческаго римскаго міра, конечно, не могло быть ни полнымъ, ни правильнымъ. Для насъ важнѣе то понятіе, которое соединилъ въ послѣдствіи съ этимъ словомъ христіанское религіозное сознаніе, — и въ этомъ отношеніи мы должны признать правильнымъ то значеніе, какое находилъ въ словѣ religio Лактанцій. Согласно съ словопроизводствомъ слова „религія“ у Лактанція и бл. Августина и съ тѣми мѣстами Священнаго Писанія, гдѣ религія изображается въ видѣ *завѣта* или союза между Богомъ и человѣкомъ (напр. Быт. 17, 1. 6; Исх. 34, 27; Сирах. 17, 1. 10. и др.), у насъ религія опредѣляется большею частію какъ завѣтъ или союзъ между Богомъ и человѣкомъ (Введ. въ Богосл. Арх. Макарія, 1847, 36). Но такое опредѣленіе намъ кажется не довольно общимъ и включающимъ подъ собою *всѣ* религіи, что требуется понятіемъ о религіи *вообще*. Въ религіяхъ языческихъ мы не можемъ допустить *союза* между Богомъ и человѣкомъ, но можемъ однакожъ допустить нѣкоторое особенное (религіозное) *отношеніе* не только человѣка къ Богу, но и Бога къ человѣку, такъ какъ и въ мірѣ языческомъ Богъ *не несвидѣтельствовалъ Себе оставилъ* (Дѣян. 14, 17), и въ жизни народовъ языческихъ мы можемъ видѣть не только общее промыслительное дѣйствованіе Божества, но и особенное направленіе хода этой жизни къ достиженію главной цѣли религіи—спасенія человѣка (о выраженіяхъ, соотвѣтствующихъ слову *религія* въ Свящ. Писаніи Ветхаго и Новаго Завѣта, см. Herzog, Real-Encykl. Art. *Religion*).

заявлено требованіе, чтобы прежде философствованія о предметахъ знанія были изслѣдованы самые источники познанія и подвергнуты строгому анализу познавательныя способности наши, съ цѣлію опредѣлить точно размѣры и степень достовѣрности нашихъ познаній. Это требованіе отразилось и на философіи религіи; обратили преимущественное вниманіе на изслѣдованіе той способности, которая служитъ источникомъ религіи въ нашемъ духѣ и искали ея то въ разумѣ теоретическомъ или практическомъ, то въ чувствѣ. Конечно, такое направленіе изслѣдованій о религіи имѣло свое несомнѣнное значеніе, въ виду того, что прежняя раціоналистическая философія оставляла эту сторону религіи безъ вниманія. Но преобладаніе психологическаго характера въ изслѣдованіи религіи имѣло то неблагопріятное для правильнаго понятія о ней вліяніе, что являлась склонность смотрѣть на нее съ односторонне субъективной точки зрѣнія, видѣть въ ней одно только произведеніе человѣческаго духа съ забвеніемъ объективнаго фактора ея. Этой односторонности въ воззрѣніи на религію много способствовали, кромѣ того, и тѣ понатія о Богѣ, какія мы находимъ у замѣчательнѣйшихъ изъ мыслителей новаго времени. Мы обращали вниманіе на эти понятія, въ какой мѣрѣ они имѣли вліяніе на самое пониманіе религіи, и видѣли, что почти всѣ они такого рода, что рѣшительно не благопріятствовали установленію правильнаго воззрѣнія на то дѣятельное отношеніе Бога къ человѣку, которое условливаетъ существованіе религіи. Эти понятія представляютъ вообще колебаніе между раціоналистическимъ деизмомъ и идеалистическимъ пантеизмомъ. Но если абсолютная трансцедентность Божества, принимаемая деизмомъ, совершенно устраняетъ дѣйствованіе Божества на духъ человѣка, то абсолютная имманентность — результатъ пантеизма — ведетъ къ превратному понятію о немъ. Мы видѣли также, что даже у наиболѣе свободнаго отъ крайностей деизма и пантеизма мыслителя, — у Якоби, понятіе о Богѣ слишкомъ смутно и неопредѣленно, чтобы вести къ правильному понятію о взаимномъ отношеніи обѣихъ дѣйствующихъ въ религіи сторонъ— Бога и человѣка. Истинная точка зрѣнія, при которой только и возможно такое понятіе, есть точка зрѣнія теизма, при которой ни человѣкъ не теряетъ своей самостоятельности, ни Богъ

не отдѣляется отъ человѣка непроходимою преградою. Исходя изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ субстанціально отличномъ отъ міра и человѣка, но въ тоже время личномъ, живомъ и дѣйствующемъ на міръ и человѣка, мы необходимо должны будемъ допустить, какъ естественный результатъ теизма: 1) возможность и необходимость участія Его въ дѣлѣ религіи, а признаніе такого участія проложитъ намъ путь къ уясненію вопроса 2) о способѣ этого участія.

1. Что Богъ, не ограничиваясь общимъ промыслительнымъ дѣйствованіемъ на сохраненіе и управленіе міра, можетъ имѣть ближайшее и болѣе непосредственное отношеніе къ духу человѣческому, которое служило бы основаніемъ и болѣе близкой связи его съ Творцемъ, чѣмъ въ какой находятся прочія существа міра—связи религіозной,—эта истина для каждаго, признающаго высшее достоинство человѣческой природы, едва ли можетъ быть предметомъ недоумѣній и пререканій. Чѣмъ выше стоитъ какое либо твореніе въ ряду существъ, тѣмъ съ большею ясностію открываются въ немъ совершенства Творца, тѣмъ больше достоинства и цѣны должно оно имѣть въ очахъ Божіихъ и тѣмъ больше предполагаетъ содѣйственное участіе со стороны Существа высочайшаго въ достиженіи цѣли его бытія. Человѣкъ, вѣнецъ созданія, сознательное существо, одаренное разумомъ и свободою, поэтому, имѣетъ право надѣяться, что по отношенію къ промыслительному попеченію о немъ Творца онъ стоитъ не на ряду съ прочими существами міра, что для него возможны иныя, болѣе близкія, чѣмъ для прочихъ твореній, отношенія къ верховному Началу и цѣли своего бытія.

Какого рода должны быть эти иныя, болѣе близкія отношенія? Если общее промыслительное дѣйствованіе Божества состоитъ въ сохраненіи существъ и направленіи ихъ къ достиженію цѣлей ихъ бытія, то, очевидно, особенное, зависящее отъ особенности человѣческой природы, дѣйствованіе Творца въ отношеніи къ человѣку должно состоять въ содѣйствіи Его къ осуществленію особыхъ высшихъ цѣлей его существованія. Какія это цѣли? Онѣ указаны и намѣчены въ коренныхъ и существенныхъ стремленіяхъ человѣческаго духа; это—стремленія къ абсолютной истинѣ, къ неизмѣнному добру, къ высшему блаженству. Но такъ какъ и истина, и добро, и блажен-

ство, будучи существенными цѣлями разумной природы нашего духа, уже потому самому не могутъ быть простыми, безсодержательными понятіями, то они, очевидно, предполагаютъ реальный, истинно сущій объектъ, въ которомъ они сосредоточиваются, какъ въ высочайшемъ центрѣ; этотъ объектъ, эта высшая цѣль нашихъ стремленій и есть Существо всесовершенное—Богъ. Итакъ стремленіе къ абсолютной истинѣ, добру, блаженству, въ сущности есть стремленіе къ Существу высочайшему, и Богъ есть высшая цѣль существъ разумно-свободныхъ. Что же нужно теперь для достиженія этой цѣли? Достаточно ли для этого однихъ только *стремленій* со стороны человѣка? Очевидно, нѣтъ. Чтобы эти стремленія не были пустыми, никогда неудовлетворяемыми, слѣдовательно, въ сущности безцѣльными стремленіями, необходимо предположить, чтобы Самъ высочайшій объектъ этихъ стремленій попускалъ, такъ сказать, достигать Себя, шелъ навстрѣчу этимъ стремленіямъ, давалъ Себя познавать, чувствовать, ощущать. Иначе, въ силу самой безконечности Существа высочайшаго, эти стремленія были бы безполезнымъ томленіемъ и крушеніемъ духа, постояннымъ движеніемъ впередъ и впередъ безъ всякихъ послѣдствій. И въ обыкновенной жизни, для удовлетворенія обыкновенныхъ желаній и стремленій, недостаточно однихъ только усилій съ нашей стороны; нужно, чтобы и предметъ нашихъ стремленій былъ поставленъ къ намъ въ такія отношенія, чтобы былъ достижимымъ: осуществимость нашихъ желаній зависитъ не отъ насъ только, но и отъ самаго предмета, отъ его доступности. Если цѣль нашихъ стремленій—не предметы неодушевленные, а существа разумно-свободныя, если мы напр. стараемся пріобрѣсти ихъ любовь, дружбу, вниманіе, то, кромѣ однихъ только усилій съ нашей стороны достигнуть того, чего ищемъ, необходимо, чтобы и эти существа, съ своей стороны, отвѣчали нашимъ стремленіямъ; они не могутъ по отношенію къ нашимъ стремленіямъ оставаться только въ пассивномъ и безучастномъ ихъ положеніи; дѣйствіе съ нашей стороны предполагаетъ отвѣтное воздѣйствіе съ ихъ стороны. Въ такомъ же отношеніи къ нашимъ стремленіямъ должно находиться и Существо высочайшее, какъ Существо личное и свободное. Если высшія цѣли нашей жизни должны быть не безсодержательными и мечтательными, но

осуществимыми, то мы должны признать необходимо содѣйствіе Существа высочайшаго въ ихъ достиженіи; Богъ, отвѣчая идущимъ къ нему стремленіямъ нашего духа, долженъ и Самъ открывать Себя человѣку, какъ высочайшая истина и добро. Тѣмъ болѣе со стороны Божества необходимо такое особенное приближеніе къ человѣку, что, по Своему безконечному совершенству и существенному отличію Его природы отъ нашей, Онъ не можетъ находиться и въ той нѣкоторой зависимости отъ нашихъ стремленій къ Нему, въ какой могутъ находиться отъ насъ существа однородныя съ нами. Собственными усиліями, искуснымъ и постояннымъ дѣйствованіемъ мы можемъ и съ своей стороны вліять на расположеніе другихъ, покорять ихъ отчасти своей власти; но всѣ наши самыя пламенныя усилія не могли бы досягать до Существа безконечно высшаго насъ, если бы это Существо само не нисходило къ намъ съ высоты Своего величія, не становилось доступнымъ нашему духу.

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

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

Самымъ извѣстнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ теорія такъ называемыхъ врожденныхъ идей. Участіе Божества въ дѣлѣ религіи, понимаемой впрочемъ довольно односторонимъ образомъ, какъ познаніе только о Богѣ, ограничивается тѣмъ, что Богъ напечатлѣваетъ въ духѣ человѣка, сообщаетъ намъ идею о Себѣ, наравнѣ съ другими высшими понятіями нашего ума, каковы напр. понятія объ истинѣ, добрѣ и пр.

Эта не происходящая изъ опыта или умозрѣнія идея и служитъ кореннымъ основаніемъ религіи *).

Нельзя сказать, чтобы эта теорія давала ясный и удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ о способѣ дѣйствованія Божества на нашъ духъ, для произведенія того понятія о Немъ, которое служитъ началомъ религіи. Если бы этою теоріею высказывался только отрицательный результатъ, что идея о Богѣ не происходитъ изъ опыта и не создается самодѣятельностію разсудка, то мы бы въ правѣ были вполнѣ принять его, хотя бы ею и не рѣшался еще вопросъ—какъ же именно она возникаетъ въ насъ, въ чемъ состоитъ то дѣйствіе Божества на нашъ духъ, которое по отношенію къ намъ мы называемъ врожденностію идеи? Но этимъ отрицательнымъ результатомъ, конечно, не можетъ ограничиться разсматриваемая нами теорія. Она должна положительно сказать, что же мы, при существующемъ въ дѣйствительности разнообразіи представленій и понятій о Богѣ, должны почитать происходящимъ не отъ насъ, а отъ Бога,—врожденнымъ? Что собственно нужно разумѣть подъ идеею Божества? Но отвѣты на этотъ вопросъ, какіе даютъ намъ защитники этой теоріи, такого рода, что заставляютъ усумниться въ ея пригодности для объясненія религіи. Прежде защитники ея, и въ числѣ ихъ Декартъ, подъ именемъ идеи о Богѣ разумѣли полное опредѣленное *понятіе* о Немъ **). Но предполагать такое понятіе первоначальнымъ и врожденнымъ значитъ противорѣчить яснымъ свидѣтельствамъ опыта. Понимая врожденную идею въ смыслѣ Декарта, какъ вѣрное *понятіе* о Богѣ, эмпирики были правы, когда замѣчали, что *такой* идеи вовсе нѣтъ у большей части людей, что у многихъ понятія о Богѣ представляются намъ

---

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

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

не такими, какъ понимаетъ идею теорія, часто очень темными, даже ложными. Далѣе, не только въ той идеѣ, которую предполагаетъ врожденною Декартъ и его послѣдователи, слишкомъ ясны слѣды самодѣятельнаго, логическаго мышленія, но и во всѣхъ другихъ формахъ, въ какихъ встрѣчается идея о Богѣ въ дѣйствительности, замѣчаются нами различныя степени ясности и опредѣленности, различныя черты, указывающія на участіе въ образованіи этой идеи—разсудка и другихъ познавательныхъ способностей. Этого, говорятъ эмпирики, не могло бы быть, если бы идея о Богѣ была врождена намъ въ видѣ опредѣленной истины или понятія; въ такомъ случаѣ она у всѣхъ людей должна быть одинаковою и равною и съ полною ясностію представляться разуму при самомъ началѣ его развитія, чего однакожъ не бываетъ. Потому что всякое понятіе есть знаніе, а знаніе сопровождается *сознаніемъ;* но мы не видимъ, чтобы всѣ люди съ самаго начала обладали сознательно яснымъ понятіемъ о Богѣ; слѣдовательно, такое понятіе не врождено, но достигается при помощи дѣятельности нашего разсудка.

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

опредѣленнаго, оставалось признать прирожденнымъ что-то очень неопредѣленное и темное, одно стремленіе искать чего-то высшаго, чѣмъ окружающая насъ дѣйствительность. Вслѣдствіе этого явились объясненія, что прирожденная идея Божества не есть какое либо врожденное понятіе или представленіе о Богѣ, но только зародышъ всего этого. Она есть только присущая нашему уму возможность или *способность* образовать понятіе о Богѣ, по мнѣнію однихъ; или врожденное *стремленіе* къ безконечному, по опредѣленію другихъ; или еще иначе—идея есть *потребность* ума, побуждающая разсудокъ къ пріобрѣтенію познаній о Богѣ. Но кто не видитъ, что съ такимъ низведеніемъ идеи на степень потенціи, потребности, стремленія, предчувствія и т. п., исчезаетъ и самый смыслъ ученія о врожденности ея, какъ теоріи, имѣющей въ виду объяснить ея происхожденіе, и отъ этой теоріи остаются одни, ничего не объясняющія, слова? Что въ человѣкѣ есть врожденное стремленіе образовать представленія и понятія о Богѣ, что въ немъ есть возможность и потребность производить такія понятія,—это такая общая и неопредѣленная истина, противъ которой не станетъ спорить самый рѣшительный сенсуалистъ. Съ нею можетъ согласиться даже тотъ, кто, не признавая истины идеи о Богѣ, почитаетъ ее субъективнымъ произведеніемъ нашего ума, и Фейербахъ можетъ допустить, что въ насъ есть необходимое стремленіе или побужденіе образовать религіозныя понятія, представлять Божество. Но дѣло не въ томъ, есть ли въ насъ врожденное или природное стремленіе къ познанію того или другого предмета, но въ томъ, *какъ* происходитъ это познаніе. А теорія врожденныхъ идей, какъ скоро назвала идеею о Богѣ одно неопредѣленное стремленіе къ сверхчувственному, ничего объ этомъ не говоритъ; она не говоритъ, какъ осуществляется это стремленіе, достигаетъ ли оно и какъ своей цѣли,—и мы при изслѣдованіи происхожденія религіозной идеи опять стоимъ при началѣ пути, на вопросѣ, когда ожидали отвѣта. Что идеи, въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ ихъ разсматриваемая нами теорія, врождены намъ, это, конечно, выше всякаго сомнѣнія; но въ такомъ же точно смыслѣ и съ равнымъ правомъ мы могли бы сказать, что намъ врождены представленія дома, дерева, книги и пр., потому что въ насъ есть

возможность, способность, стремленіе или потребность, какъ говорятъ объ идеяхъ, къ представленію и познанію этихъ предметовъ. Очевидно, что въ этой теоріи есть недоразумѣніе въ словахъ; правильнѣе и точнѣе мы бы должны сказать, что намъ врождены не идеи, а способность идей, то есть умъ, или способность къ познанію сверхчувственнаго. Но, признавая способность познавать сверхчувственное принадлежностію нашей природы, и въ этомъ смыслѣ врожденною намъ, мы тѣмъ нисколько еще не рѣшаемъ вопроса: какимъ образомъ посредствомъ этой способности мы получаемъ дѣйствительное познаніе о Богѣ, какимъ образомъ посредствомъ ума мы получаемъ идею?

Но указавъ недостатки теоріи врожденности идеи о Богѣ, мы тѣмъ самимъ незамѣтно приблизились къ рѣшенію вопроса о дѣйствительномъ источникѣ религіи. Эта теорія, въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, сводится къ тому, что признаетъ существованіе въ нашемъ духѣ стремленія къ Божеству и способности познавать Его,—и въ этомъ признаніи заключается ея истинная сторона. Но стремленіе къ предмету не можетъ дать намъ еще самаго предмета; но способность къ познанію не можетъ произвести предмета познанія изъ самой себя. Чтобы она могла явиться способностію дѣйствительнаго познанія а не одною только неопредѣленною возможностію (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реальнаго объекта, который бы служилъ предметомъ или содержаніемъ познанія. Но теорія врожденности идеи о Богѣ, допуская одно субъективное условіе познанія—способность познавать сверхчувственное, упускаетъ изъ виду другое—дѣйствіе на эту способность познаваемаго объекта. Если она скажетъ, что такое дѣйствіе предполагается ею въ самомъ актѣ первоначальнаго врожденія или насажденія Богомъ идеи о Себѣ въ нашемъ умѣ, то на это можно замѣтить, что нѣтъ никакого основанія почитать такой актъ моментальнымъ, совершившимся единожды при созданіи души человѣческой, послѣ чего дѣйствіе Божества на нашъ умъ прекратилось и дѣятельность его должна ограничиваться только раскрытіемъ разъ заложеннаго понятія. Такое мнѣніе противорѣчило бы понятію о Богѣ, какъ существѣ живомъ и вѣчно дѣятельномъ, и понятію о духовной природѣ человѣка,

которая здѣсь, неизвѣстно почему, исключая перваго момента бытія, отрѣшается отъ живаго общенія съ Существомъ высочайшимъ.

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

Необходимость допустить такой независимый отъ дѣятельности нашихъ душевныхъ силъ, первоначальный источникъ религіознаго сознанія, вполнѣ подтверждается невозможностію объяснить происхожденіе религіозной идеи изъ всѣхъ другихъ субъективныхъ источниковъ. Показать эту невозможность было цѣлью всѣхъ предыдущихъ историко-критическихъ изслѣдованій нашихъ о религіи. Кромѣ того, къ этому же источнику приводитъ насъ и самый простой, непредубѣжденный взглядъ на обыкновенный способъ происхожденія нашихъ познаній о реальныхъ предметахъ, внѣ насъ существующихъ. Дѣйствительно, опытъ показываетъ намъ, что познаніе о предметахъ и увѣренность въ ихъ реальномъ существованіи пріобрѣтается двумя путями. Мы увѣряемся, что предметъ дѣйствительно существуетъ или тогда, когда онъ подѣйствовалъ на насъ, произвелъ впечатлѣніе на наше чувство и тѣмъ завѣрилъ для

---

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

насъ свое бытіе; или тогда, когда и не имѣя впечатлѣнія отъ предмета, мы тѣмъ не менѣе, путемъ выводовъ и умозаключеній разсудка, доходимъ до убѣжденія, что такой-то предметъ долженъ существовать. Перваго рода способъ убѣжденія въ бытіи предмета можетъ быть названъ эмпирическимъ, второй раціональнымъ. Первый способъ, который предполагаетъ дѣйствіе на насъ предметовъ и впечатлѣніе отъ нихъ, свойственъ, по видимому, только познанію предметовъ внѣшнихъ, эмпирическихъ. Второй относится къ предметамъ умственнымъ, которые не производятъ на насъ впечатлѣній чувственныхъ, но въ дѣйствительности которыхъ убѣждаетъ насъ необходимость мысли.

На первый взглядъ могло бы показаться, что этотъ послѣдній способъ всего удобнѣе можетъ прилагаться къ объясненію происхожденія религіозной идеи. Но критика раціонализма достаточно, надѣемся, показала намъ несостоятельность подобнаго взгляда. Всеобщность религіозной идеи, ея постоянство, непосредственная сила убѣжденія, какою сопровождается она въ нашемъ сознаніи—все это показало намъ, что первоначальный ея источникъ не можетъ заключаться въ одной свободной дѣятельности разсудка. Очевидно отсюда, что намъ остается одно,—признать истиннымъ второй способъ возникновенія въ насъ идеи о Богѣ, который мы назвали, въ противоположность раціональному,— эмпирическимъ *).

На такой именно способъ указываетъ намъ и самое понятіе о Богѣ. Если та точка зрѣнія, которую мы назвали *теизмомъ* и которую признали единственно надежною для объясненія происхожденія религіи, не пустое слово, въ которомъ смѣшиваются въ туманномъ безразличіи деизмъ и пантеизмъ, но выражаетъ отчетливое пониманіе отношеній Бога къ міру и человѣку, то, исходя изъ нея, мы прежде всего должны признать Божество по отношенію къ намъ существомъ транс-

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

ціедентнымъ. Но трансцедентность Божества предполагаетъ, что для нашей познавательной силы оно есть объектъ внѣшній, находящійся къ ней въ отношеніи аналогическомъ тому отношенію, въ какомъ находятся къ ней вообще предметы внѣшніе. Слѣдовательно для того, чтобы возможно было познаніе о немъ, необходимо предположить дѣйствіе его на нашу познавательную способность, какъ реально сущаго объекта,—впечатлѣніе отъ него. Такъ какъ такое дѣйствіе не есть дѣйствіе необходимое, условливаемое неизмѣнными законами природы, каково дѣйствіе на наши чувственные органы предметовъ внѣшнихъ, чувственныхъ, но свободное, какъ существа личнаго и духовнаго, то такое дѣйствованіе мы назвали *откровеніемъ*. Не допуская такого происхожденія религіозной идеи, мы должны будемъ или производить ее изъ свободной, независимо-самостоятельной дѣятельности нашего духа, но въ такомъ случаѣ впадемъ въ односторонность раціоналистическаго деизма, положившаго преграду живому и постоянному взаимоотношенію между Творцемъ и человѣкомъ, или желая уничтожить это разъединеніе, должны будемъ признать источникомъ религіи не дѣйствіе Божества *на насъ*, но сознаніе его *въ насъ*, какъ начала намъ существенно имманентнаго; Богопознаніе превратится въ болѣе или менѣе пантеистическое самосознаніе своей Божественности и абсолютности.

Противъ возможности указаннаго нами дѣйствованія Божества на нашъ духъ, на основаніи свойствъ нашей природы, ничего сказать нельзя. Что природа Божественная по существу совершенно отлична отъ нашей, это также мало можетъ служить возраженіемъ противъ возможности дѣйствія Божества на нашу душу, какъ и существенное отличіе отъ насъ природы внѣшней—противъ возможности дѣйствія на насъ предметовъ матеріальныхъ. Если на нашу душу дѣйствуютъ предметы вещественные, производя впечатлѣнія на наши чувства, то нѣтъ никакого основанія отвергать возможность подобнаго же дѣйствованія на наше внутреннее чувство міра духовнаго, въ особенности Божества, такъ какъ человѣкъ есть не только чувственное, но и духовно-разумное существо. Если, признавая существенное отличіе нашего духа отъ матеріи, мы, на основаніи сознанія, признаемъ реальное дѣйствіе

на насъ внѣшнихъ предметовъ, то тѣмъ болѣе мы можемъ и должны допустить дѣйствіе на нашъ духъ объекта сверхчувственнаго и духовнаго, потому что во всякомъ случаѣ наша разумная природа имѣетъ болѣе сродства и близости къ міру духовному, чѣмъ вещественному.

Но хотя въ самой природѣ нашего духа заключается возможность непосредственнаго ощущенія Божества, хотя дѣйствительное существованіе въ насъ религіозной идеи необходимо предполагаетъ этотъ источникъ ея, тѣмъ не менѣе дѣйствительное состояніе религіознаго сознанія представляетъ намъ такія явленія, которыя, по видимому, наводятъ сильную тѣнь сомнѣнія на существованіе этого источника. Дѣйствительно, приписывая человѣку способность непосредственнаго ощущенія Божества, а со стороны Божества допуская откровеніе Его нашему духу, мы имѣли бы право ожидать, что наше ощущеніе Божества будетъ, по крайней мѣрѣ, столько же живо, сильно и ясно, какъ ощущенія впечатлѣній отъ предметовъ міра чувственнаго, непосредственно дѣйствующихъ на насъ. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное. Самая истина *бытія* Божества не представляется нашему уму съ такою ясностію и силою убѣдительности, какъ внѣшніе предметы нашимъ чувствамъ. Затѣмъ, мы встрѣчаемъ множество разнообразныхъ, часто ложныхъ понятій о Богѣ раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній.

Что касается до силы непосредственной убѣдительности, съ какою идея Божества является нашему сознанію, то едва ли можно сказать, что въ *бытіи* предметовъ внѣшнихъ мы увѣрены болѣе и признаемъ ихъ съ большею убѣжденностію сознанія, чѣмъ бытіе Существа высочайшаго. Въ этомъ убѣждаетъ насъ всеобщность и постоянство религіи, которыя показываютъ, что вообще человѣкъ увѣренъ въ бытіи Божества столько же, какъ и въ бытіи міра внѣшняго. Если скажутъ, что многіе сомнѣвались въ бытіи Божества, отвергали его, чего не могло бы быть, если бы религіозная идея основывалась на сознаніи дѣйствія Божества на нашъ духъ: то мы замѣтимъ, что многіе сомнѣвались и въ бытіи предметовъ чувственныхъ и отвергали ихъ реальность, не смотря на то,

что на нихъ дѣйствовали предметы и производили впечатлѣнія. Первое и послѣднее явленія однородны, потому что принадлежатъ къ сферѣ не непосредственнаго сознанія, а отвлеченнаго мышленія и составляютъ въ общей совокупности человѣчества исключеніе, имѣющее свои особыя причины. Атеизмъ точно также, какъ абсолютный идеализмъ, не могутъ служить поводомъ къ отрицанію, первый—реальнаго дѣйствія на нашъ духъ міра сверхчувственнаго, послѣдній — чувственнаго.

Иное дѣло, если отъ убѣжденія въ истинѣ бытія Божества обратимъ вниманіе на степень и характеръ нашего религіознаго знанія. Здѣсь, конечно, нельзя не согласиться, что въ дѣлѣ Богопознанія человѣкъ далеко не такъ счастливъ, какъ въ познаніи предметовъ внѣшняго міра. Тогда какъ предметы внѣшніе отпечатлѣваются въ нашемъ сознаніи съ ясностію, не допускающею разногласія и противорѣчій, понятія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частію смутны и темны,— разумѣемъ естественное знаніе безъ помощи откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ, какъ скоро они получаютъ достаточную степень ясности и опредѣленности, принимаются всѣми безспорно, познанія наши о мірѣ высшемъ представляютъ множество противорѣчащихъ представленій и понятій, раздѣляющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ.

Отъ чего происходитъ такое явленіе? Прежде всего можетъ представиться на видъ то объясненіе, что это явленіе условливается общимъ, естественнымъ ходомъ человѣческаго познанія. Общій законъ этого познанія есть законъ постепеннаго развитія и восхожденія отъ болѣе легкаго, яснаго и простаго, къ болѣе трудному и возвышенному. Самое первоначальное познаніе есть знаніе предметовъ чувственныхъ и міра внѣшняго; за нимъ слѣдуетъ періодъ развитія мышленія и познанія предметовъ, подлежащихъ вѣдѣнію разсудка; познаніе же міра сверхчувственнаго и Божества есть самое высшее познаніе, поэтому самое трудное, и въ общемъ ходѣ познаній — послѣднее и завершительное. Этотъ законъ послѣдовательности знанія прилагается столько же къ знанію индивидуальному, сколько и общечеловѣческому. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что познаніе о Богѣ, какъ завершительная

ступень всѣхъ нашихъ знаній, является въ видѣ не столько удовлетворительномъ, какъ низшія формы знанія; его могутъ достигнуть не многіе и не вполнѣ. Можно бы даже сказать болѣе, что это знаніе есть скорѣе знаніе будущаго, чѣмъ настоящаго, потому что по условіямъ нашей чувственно-разумной жизни, мы здѣсь на землѣ можемъ имѣть только слабыя и несовершенныя начала познанія предметовъ сверхчувственныхъ.

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

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

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

насъ къ Творцу природы, если бы въ насъ самихъ не заключалось уже предположенія Его бытія, которое разсматриваніемъ природы только разъясняется и подтверждается, но не вызывается первоначально. А это предположеніе, служащее ключемъ къ познанію Творца въ Его твореніи, и есть то непосредственное ощущеніе Божества, которое составляетъ первоначальный, естественный источникъ религіи *).

2. Субъективный источникъ религіи.

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

Признавши дѣйствованіе Божества на нашъ духъ первоначальнымъ источникомъ религіозной идеи, мы тѣмъ самымъ

---

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

признали уже необходимость допустить въ нашей душѣ *особенный* органъ къ воспріятію этого дѣйствованія, особую способность познанія или, точнѣе, сознаніе ощущенія сверхчувственнаго. Къ признанію такой особенной, отличной отъ прочихъ познавательныхъ силъ нашей души, способности, привело насъ также и критическое разсмотрѣніе важнѣйшихъ мнѣній о сущности и происхожденіи религіи. Мы видѣли безуспѣшность попытокъ найдти коренной источникъ ея во всѣхъ тѣхъ силахъ и способностяхъ нашей души, которыхъ дѣятельность направлена или къ міру внѣшнему, или къ внутреннему міру нашихъ собственныхъ психическихъ состояній. Мы видѣли, что источникомъ религіозной идеи не могутъ быть не только низшія познавательныя силы нашей души, но и самая способность мышленія — разсудокъ, познавательная дѣятельность котораго въ области религіи, точно также какъ и въ другихъ сферахъ знанія, возможна только при предположеніи фактическаго матеріала, даннаго другими, *воспринимающими* впечатлѣнія отъ реальныхъ предметовъ, способностями. Такого рода способности, по отношенію къ міру внѣшнему, суть чувства внѣшнія; по отношенію къ міру внутреннему и къ нашимъ душевнымъ состояніямъ, — чувство внутреннее. Если, поэтому, кромѣ предметовъ внѣшнихъ и кромѣ состояній нашей души, самостоятельно существуетъ міръ сверхчувственный; если этотъ міръ, недоступный чувствамъ внѣшнимъ, не есть также и субъективное произведеніе нашего *я*, которому по какому-то недоразумѣнію мы приписываемъ бытіе не только въ насъ, но и внѣ насъ, но имѣетъ самобытную реальность: то, очевидно, долженъ быть въ душѣ нашей какой либо особенный органъ къ усвоенію впечатлѣній этого міра. Необходимость допустить въ душѣ человѣка такую высшую способность вѣдѣнія, отличную отъ разсудка, чувствовали многіе первоклассные мыслители, начиная отъ Платона и кончая Гегелемъ и Шеллингомъ, хотя понятія ихъ о характеристическихъ особенностяхъ этой способности и предметѣ ея были различны, сообразно различію основныхъ началъ ихъ философіи. Согласно съ наиболѣе принятымъ у философовъ наименованіемъ этой способности, мы назовемъ ее *умомъ*, въ отличіе отъ разсудка, способности болѣе формальной, переработывающей, по имманентнымъ ей законамъ, какъ впечатлѣ-

вія міра внѣшняго и внутренняго, такъ и данныя ума (идеи), чтобы составить *познаніе* о нихъ *).

---

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

Не лишнимъ считаемъ замѣтить, что какъ выдѣленіе особой способности познанія сверхчувственнаго изъ ряда прочихъ, такъ и употребленное нами названіе ея находитъ себѣ примѣръ и основаніе и въ откровенномъ ученіи. Апостолъ Павелъ, какъ извѣстно, различаетъ въ душѣ человѣка двѣ стороны: душу (ψυχή) и духъ (πνεῦμα), которыя вмѣстѣ съ тѣломъ (σῶμα) составляютъ цѣлость духовно-органической природы человѣка (Евр. 4, 12; 1 Солун. 5, 23; Филип. 1, 27). Познавательная же сила, принадлежащая высшей сторонѣ человѣческаго существа, — духу, преимущественно называется умомъ (νοῦς) (Ефес. 4, 23; Римл. 7, 23—25 и др.). У древнихъ учителей Церкви также находимъ ясное различеніе тѣла, души и духа, при чемъ послѣдній безразлично называется также умомъ (νοῦς) и разумомъ (λόγος); границы же между этими элементами человѣческой природы проводятся иногда такъ рѣзко, что напоминаютъ троечастное дѣленіе души на отдѣльныя субстанціи (напр. Таціанъ прямо говоритъ, что душа *πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής*. Мѣста изъ церковныхъ писателей см. у Olshausen, въ Opusc. Theol. 173 и слѣд.). Но со времени появленія ереси Аполлинарія, который, различая въ человѣкѣ тѣло, душу живую (ψυχὴ ζωτική) и душу разумную (ψ. νοητική), отрицалъ присутствіе послѣдней въ воплотившемся Господѣ, полагая, что мѣсто ума (νοῦς) или разума (λόγος) въ Его человѣческой природѣ замѣняло Божество,—отцами Церкви точнѣе уясненъ смыслъ ученія ап. Павла о различіи въ человѣкѣ души и духа. Согласно съ ихъ объясненіями, душу и духъ мы должны почитать не двумя самостоятельно-раздѣльными частями (субстанціями) духовной природы человѣка, но двумя сторонами или направленіями одной и той же недѣлимой души. Умъ есть сторона или способность высшая, направленная къ познанію вѣчнаго (Olshausen, De naturae hum. trichotomia, въ его Op. Theol. 1834, p. 145—163).

Теперь мы должны опредѣлить ближе характеръ дѣятельности этой способности и значеніе ея въ области религіозной. Первое понятіе, которое естественно возникаетъ въ насъ съ названіемъ *умъ*, есть, конечно, понятіе *знанія;* умъ ближе всего представляется какъ способность познавательная. Но въ этомъ сопоставленіи ума и знанія скрывается источникъ, какъ различныхъ воззрѣній на сущность этой способности, такъ и невѣрныхъ мнѣній о ней, — а вслѣдствіе этого и односторонних воззрѣній на самую религію. Дѣло въ томъ, какъ понимать *знаніе*, которое считается принадлежностію ума. Съ понятіемъ знанія обыкновенно соединяется мысль о различнаго рода понятіяхъ, сужденіяхъ, умозаключеніяхъ, относящихся къ извѣстному роду предметовъ: цѣль знанія — достигнуть *пониманія* предмета при помощи мышленія. Но такого рода знаніе, очевидно, есть принадлежность разсудка, какъ способности мышленія; отсюда понятное затрудненіе различить существенными и замѣтными чертами знаніе, принадлежащее разсудку, и знаніе, свойственное уму. Это затрудненіе и привело нѣкоторыхъ мыслителей, напр. до-кантовскихъ раціоналистовъ и самого Канта, стоявшаго на почвѣ психологическихъ понятій своего времени, къ невѣрному опредѣленію ума, какъ высшей, направленной къ идеальнымъ предметамъ или понятіямъ, дѣятельности того же разсудка. Дѣятельность разсудка и дѣятельность ума при этомъ будутъ отличаться только особенностію предметовъ познанія, а не самымъ характеромъ и способомъ познанія. Одна и та же познавательная способность, обращенная къ познанію предметовъ частныхъ, эмпирическихъ, будетъ называться разсудкомъ, а обращенная къ познанію предметовъ или понятій высшихъ, идеальныхъ, будетъ называться умомъ. Но такое различіе дѣятельности разсудка и ума слишкомъ недостаточно для того, чтобы давать намъ право смотрѣть на нихъ, какъ на особенныя способности. Психологія можетъ допустить различеніе силъ и способностей въ нашей душѣ только подъ условіемъ дѣйствительнаго различія въ способѣ и характерѣ ихъ дѣятельности, а не на основаніи одного только различія познаваемыхъ предметовъ. Если, поэтому, способъ познанія какъ разсудка, такъ и ума, одинъ и тотъ же, а различныя названія они носятъ только по различію познаваемыхъ предметовъ, то мы и не имѣемъ осно-

ванія отличать ихъ, какъ особыя способности. Разсудокъ и умъ—одна и та же способность—*мышленія*.

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

Отсюда видно, что если умъ есть дѣйствительно самостоятельная способность нашего духа, въ его отношеніи къ міру сверхчувственному, то и способъ его дѣятельности долженъ носить тотъ же характеръ самостоятельности. Онъ не можетъ состоять въ дискурсивномъ мышленіи, составляющемъ особенность той силы, которую мы называемъ разсудкомъ; *познаніе* ума не можетъ быть понимаемо въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ познаніемъ достигаемое путемъ мышленія пониманіе или *понятіе* предмета.

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

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

---

*) Говоря это, мы имѣли въ виду понятіе объ умѣ раціоналистовъ и Канта. Еще менѣе удовлетворяетъ истинному понятію объ умѣ, какъ высшей способности познанія сверхчувственнаго, „интеллектуальное созерцаніе“ Шеллинга и „разумъ“ Гегеля. Безпристрастная критика ихъ философскихъ системъ показала, что то содержаніе абсолютнаго или спекулятивнаго знанія, которое они выдаютъ за продуктъ ума или созерцанія, носитъ на себѣ очевидные слѣды дѣятельности обыкновеннаго отвлеченнаго мышленія, факторомъ котораго служитъ разсудокъ, столько ими унижаемый. Ихъ „умъ“ не болѣе, какъ праздничная одежда, употребляемая для прикрытія многообѣщающихъ построеній мнимо абсолютнаго вѣдѣнія, часто противорѣчащихъ обыкновеннымъ, логичечкимъ требованіямъ мысли. Тамъ, гдѣ нужно прикрыть эти уклоненія отъ законовъ здраваго мышленія, являются на сцену умъ или разумъ, способность будто бы дозволяющая думать иначе, чѣмъ разсудокъ, и даже наперекоръ ему. Но тѣмъ не менѣе разсудокъ, низводимый ими на степень низшей познавательной силы оказывается явно дѣятельнымъ моментомъ во всемъ процессѣ такъ называемаго „чистаго“ или спекулятивнаго мышленія, которое, какъ нѣчто особенное, приписывается разуму.

Для болѣе яснаго представленія характера и способа дѣятельности ума, мы просимъ нашихъ читателей припомнить здѣсь ту мѣткую и вполнѣ вѣрную параллель, какую проводитъ между разумомъ и чувствами внѣшними Якоби. Человѣкъ—существо, стоящее на границѣ двухъ міровъ, видимаго и невидимаго, чувственнаго и сверхчувственнаго. Какъ есть въ немъ способность, обращенная къ міру чувственному,—чувство внѣшнее, такъ должна быть въ немъ и способность, обращенная къ міру вышечувственному,—чувство внутреннее или разумъ. Какъ дѣятельность чувствъ внѣшнихъ состоитъ въ воспріятіи и ощущеніи впечатлѣній міра видимаго, такъ и дѣятельность ума состоитъ въ воспріятіи и ощущеніи міра высшаго, невидимаго. Если то познаніе, которое мы получаемъ путемъ внѣшнихъ чувствъ, не есть дискурсивное разсудочное знаніе, но познаніе непосредственное: то и познаніе ума также должно имѣть характеръ непосредственности. Если такое непосредственно-чувственное познаніе мы, имѣя въ виду одно изъ высшихъ чувствъ — зрѣніе, называемъ иногда *воззрѣніемъ*,—то и высшее познаніе, пріобрѣтаемое умомъ, мы можемъ, въ соотвѣтствіе съ этимъ, назвать идеальнымъ *воззрѣніемъ*,—иначе *созерцаніемъ*, — терминъ, который издавна былъ употребляемъ для обозначенія идеальныхъ представленій нашего ума. Итакъ, способъ дѣятельности ума, въ отличіе отъ мышленія и чувственнаго воспріятія, мы можемъ назвать *непосредственнымъ созерцаніемъ* сверхчувственнаго.

Но допуская непосредственное созерцаніе сверхчувственнаго, какъ субъективное основаніе религіозной идеи, мы должны предотвратить одно недоразумѣніе, къ которому можетъ подать поводъ выраженіе: *непосредственное*. Могутъ сказать, что въ какой мѣрѣ теорія врожденныхъ идей отдаляетъ человѣка отъ Бога, въ такой же мѣрѣ признаніе непосредственнаго созерцанія или познаніе Его выше должнаго приближаетъ человѣка къ Богу. На это должно сказать, что непосредственное знаніе Божества не есть одно и то же, что безусловное познаніе Его такъ, какъ Оно есть само въ себѣ. Говоря о познаніи, слово: непосредственный, мы употребляемъ не въ буквально строгомъ смыслѣ. Такъ напр. о познаніи чувственномъ, объ ощущеніи или воззрѣніи предмета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происхо-

дитъ безъ помощи разсудочныхъ операцій, — отвлеченія, умозаключенія и пр. Но въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова, мы и этого познанія не должны бы называть непосредственнымъ, потому что въ немъ внѣшній предметъ не прямо воспринимается душею, но *чрезъ посредство* органовъ чувствъ: зрѣнія, слуха и пр., которыя и оставляютъ на впечатлѣніи свой субъективный элементъ, свой отпечатокъ. Точно также, говоря о дѣйствіи Божества на нашъ духъ, что мы здѣсь получаемъ познаніе непосредственное, мы должны помнить, что употребляемъ это выраженіе не въ смыслѣ буквально-точномъ. Первоначальное познаніе о Богѣ есть дѣйсвительно непосредственное познаніе, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а вслѣдствіе ощущенія нами дѣйствія Божества. Но оно не есть непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ Оно есть само въ себѣ и человѣкъ созерцаетъ самую сущность Божественной природы. Какъ предметы внѣшніе не прямо входятъ въ нашу душу и соприкасаются ей, такъ и объекты сверхчувственные дѣйствуютъ на насъ при посредствѣ соотвѣтствующаго имъ органа, который мы назвали умомъ. Эта особенность познанія о сверхчувственномъ очень важна потому, что ею предполагается уже, что мы не можемъ имѣть адэкватнаго, вполнѣ точнаго и полнаго познанія Божества, но познаніе условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служитъ средою при усвоеніи впечатлѣній міра сверхчувственнаго. Такую ограниченность и условность познанія о сверхчувственномъ мы можемъ опять объяснить тою же аналогіею съ чувственнымъ познаніемъ. Въ чувственномъ воспріятіи мы не узнаемъ предмета такъ, какъ онъ есть самъ въ себѣ (мы не познаемъ вещи самой въ себѣ, по терминологіи Канта), но только въ той мѣрѣ, въ какой даютъ намъ знать его наши чувства, изъ которыхъ каждое условливается въ своемъ отправленіи своимъ спеціальнымъ строеніемъ и законами. Въ нашемъ чувственномъ познаніи мы имѣемъ не самый предметъ, но только впечатлѣніе предмета, тѣ стороны его и въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ являются намъ при данныхъ условіяхъ строенія чувствъ и законовъ эмпирическаго познанія. Точно тоже имѣетъ мѣсто и въ позна-

ніи умственномъ; допуская непосредственное ощущеніе или созерцаніе Божества, мы не должны обманываться, будто здѣсь мы имѣемъ полное и точное познаніе природы Божества; такое познаніе недоступно человѣку. Мы воспринимаемъ дѣйствіе Божества не прямо, но посредствомъ извѣстнаго органа нашей души,—ума; условія и законы этого органа необходимо должны отражаться и на томъ самомъ познаніи, какое мы получили созерцаніемъ сверхчувственнаго. Лучъ Божества падаетъ на нашъ духъ не прямо, но какъ бы чрезъ призму нашей познавательной силы, и вслѣдствіе этого разлагается и принимаетъ оттѣнки цвѣтовъ, которыхъ не имѣетъ въ своей полнотѣ.

Опредѣливши характеръ дѣятельности нашего ума, какъ способности созерцать сверхчувственное, мы должны показать теперь отношеніе ея къ прочимъ силамъ нашего духа, и прежде всего къ той познавательной силѣ, смѣшеніе съ которою было, какъ мы видѣли, причиною невѣрнаго понятія о первоначальномъ источникѣ религіознаго знанія. Самый характеръ непосредственности, существенно принадлежащій умственному созерцанію, не позволяетъ намъ почитать этого рода знаніе исключительнымъ и единственнымъ законнымъ способомъ религіознаго знанія, какъ то дѣлалъ Якоби и нѣкоторые мыслители мистическаго направленія, въ созерцаніи или въ непосредственномъ ощущеніи видѣвшіе полноту Богопознанія. Оно не можетъ быть исключительнымъ и единственнымъ даже въ томъ случаѣ, если бы умъ нашъ, не только по достоинству и высотѣ познаваемаго имъ содержанія, но и по самому способу и результатамъ своей дѣятельности, былъ наивысшею познавательною способностію. Дѣятельность высшихъ способностей не исключаетъ и не упраздняетъ дѣятельности низшихъ, но состоитъ съ ними въ живой и неразрывной связи; ни одна сила нашаго духа не можетъ быть представлена изолированною въ своей дѣятельности и противоположною другимъ; взаимное отличіе силъ и способностей не можетъ доходить до полной противоположности, одной, какъ истинной и ведущей къ истинѣ,—другой, какъ ложной и ведущей къ заблужденію,—что имѣетъ мѣсто въ противоположеніи разума разсудку у Якоби. Поэтому и религіозная идея, хотя получаетъ свое начало въ умѣ, не можетъ оставаться принадлежностію этой

одной способности въ формѣ непосредственнаго созерцанія; она необходимо, по живой связи всѣхъ силъ нашего духа, должна переходить въ сферу дѣятельности разсудка. Такой переходъ умственно-идеальнаго созерцанія въ область мышленія никакъ не можетъ быть представляемъ въ видѣ какого-то низпаденія идеи изъ высшей сферы въ низшую, тѣмъ менѣе въ видѣ порчи или искаженія ея несвойственными ей пріемами знанія. Знаніе непосредственное (мы имѣемъ здѣсь въ виду форму знанія, независимо отъ содержанія) не есть высшая и совершеннѣйшая форма знанія. Согласно съ условіями и законами нашего настоящаго существованія, наивысшею степенью знанія мы должны во всякомъ случаѣ почитать *пониманіе* предмета, достигаемое при помощи возможно вѣрнаго *понятія* о немъ. Но органомъ такого знанія, —знанія въ собственномъ смыслѣ слова,—можетъ быть только разсудокъ, котораго назначеніе— путемъ законосообразнаго мышленія возводить непосредственныя впечатлѣнія и ощущенія къ свѣту понятія. Дѣйствіе на насъ предмета, его впечатлѣніе, будетъ ли оно относиться къ чувствамъ внѣшнимъ или къ тому внутреннему чувству Божественнаго, которое мы назвали умомъ, главнымъ образомъ даетъ намъ завѣреніе въ *бытіи* предмета, съ его непосредственно поражающими нашъ умственный взоръ свойствами. Но только мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и истины, сообразно съ степенью ясности и силы полученнаго впечатлѣнія и съ мѣрою участія и правильностію приложенія мыслящей силы духа. Какъ непосредственное *сознаніе* бытія предмета, такъ и пріобрѣтаемое при посредствѣ мышленія *познаніе* этого бытія,—какъ *воззрѣніе* предмета, такъ и *понятіе* (на низшей степени знанія— *представленіе*) о немъ, суть равно существенные и необходимые элементы нашего познанія. Безъ перваго наше познаніе будетъ не реальнымъ, а только формальнымъ: безъ втораго, мы будемъ имѣть только ощущеніе предмета, а не познаніе его въ собственномъ смыслѣ, — познаніе, составляющее необходимую принадлежность нашей *разумной* природы. Такой взглядъ на отношеніе воззрѣнія къ понятію, знанія непосредственнаго—къ знанію посредствомъ мышленія, имѣетъ одина-

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

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

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

Исторія религіи и философіи ясно показываетъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простаго и непосредственнаго ощущенія Божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о Немъ. Если бы идея Божества, составляющая основу религіи, была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во всѣ времена, должна бы быть одною и тою же, потому что предметъ ея — Божество,

самъ по себѣ одинъ и тотъ же и неизмѣненъ; отсюда, и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и тоже. Чувственный предметъ, по своей измѣнчивой природѣ, можетъ еще производить, независимо отъ насъ, измѣнчивыя впечатлѣнія, въ одно время казаться такимъ, въ другое—инымъ; но очевидно, это неприложимо къ Божеству; идея Его, какъ Его дѣйствіе, должна бы быть всегда одною и тою же. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное; мы находимъ безконечное разнообразіе ся у различныхъ лицъ, въ различныя времена. Что значитъ это всеобщее явленіе? Если бы въ познаніи о сверхчувственномъ мы должны были ограничиться однимъ страдательнымъ воспріятіемъ Божественнаго дѣйствія, то всѣ разнообразныя формы, въ которыхъ является намъ религіозная идея и въ которыхъ замѣтна самостоятельная дѣятельность нашей мысли, мы должны бы признать чистымъ заблужденіемъ. Всякое образное представленіе Божества, самое достойное Его, всякое понятіе о Богѣ, самое, повидимому, правильное, мы бы должны отвергнуть, какъ незаконное измѣненіе чистоты первоначальной идеи привнесеніемъ субъективныхъ и не соотвѣтствующихъ истинѣ формъ ограниченнаго познанія.

Но если религіозное знаніе заключаетъ въ себѣ элементъ не только объективный, но и субъективный; если, какъ мы сказали, познаніе о сверхчувственномъ, слѣдуя общему закону познанія, требуетъ не только впечатлѣнія, но и участія мышленія: то различныя, существующія въ религіи и философіи формы, въ какихъ является религіозная идея, окажутся явленіемъ понятнымъ и естественнымъ. Причина разнообразія религіозныхъ понятій, кромѣ другихъ условій этого явленія, будетъ существенно заключаться въ постепенности развитія нашего мышленія и въ различіи формъ, какія оно принимаетъ на различныхъ ступеняхъ своего движенія къ большему и большему познанію истины. Сначала сознаніе человѣка обращено преимущественно къ міру внѣшнему; форма познанія на этой ступени его интеллектуальной жизни есть форма *представленія;* образы и явленія внѣшней природы и вызываемыя этими явленіями субъективныя ощущенія служатъ внѣшнимъ выраженіемъ для присущаго уму человѣка чувства Божества.

Представленное нами понятіе объ отношеніи разсудка и ума, мышленія и непосредственнаго созерцанія въ дѣлѣ религіи

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

Не думаемъ, чтобы правильное и основанное на точномъ психологическомъ анализѣ нашихъ способностей разграниченіе сферъ дѣятельности разсудка и ума могло сколько нибудь вести къ уничиженію значенія послѣдняго въ области религіи. Конечно, плодъ дѣятельности ума—непосредственное ощущеніе или сознаніе Божественнаго—можетъ показаться низшимъ и менѣе значимымъ, чѣмъ разнообразіе понятій о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, — плодъ дѣятельности мысли. Но это не такъ; обѣ формы знанія такъ существенно и необходимо соединены между собою въ общемъ дѣлѣ человѣческаго знанія, что трудно говорить о первенствѣ той или другой. Истина познанія предмета прежде всего зависитъ отъ вѣрности, ясности и чистоты непосредственнаго воззрѣнія его, и такимъ образомъ воззрѣніе предмета служитъ первымъ основаніемъ всякаго вѣрнаго пониманія его. Все это имѣетъ приложеніе даже къ области низшаго, эмпирическаго знанія, но преимущественно къ области знанія высшаго, религіознаго, потому что здѣсь отношеніе органа познанія къ познаваемому нѣсколько иное, чѣмъ отношеніе чувственныхъ органовъ къ познанію предметовъ чувственныхъ. Что правильное и здоровое состояніе чувственныхъ органовъ существенно необходимо для правильнаго познанія предметовъ, что ненормальное или болѣзненное состояніе этихъ органовъ можетъ дать поводъ къ превратнымъ или неяснымъ представленіямъ о предметахъ,— это мы всѣ хорошо знаемъ. Но такъ какъ случаи ненормальнаго состоянія чувственныхъ органовъ вообще рѣдки и притомъ составляютъ личные недостатки того или другаго лица, такъ что заблужденія, которыя могли бы происходить отсюда,

всегда легко могутъ быть исправлены при общемъ нормальномъ состояніи чувствъ у другихъ людей, то мы обыкновенно пріучаемся мало цѣнить значеніе первоначальныхъ впечатлѣній въ дѣлѣ знанія и мало обращаемъ на нихъ вниманія. Заботиться о чистотѣ и точности чувственныхъ впечатлѣній никому не приходитъ въ голову, точно также, какъ и считать какою либо заслугою человѣка или чѣмъ либо особенно цѣннымъ для знанія правильныя воззрѣнія. Иное дѣло, когда мы обратимъ вниманіе на область знанія о сверхчувственномъ и на способность этого знанія — умъ. Мы видѣли, что здѣсь человѣкъ стоитъ далеко не въ столь благопріятномъ отношеніи къ познаваемому объекту, какъ въ отношеніи къ міру чувственному; что органъ этого познанія дѣйствуетъ не столь отчетливо, ясно и правильно, какъ органы нашихъ чувствъ.

Слабость дѣйствія этого органа и происходящая отсюда тусклость, маложизненность и неопредѣленность представленій о сверхчувственномъ можетъ на первый разъ навести на мысль о малоцѣнности ихъ и о преимущественномъ значеніи раціональнаго познанія о Богѣ. Но для правильной оцѣнки ихъ значенія по отношенію къ Богопознанію, мы должны бы имѣть въ виду не то состояніе, въ какомъ являются эти представленія въ настоящемъ положеніи человѣка, но то, въ какомъ они должны бы находиться при нормальномъ состояніи нашей природы. Мы не можемъ и представить теперь той жизненной силы и ясности созерцанія міра сверхчувственнаго, къ какимъ способенъ человѣкъ по существу своей Богоподобной натуры, равно какъ и того обилія и полноты Богопознанія, какое могло бы развиться изъ этого первоначальнаго источника, и того значенія, какое они могли бы имѣть для нашего мышленія и вообще для всѣхъ сферъ нашей психической дѣятельности. Но даже и въ томъ несовершенномъ и неполномъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ его теперь, непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго не теряетъ своего значенія въ сравненіи съ дѣятельностію мышленія уже по тому самому, что, какъ мы сказали, оно составляетъ первоначальное и коренное основаніе всякаго познанія о Богѣ. Безъ врожденной нашему духу способности ощущать сверхчувственное, нашъ разумъ оставался бы даже безъ всякаго побужденія искать его; безъ дѣйствительной дѣятельности этой способности, хотя бы и не

настолько живой и сильной, сколько то требуется нормою человѣческой природы, всѣ изысканія его въ религіозной области знанія были бы непрочны и несостоятельны. Чѣмъ глубже и живѣе въ нашемъ духѣ непосредственное чувство Божества или вѣра въ Него, тѣмъ тверже и чище наши понятія о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, тѣмъ безопаснѣе они отъ заблужденій и односторонних воззрѣній; чѣмъ слабѣе въ душѣ эта внутренняя основа религіи, тѣмъ неудовлетворительнѣе и самое знаніе. Одно развитіе разсудка и мышленія безъ предшествующей ему и сопровождающей его вѣры въ Бога такъ же мало имѣетъ значенія для пріобрѣтенія истиннаго знанія о Немъ, какъ мало бы имѣло значенія и какъ мало могло бы привести къ вѣрнымъ результатамъ все усиліе нашей мыслительной дѣятельности узнать точно какой либо эмпирическій объектъ a priori, не имѣя отъ него впечатлѣнія или основываясь на впечатлѣніи смутномъ и невѣрномъ. Вотъ почему и очень развитой разсудокъ, самъ по себѣ, не гарантируетъ еще человѣка отъ величайшихъ религіозныхъ заблужденій, какъ скоро въ нашемъ духѣ ослабѣла внутренняя связь между знаніемъ и первоначальною, непосредственною вѣрою въ Бога. А при совершенномъ оскудѣніи и помраченіи этой вѣры, отъ какихъ бы то ни было причинъ, возникаетъ одинъ изъ опаснѣйшихъ религіозныхъ недуговъ,—теоретическій и практическій атеизмъ, и отъ этого недуга не можетъ предохранить ни многоученость, ни довольно сильное развитіе формальной способности мышленія. Человѣкъ естественно и легко можетъ отрицать существованіе того, чего онъ не ощущаетъ въ себѣ самомъ, какъ непосредственно даннаго и реальнаго.

Все это показываетъ, что для сравнительной оцѣнки значенія разсудка и ума, непосредственнаго знанія или, точнѣе, вѣры и мышленія, въ области религіознаго знанія нужно имѣть въ виду не относительное только значеніе ихъ, какъ формъ или ступеней знанія, но и *качественный* характеръ какъ самыхъ способностей, такъ и содержанія, которое дается ими. Одна форма знанія сама по себѣ не опредѣляетъ еще его истины и цѣнности. Понятіе, конечно, выше простаго ощущенія; но должное пониманіе предмета не только не выше, по даже гораздо вреднѣе, чѣмъ ясное, здравое непосредственное ощущеніе. Тоже отношеніе формъ и степеней сознанія къ ка-

честву содержанія ихъ замѣчаемъ и въ другихъ сферахъ психической жизни, напримѣръ нравственной. Вѣрное и правильное, основанное на инстинктивномъ стремленіи нашей природы къ добру, дѣйствованіе гораздо выше и чище, чѣмъ основанная на превратномъ понятіи о нравственности дѣятельность. Все это имѣетъ приложеніе и къ религіозному знанію. Нѣтъ спора, что идеалъ такого знанія есть постоянное соединеніе и жизненное, гармоническое взаимопроникновеніе основанной на непосредственномъ ощущеніи Божества вѣры и постепенно развивающагося и усовершающагося на этой основѣ знанія; то и другое должны взаимно относиться какъ корень и растеніе. Но если, какъ часто бываетъ въ дѣйствительности, такой гармоніи обоихъ элементовъ религіознаго знанія нѣтъ, если даже, на основаніи печальныхъ наблюденій, часто противополагаютъ непосредственную вѣру и сознаніе, какъ элементы, усиленіе изъ коихъ одного неминуемо влечетъ ослабленіе другого: то, при сравнительной оцѣнкѣ ихъ, мы должны имѣть въ виду не теоретическое ихъ значеніе, но жизненную важность въ дѣлѣ религіи. А съ этой точки зрѣнія мы, конечно, должны отдать предпочтеніе религіозной вѣрѣ предъ знаніемъ. Такое предпочтеніе основывается на томъ, что вѣра или непосредственное убѣжденіе есть въ нашемъ духѣ нѣчто коренное и первоначальное, а знаніе—нѣчто производное и по времени второстепенное. Поэтому чистая и живая вѣра возможна и безъ знанія, но чистое и живое религіозное знаніе невозможно безъ вѣры. Человѣкъ съ знаніемъ, но безъ религіозной вѣры не можетъ сдѣлать своего знанія истинно-религіознымъ; человѣкъ съ такою вѣрою заключаетъ въ себѣ возможность развитія знанія, и если такое знаніе не всегда произрастаетъ на почвѣ вѣры, то вина тому можетъ быть не въ самомъ человѣкѣ, а въ различныхъ не благопріятныхъ условіяхъ для его развитія вообще. Но такой недостатокъ религіознаго знанія, т. е. способности сознавать религіозную истину въ формѣ ясныхъ, отчетливыхъ и основанныхъ на разумныхъ основаніяхъ понятій, не есть какое либо существенное лишеніе въ дѣлѣ религіи, безъ чего было бы невозможно достиженіе самой цѣли ея—живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ. Недостатокъ отчетливаго знанія здѣсь можетъ быть восполняемъ глубиною и энергіею непосредственнаго убѣжденія, ко-

торое въ своей чистотѣ и энергіи можетъ инстинктивно, такъ сказать, угадывать и постигать тѣ истины, для достиженія которыхъ нужны часто долговременныя усилія ума. Нерѣдки примѣры, что простые и теоретически мало развитые люди, при высотѣ нравственнаго развитія, обладаютъ такимъ непосредственно свѣтлымъ и высокимъ чувствомъ религіозной истины, что оно служитъ для нихъ болѣе надежнымъ руководителемъ въ религіозной жизни, чѣмъ самыя прочныя, основанныя на долговременныхъ изысканіяхъ, убѣжденія разума. Истина, сокрытая часто отъ премудрыхъ и разумныхъ, открывается иногда младенцамъ.

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

Что непосредственное ощущеніе Божества, равно какъ и основанныя на немъ различнаго рода представленія и понятія о Богѣ, могутъ и должны возбуждать различнаго рода религіозныя чувствованія, это само собою разумѣется по общей связи и взаимопроникновенію всѣхъ силъ человѣческаго духа. Ближайшій вопросъ здѣсь могъ бы состоять въ томъ: въ какихъ спеціальныхъ оттѣнкахъ чувствованія можетъ отражаться въ насъ религіозное сознаніе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ могъ бы дать обильное содержаніе для своего рода религіозной психологіи чувства, при чемъ, конечно, должны

бы быть приняты во вниманіе не только разнообразныя представленія о Богѣ, но и различные оттѣнки нравственнаго и умственнаго состоянія самого человѣка, такъ какъ чувство болѣе, чѣмъ другія способности, носитъ на себѣ индивидуальный характеръ, условливаемый особенностями природы каждаго человѣка. Поэтому искать одного кореннаго и специфическирелигіознаго чувства (какимъ, напримѣръ, Шлейермахеръ почиталъ чувство безусловной зависимости) было бы, кажется намъ, напраснымъ трудомъ. Здѣсь можно указать только на двѣ крайнія границы области религіозныхъ чувствованій, на два предѣла, которыми замыкается ихъ разнообразіе,—высшій и низшій. Если будемъ имѣть въ виду нормальное положеніе человѣка въ дѣлѣ религіи, то, конечно, должны предположить, что первое чувство, которое должно возбуждать въ немъ непосредственное и живое ощущеніе Божества, есть чувство высшаго блаженства, выражающагося въ любви человѣка къ Творцу. Итакъ, любовь къ Богу можетъ быть названа первымъ и высшимъ религіознымъ чувствованіемъ. Вотъ почему и въ ряду дѣйствительно существующихъ религій та религія есть высшая и совершеннѣйшая, которая пробуждаетъ это чувство и ставитъ его основаніемъ нравственно-религіозной жизни: такова — Религія Христіанская. Если же возьмемъ другой крайній предѣлъ религіознаго отношенія человѣка къ Богу, возьмемъ человѣка въ наибольшемъ отдаленіи его отъ Божества, а непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго, свойственное нашей природѣ, въ наименьшемъ его развитіи: то можемъ ожидать, что въ области существованія такое состояніе выразится въ какомъ либо тягостномъ ощущеніи ненормальности своего положенія. Вмѣсто чувства блаженства мы встрѣтимъ чувство неудовлетворенности и томленія духа, вмѣсто любви—чувство сраха, проистекающее изъ смутнаго сознанія неестественности своего религіознаго состоянія и виновности въ томъ. И мы дѣйствительно видимъ, что такое именно чувство является господствующимъ на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія въ мірѣ языческомъ; и тѣ философы, которые въ страхѣ видѣли начало религіи, имѣли въ виду дѣйствительно низшую форму религіознаго чувства, хотя и ошибались, почитая низшее первоначальнымъ и корен-

нымъ *). Между этими двумя крайними религіозными чувствованіями,—страхомъ и любовью, включаются, какъ мы сказали, всѣ прочія чувства въ ихъ разнообразныхъ оттѣнкахъ.

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

---

*) Само собою разумѣется, что этотъ страхъ, какъ низшая форма религіознаго чувства, не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ страхомъ Божіимъ, который имѣетъ мѣсто и на высшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія. Говоря о сравнительномъ значеніи религіозныхъ чувствованій, мы должны брать ихъ не въ отвлеченіи отъ содержанія, но въ связи съ нимъ. Чувство само по себѣ, какъ справедливо замѣтилъ Гегель, есть простая форма сознанія, которая можетъ заключать какъ самое возвышенное, такъ и самое низкое содержаніе; опредѣленную цѣну оно получаетъ именно отъ того содержанія, какое его возбуждаетъ. Но съ этой точки зрѣнія между религіознымъ страхомъ дикаря-язычника и страхомъ Божіимъ христіанина нѣтъ никаго сравненія.

ТЕЗИСЫ

сочиненія: „религія, ея сущность и происхожденіе".

В. Кудрявцева.

Москва. 1871 *).

1. Религія не можетъ быть произвольнымъ изобрѣтеніемъ отдѣльныхъ лицъ (напримѣръ жрецовъ, законодателей, мудрецовъ), для достиженія различныхъ практическихъ цѣлей. Такое предположеніе противорѣчитъ какъ историческимъ, такъ и психологическомъ даннымъ.

2. Чувство страха предъ грозными и благодарности предъ благотворными явленіями природы не можетъ быть источникомъ религіи. Страхъ предъ грозными явленіями природы и страхъ религіозный (благоговѣніе) суть чувства специфически различныя; чувствомъ страха не исчерпывается содержаніе религіозныхъ чувствованій, тѣмъ болѣе не объясняются характеристическія особенности религіи.

3. Ученіе Фейербаха о религіи, какъ идеализаціи нашего *я*, подъ вліяніемъ эгоистическихъ чувствъ и при помощи фантазіи, ведетъ къ отрицанію достоинства человѣческаго разума и разумности исторіи. Дѣйствительный характеръ религіозныхъ чувствованій опровергаетъ мнѣніе Фейербаха, будто источникомъ религіи служатъ стремленія эгоистическія. Фантазія не можетъ служить источникомъ религіи, такъ какъ

*) Эти тезисы были напечатаны отдѣльными оттисками въ 1873 году. См. текстъ ихъ также въ „Правосл. Обозрѣніи" за 1873 г., стр. 123—124 „Изв. и Замѣтокъ."

между основною религіозною идеею, — идеею Божества и создаваемыми, при помощи фантазіи, идеалами человѣка находится существенное различіе, какъ въ теоретическомъ, такъ и практическомъ отношеніи. Антропоморфизмъ въ области религіи составляетъ не сущность, но только одну изъ формъ выраженія религіозной идеи.

4. Религія не можетъ быть произведеніемъ самостоятельной дѣятельности одного только мышленія. Опытами такой дѣятельности могутъ служить такъ называемыя доказательства бытія Божія; но ни содержаніе, ни форма этихъ доказательствъ не оправдываютъ той мысли, будто путемъ одной разсудочной дѣятельности могла образоваться въ насъ религіозная идея.

5. Ученіе Канта о происхожденіе теоретической идеи о Богѣ и о регулятивномъ только значеніи ея въ сферѣ нашего познанія а) не вытекаетъ изъ его критическаго анализа доказательствъ бытія Божія; б) не объясняетъ существенныхъ особенностей этой идеи; в) вноситъ противорѣчіе въ дѣятельность нашихъ познавательныхъ силъ.

6. Предпочтеніе, какое отдаетъ Кантъ практическому разуму предъ теоретическимъ въ обоснованіи религіозныхъ истинъ, ни чѣмъ не оправдывается. *Происхожденіе* религіи, при невозможности видѣть въ его нравственномъ доказательствѣ бытія Божія дѣйствительный путь возникновенія религіозныхъ истинъ въ нашемъ умѣ, остается необъясненнымъ, а *значеніе* религіозной вѣры, при автономіи нравственнаго закона, оказывается совершенно ничтожнымъ. Мнѣніе Канта о *положительной* религіи не соотвѣтствуетъ истинному понятію о ней, а ограниченіе *естественной* (раціональной) религіи одною нравственностію ведетъ не только къ уничтоженію религіи, но и къ ослабленію самой нравственности.

7. Недостатокъ ученія Якоби о религіи состоитъ а) въ неудовлетворительности научной обработки его понятія объ умѣ или внутреннемъ чувствѣ; б) въ расторженіи живой связи между разсудкомъ и умомъ и вслѣдствіе этого въ одностороннемъ уничиженіи значенія мышленія въ области религіи.

8. Ученіе Шлейермахера о чувствѣ, какъ источникѣ религіи, грѣшитъ односторонностью ограниченія религіи этимъ только элементомъ ея. Чувство не можетъ быть признано ни

первоначальнымъ источникомъ религіи, ни единственнымъ, даже высшимъ, элементомъ ея; мѣра чувства не есть мѣра религіозности. Религіозный характеръ чувства опредѣляется предметомъ его возбуждающимъ; но ни „всецѣлое“ Шлейермахера въ его „Рѣчахъ о религіи“, ни его абсолютное или Божество въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, не могутъ сообщить нашему чувству характера истинной религіозности. Одностороннее понятіе Шлейермахера о сущности религіи приводитъ а) къ невѣрному понятію о значеніи религіознаго знанія, б) къ уничиженію иноческаго элемента въ области религіи, в) къ двусмысленному, въ сущности пантеистическому, ученію объ откровеніи и сверхчувственномъ въ религіи.

9. Пантеистическое понятіе Гегеля о сущности религіи, какъ о саморазвитіи абсолютнаго духа, чрезъ посредство духа конечнаго, противорѣчитъ дѣйствительному религіозному сознанію, всегда противополагающему въ религіи наше конечное *я* Существу безконечному; различіе формъ представленія и понятія не можетъ объяснить причинъ такого противоположенія. Ученіе Гегеля о религіи, какъ особенной только, низшей формѣ познанія объ абсолютномъ, односторонне и не объясняетъ всѣхъ обнаруженій религіознаго сознанія. Невѣрность понятія Гегеля о сущности религіи ведетъ къ невѣрному взгляду на происхожденіе и значеніе дѣйствительныхъ религій, въ особенности христіанской.

10. Ученіе Шенкеля о совѣсти, какъ отличной отъ разума и воли способности человѣческой души и религіозномъ ея органѣ, страдаетъ недостаткомъ психологической вѣрности и отчетливости.

11. Критическій разборъ одностороннихъ атеистическихъ, раціоналистическихъ и пантеистическихъ воззрѣній на религію приводитъ къ тому результату, что только съ точки зрѣнія теизма возможно установленіе истиннаго понятія о религіи, какъ взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, и вмѣстѣ надлежащее разграниченіе въ ней объективнаго и субъективнаго элементовъ.

12. Кромѣ общаго, промыслительнаго отношенія Бога къ міру, должно быть допущено особенное, религіозное отношеніе Его къ человѣку. Такое отношеніе не можетъ ограничиваться только тѣмъ, что Богъ сообщаетъ человѣку идею о

Себѣ (теорія врожденныхъ идей). Для объясненія происхожденія религіи должно допустить возможность постояннаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ, которое можно назвать откровеніемъ естественнымъ.

13. Возможность такого религіознаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ вытекаетъ какъ изъ самаго понятія о Богѣ и высшемъ достоинствѣ человѣческой природы, такъ и изъ наблюденія надъ способомъ пріобрѣтенія нами познанія о предметахъ реально существующихъ.

14. Дѣйствованіе Божества на нашъ духъ предполагаетъ особенный органъ или способность для воспріятія этого дѣйствованія,—*ума*. Дѣятельность этой способности по отношенію къ сверхчувственному есть воспринимательная, аналогическая по формѣ съ дѣятельностію чувствъ внѣшнихъ по отношенію къ міру внѣшнему. Знаніе сверхчувственнаго, сообщаемое этою способностію, есть непосредственное.

15. Характеръ непосредственности, принадлежащій первоначальной дѣятельности ума, не только не исключаетъ возможности разсудочнаго знанія въ области религіи, но и необходимо его предполагаетъ. Мышленіе есть не случайный или незаконный (какъ у Якоби), но существенный элементъ въ дѣлѣ религіи.

РЕЛИГІЯ И ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФІЯ *).

Вопросъ о взаимномъ отношеніи науки и религіи, знанія и вѣры есть одинъ изъ самыхъ живыхъ и существенно важныхъ вопросовъ нашего времени. Этотъ вопросъ, конечно, не возбуждалъ бы столько недоразумѣній, не представлялъ бы столько затрудненій для своего разрѣшенія, если бы область религіи и область науки были размежеваны рѣзкими и опредѣленными границами; но на самомъ дѣлѣ между ними находится такъ много соприкасающихся сторонъ, что разграниченіе ихъ представляется иногда очень затруднительнымъ. Есть много очень важныхъ, и притомъ имѣющихъ жизненное значеніе вопросовъ, рѣшеніе которыхъ одинаково беретъ на себя и религія и наука,—и такъ какъ эти рѣшенія, какъ показываетъ исторія человѣческой мысли, часто разнорѣчивы, то невольно возникаетъ недоумѣніе, на чьей сторонѣ истина и право: на сторонѣ ли религіи, основывающейся на Божественномъ авторитетѣ, или на сторонѣ науки, опирающейся на авторитетѣ человѣческаго разума.

---

*) Эта статья, напечатанная въ Правосл. Обозрѣніи за 1875 годъ, т. I, № 3, стр. 398 — 431, представляетъ собою болѣе полное и въ нѣкоторыхъ частяхъ переработанное изложеніе того, что составляло содержаніе рѣчи, произнесенной на годичномъ актѣ 1 октября 1874 года и изданной въ сборникѣ подъ заглавіемъ: „Годичный актъ въ Моск. Дух. Академіи 1 окт. 1874 г.“ Москва, 1875, и отдѣльною брошюрой, подъ заглавіемъ: „Критическій разборъ ученія О. Конта о трехъ методахъ философскаго познанія“. Москва, 1874.

Обыкновенный, недальновидный раціонализмъ, вульгарное невѣріе, не задумываясь, отвѣчаютъ на этотъ вопросъ такъ, что отдаютъ рѣшительное предпочтеніе такъ называемому разуму, понимая впрочемъ подъ этимъ словомъ большею частію *свой* разумъ, свое личное, чисто одностороннее міросозерцаніе. Религія, представляясь для этого недальновиднаго воззрѣнія противорѣчіемъ разуму, прямо отвергается какъ нѣчто ложное, какъ порожденіе заблужденія и суевѣрія. Но болѣе проницательная мысль не можетъ удовлетвориться такимъ скорымъ и легкимъ рѣшеніемъ вопроса о значеніи религіи. Даже предубѣжденный противъ религіи, но сколько нибудь разсуждающій мыслитель не можетъ не видѣть, что религія имѣла и имѣетъ существенное значеніе въ жизни человѣчества, что она есть великая историческая сила, какою не можетъ быть простой миражъ ума или ни на чемъ не основанное заблужденіе. Отсюда различныя попытки опредѣлить и установить истинное значеніе религіи по отношенію къ наукѣ, осмыслить и оправдать, такъ сказать, ея существованіе.

Но такъ какъ, при всемъ желаніи признать значеніе религіи, остается неизмѣннымъ предположеніе, что разумъ человѣка, выраженіемъ котораго служитъ наука, есть единственный и безусловный авторитетъ въ рѣшеніи всѣхъ, представляющихся уму вопросовъ, а религія въ рѣшеніи нѣкоторыхъ изъ нихъ противорѣчитъ разуму, то и значеніе, какое оставляется за религіею, не можетъ быть существеннымъ, но только условнымъ. Религіи придается значеніе, хотя необходимаго, но тѣмъ не менѣе только преходящаго, историческаго момента въ процессѣ развитія человѣческой мысли. Въ сущности и здѣсь религія противополагается наукѣ какъ не истинное — истинному; различіе между этимъ и указаннымъ выше взглядомъ на религію состоитъ лишь въ томъ, что этому не истинному, по существу, моменту придается значеніе субъективной необходимости, тогда какъ легкомысленное невѣріе не хочетъ признавать за нею даже и этого невысокаго значенія.

Изъ числа подобнаго рода попытокъ установить правильныя будто бы отношенія между религіею и наукою, мы позволяемъ себѣ остановить вниманіе на одной, которая въ па-

стоящее время кажется многимъ послѣднимъ словомъ науки въ этомъ вопросѣ. Мы имѣемъ въ виду ученіе позитивной философіи О. Конта о взаимномъ отношеніи трехъ такъ называемыхъ имъ методовъ философскаго познанія: теологическаго, метафизическаго и позитивнаго. Мы останавливаемся на этомъ ученіи потому, что, не смотря на малое уваженіе, какимъ пользуется философія Конта въ собственно философскомъ мірѣ, она имѣетъ довольно значительное вліяніе въ нашемъ обществѣ; къ позитивной философіи въ нашей литературѣ замѣтно больше симпатіи, чѣмъ къ какой-либо другой изъ современныхъ философскихъ теорій.

Передадимъ сущность ученія Конта о взаимномъ отношеніи религіи и науки его собственными словами.

„Изучая всецѣлое развитіе человѣческаго разума въ различныхъ сферахъ его дѣятельности, начиная отъ его перваго, самаго простаго начала, до нашихъ дней, я думаю, что открылъ великій основной законъ, которому онъ подчиненъ съ неизмѣнною необходимостію и который, кажется мнѣ, можетъ быть твердо обоснованъ, отчасти на раціональныхъ доказательствахъ, которыя доставляетъ намъ познаніе нашей организаціи, отчасти на историческихъ данныхъ, вытекающихъ изъ внимательнаго изученія прошедшаго. Этотъ законъ состоитъ въ томъ, что каждое изъ нашихъ главныхъ понятій, каждая вѣтвь нашихъ познаній послѣдовательно проходитъ чрезъ три различныя теоретическія состоянія: состояніе теологическое или фиктивное, состояніе метафизическое или отвлеченное и состояніе научное или положительное. Другими словами: духъ человѣческій, по своей природѣ, послѣдовательно употребляетъ въ каждомъ изъ своихъ изысканій три метода философствованія, которыхъ характеръ существенно различенъ и даже радикально противоположенъ: сначала методъ теологическій, потомъ методъ метафизическій и наконецъ методъ позитивный. Отсюда три рода философіи или общихъ системъ понятій о совокупности феноменовъ,— системъ, которыя взаимно себя исключаютъ: первая есть необходимая точка отправленія человѣческаго разума; третья— его состояніе твердое и опредѣленное; вторая предназначена единственно служить переходомъ".

„Въ состояніи теологическомъ, духъ человѣка, направляя

существенно свои изслѣдованія ко внутренней природѣ существъ, къ первоначальнымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ дѣйствій, которыя его поражаютъ, — однимъ словомъ, къ познаніямъ абсолютнымъ, представляетъ себѣ феномены какъ бы произведенными прямымъ и постояннымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ агентовъ болѣе или менѣе многочисленныхъ, которыхъ произвольное вмѣшательство изъясняетъ всѣ кажущіяся аномаліи вселенной".

„Въ состояніи метафизическомъ, которое въ сущности есть простое, общее видоизмѣненіе перваго, сверхъестественные агенты замѣняются отвлеченными силами, истинными сущностями (entités), (олицетворенными абстракціями), присущими различнымъ существамъ міра и понимаемыми, какъ способными производить сами собою всѣ наблюдаемые феномены, изъясненіе которыхъ тогда состоитъ въ томъ, что каждому предмету приписывается соотвѣтствующая сущность".

„Наконецъ, въ состояніи позитивномъ, духъ человѣка, признавая невозможнымъ достигнуть абсолютныхъ понятій, отказывается искать начала и назначенія вселенной и познавать внутреннія причины феноменовъ, съ тѣмъ, чтобы единственно обратиться къ открытію, посредствомъ хорошо комбинированнаго употребленія умозаключенія и наблюденій, дѣйствующихъ законовъ явленій, то есть неизмѣнныхъ отношеній ихъ послѣдованія и сходства. Изъясненіе фактовъ, сведенное тогда къ его дѣйствительнымъ границамъ, съ этой поры есть не болѣе какъ связь, установленная между различными частными феноменами и нѣкоторыми общими фактами, число которыхъ прогрессъ науки стремится уменьшить болѣе и болѣе" *).

Первое впечатлѣніе, которое производитъ эта теорія на человѣка, знакомаго съ исторіею философскихъ мнѣній,— то, что эта теорія, которую авторъ ея и его послѣдователи выдаютъ за нѣкоторое новое и великое открытіе, есть нѣчто давно знакомое и слышанное, хотя и въ нѣсколько иной формѣ. Мы не станемъ въ лѣтописяхъ исторіи философіи искать многихъ однородныхъ мнѣній, по которымъ философія противополагалась религіи, какъ нѣчто высшее и болѣе со-

*) Auguste Comte, Cours de Philosophie positive. Par. 1830. T. 1. p. 3—5.

вершенное, долженствующее служить или истолкованіемъ или замѣною религіи. Мы остановимся на ближайшемъ къ намъ времени. Какъ ни парадоксально можетъ показаться сближеніе столь, по видимому, противоположныхъ міросозерцаній, какъ позитивное Конта и крайне-идеалистическое Гегеля, но тѣмъ не менѣе между ними, по отношенію къ предмету, о которомъ идетъ рѣчь, существуетъ если не историческое, то внутреннее родство. Гегель первый съ особенною силою въ своей философіи религіи развилъ ту основную мысль, что религія и философія въ сущности тожественны, а различіе между ними состоитъ только въ формѣ познанія; религія есть знаніе въ формѣ представленія, философія — знаніе въ формѣ понятія. Религія есть, такимъ образомъ, не что иное какъ низшая переходная *форма знанія*, которая должна исчезнуть въ высшей формѣ, — въ знаніи философскомъ. Не такое ли отношеніе между религіею и философіею и у Конта? И у него религія не есть ли только *методъ* знанія, низшій и наименѣе совершенный? Разница лишь въ томъ, что высшею религіи формою знанія Гегель почитаетъ свою обсолютно-идеалистическую философію, а Контъ свою позитивную. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ Контъ съ прежними философами поступаетъ точно такъ же, какъ и Гегель. Гегель всѣ философскія системы, ему предшествующія, считаетъ хотя необходимыми, но переходными моментами, ведущими къ его послѣдней и истинноразумной философіи. Контъ, въ свою очередь, всѣ философскія системы, несходныя съ его собственною, считаетъ также необходимымъ переходнымъ періодомъ мысли (который онъ характеризуетъ именемъ метафизической философіи), ведущимъ къ своей окончательной, позитивной философіи. Но для насъ безразлично здѣсь, идеалистическая или позитивная философія Конта будетъ завершительнымъ моментомъ знанія. Рѣдкій изъ философовъ не имѣетъ слабости считать свою именно систему вѣнцемъ и завершеніемъ человѣческаго знанія; но исторія мышленія разрушаетъ это самомнѣніе. Думалъ ли Гегель, что его собственная философія, въ которой, какъ уничтоженные діалектически моменты мысли, распустились всѣ философскія системы, и сама окажется „преподѣжденнымъ моментомъ“ и уничтожится въ философіи позитивной? Но это не конецъ дѣла; можетъ быть, явится новый философъ, кото-

рый въ гордой самоувѣренности скажетъ, что и позитивная философія есть низшій переходный моментъ, за которымъ послѣдуетъ вѣчное царство его собственной философіи, которое и составитъ четвертый періодъ въ исторіи человѣческой мысли, высшій не только теологическаго и метафизическаго, но и позитивнаго. Для насъ, какъ мы сказали, въ настоящемъ случаѣ важно не то, какая философія, — идеалистическая, позитивная или философія будущаго должна замѣнить религію, но то, дѣйствительно ли религія есть нѣчто замѣняемое, есть низшій, преходящій моментъ, который въ исторіи индивидуальнаго и общечеловѣческаго развитія долженъ быть смѣненъ какою-либо высшею формою знанія, какъ бы мы ее ни назвали.

Какъ можно видѣть изъ приведеннаго нами отрывка изъ сочиненій Конта, свою теорію взаимоотношенія религіи и философіи онъ обосновываетъ отчасти на раціональныхъ доказательствахъ, доставляемыхъ намъ „познаніемъ нашей организаціи“, отчасти на историческихъ данныхъ. Поэтому и мы остановимся на этихъ двухъ доказательствахъ, которыя можемъ назвать психологическимъ и историческимъ.

1) Сущность психологическаго доказательства въ томъ, „что духъ человѣческій, по своей природѣ“, какъ говоритъ Контъ, „послѣдовательно употребляетъ въ каждомъ изъ своихъ изысканій“ три радикально противоположныхъ метода философствованія: сначала теологическій, затѣмъ метафизическій и наконецъ позитивный.

Не будемъ говорить здѣсь о *πρῶτον ψεῦδος* всей теоріи Конта, общемъ ему съ философіею Гегеля,—о томъ крайне узкомъ и одностороннемъ воззрѣніи на религію, по которому она отожествляется съ знаніемъ, и вслѣдствіе этого коренного и первичнаго заблужденія, является у одного формою познанія, у другаго—методомъ его. Религія въ своемъ истинномъ значеніи не есть ни форма, ни методъ познанія; предѣлы ея гораздо шире; не ограничиваясь знаніемъ, не будучи только своего рода философствованіемъ о природѣ вещей, она простирается на область чувства и дѣятельности, вызывая здѣсь рядъ своеобразныхъ явленій, которыя не объяснимы какъ продукты одного лишь знанія; эти явленія составляютъ выраженіе религіи не менѣе существенное, чѣмъ раз-

личнаго рода *понятія* о Богѣ и о предметахъ вѣры. Показать несостоятельность и скудость понятій о религіи Конта съ этой точки зрѣнія не составило бы большаго труда, въ виду яснаго противорѣчія его очевиднымъ фактамъ религіознаго сознанія и жизни. Мы ограничимся здѣсь теоретическою стороною религіи, — въ какой мѣрѣ она есть знаніе о Богѣ и религіозное міросозерцаніе.

Дѣйствительно, религія, кромѣ другихъ существенныхъ ея моментовъ, есть также и религіозное знаніе. Но какого рода знаніе? Чѣмъ отличается оно отъ другихъ видовъ познанія? Самымъ своимъ предметомъ, или только способомъ познанія предметовъ, общихъ ей съ другими сферами знанія и тамъ познаваемыхъ другими способами? Контъ, по видимому, утверждаетъ послѣднее. По его теоріи, религія есть извѣстный методъ познанія, параллельный, хотя и не одинаковый по достоинству, съ методами метафизическимъ и позитивнымъ. Нельзя не удивляться, что Контъ, ставя во главу своей философіи „открытіе“, какъ онъ выражается, „великаго основнаго закона“ познанія, оставляетъ совершенно необъясненнымъ, что такое разумѣетъ подъ именемъ *метода?* А между тѣмъ, это разъясненіе представляется крайне необходимымъ въ виду противорѣчія этого термина у него общепринятымъ понятіямъ о немъ. Методомъ мы обыкновенно называемъ извѣстный (правильный) пріемъ умственной дѣятельности, ведущей къ опредѣленной научной цѣли, которую вообще можемъ назвать открытіемъ истины. Отсюда уже видно, что въ существѣ методъ не есть опредѣленное познаніе, извѣстное міросозерцаніе, но только способъ или пріемъ, употребляемый для достиженія познанія. Методъ вообще есть нѣчто не предметное, а формальное, прилагаемое къ данному содержанію съ цѣлью его изслѣдованія; самое познаніе есть уже результатъ, постепенно достигаемый приложеніемъ извѣстнаго метода къ познаваемому матеріалу, извѣстное понятіе о вещахъ, пріобрѣтаемое путемъ методическаго изслѣдованія. При такомъ, надѣемся, единственно вѣрномъ понятіи о методѣ, что такое будутъ тѣ три главныя воззрѣнія, которыя Контъ характеризуетъ какъ три основные метода познанія? Отличаются ли они только пріемами познавательной дѣятельности при тожествѣ познаваемаго, или самою сущностію того, *что* познается;

различіе ихъ формальное только или предметное? Очевидно, послѣднее; о дѣйствительномъ различіи пріемовъ познанія, о томъ, какими логическим процессами достигается то, что Контъ называетъ теологическою, метафизическою, позитивною философіею, онъ ничего не говоритъ. Но несомнѣнно, что всѣ три его метода представляютъ различное, даже противоположное содержаніе. Предметы теологическаго метода,—живое Божество и его вліяніе на міръ, отрицаются методомъ метафизическимъ; то, о чемъ говоритъ методъ метафизическій, — умопостигаемыя сущности вещей, отрицаются методомъ позитивнымъ, для котораго свой особенный предметъ, — явленія природы и ихъ ближайшая причинная связь. Отсюда видно, что три такъ называемые Контомъ метода на самомъ дѣлѣ не суть методы познанія, но три зависящія отъ различія познаваемыхъ (или предполагаемыхъ познаваемыми) объектовъ, различныя области познаваемаго, три міросозерцанія, но не три метода.

Скажутъ, что все это не важно; что мы ловимъ Конта на неточности терминологіи, что и самъ онъ, въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, называетъ свои три метода—тремя „понятіями“, „состояніями“, тремя „философіями“. Нѣтъ, эта мнимая неточность не такъ маловажна, какъ кажется; она имѣетъ существенное значеніе и опредѣляетъ собою весь характеръ теоріи Конта, потому что только подъ условіемъ понятія о трехъ областяхъ знанія (религіознаго, философскаго, эмпирическаго), какъ о методахъ познанія, съ нѣкоторою вѣроятностію можно бы допустить мысль, что различіе и преемственность ихъ условливаются степенью развитія познавательной силы человѣка, что они основаны, какъ говоритъ Контъ, на законахъ нашей умственной организаціи. Можно бы предположить, что различнымъ стадіямъ умственнаго развитія человѣка дѣйствительно соотвѣтствуютъ и различные методы познаванія *одного* и *того же* окружающаго его бытія.

Но такое, теоретически вѣроятное и мыслимое, предположеніе сейчасъ окажется несостоятельнымъ, какъ скоро мы обратимся къ дѣйствительной природѣ человѣка. Ни логика, ни психологія въ дѣятельности познавательной способности не указываютъ намъ особенныхъ, взаимно противоположныхъ, какихъ либо пріемовъ или методовъ познаванія соотвѣтственно

различнымъ стадіямъ психическаго развитія человѣка. Законы мышленія и основные способы познанія, — дедуктивный и индуктивный, одни и тѣ же на всѣхъ степеняхъ развитія мышленія; различіе здѣсь состоитъ только въ большей или меньшей сознательности, въ навыкѣ и способности употреблять и прилагать всеобщіе логическіе законы, правила и пріемы мысли къ тѣмъ или инымъ предметамъ познанія. Тѣмъ страннѣе, что, по мнѣнію Конта, три его метода, основанные будто бы на самой природѣ человѣческаго духа, составляющіе необходимый законъ ея дѣятельности, находятся въ полномъ антагонизмѣ и исключаютъ другъ друга. Если такъ, то невольно возникаетъ вопросъ: какой смыслъ, значеніе и цѣль такого закона? Мы напрасно стали бы искать отвѣта на этотъ вопросъ въ философіи столь догматической, какова въ сущности философія Конта; онъ будетъ повторять одно, что это есть необходимый законъ нашей организаціи, — и только. Между тѣмъ, какъ бы мы ни смотрѣли на природу, совершенно невѣроятно, чтобы она установила такой безсмысленный законъ, чтобы истина достигалась не иначе, какъ путемъ ложныхъ пріемовъ мышленія, чтобы къ реальной дѣйствительности мы шли путемъ галлюцинацій. Притомъ, не естественно ли ожидать и, на основаніи многочисленныхъ аналогій, предполагать, что такъ какъ природа обыкновенно идетъ отъ болѣе простаго къ болѣе сложному, то и наша умственная природа также будетъ идти отъ болѣе простаго къ болѣе сложному и отвлеченному? Но по теоріи Конта мы встрѣчаемъ совершенно неестественный порядокъ въ ходѣ знанія; оно начинаетъ съ самаго отвлеченнаго, сверхъчувственнаго (методъ теологическій), чтобы посредствомъ метафизическаго, переходнаго пути, закончить самымъ простымъ и легкимъ, — изученіемъ міра явленій, съ отстраненіемъ всякихъ высшихъ вопросовъ знанія. Что заставляетъ природу человѣка, на самыхъ первыхъ порахъ ея развитія, бросаться на самое глубокое и далекое отъ дѣйствительности, чтобы потомъ остановиться на самомъ простомъ и наглядномъ? Одинъ этотъ фактъ не говоритъ ли того, что религіозное знаніе есть самая существенная, первоначальная и простая потребность человѣческаго духа, а не одно фальшивое, хотя въ то же время естественное, пониманіе вещей?

Если такимъ образомъ мы не вправѣ называть три указываемыя Контомъ области познанія методами знанія, то и искать причины ихъ различія мы, очевидно, уже не вправѣ въ области субъективной, въ необходимыхъ какихъ-то законахъ организаціи познающаго духа, но только внѣ его, въ различіи самыхъ объектовъ, составляющихъ содержаніе религіи, философіи, естествознанія. А какъ скоро мы перейдемъ въ эту область, то и различіе этихъ трехъ сферъ познанія окажется не субъективно только, но и объективно необходимымъ,—и вся теорія Конта разрушится. И въ обыкновенномъ нашемъ познаніи употребленіе различныхъ методовъ зависитъ не отъ нашего только произвола или какихъ либо чисто-субъективныхъ требованій нашего мыслящаго *я*, но опредѣляется и самымъ предметомъ нашего познанія. Иной пріемъ мышленія употребляетъ нашъ разумъ для познанія предметовъ эмпирическихъ, иной въ математикѣ, иной въ философской области знанія. Уже это одно явленіе должно бы навести Конта на мысль, что источникъ различныхъ міросозерцаній: религіознаго, философскаго и эмпирическаго, долженъ крыться гдѣ нибудь внѣ мыслящаго духа, что они условливаются различіемъ объектовъ познанія и предполагаютъ это различіе. Дѣйствительно, какъ скоро мы признаемъ реальное существованіе объектовъ міра сверхъчувственнаго и основаній бытія, скрывающагося за пестрою тканью міра явленій, то существованіе религіознаго и философскаго міросозерцаній не будетъ уже казаться намъ какою-то слѣпою прихотью нашей природы, но сейчасъ получитъ свой смыслъ и значеніе. Если есть истинное живое Божество и міръ сверхчувственный, то, очевидно, необходимо должно быть и соотвѣтствующее этимъ объектамъ познаніе, столь же отличное по своему характеру отъ познанія явленій чувственныхъ, сколько отличаются эти предметы отъ предметовъ чувственныхъ. Это и будетъ знаніе религіозное, или религія, въ какой мѣрѣ она есть знаніе. Если есть за міромъ феноменовъ и чувственнаго бытія міръ идей и бытія недоступнаго чувствамъ, то естественно должно быть и знаніе о немъ, то, которое Контъ называетъ метафизическимъ. На ряду съ этимъ знаніемъ будетъ стоять познаніе міра явленій, то, что Контъ зоветъ философіею позитив-

ною и что въ сущности есть эмпирическое познаніе явленій видимой природы.

Такимъ образомъ осмысливается и является разумнымъ то различіе трехъ сферъ познанія, объясненія которому Контъ напрасно ищетъ въ какой-то роковой, естественной организаціи нашей природы.

Но какъ скоро утверждена и признана эта разумная необходимость, то тотчасъ же падаетъ и дальнѣйшее предположеніе Конта, будто эти три вида, или, какъ онъ ихъ называетъ, метода познанія суть: а) необходимо-послѣдовательные и б) затѣмъ взаимно-исключающіе себя моменты познанія. Потому что, если различные виды познанія: религіозное, философское, эмпирическое, вызываются и условливаются различіемъ самыхъ объектовъ ихъ, то, конечно, они могутъ также одновременно и равноправно существовать въ умѣ человѣка, какъ совмѣстно существуютъ объекты ихъ въ дѣйствительности. Правда, при этомъ мы не устраняемъ совершенно мысли о возможности нѣкоторой послѣдовательности въ появленіи этихъ познаній въ умѣ человѣка. Очень можетъ быть, что сообразно степени субъективнаго развитія ума, эти объекты, не смотря на одновременно-реальное существованіе ихъ внѣ насъ, *нами* будутъ познаваемы постепенно; недоступное знанію человѣка въ одинъ моментъ его умственнаго развитія можетъ сдѣлаться доступнымъ въ другой, при большемъ развитіи его ума. Но вліяніе этихъ субъективныхъ условій познанія прежде всего можетъ имѣть мѣсто только для развивающагося еще, но не для развитаго уже мышленія, въ которомъ всѣ три вида познанія могутъ, очевидно, совмѣщаться. Далѣе, самая градація познаній будетъ иная, чѣмъ та, которая изложена у Конта. Какъ существо духовное, человѣкъ по самой своей природѣ и по цѣли своего существованія, одновременно доступенъ вліянію обоихъ міровъ,—чувственнаго и сверхчувственнаго, въ какой бы формѣ, сообразно степенямъ его духовнаго развитія, ни выражалось это вліяніе. Отсюда на самыхъ первыхъ порахъ его развитія, будемъ ли разсматривать его какъ индивидуумъ или какъ цѣлое человѣчество, на ряду съ усвоеніемъ впечатлѣній міра внѣшняго, съ познаніемъ эмпирическимъ, является познаніе религіозное, какъ идея Существа высочайшаго, которая служитъ основою

различныхъ религіозныхъ представленій и понятій. Та и другая дѣятельность познанія—эмпирическая и религіозная суть первоначальныя, такъ какъ онѣ вызываются въ душѣ не однимъ только закономъ субъективнаго развитія, но и неотразимымъ дѣйствіемъ на нашъ духъ внѣ его лежащихъ объектовъ, чувственныхъ и сверхчувственнаго, дѣйствующихъ на обѣ стороны его природы. Затѣмъ мало по малу начинаетъ развиваться и входить въ свои права свободная дѣятельность мышленія, которая не ограничивается непосредственно-эмпирическимъ познаніемъ вещей, какъ онѣ являются чувствамъ, но стремится открыть общіе законы, управляющіе явленіями, понять эти законы въ ихъ взаимной связи и гармоническомъ единствѣ; является то, что мы называемъ знаніемъ *научнымъ*, и притомъ въ двухъ формахъ, судя по тому, на что преимущественно обращено вниманіе человѣка,—на идеальную или реальную, или, точнѣе, на внутреннюю или внѣшнюю сторону бытія; отсюда два равноправные вида познанія,—знаніе философское и знаніе научно-эмпирическое. Знаніе религіозное при этомъ не исчезаетъ, точно такъ же какъ не исчезаетъ знаніе эмпирическое, ставъ научнымъ; и оно можетъ принимать высшую форму,—форму науки, въ системахъ богословскихъ.

Отсюда видно, что съ субъективной или психологической точки зрѣнія, мы можемъ допустить только послѣдовательность низшаго, не научнаго, и высшаго, научнаго, знанія, независимо отъ его предметовъ, — градацію въ *совершенствѣ*, а не въ *содержаніи* познанія. Что же касается до предметнаго содержанія познанія, то оно не знаетъ такихъ градацій, по которымъ бы одно, относящееся къ извѣстной области бытія, смѣняло и уничтожало другое. По теоріи Конта выходитъ, что теологическое знаніе есть достояніе человѣка на низшей степени его умственнаго развитія, метафизическое на средней, позитивное на высшей. Но опытъ не оправдываетъ такой теоріи; на дѣлѣ мы видимъ, что при совершенно равныхъ дарованіяхъ, при одинаковой степени умственнаго развитія, одинъ направляетъ свои изслѣдованія къ одной сторонѣ знанія, другой къ иной; одинъ становится теологомъ, другой естествоиспытателемъ, третій философомъ. Причина этого различія, частію въ различной субъективной

настроенности человѣка и характерѣ его дарованій, частію во внѣшнихъ условіяхъ, направляющихъ его къ тому или иному роду занятій, но никакъ не въ безотносительномъ качествѣ его умственнаго развитія. Точно также и одинъ и тотъ же человѣкъ, въ различные періоды своей жизни, можетъ мѣнять предметы изслѣдованія, вовсе не соображаясь съ градаціею методовъ Конта; мы часто видимъ переходы отъ невѣрія, опирающагося будто бы на фактахъ естествознанія, къ религіи, отъ занятій положительными науками—къ философіи. Правда, Контъ увѣряетъ, будто бы каждый изъ насъ необходимо и послѣдовательно бываетъ „теологомъ въ своемъ дѣтствѣ, метафизикомъ въ своей юности и физикомъ въ зрѣлыхъ лѣтахъ“. Но ежедневный опытъ постоянно опровергаетъ это. Можно ли сказать, что дитя религіознѣе взрослаго? Не встрѣчаемъ ли мы наибольшаго развитія религіозности именно въ возрастѣ зрѣломъ? Напротивъ, дитя и человѣкъ необразованный, котораго Контъ приравниваетъ къ дитяти, гораздо болѣе позитивны, чѣмъ думаетъ Контъ. Они-то болѣе всего склонны, сообразно требованію позитивной философіи, не заходить въ глубь явленій, не искать ихъ внутреннихъ и послѣднихъ причинъ, но останавливаться только на феноменахъ и ихъ внѣшней связи и послѣдовательности. Откуда опять взялъ Контъ, будто философія или метафизика есть преимущественное достояніе юности? Да и самъ Контъ, вопреки своей градаціи познаній, не заключилъ ли своей научной карьеры трудами, въ которыхъ можно найти своего рода и теологію, и метафизику, но отнюдь не позитивную философію*)?

Точно также какъ мысль о градаціи методовъ, не оправдывается наблюденіемъ и мнѣніе Конта объ ихъ взаимномъ антагонизмѣ и несовмѣстимости. И это мнѣніе встрѣчаетъ фактическое опроверженіе въ многочисленныхъ примѣрахъ совмѣщенія религіознаго міросозерцанія и занятій естественными науками или философіею у многихъ научно-образованныхъ лицъ. Въ исторіи науки мы найдемъ множество естествоиспытателей, у которыхъ, подобно Ньютону и Кеплеру, религіозное направленіе не вступало въ антагонизмъ съ познаніемъ

*) О. Контъ и позитивизмъ. Д. Милля. Отд. 2. Позднѣйшія умозрѣнія Конта.

природы и не уничтожалось послѣднимъ. Мы найдемъ многихъ философовъ, начиная отъ Аристотеля, у которыхъ глубокій метафизическій умъ мирно уживался съ положительнымъ изученіемъ природы. Мы найдемъ другихъ мыслителей, у которыхъ философское глубокомысліе соединялось съ религіознымъ направленіемъ. Найдемъ даже ученыхъ, философскія воззрѣнія коихъ согласовались съ основнымъ принципомъ позитивизма о невозможности познанія сущности вещей и о недоступности намъ ничего, кромѣ феноменовъ, и которые въ тоже время были и философами-метафизиками и людьми съ религіознымъ направленіемъ (напр. Кантъ, Паскаль). Всѣ эти и подобныя явленія явно противорѣчатъ мнѣнію Конта объ антагонизмѣ и взаимно-исключаемости трехъ методовъ. Только одно самомнѣніе и ограниченность могли бы искать объясненія этихъ явленій въ непослѣдовательности или недостаточности умственнаго развитія и предполагать, что въ этомъ отношеніи упомянутыя нами лица стоятъ ниже Конта и его послѣдователей.

Но подобнаго рода факты вполнѣ объяснимы и естественны, если мы будемъ имѣть въ виду нормальное и естественное, а не мечтательное взаимоотношеніе трехъ основныхъ міросозерцаній. Если эти міросозерцанія условливаются и вызываются въ умѣ человѣка не какими-то безсмысленно-необходимыми свойствами нашей организаціи, но самымъ реальнымъ различіемъ познаваемыхъ предметовъ, вызывающимъ и особенные пріемы познанія и особое содержаніе его; если все сущее въ своемъ гармоническомъ единствѣ представляетъ дѣйствительныя отличія міра явленій, міра идеальнаго и связывающей тотъ и другой высочайшей причины бытія—Бога: то очевидно, что желаемый идеалъ знанія можетъ состоять только въ гармоническомъ совмѣщеніи, а не взаимно-исключеніи трехъ соотвѣтствующихъ этимъ объектамъ видовъ познанія. Только въ такой полнотѣ и законченности наше знаніе можетъ служить отображеніемъ бытія и достигать этой главной цѣли знанія. Исключеніе или уничтоженіе одной изъ этихъ областей знанія неминуемо сдѣлаетъ его одностороннимъ. Правда, въ дѣйствительности, совмѣщеніе, о которомъ мы говоримъ, составляетъ скорѣе мыслимый идеалъ знанія, чѣмъ постоянный фактъ опыта. На самомъ дѣлѣ мы видимъ многочисленные

примѣры то перевѣса одной изъ этихъ областей знанія въ ущербъ другой, то незаконнаго антагонизма между ними, доходящаго иногда до желанія не только поработить, но и уничтожить какую либо изъ этихъ сторонъ, чтобы доставить абсолютное господство другой. Но дѣло въ томъ, что всѣ эти явленія никакъ нельзя назвать ни нормальными, ни необходимыми. Помимо различныхъ субъективныхъ, нравственныхъ и историческихъ причинъ, эти явленія главнымъ образомъ происходятъ отъ естественной ограниченности индивидуума, по которой, при невозможности знанія универсальнаго, каждый является выразителемъ какой либо одной изъ сторонъ его; а занятіе и увлеченіе одною стороною, естественно, не можетъ не сопровождаться ослабленіемъ другой,—и при большемъ развитіи этой односторонности, въ связи съ другими психологическими условіями, — незаконнымъ уничтоженіемъ другой. Отсюда не рѣдкое явленіе, что люди религіозные, или, точнѣе, — избравшіе кругомъ своихъ занятій предметы религіозные, склонны были унижать то философію, то естествознаніе; и наоборотъ, представители точныхъ наукъ съ пренебреженіемъ смотрѣли на философовъ; послѣдніе не оставались также въ долгу ни предъ знаніемъ религіознымъ, ни предъ естествовѣдѣніемъ. Но это явленіе, какъ мы сказали, не есть нормальное, а скорѣе частное и временное уклоненіе отъ идеала человѣческаго знанія. Въ самомъ же существѣ трехъ воззрѣній: теологическаго, философскаго и позитивнаго, нѣтъ ничего, что вызывало бы ихъ на взаимную борьбу и уничтоженіе. Нѣтъ никакой необходимости, чтобы философъ уничтожалъ теолога, а естествоиспытатель того и другаго. Это потому, что не смотря на тѣсную связь и многочисленныя точки соприкосновенія этихъ трехъ міросозерцаній, они достаточно различны и по своему предмету и по пріемамъ познанія, чтобы сохранять самостоятельность каждое относительно другаго.

Для разъясненія этой истины, взглянемъ ближе на взаимное отношеніе какъ философіи, такъ и религіи къ естествознанію, и посмотримъ, дѣйствительно ли существованіе какъ той, такъ и другой, такъ несовмѣстимо съ позитивною наукою, какъ полагаетъ Контъ.

Главное основаніе ихъ несовмѣстимости Контъ находитъ въ томъ, что коренные принципы религіи и метафизики съ одной, и позитивнаго знанія съ другой стороны, радикально противоположны и непримиримы. Позитивная наука, по его мнѣнію, исходитъ изъ того предположенія, что достиженіе „абсолютныхъ понятій“ невозможно, и потому, „отказываясь искать начала и назначенія вещей и познавать внутреннія причины явленій“, она обращается исключительно къ познанію феноменовъ; теологія, напротивъ, „существенно направляетъ свои изслѣдованія къ внутренней природѣ существъ, къ первоначальнымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ дѣйствій, насъ поражающихъ,— однимъ словомъ, къ познаніямъ абсолютнымъ“. Философія въ этомъ отношеніи сходна съ религіею, такъ какъ „состояніе метафизическое, въ сущности, есть простое, общее видоизмѣненіе теологическаго“; различіе здѣсь только въ томъ, что сверхъестественные агенты религіи замѣняются отвлеченными силами, сущностями, абстракціями; тѣ самыя идеи, которыя религія выражаетъ въ формѣ живыхъ представленій, символовъ, конкретныхъ личностей, метафизика выражаетъ въ формѣ отвлеченныхъ понятій.

Но не смотря на рѣзкость этого контраста, проведеннаго Контомъ между основоположеніями религіи и философіи съ одной, и позивитизма съ другой стороны, здѣсь заключается капитальное недоразумѣніе и ложная постановка вопроса. Если бы вопреки положенію позитивной философіи, что намъ недоступно познаніе міра сверхчувственнаго и идеальнаго при тѣхъ методахъ и средствахъ, какими обладаетъ позитивное знаніе, религія, равно и философія, утверждали, что такое знаніе возможно именно при этихъ методахъ и средствахъ,— то есть путемъ эмпирическимъ: то, конечно, контрастъ между обоими положеніями былъ-бы полный и примиреніе этихъ воззрѣній было бы невозможно; одно отрицало бы другое. Но какъ скоро и методы и пріемы и самое содержаніе знанія для религіи философіи и естествознанія различны, то нѣтъ уже никакого основанія утверждать, будто недоступное для одной области познанія (естествознанія), недоступно и для знанія вообще. Мы вполнѣ согласны, что позитивная философіи, при помощи естествознательнаго метода, можетъ познавать только феномены, и ничего не можетъ сказать о предметахъ, выхо-

дящихъ изъ области міра явленій чувственныхъ. Но изъ этого нисколько не слѣдуетъ, и Контъ нигдѣ этого не доказалъ, чтобы эти предметы и вообще не были доступны познанію. Различіе познаваемыхъ предметовъ условливаетъ и различіе способовъ познанія и относительную самостоятельность различныхъ сферъ знанія. Положенію позитивной философіи: намъ недоступно познаніе внутреннихъ причинъ явленій при помощи опыта, нисколько не противорѣчитъ другое положеніе: но оно намъ доступно при помощи другихъ источниковъ знанія, — вѣры и откровенія (въ религіи) и раціональнаго мышленія (въ философіи). Оба эти положенія являются взаимносвязанными и другъ друга дополняющими, а не исключающими. Ясное и отчетливое признаніе этихъ положеній, гарантируя самостоятельность знанія религіознаго, философскаго и эмпирическаго, предотвращаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность столкновеній между ними,—столкновеній не случайныхъ, неизбѣжныхъ иногда при соприкосновенности границъ и связи всѣхъ областей знанія, а тѣхъ рѣшительныхъ, при которыхъ существованіе одного рода знанія несовмѣстимо будто бы съ существованіемъ другаго.

Обратимся прежде всего къ философіи въ ея отношеніи къ естествознанію. Контъ въ общихъ чертахъ довольно вѣрно опредѣляетъ задачу метафизическаго (равно и теологическаго) знанія въ противоположность эмпирическому такъ, что оно существенно направляетъ свои изслѣдованія къ внутренней природѣ существъ, къ первоначальнымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ дѣйствій, насъ поражающихъ. Но если такова задача метафизики, то въ чемъ и гдѣ ея изслѣдованія могутъ сталкиваться съ естествознательнымъ изслѣдованіемъ феноменовъ и ихъ внѣшней связи, — предметомъ такъ называемой позитивной философіи? Предметы познанія здѣсь совершенно различны. Пунктъ противорѣчія, на который одинъ и указываетъ Контъ, состоитъ лишь въ томъ, что метафизика признаетъ познаваемость этихъ высшихъ предметовъ знанія, — позитивная философія считаетъ ихъ недоступными для знанія, ограниченнаго будто бы познаніемъ явленій. Противорѣчіе, само по себѣ, конечно, очень важное; но нельзя не замѣтить, что такое или иное рѣшеніе вопроса о предѣлахъ человѣческаго познанія,—вопроса всецѣло принадлежащаго философіи

и имѣющаго огромное значеніе для судьбы и направленія метафизики, не имѣетъ никакого отношенія къ судьбѣ естествознанія. Такъ или иначе будетъ рѣшенъ этотъ вопросъ, естествознаніе остается неприкосновеннымъ въ своей цѣлости. Положительное рѣшеніе вопроса о возможности знанія метафизическаго гарантируетъ только самостоятельность метафизики, но не колеблетъ и не подрываетъ правъ естествознанія.

Правда, помимо теоріи познанія есть въ области философіи одна сторона (и ее-то, кажется, исключительно имѣютъ въ виду позитивисты), гдѣ ея изслѣдованія и задачи, по однородности предмета, гораздо ближе соприкасаются съ естествознаніемъ, чѣмъ въ гносеологическомъ вопросѣ о границахъ человѣческаго познанія. Эта сторона—метафизическое ученіе о природѣ, такъ называемая космологія или философія природы. Такъ какъ здѣсь предметъ изслѣдованія, по видимому, одинъ—природа, то на первый взглядъ представляется, что здѣсь-то, въ этой общей области и могутъ происходить столкновенія и недоразумѣнія, при двухъ способахъ изучать природу,—естествознательномъ и философскомъ. Такія недоразумѣнія, какъ показываетъ исторія философіи, конечно, были; иногда философія захватывала въ свою область болѣе надлежащаго, касаясь (какъ въ древности) тѣхъ сторонъ природы, изученіе которыхъ издавна и безспорно отошло въ область естествознанія; иногда (какъ въ новѣйшее время) естествознаніе присвоивало себѣ право неудачнаго рѣшенія чисто метафизическихъ проблеммъ. Но эти недоразумѣнія и захваты чужихъ владѣній—дѣло преходящее; они происходятъ отъ недостаточно яснаго различенія задачи и способовъ той и другой науки. На самомъ же дѣлѣ, и здѣсь, при нѣкоторомъ вниманіи, не трудно отличить въ изученіи природы двѣ стороны: метафизическую и позитивную, и при такомъ отличеніи установить самостоятельную задачу философскаго и эмпирическаго познанія природы, безъ необходимости вводить антагонизмъ между ними и жертвовать однимъ другому въ ущербъ полному и цѣлостному пониманію ея.

При этомъ нужно имѣть въ виду ту основную мысль, что философія, какъ скоро беретъ на себя трудъ говорить о природѣ, то, чтобы не быть повтореніемъ общихъ результатовъ естественныхъ наукъ или не имѣющимъ твердой почвы опыта,

и потому безполезнымъ, конструированіемъ явленій природы a priori, должна изслѣдовать тѣ стороны ея, которыхъ изученіе или вовсе не входитъ въ кругъ естествознанія или окончательное и точное познаніе которыхъ недоступно эмпирическому наблюденію и индуктивному методу. Сюда относятся прежде всего тѣ понятія, которыя принимаются всѣми естественными науками a priori, какъ необходимое предположеніе для объясненія частныхъ явленій природы, какъ условія возможности самаго опыта, по выраженію Канта; таковы напр. понятія о пространствѣ и времени, о всеобщей основѣ физическихъ предметовъ и явленій,—т. е. о матеріи вообще, о силѣ природы, законѣ и пр. Далѣе, въ область философіи природы входитъ рѣшеніе тѣхъ вопросовъ, которые не могутъ быть рѣшены однимъ эмпирическимъ путемъ окончательно, каковы— о началѣ міра вообще и о происхожденіи коренныхъ отличій его бытія: природы неорганической, органической и сознательно-духовной. Наконецъ, вѣдѣнію философіи подлежитъ разсмотрѣніе тѣхъ, замѣчаемыхъ нами въ природѣ, качествъ и свойствъ, которыя по самому существу своему не могутъ быть названы эмпирическими, таковы: истина и ложь, красота и безобразіе, добро и зло,—качества которыя, въ противоположность эмпирическимъ, можемъ назвать идеальными. Нѣтъ нужды говоритъ, что ни по методу, ни по задачѣ естествознанія, разсмотрѣніе этихъ качествъ не можетъ входить въ его сферу. Но тѣмъ не менѣе несомнѣнно и то, что всѣ эти понятія, для нашего ума, имѣютъ такую же реальность и значеніе, какъ и естественныя свойства предметовъ, напр. тяжесть, непроницаемость и т. п. Несомнѣнно также и то, что эти понятія мы прилагаемъ не къ однимъ только предметамъ и явленіямъ міра умственнаго и нравственнаго, но и къ явленіямъ и предметамъ міра физическаго. Такъ напр. одни предметы мы зовемъ цѣлесообразными, совершенными, другіе— нѣтъ, видимъ въ предметахъ то приближеніе къ нормѣ, то уклоненіе отъ нея, въ однихъ случаяхъ видимъ законченность, смыслъ, разумность, въ другихъ не находимъ этого. Далѣе, одни предметы и явленія природы называемъ прекрасными, другіе безобразными, и между изяществомъ и безобразіемъ устанавливаемъ тысячи оттѣнковъ. Наконецъ, такъ какъ природа имѣетъ существенное отношеніе къ чело-

вѣку и къ его нравственной жизни, такъ какъ человѣкъ есть не только чисто-духовное, но и духовно-органическое существо, то мы не можемъ обойтись и безъ того, чтобы не судить о ней и по понятіямъ о добрѣ и злѣ. Рѣшить, въ какой мѣрѣ законно приложеніе всѣхъ этихъ понятій къ природѣ, и если законно, то въ какихъ формахъ онѣ выражаются въ ней, — есть задача метафизическаго ученія о природѣ.

Вотъ главныя задачи философіи природы. При правильномъ понимапіи сущности этихъ задачъ и особенностей методовъ философскаго и эмпирическаго, метафизика и естествознаніе одинаково могутъ разсматривать и изучать природу, каждая съ своей точки зрѣнія, не вредя интересамъ другъ друга. Столкновеніе между ними возможно было бы только тогда, если бы философія своими принципами и методомъ исключала содержаніе естественныхъ наукъ, отрицала бы значеніе метода этихъ наукъ для познанія конкретныхъ предметовъ и явленій природы, если бы установляла иные законы природы, противорѣчащіе эмпирическимъ и упраздняющіе ихъ. Но такъ ли это? Никакая философія, какъ бы она ни смотрѣла на цѣнность эмпирическаго познанія сравнительно съ раціональнымъ, не отвергаетъ ни положительнаго изученія природы, ни правъ эмпирическаго метода для познанія извѣстнаго круга предметовъ и явленій. Самый односторонній и рѣшительный идеализмъ, мечтавшій о возможности конструировать основныя категоріи природы изъ понятій чистаго разума (разумѣемъ философію Гегеля), простиралъ права чистаго мышленія именно только на область этихъ общихъ категорій, не имѣя притязанія выводить a priori данныя конкретныя явленія и эмпирическіе ихъ законы. Онъ не отвергалъ того, что научно-эмпирическое познаніе природы точно также, какъ фактическое знаніе исторіи, есть необходимое предположеніе философіи природы и философіи исторіи; не отвергалъ онъ и методовъ этого рода познаній, хотя, конечно, не считалъ ихъ пригодными для знанія высшаго, философскаго. Отъ этого, при всей смѣлости діалектики и свободѣ полета философской мысли, Гегель нигдѣ вообще въ своей философіи природы не уклоняется отъ тѣхъ данныхъ естествознанія, какія предлагала ему современная эмпирія, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ эти данныя составляли несомнѣнное,

а не проблемматическое еще пріобрѣтеніе науки. Въ какой мѣрѣ удовлетворительна собственно философія Гегеля, судить о томъ—дѣло философіи; но для насъ важно то, что самая, по видимому, далекая отъ эмпирическаго метода философія не отрицаетъ однакожъ ни этого метода, ни познаній, при помощи его пріобрѣтаемыхъ. Въ этомъ отношеніи нельзя не видѣть преимущества метафизики предъ такъ называемымъ позитивизмомъ; тогда какъ первая и при крайне идеалистическомъ характерѣ всегда находитъ мѣсто эмпирическому знанію и методу въ своей теоріи познанія, послѣдній вовсе отрицаетъ то, чего понять не можетъ и что не подходитъ подъ узкую мѣрку его собственнаго метода.

Одна изъ главныхъ причинъ столь распространеннаго въ настоящее время предубѣжденія о противорѣчіи между метафизикою и естествознаніемъ есть недоразумѣніе относительно того, что̀ считать метафизическимъ и что̀ положительнымъ или эмпирическимъ познаніемъ природы. Противорѣчіе дѣйствительно можетъ быть, но только не между философіею и естествознаніемъ, а между идеалистическимъ и матеріалистическимъ воззрѣніемъ на природу. Но матеріалистическая философія вовсе не одно и тоже, что положительное естествознаніе; это своего рода односторонняя метафизика природы, которая нисколько не солидарна съ истинно-положительнымъ и держащимся въ своихъ границахъ изученіемъ природы. Для матеріализма, при слабости чисто-философскихъ доводовъ въ свою пользу, конечно, очень выгодно связать свои интересы съ интересами столь уважаемыхъ въ наше время естественныхъ наукъ и тѣмъ увлечь умы, неспособные къ серіозной философской мысли; при слабости логическаго мышленія, подъ массою импонирующихъ фактовъ изъ естественныхъ наукъ, легко могутъ проскользнуть, въ дѣйствительности несвязанныя съ этими фактами и ими не подтверждаемыя, философскія воззрѣнія матеріализма. Но строго стоящее на почвѣ опыта и индукціи естествознаніе далеко отъ этихъ увлеченій метафизикою матеріализма; оно вполнѣ сознаетъ свою некомпетентность въ рѣшеніи высшихъ философскихъ вопросовъ о сущности бытія и первыхъ причинахъ его,—вопросовъ, которые столь смѣло рѣшаетъ матеріализмъ, будто бы оставаясь на почвѣ одного опыта. Единственный результатъ, котораго

оно можетъ достигнуть относительно этихъ вопросовъ, это — сознаніе невозможности рѣшить ихъ эмпирическимъ путемъ. Самъ Контъ пришелъ бы къ тому же результату, если бы не смѣшалъ невозможности познанія высшихъ проблеммъ знанія путемъ эмпирическимъ съ невозможностію познанія ихъ вообще, и если бы, кромѣ того, въ дальнѣйшемъ движеніи своего мышленія, снова не смѣшалъ невозможность знанія съ невозможностію и самаго существованія того, что не познаваемо позитивнымъ методомъ. Отъ этого смѣшенія понятій, философія Конта, въ своей исходной точкѣ, по видимому, отрицающая только возможность познанія предметовъ сверхчувственныхъ (—результатъ, къ которому приходили и другіе философы направленія, совершенно противоположнаго позитивизму, напр. Кантъ), въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, является отрицаніемъ самыхъ объектовъ этого познанія, — антирелигіозною, столько же какъ и антифилософскою.

Въ такомъ же почти отношеніи къ естествознанію, какъ философія, находится и религія. И съ религіею, точно такъ же какъ и съ истинною философіею, несовмѣстимо не естествознаніе, а матеріалистическая философія, прикрывающаяся личиною естествознанія. Не естествознаніе, а матеріализмъ отрицаетъ основныя истины религіи,—бытіе Бога, промыслъ и самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ. Что касается до эмпирическаго познанія явленій природы, то религія не имѣетъ никакихъ побужденій отрицать его права и значеніе. Главная цѣль этого познанія—открытіе причинной связи явленій и установленіе неизмѣнныхъ законовъ, опредѣляющихъ ходъ этихъ явленій въ пространствѣ и времени, въ мірѣ неорганическомъ и органическомъ.

Отрицаетъ ли религія существованіе этихъ законовъ, и наоборотъ,—открытіе этихъ законовъ уничтожаетъ ли мысль о Творцѣ міра, какъ первомъ ихъ источникѣ? Для истинно-религіознаго человѣка, каждый новый шагъ въ изслѣдованіи природы можетъ служить большимъ и большимъ побужденіемъ къ признанію высочайшей мудрости Виновника міра,—и нѣтъ никакой причины, чтобы это признаніе, этотъ религіозный взглядъ на міръ, наоборотъ, препятствовалъ движенію естествознанія. Для религіи все равно, состоитъ ли извѣстное тѣло изъ такого или такого числа тѣхъ или другихъ химическихъ

элементовъ, по тѣмъ или инымъ законамъ движутся небесныя тѣла, тѣ или другія формулы устанавливаетъ физика для движенія, сжатія, расширенія, распространенія свѣта, тепла, жидкихъ, газообразныхъ тѣлъ. Ея задачи и цѣли иныя; подобнаго рода вопросы не входятъ въ ея область и для нея нѣтъ никакихъ основаній относиться къ нимъ ни особенно благопріятно, ни особенно враждебно. Нѣтъ никакой особенной религіозной или теологической химіи, астрономіи, математики, медицины. Изслѣдованіе законовъ природы, при помощи точныхъ научныхъ методовъ, не измѣнится отъ того, что естествоиспытатель будетъ человѣкомъ религіознымъ. Изслѣдованія Ньютона не были менѣе основательны и точны отъ того, что онъ занимался толкованіемъ Апокалипсиса, и живое участіе, какое принималъ Паскаль въ религіозныхъ спорахъ своего времени, не помѣшало ему быть знаменитымъ математикомъ. Правда, намъ указываютъ на нѣкоторое примѣры столкновенія естествознательнаго воззрѣнія на природу съ религіознымъ, при чемъ будто бы послѣднее уступало свое мѣсто первому. Эти примѣры: открытіе обращенія земли около солнца, будто бы противорѣчащее религіозному представленію о неподвижности земли и центральности ея въ системѣ мірозданія, и затѣмъ — геологическія открытія, относящія древность міра и человѣка далеко за предѣлы, назначаемые Библіею. Мы не станемъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе, дѣйствительно ли первое изъ этихъ открытій противорѣчитъ Откровенію, и дѣйствительно ли второе изъ нихъ есть неизмѣнное рѣшеніе естествознанія, не подлежащее въ своихъ частностяхъ аппелляціи къ будущему суду науки. Дѣло не въ томъ, согласны или нѣтъ нѣкоторыя открытія естествознанія съ тѣми или другими частными положеніями данной религіи; но въ томъ, уничтожаютъ ли эти открытія религію въ самомъ существѣ ея, устраняютъ ли ея необходимость и значеніе? Для этого нужно бы доказать, что признаніе этихъ и подобныхъ истинъ науки препятствуетъ человѣку быть религіознымъ. Но очевидно, было бы странно думать, — и противорѣчитъ опыту, будто только человѣкъ вѣрующій въ неподвижность земли можетъ быть религіознымъ, а отрицающій ее—нѣтъ. Вообще, существенное содержаніе религіи состоитъ не въ тѣхъ или другихъ мнѣніяхъ касательно различныхъ явленій

природы,—хотя подобныя мнѣнія и могутъ входить въ религіозную область какъ временные и случайные ея элементы,—но въ признаніи бытія верховной Причины міра и ея промыслительнаго отношенія къ міру. Открытіе естественныхъ законовъ и необходимой связи явленій тамъ, гдѣ недостаточно развитая религіозная мысль (что имѣло мѣсто въ религіяхъ языческихъ) видѣла дѣйствіе агентовъ сверхъестественныхъ, можетъ устранить частное невѣрное мнѣніе или суевѣріе, но не уничтожить религію въ ея существѣ. Тѣмъ менѣе можетъ видѣть въ естествознаніи опасность для своего существованія религія истинная, христіанская. Доказательствомъ тому служитъ самый фактъ существованія христіанства, не смотря на всѣ измѣненія и усовершенія въ ходѣ научныхъ познаній въ теченіи долговременнаго его существованія.

2) До сихъ поръ мы разсматривали „раціональныя основанія“ теоріи Конта, которыя онъ думалъ найти въ познаніи организаціи нашей умственной природы,—и видѣли ихъ непрочность. Какъ въ самомъ существѣ трехъ главныхъ міросозерцаній: религіознаго, философскаго и положительно-научнаго, такъ и въ частныхъ фактахъ совмѣщенія ихъ въ умахъ замѣчательныхъ представителей знанія, мы нашли не подтвержденіе, а ясное опроверженіе той мысли, будто эти міросозерцанія находятся въ непримиримомъ антагонизмѣ. Посмотримъ теперь, болѣе ли сильны доводы Конта, основанные „на историческихъ данныхъ, вытекающихъ изъ внимательнаго изслѣдованія прошедшаго“. Этихъ данныхъ Контъ ищетъ въ исторіи частныхъ наукъ, въ исторіи цивилизаціи отдѣльныхъ народовъ, въ исторіи человѣчества вообще. Результатъ, къ которому онъ приходитъ,—тотъ, что каждая вѣтвь человѣческихъ познаній проходитъ три состоянія, взаимно себя смѣняющія и уничтожающія: теологическое, метафизическое и позитивное. Мы не станемъ, конечно, здѣсь провѣрять эти данныя и указывать многочисленные промахи и натяжки въ выводѣ заключеній,—что можетъ быть дѣломъ только спеціальной критики философіи Конта *). Для насъ тѣмъ менѣе въ этомъ нужды,

*) Эти промахи замѣчены даже его ревностными почитателями. Такъ напр. Милль справедливо замѣчаетъ, что важнѣйшая изъ позитивныхъ наукъ, математика, никогда не находилась въ состояніи теологическомъ. О. Контъ и позитивизмъ. 1867. Стр. 44.

что мы вовсе не думаемъ спорить противъ относительной вѣрности того факта, что если имѣть въ виду не индивидуальное, психологическое развитіе отдѣльныхъ лицъ, а историческій ходъ знанія вообще, то знаніе религіозное, выразившееся въ формѣ опредѣленныхъ религіозныхъ ученій, предшествовало появленію философіи, и что за тѣмъ, въ дѣлѣ изученія природы, философское познаніе ея предшествовало научно-эмпирическому. Но дѣло не въ самомъ фактѣ послѣдовательнаго появленія различныхъ видовъ познанія, который имѣетъ свои разумныя основанія, а въ тѣхъ, важныхъ для судьбы религіи и философіи, выводахъ, которые отсюда неправильно дѣлаетъ Контъ; эти выводы: а) будто бы постепенно выступающія въ исторіи знанія,—религія, философія и естествознаніе, находятся между собою въ антагонизмѣ и борьбѣ,—и б) будто бы окончательная побѣда въ этой борьбѣ принадлежитъ позитивизму.

Но преемственность первоначальнаго *появленія* религіи, философіи и естествознанія только въ такомъ случаѣ могла бы служить доказательствомъ уничтожаемости одного изъ этихъ моментовъ другимъ, если бы было исторически доказано, что съ появленіемъ философіи, или, какъ называетъ ее Контъ, метафизики, дѣйствительно *уничтожалась* религія, а съ появленіемъ эмпирически-научнаго познанія природы, — философія. Но этого ни древняя, ни новая исторія не говорятъ, показывая во всѣ времена существованіе этихъ трехъ видовъ познанія, съ нѣкоторымъ, конечно, перевѣсомъ того или другаго по различнымъ историческимъ и инымъ условіямъ. Такъ, въ древнемъ мірѣ, въ Греціи, появленіе философіи, иногда дѣйствительно враждебной народной миѳологіи, не уничтожило религіи; напротивъ, въ явномъ противорѣчіи съ теоріею Конта, сама философія, въ концѣ своего развитія, вмѣсто того, чтобы перейти въ позитивное изученіе природы, обратилась къ религіи въ системахъ неоплатонизма. Точно также процвѣтаніе естествознанія, въ лицѣ Аристотеля и его школы, не было сигналомъ уничтоженія философіи, которая продолжала свое долговременное существованіе, не смотря на упадокъ, по крайней мѣрѣ, застой естественныхъ наукъ послѣ Аристотеля, за исключеніемъ астрономіи. Въ новомъ мірѣ, не смотря на первоначальное преобладаніе богословской науки въ періодъ

схоластики, въ настоящее время параллельно существуютъ всѣ три вида познанія и окончательное торжество позитивной философіи существуетъ пока только въ мечтахъ ея послѣдователей. Да и самъ Контъ не подрываетъ ли силы своего историческаго довода объ антагонизмѣ методовъ сознаніемъ, что, къ великому его сожалѣнію, въ настоящее время даже самыя усовершенствованныя науки сохраняютъ очень замѣтные слѣды теологическаго и метафизическаго элементовъ? *).

При столь ясномъ свидѣтельствѣ исторіи о постоянномъ сосуществованіи трехъ областей познанія, — религіознаго, философскаго, эмпирическаго, — очевидно, что самый фактъ дѣйствительно преемственнаго появленія ихъ въ исторіи мысли истолкованъ Контомъ неправильно и изъ него сдѣланы невѣрные выводы. Въ чемъ же здѣсь неправильность? Именно въ томъ, что преемство первоначальнаго появленія трехъ направленій знанія Контъ понялъ какъ рѣшительную смѣну и замѣну одного направленія другимъ; между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ это преемство имѣло значеніе только постепеннаго *выдѣленія* одной сферы знанія изъ другой, при чемъ первая сфера чрезъ это нисколько не уничтожалась и не отрицалась, а только ограничивалась и съуживалась. Дѣло не такъ должно представлять, что теологію смѣнила философія, послѣднюю — эмпирическое естествознаніе, а такъ, что изъ религіознаго знанія выдѣлилось философское, изъ послѣдняго— естественно-научное. Дѣйствительно исторія говоритъ намъ, что религіозное знаніе, въ формѣ ли миѳологическихъ системъ или въ видѣ имѣющихъ религіозный характеръ, почитаемыхъ священными, книгъ,—было для міра языческаго первоначально единственнымъ, универсальнымъ знаніемъ; оно, кромѣ строго-религіозныхъ представленій, вмѣщало въ себѣ и всѣ доступныя тѣмъ временамъ познанія о природѣ, о нравственности, объ исторіи; все это было окрашено религіознымъ колоритомъ. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ ума, рядомъ съ религіею, сначала въ ближайшей съ нею связи, а потомъ независимо отъ нея, появляется философія, какъ попытка на основаніи не преданія и авторитета, но началъ разума дать отвѣтъ на важнѣйшіе вопросы знанія, занимавшіе умъ человѣка. При ску-

*) Cours de Ph. pos. 1, 7.

достя эмпирическихъ наблюденій и опытовъ, запасъ которыхъ зависитъ не отъ однихъ только усилій мышленія, но и отъ времени и продолжительности наблюденій, вполнѣ естественно, что философское умозрѣніе было единственнымъ средствомъ не только разъясненія философскихъ вопросовъ въ строгомъ смыслѣ слова, но и раціональнаго познанія природы внѣшней. Отъ этого, въ древности, въ Греціи философы являются вмѣстѣ и первыми естествоиспытателями, разсуждаютъ о формѣ земли, величинѣ и взвимномъ разстояніи свѣтилъ, о происхожденіи организмовъ и т. п. (школа іонійская). Съ дальнѣйшимъ развитіемъ ума, съ накопленіемъ наблюденій, съ большимъ и большимъ уясненіемъ и различеніемъ методовъ познанія, выдѣляется изъ философіи и получаетъ самостоятельность эмпирическое познаніе природы,—то, что Контъ называетъ позитивною философіею. Но эта самостоятельность, это отграниченіе естествознанія отъ философіи, нисколько ея не уничтожаетъ, точно такъ же, какъ появленіе философіи не упразднило религіи. Дѣло не въ уничтоженіи, а въ спеціализаціи познаній; здѣсь не смѣна противоположнаго, а выдѣленіе частнаго изъ общаго.

При такомъ положеніи дѣла очевидно, что фактъ преемственнаго появленія трехъ міросозерцаній не даетъ ни малѣйшей опоры теоріи Конта. Въ какомъ бы порядкѣ ни выступали они въ исторіи знанія, этотъ порядокъ первоначальнаго возникновенія не даетъ никакого права предполагать, чтобы возникшее въ разное время не могло затѣмъ существовать параллельно. Еще менѣе этотъ порядокъ даетъ основаніе думать, будто прежде явившееся въ силу того только, что оно явилось прежде, есть не истинное, явившееся затѣмъ—переходное, и наконецъ послѣднее — единственно истинное. Всѣ три великіе момента человѣческаго знанія:—знаніе религіозное, философское, эмпирическое, не смотря на преемственность ихъ выступленія въ исторіи мысли, сохраняются и продолжаютъ жить, какъ живыя силы, властвующія надъ человѣческимъ познаніемъ и его опредѣляющія. Въ царствѣ органическомъ, корень дерева не исчезаетъ съ образованіемъ ствола и стволъ не исчезаетъ за послѣдующимъ образованіемъ листьевъ и цвѣтовъ. Послѣдующій моментъ развитія не стоитъ въ антагонизмѣ съ предыдущимъ и не уничтожаетъ его; на-

противъ, высшій моментъ только и возможенъ при постоянномъ существованіи первоначальнаго и при его жизненности. Поэтому, если религію по ея первоначальности и значенію мы можемъ назвать корнемъ, изъ котораго образовалась философія; если затѣмъ и согласимся съ Контомъ, что родившееся изъ философіи естествознаніе есть цвѣтъ и вершина знанія, то говорить объ антагонизмѣ и уничтоженіи одного изъ этихъ знаній другимъ такъ же странно, какъ желать уничтоженія ствола и корня, какъ чего-то ненужнаго, чтобы остался одинъ цвѣтъ. Самый цвѣтъ исчезнетъ, какъ скоро будетъ подрублено то, откуда онъ почерпаетъ свои соки и свою жизнь.

Какъ въ прошедшемъ человѣческаго познанія нѣтъ никакихъ основаній, дающихъ право выводить то заключеніе, какое дѣлаетъ Контъ, такъ точно нѣтъ этихъ основаній и въ настоящемъ положеніи трехъ главныхъ міросозерцаній, — одного относительно другаго. Какъ на несомнѣнный фактъ, говорящій здѣсь въ его пользу, Контъ не разъ указываетъ на то явленіе, что только позитивная философія въ теченіи цѣлаго ряда лѣтъ дѣлаетъ успѣхи, тогда какъ другія философіи (теологическая и метафизическая) постоянно клонятся къ упадку; прогрессъ естественныхъ наукъ въ наше время идетъ рука объ руку съ паденіемъ религіозныхъ и философскихъ системъ. Отсюда онъ выводитъ заключеніе о будущемъ окончательномъ торжествѣ позитивизма *). Но подобную аргументацію едва ли можно назвать историческою. Преобладаніе интереса къ изученію природы, въ сравненіи съ другими предметами знанія, началось такъ недавно (давно ли жили корифеи новѣйшей философіи: Кантъ, Шеллингъ, Гегель?), что, если бы оно было и дѣйствительно непререкаемо, не давало бы ему никакого основанія къ предположенію, что оно будетъ окончательнымъ и вѣчнымъ. Нѣкоторую вѣроятность можетъ имѣть только предположеніе Конта относительно знанія религіознаго, именно въ томъ смыслѣ, что эпоха религіознаго творчества, возникновенія новыхъ религій и религіозныхъ системъ, составляющихъ дѣйствительно нѣчто новое, а не амальгаму различныхъ прежнихъ вѣрованій (напр.

1) Cours de Ph. pos. 1, 19 23 и др.

Мормонизмъ), по видимому, безвозвратно прошла. Но причина этому вовсе не та, будто сама религія отжила свое время, а—въ явленіи единой, истинной, христіанской религіи, которая устранила необходимость возникновенія и смѣны различныхъ религіозныхъ системъ, — необходимость естественную и понятную, пока человѣкъ не зналъ, а только искалъ истины путемъ безплодныхъ попытокъ своего ума. Фактъ непоявленія новыхъ религій, съ распространеніемъ христіанской, можетъ вести къ предположенію объ остановкѣ и прекращеніи религіознаго міросозерцанія только тѣхъ односторонихъ философовъ, которые, подобно Конту, всю сущность религіи полагаютъ въ теологическомъ знаніи, т.-е. въ совокупности религіозныхъ понятій, объединенныхъ въ извѣстную систему. Не говоримъ о томъ, что и при этомъ спеціальномъ пониманіи религіи, какъ теологіи, нельзя сказать, чтобы религія остановилась и что въ ней невозможно уже дальнѣйшее движеніе впередъ. Но важнѣйшее, что упущено изъ виду Контомъ,— это внутреннее, жизненное значеніе религіи, ея вліяніе на жизнь государственную, общественную, личную. Но ни дѣйствительности этого вліянія въ современномъ обществѣ, ни возможности большаго и большаго распространенія его, слѣд. и жизненности религіи, отвергать нельзя. Что касается до упадка философіи въ настоящее время, то, не входя здѣсь въ разсужденія о степени и причинахъ этого упадка, замѣтимъ только, что гадать о совершенномъ упраздненіи ея и о грядущемъ торжествѣ позитивизма, на основаніи одного факта успѣховъ современнаго естествознанія, было бы слишкомъ поспѣшно.

Вообще, чтобы имѣть право заключать о будущемъ состояніи и формѣ человѣческаго познанія, должно основываться не на шаткихъ историческихъ аналогіяхъ, не на фактахъ имѣющихъ мѣстное, временное, иногда случайное значеніе, а на изученіи самой природы познающаго духа и его раціональныхъ потребностей. Чтобы утверждать, что религія и философія уже не могутъ развиваться и обречены на уничтоженіе, нельзя ссылаться на упадокъ ихъ въ данное время, но нужно доказать, что по самому существу своему онѣ суть только временныя и случайныя обнаруженія человѣческаго ума. Но подобнаго доказательства не можетъ дать исторія,

которая говоритъ только о томъ, что было и есть, но не о томъ, что можетъ и должно быть. Поэтому мы напрасно стали бы считать теорію методовъ Конта и ихъ взаимопослѣдованія и взаимоотношенія дѣйствительнымъ результатомъ изученія исторіи, за что онъ выдаетъ ее. Ея источникъ на самомъ дѣлѣ не въ положительномъ изученіи историческихъ данныхъ, а въ основномъ, чисто-теоретическомъ воззрѣніи самого Конта на сущность человѣческаго познанія, по которому для человѣка невозможно познаніе существа вещей, ихъ внутреннихъ причинъ и началъ, а доступно только познаніе явленій и ихъ внѣшней связи. Изъ этой мысли вытекло у него само собою предположеніе о негодности такъ называемыхъ имъ методовъ теологическаго и метафизическаго, какъ основанныхъ на инаго рода теоріи познанія; отсюда и установленная имъ градація познаній. Не смотря на мнимо-психологическую и историческую подкладку своей теоріи, она показываетъ не то, какъ дѣйствительно идетъ наше познаніе по закону природы, а какъ *должно бы* идти по требованію его знанія. Самъ Контъ по временамъ излагаетъ свою теорію не какъ дѣйствительный фактъ познанія, а какъ идеалъ, который не осуществляясь въ настоящемъ, вѣроятно не будетъ достигнутъ и въ будущемъ *). Но это только по временамъ; по свойственной многимъ философамъ увѣренности, что измышленный ими порядокъ вещей есть наилучшій, отъ желаемаго и мыслимо необходимаго онъ скоро переходитъ къ увѣренности въ фактическомъ осуществленіи такого порядка, если не всегда въ прошедшемъ, то въ недалекомъ будущемъ, заря котораго начинается его философіею. Надежды Конта на будущее торжество его философіи, въ умахъ его нетерпѣливыхъ послѣдователей, превращаются въ почти совершившійся фактъ. Религія и философія уже умерли; будущее принадлежитъ позитивизму.

Но, къ счастію, эта опасность грозитъ религіи и философіи только въ теоріи Конта, а не въ дѣйствительности. Напро-

*) Perfection du système positive, vers laquelle il tend sans cesse, *quoiqu'il soit très-probable qu'il ne doive jamais l'atteindre*, serait de pouvoir se représenter touts les divers phénomèns observables comme des cas particuliers d'un eul fait général, tel que celui de la gravitation, par exemple. p. 5.

тивъ, въ самомъ существѣ стремленій человѣческаго духа, въ исторической устойчивости главныхъ формъ умственной жизни, наконецъ въ реальной истинѣ трехъ главныхъ объектовъ нашего познанія: Бога, міра сверхчувственнаго-идеальнаго и міра феноменальнаго, мы находимъ надежное ручательство въ постоянной жизненности трехъ моментовъ знанія, — религіознаго, философскаго и эмпирическаго, не смотря на временныя и мѣстныя преобладанія то этого, то другаго. Дай только Богъ, чтобы эти три, параллельно идущія, направленія знанія, развивались гармонически и дружно, не ослабляя одно другаго попытками незаконнаго преобладанія, въ живой взаимной связи, для достиженія полной истины.

В. Кудрявцевъ.

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ВТОРОЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Изданіе второе.

Сергіевъ Посадъ
Моск. губ.
2-я ТИПОГРАФІЯ А. И. СНЕГИРЕВОЙ.
1898.



Печатать дозволяется. Сергіевъ посадъ. Іюля 5 дня 1898 года.
Ректоръ Академіи *Архимандритъ Арсеній.*

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

1. О единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго . . . . . 1—61
2. О религіозномъ индифферентизмѣ . . . . . 62—103
3. Изъ чтеній по философіи религіи . . . . . 104—347

I. Первобытная религія. 104 — 154; — II. Политеизмъ. 154—231; III. Религіи некультурныхъ языческихъ народовъ. 231—267; IV. Религіи культурныхъ языческихъ народовъ. 267—347.

О ЕДИНОБОЖІИ,

какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго *).

Для спасенія рода человѣческаго Промыслу Божію благоугодно было не только сообщить людямъ истины вѣры и правила жизни, на которыхъ зиждется религія, но и опытно показать, какъ онѣ необходимы для человѣка, и тѣмъ содѣйствовать ихъ воспріятію и утвержденію въ его душѣ. Священное Писаніе содержитъ посему не только положительное ученіе Откровенной религіи, но излагаетъ самую исторію человѣчества въ религіозномъ отношеніи. Оно изображаетъ жалкое состояніе падшаго человѣка, и различные пути, соотвѣтственные духовнымъ нуждамъ его въ различныя времена, коими Промыслъ Божій, предохраняя человѣка отъ заблужденій, велъ его къ совершенству и спасенію чрезъ вѣру въ Спасителя міра. Такимъ образомъ, исторія религіи въ родѣ человѣческомъ есть исторія домостроительства Божія о спасеніи человѣка, и служитъ къ тому, чтобы содѣлать яснымъ для вѣрующаго разума планъ и нужду сего домостроительства.

Итакъ, въ Священномъ Писаніи, по самому существу и цѣли его, какъ откровеннаго Богомъ ученія, должны находиться самыя достовѣрныя свѣдѣнія о началѣ религіи и ея судьбахъ въ родѣ человѣческомъ. Понятно посему, отчего съ ослабле-

*) Эта статья была напечатана въ „Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцевъ“ за 1857 г. ч. XVI, стр. 328—416.

ніемъ вѣры въ истину Откровенія, ослабѣла и увѣренность въ истинѣ той исторіи вѣры, которую изображаетъ Священное Писаніе. Сомнѣніе въ истинѣ историческихъ сказаній Священнаго Писанія побудило разумъ обратиться къ другимъ, не столь вѣрнымъ, источникамъ для разрѣшенія вопроса о происхожденіи и исторіи религіи въ человѣчествѣ; а неполная достовѣрность источниковъ, въ соединеніи съ предубѣжденіемъ противъ истины Откровенія, легко привела къ ложнымъ понятіямъ о религіи и ея исторіи.

Первое появленіе въ христіанскомъ мірѣ такихъ независимыхъ отъ Священнаго Писанія и противныхъ ему изслѣдованій о религіи мы замѣчаемъ съ распространеніемъ невѣрующей учености въ XVII и XVIII столѣтіяхъ. Но попытки подобныхъ изслѣдованій, составленныя подъ преобладающимъ вліяніемъ матеріализма и атеизма, не могли ни быть безпристрастными, ни имѣть даже внѣшняго вида сколько нибудь важнаго наукообразнаго изслѣдованія. Отвергая, или подвергая сомнѣнію самыя основныя и священнѣйшія истины религіи, самую религію почитая слабостію ума, невѣрующіе ученые XVIII столѣтія не могли уже охотно заниматься трудолюбивымъ и усерднымъ изученіемъ исторіи религій, или философскимъ изслѣдованіемъ ихъ началъ. Отъ того теорій и исторіи религій, ими составленныя, представляютъ поверхностные, лишенные историческаго основанія, взгляды, достойные поверхностной философіи того времени *).

Болѣе значенія имѣютъ новѣйшія изслѣдованія касательно религіи, возбужденныя новымъ движеніемъ философіи и исторіи въ настоящемъ столѣтіи. Какъ та, такъ и другая, не смотря на различныя понятія о сущности и значеніи религіи въ различныхъ системахъ, признали самую религію, какъ дѣйствительное и всеобщее явленіе въ родѣ человѣческомъ, существеннымъ и необходимымъ проявленіемъ духа человѣческаго, и какъ на такое проявленіе обратили на него то вниманіе, какого оно заслуживало. Съ одной стороны, философія, не ограничиваясь изложеніемъ общихъ теоретическихъ понятій о

*) „Primos deos fecit timor“: къ этому изреченію Римскаго поэта сходятся въ сущности взгляды на религію и ея начало у Вольтера, Дидро, Д'Аламберта и ихъ послѣдователей.

Божествѣ и Его свойствахъ, обратила вниманіе на различные виды сихъ понятій у разныхъ народовъ и старалась раскрыть значеніе и взаимную связь различныхъ религій. Наиболѣе извѣстныя философскія системы новѣйшаго времени (каковы Шеллинга и Гегеля), кромѣ общихъ философскихъ вопросовъ естественной религіи, старались теоретически объяснить различные виды, въ какихъ являлась религія въ родѣ человѣческомъ, и законы ихъ преемственности, и тѣмъ положили основаніе новому отдѣлу въ системѣ философскихъ наукъ, такъ называемой ими *философіи религіи*. Съ другой стороны, исторія, подъ вліяніемъ философіи, расширивъ свой взглядъ, не стала ограничиваться однимъ изслѣдованіемъ политическихъ событій въ жизни народовъ. Она признала, что, кромѣ внѣшнихъ событій, жизнь народовъ и человѣчества опредѣляется внутренними силами и началами ею управляющими; религія народовъ, какъ одна изъ такихъ силъ и началъ исторической жизни, не могла не обратить на себя теперь вниманія исторіи, какого она прежде мало удостоивалась.

Этими особенностями направленія философіи и исторіи, преимущественно въ Германіи, объясняется, почему вопросы о религіи и судьбахъ ея занимаютъ важное мѣсто въ современной наукѣ, и почему изслѣдованія о религіи вообще и религіяхъ различныхъ народовъ составляютъ значительный отдѣлъ сочиненій въ современной философіи и исторіи, богатство котораго особенно замѣтно въ сравненіи съ скудостію подобныхъ изслѣдованій въ предъидущія времена.

Христіанскую любознательность должно привлекать къ себѣ не столько современное значеніе этихъ изслѣдованій, сколько важность предмета, имѣющаго самое тѣсное отношеніе къ существеннымъ убѣжденіямъ вѣры, и опасности, какія могутъ возникнуть для вѣры, въ случаѣ неправильнаго пониманія сего предмета. А нельзя сказать, чтобы такихъ опасностей не существовало въ настоящее время. Не смотря на то, что новѣйшія изслѣдованія о религіи, и по большей внимательности къ своему предмету и по тому значенію, какое они приписываютъ ей, далеко оставляютъ поверхностныя и исполненныя предубѣжденія сужденія о религіи энциклопедистовъ XVIII-го вѣка, часто въ сущности или по своимъ выводамъ они не менѣе противны ученію Откровенія, какъ и эти послѣднія; но

опаснѣе ихъ тѣмъ болѣе, чѣмъ съ большею силою и искусствомъ пользуются оружіемъ разума.

Общее исходное начало большей части изслѣдованій о религіи, новѣйшаго времени, есть принятое новѣйшею философіею понятіе о постепенномъ и постоянномъ движеніи рода человѣческаго отъ несовершенства къ совершенству, понятіе, которое возводятъ въ общій законъ жизни народовъ и человѣчества для всѣхъ ея обнаруженій.

Приложенное къ исторіи религіи понятіе о *прогрессѣ* привело къ мысли о постоянномъ естественномъ развитіи и усовершенствованіи религіи. По этой мысли, какъ во всѣхъ отношеніяхъ, такъ и въ религіозномъ, родъ человѣческій находится сначала въ самомъ грубомъ и дикомъ состояніи. Подавленный вещественными нуждами, въ первобытныя времена своей жизни человѣкъ не имѣетъ понятія и не заботится ни о чемъ сверхчувственномъ, потомъ съ постепеннымъ освобожденіемъ его отъ узъ природы, съ пробужденіемъ силы разума, являются и первые слѣды религіи; но эта первоначальная религія такъ же несовершенна, какъ и самъ человѣкъ; это — грубое обожаніе чувственныхъ предметовъ. За тѣмъ являются болѣе и болѣе развитыя, разнообразныя формы многобожія въ ихъ законосообразномъ преемствѣ, раскрываемомъ философіею. Единобожіе, какъ плодъ болѣе зрѣлаго разума, не скоро смѣняетъ религіи, признающія многихъ боговъ; но и оно не есть окончательный видъ богопознанія; и оно, въ свою очередь, служитъ для ума переходною ступенью изъ области положительныхъ вѣрованій въ область свободнаго философскаго познанія Божества**).

---

*) Первое раскрытіе такого понятія о религіи мы находимъ въ философскомъ и историческомъ изслѣдованіи о религіи Юма. Философія религіи Гегеля въ сущности раскрываетъ ту-же идею постепеннаго восхожденія религіи отъ несовершенства къ совершенству. „О непосредственной религіи, говоритъ онъ, думаютъ, что она должна быть самою истинною, самою превосходною, божественною религіею, и что она должна быть исторически первою. По нашему взгляду, она есть самая несовершенная, а отъ того и первая, тогда какъ, по вышесказанному представленію, она хотя первая, но самая истинная“. Отвергая потомъ понятіе о первоначальномъ совершенствѣ человѣка, онъ такъ понимаетъ первоначальное состояніе: „состояніе невинности есть то, въ которомъ для человѣка нѣтъ еще ничего ни добраго, ни злаго. Это состояніе животнаго, состояніе безсознательности, когда человѣкъ не знаетъ

Подобное, основанное на теоріи постепеннаго усовершенствованія человѣчества, понятіе о началѣ и историческомъ ходѣ религіи не только противорѣчитъ исторіи ея, изображенной въ Священномъ Писаніи, но въ своихъ слѣдствіяхъ приводитъ къ отверженію самаго основанія Откровенной религіи,—необходимости Откровенія. Ибо, если разумъ въ дѣлѣ религіи, по естественнымъ своимъ законамъ, неизбѣжно долженъ идти отъ несовершенства къ совершенству, и самое несовершенство его въ отношеніи къ религіи на различныхъ ступеняхъ развитія его, не есть что-либо противное его природѣ, но естественно и законно, то какая нужда для него въ особенномъ, божественномъ Откровеніи? Какая цѣль сего послѣдняго? Не будетъ ли оно только ненужнымъ нарушеніемъ естественнаго хода развитія, путемъ котораго человѣкъ самъ собою достигаетъ религіознаго совершенства?

Наша цѣль,—изслѣдовать главныя основанія упомянутаго взгляда на религію, и показать, дѣйствительно ли религія рода человѣческаго въ началѣ была грубою и несовершенною, а все послѣдующее ея движеніе представляетъ постоянное восхожденіе къ большему и большему совершенству? Рѣшенія

ни о добрѣ, ни о злѣ, когда то, что онъ хочетъ, не опредѣленно для него какъ то, или иное, поелику не зная о злѣ, онъ не знаетъ и о добрѣ". Соотвѣтственно такому началу, у него первая форма религіи есть *религія природы*, раскрывающаяся какъ религія *волшебства* (дикарей и Китая), потомъ какъ религія *фантазіи* (Индѣйская) и наконецъ какъ религія *свѣта* (Зороастрова) и *загадки* (Египетская). За тѣмъ слѣдуютъ религіи *духовной индивидуальности* (Іудейская, Эллинская и Римская) и наконецъ *абсолютная религія* (Христіанская), представленная съ точки зрѣнія его системы (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1832 г. B. 1. p. 190. 193). Послѣ Гегеля, мысль о первобытной религіи, какъ грубомъ натурализмѣ, и о послѣдовавшемъ усовершенствованіи ея, часто повторяется въ различныхъ философскихъ и историческихъ сочиненіяхъ (напр. см. Ed. Röth, Geschichte Abendländ. Philosophie, 1846. B. 1. p. 334–347. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, Th. 1. 1853. и др.). Крайнее развитіе подобныхъ понятій о религіи въ настоящее время представляетъ выродившаяся изъ Гегелевой философія Фейербаха. Религію онъ производитъ отъ чувства зависимости первобытнаго, безпомощнаго человѣка отъ различныхъ предметовъ и явленій природы; отъ того первая форма религіи есть обожаніе предметовъ природы (*фетишизмъ*). За тѣмъ человѣкъ приписываетъ предметамъ природы духовныя и человѣкообразныя свойства; наконецъ, не находя въ природѣ ничего лучше самого себя, обоготворяетъ созданный имъ самимъ собственный идеалъ.

сего вопроса мы ближайшимъ образомъ должны искать въ исторіи. Не опасаясь впасть въ крайнюю произвольность мнѣній, мы не можемъ опредѣлять ходъ дѣйствительныхъ событій, не зная ихъ, и на основаніи однихъ теоретическихъ соображеній гадать о томъ, что должно было и какъ случиться. Въ исторіи ищутъ главныхъ основаній для своего взгляда на религію защитники постепеннаго усовершенствованія ея; и философскія системы, установляя теоретически законы раскрытія религіозныхъ понятій, стараются оправдать свои положенія изображеніемъ исторической преемственности религій, стараясь доказать истину теоріи попытками найти осуществленіе ея въ самой дѣйствительности. Такимъ образомъ, обращаясь къ исторіи, мы прибѣгаемъ къ суду той самой науки, у которой ищутъ благопріятныхъ для себя свидѣтельствъ и историки и философы, защищающіе разсматриваемую нами теорію религіи,—суду, законности котораго, слѣдовательно, отвергнуть они не могутъ.

„Неоспоримая истина, говоритъ Юмъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о религіи, что восходя лѣтъ за 1700 до Рождества Христова, мы находимъ всѣ народы идолопоклонническими, что чѣмъ болѣе мы углубляемся въ древность, тѣмъ болѣе находимъ людей погруженными въ идолопоклонство. Мы не замѣчаемъ тамъ ни малѣйшаго слѣда болѣе совершенной религіи; всѣ древніе памятники представляютъ намъ полиѳеизмъ, какъ ученіе утвердившееся и всѣми признаваемое... Если же, сколько мы можемъ слѣдовать за нитью исторіи, мы находимъ человѣчество преданнымъ многобожію, то можемъ ли мы думать, чтобы во времена болѣе отдаленныя, прежде открытія наукъ и искусствъ, могла существовать болѣе совершенная религія, могли бы преобладать начала чистаго единобожія? Думать такъ, значило бы утверждать, что люди открыли истину, когда были невѣжественными и варварами, а какъ скоро начали образовываться и научаться, впали въ заблужденіе“ *).

Вотъ заключеніе, которое выводится изъ историческихъ изслѣдованій учеными, защищающими мысль о грубости первоначальной религіи и постепенности ея усовершенія.

---

*) Hume, Hist. natur. de la Relig. p. 732. 733, въ Demonstr. Evang. Tom. VII.

Но основательно ли будетъ это заключеніе даже въ такомъ случаѣ, если мы на время допустимъ истинность перваго историческаго положенія:—что всѣ народы исторія находитъ первоначально въ идолопоклонствѣ и многобожіи? Имѣетъ ли это положеніе то значеніе, какое ему приписываютъ? Слѣдуетъ ли изъ него, что и первобытная религія была грубымъ многобожіемъ? Очевидно, нѣтъ. Какъ ни древни сохранившіяся до нашего времени письменныя или археологическія свидѣтельства языческихъ народовъ о многобожіи въ древнія времена, они могутъ говорить только о религіозномъ состояніи той эпохи, къ которой они принадлежатъ, или временъ очень къ ней близкихъ. Но что даетъ намъ право переносить это состояніе и на предшествующія отдаленныя времена? Нельзя забывать, что самыя древнія изъ извѣстныхъ намъ историческихъ свидѣтельствъ принадлежатъ далеко не первобытнымъ временамъ, что за тѣми временами, о которыхъ сохранились историческія воспоминанія, находятся еще древнѣйшія времена первобытной жизни рода человѣческаго, къ которой ничто не даетъ намъ права прилагать тѣ заключенія, которыя мы могли бы вывести изъ наблюденія надъ религіею, хотя очень древнихъ, но не древнѣйшихъ и первоначальныхъ временъ. Существованіе рода человѣческаго, а съ нимъ и религіи, далеко восходитъ за день явленія исторіи и письменныхъ памятниковъ у народовъ языческихъ, такъ что, если и дѣйствительно, въ эпоху, указываемую древними историческими свидѣтельствами, всѣ народы жили въ многобожіи, то отсюда никакъ еще нельзя заключать, что этотъ же видъ религіи былъ господствующимъ и во времена предшествовавшія сей эпохѣ. Такое заключеніе было бы не историческимъ выводомъ, а слѣдствіемъ предзанятой уже мысли о постепенномъ усовершенствованіи религіи, какъ естественномъ законѣ ея развитія, мысли, что религія съ теченіемъ времени могла только усовершаться, а не упадать, что слѣдовательно, если она несовершенна въ данное время, то прежде должна быть еще несовершеннѣе и хуже. Мысль, очевидно, привнесенная отвнѣ для объясненія исторіи,— а не ею прямо доказываемая и объясняемая *).

*) Эту мысль, какъ мы видѣли, дѣйствительно и высказываетъ Юмъ, какъ основаніе своего мнимо-историческаго вывода. Утверждая, что древность многобожія не допускаетъ насъ признать мысли о первобытной, болѣе со-

Такимъ образомъ, если бы и дѣйствительно всѣ историческія свидѣтельства единогласно говорили о грубости религіи тѣхъ временъ, коимъ они принадлежатъ, то эти свидѣтельства для безпристрастнаго изслѣдователя, не увлеченнаго никакою предзанятою мыслію, не могутъ быть доказательствомъ грубости и первобытной религіи. Онѣ доказывали бы только, что заблужденія многобожія въ родѣ человѣческомъ очень древни,— не болѣе.

Но справедливо ли теперь самое основное историческое положеніе, изъ котораго думаютъ выводить послѣдующее изъ него заключеніе? Дѣйствительно ли „неоспоримая истина", какъ говоритъ Юмъ и какъ думаютъ защитники теоріи постепеннаго усовершенствованія религіи, что родъ человѣческій такъ далеко, какъ достигаютъ историческіе памятники, является погруженнымъ въ многобожіе? Дѣйствительно ли въ древности мы не можемъ найти никакихъ слѣдовъ понятій болѣе возвышенныхъ и чистыхъ, чѣмъ заблужденія язычества, и такимъ образомъ должны отказаться отъ всякой надежды уяснить историческимъ путемъ вопросъ о первоначальной религіи?

Для рѣшенія сего вопроса обратимся къ самымъ историческимъ свидѣтельствамъ, кои могутъ служить основаніемъ къ заключенію о древнѣйшемъ религіозномъ состояніи человѣчества. Очевидно, чтобы быть вѣрными и годными для этой цѣли, они должны, или принадлежать къ очень древнимъ временамъ, и въ такомъ случаѣ, чѣмъ древнѣе они, тѣмъ прямѣе относятся къ своему предмету—религіи, тѣмъ большую степень достовѣрности они имѣютъ; или, если они сами по себѣ и не древни, то должны сохранять въ себѣ вѣрныя указанія на древнѣйшія религіозныя вѣрованія. Перваго рода свидѣтельства, болѣе важныя, заключаются въ древнѣйшихъ письменныхъ памятникахъ религіознаго содержанія, принадлежащихъ древнимъ народамъ; послѣднія состоятъ въ указаніи религіозныхъ вѣрованій тѣхъ народовъ и племенъ, которые обыкновенно называются дикими, и кои, не будучи подвер-

---

вершенной религіи, онъ доказываетъ это тѣмъ, что думать иначе, значило бы утверждать, что люди знали ее, когда были невѣждами, и забыли ее, когда стали образованными,—что, по его мнѣнію, нелѣпо. Но на чемъ основывается такое рѣшительное сужденіе?

жены вліянію образованія иныхъ народовъ, иногда болѣе неизмѣнно сохранили первоначальныя религіозныя воззрѣнія, чѣмъ народы образованные. Обратимъ вниманіе на тѣ и другія.

1) При одномъ воспоминаніи о древнихъ письменныхъ памятникахъ, мысль невольно обращается къ древнѣйшему изъ нихъ, къ бытописанію Моисееву и за тѣмъ къ другимъ историческимъ книгамъ Ветхаго Завѣта.—Но, къ удивленію, свидѣтельства этихъ книгъ, имѣющихъ по своему содержанію непосредственное отношеніе къ религіи, по видимому, менѣе всего цѣнятся, и притомъ въ вопросѣ, касающемся религіи же. Въ несомнѣнной истинѣ сказаній, содержащихся въ книгахъ Священнаго Писанія, для истиннаго христіанина не можетъ быть сомнѣнія. Но и для колеблющихся въ вѣрѣ, и чуждыхъ ей, какъ бы ни были разногласны ихъ мнѣнія, касательно боговдохновенности книгъ Моисеевыхъ, остается во всякомъ случаѣ несомнѣннымъ и неоспоримымъ то, что эти книги древнѣе всѣхъ извѣстныхъ намъ письменныхъ памятниковъ, и что въ сравненіи съ древнѣйшими памятниками язычества, каковы напр. Индѣйскія Веды, Китайскія Кинги и Персидская Зендавеста, они обладаютъ несравненно большею истиною и чистотою своихъ историческихъ указаній. Поэтому и свидѣтельства ихъ, даже какъ просто историческія свидѣтельства, и безъ высшаго ручательства за ихъ неоспоримую истину, имѣютъ наибольшую силу и значеніе предъ всѣми другими свидѣтельствами въ отношеніи къ первобытнымъ временамъ.

Но вся исторія религіи, излагаемая въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, есть не что иное, какъ исторія непрерывнаго храненія вѣры въ единаго истиннаго Бога, отъ первобытныхъ временъ человѣческаго рода до явленія въ міръ Спасителя, когда сія вѣра начала распространяться по всей вселенной. Не состояніе, подобное состоянію животныхъ, не дикость нравовъ, вначалѣ чуждая всякой религіи, и потомъ породившая первыя грубыя представленія о богахъ, изображается удѣломъ первыхъ людей. Первосозданная чета украшена совершенствомъ духа и тѣла и наслаждается блаженствомъ въ раю. Но ни совершенство, ни блаженство не могло бы быть истиннымъ и полнымъ, если бы не соединялось съ чистымъ познаніемъ истиннаго Бога, познаніемъ, которое было есте-

ственнымъ слѣдствіемъ близости человѣка къ Богу. Но человѣкъ палъ; по мѣрѣ удаленія его отъ Бога, ослабѣвалъ въ душѣ его и истекавшій отъ Бога свѣтъ чистаго богопознанія. Это ослабленіе было постепеннымъ, по мѣрѣ удаленія человѣка отъ Бога, и достигло крайняго предѣла ко времени явленія на землѣ Сына Божія. Исторія первыхъ поколѣній рода человѣческаго представляетъ намъ всеобщность и единство вѣры въ единаго, истиннаго Бога. Не смотря на то, что нравственныя качества скоро раздѣлили допотопныхъ людей на сыновъ Божіихъ и человѣческихъ, такое раздѣленіе не сопровождалось, по видимому, никакимъ измѣненіемъ и различіемъ основныхъ понятій о Божествѣ. Въ потомствѣ сыновъ Божіихъ неизмѣнно сохранялась истина откровенной въ раю религіи. Сыны человѣческіе, преданные порокамъ, забывали о Богѣ, не страшились Его правосудія и не чтили Его могущества, но не видно, чтобы они дерзали притомъ искажать богопреданную религію, или измышлять какія либо новыя суевѣрія *).

Страшное наказаніе, постигшее безбожіе и безнравственность людей первобытнаго міра, очистило землю и предохранило родъ человѣческій отъ распространенія допотопнаго нечестія. Но память сего наказанія, предохраняя людей отъ невѣрія, не предотвратила того, чтобы люди не бросились

*) Священное Писаніе, указывая на преступленія людей, навлекшія на землю потопъ, говоритъ о нравственномъ развращеніи ихъ, о томъ, что они преданы были плотскимъ дѣламъ и страстямъ (Быт. 6, 3), и что они помышляли въ сердцѣ своемъ злое во вся дни (ст. 5); но не упоминаетъ о какихъ либо заблужденіяхъ ихъ, въ отношеніи къ истинѣ вѣры. Ихъ преступленіе, навлекшее примѣрную и строгую казнь, было не ложное какое-либо ученіе, но совершенное забвеніе Бога и всѣ пороки отсюда происходящіе—нравственное невѣріе или безбожіе. Основаніе къ такому заключенію о религіозномъ состояніи сыновъ человѣческихъ можно находить въ словахъ Ап. Павла, который причиною отверженія жертвы Каиновой поставляетъ невѣріе (Евр. 11, ст. 4. ср. ст. 6), и въ словахъ Ап. Іуды, который, изображая лжеучителей, ходящихъ путемъ Каина, сущность ихъ заблужденія также полагаетъ въ невѣріи и богохульствѣ (Іуд. ст. 4. 8). Дѣйствительно, одно только безбожіе могло составить ту глубину золъ, въ которую люди вскорѣ впали. Но что касается до суевѣрія или идолопоклонства, то „невѣроятно, чтобы оно одно могло истребить чувство честности безъ остатка и безъ надежды исправленія; а сіе самое случилось предъ потопомъ во многихъ“. Начерт. Библ. Ист., стр. 36.

въ противоположную крайность,— суевѣріе. Съ разсѣяніемъ народовъ началъ разсѣяваться и ослабѣвать самый свѣтъ вѣры: съ удаленіемъ ихъ отъ мѣстопребыванія потомства Симова, въ которомъ должна была храниться истинная Церковь, люди стали постепенно забывать истины вѣры и смѣшивать ихъ съ заблужденіями. Но тѣмъ не менѣе нужно было много времени, чтобы свѣтъ истинной вѣры въ единаго Бога помрачился до того, что только одна страна и одинъ народъ, и то при особенной помощи Божіей, могли остаться вѣрными его хранителями. Въ своемъ началѣ многобожіе не было ни повсюду распространеннымъ, ни очень сильнымъ. Служеніе *инымъ богамъ*, которое начало увлекать родоначальниковъ избраннаго народа, началось въ землѣ Халдейской (Іис. Нав. 24, 2), и распространеніе его было причиною воззванія Авраама на землю Ханаанскую, гдѣ, какъ показываетъ исторія, господствовали тогда еще довольно чистыя понятія о Божествѣ. Но первое увлеченіе иными богами было еще чуждо тѣхъ заблужденій и того духа противленія истинной вѣрѣ, съ какимъ является язычество впослѣдствіи. Началомъ заблужденія было только смѣшеніе истинной вѣры съ суевѣріемъ,—смѣшеніе, еще не довольно сильное, чтобы въ борьбѣ съ нимъ не могла по временамъ торжествовать истина. Такъ, хотя Священное Писаніе причисляетъ Ѳарру къ служившимъ богамъ инымъ, но рѣшимости сего патріарха оставить свое отечество вмѣстѣ съ Авраамомъ нельзя представить другой причины, кромѣ вѣры. Остатки чистаго богопознанія и добродѣтели, долго сохранявшіеся въ той даже части его потомства, которая ближе была къ заблужденію, показываютъ, что ни онъ самъ, ни его ближайшіе потомки, внѣ рода избраннаго Богомъ, не были подобны прочимъ идолопоклонникамъ, и что небесный свѣтъ долго боролся со тьмою, которую распространялъ господствующій духъ времени *). Такъ Лаванъ, хотя имѣетъ въ своемъ семействѣ идоловъ, но тѣмъ не менѣе признаетъ и чтитъ Іегову, Бога Авраама и Бога Нахорова (Быт. 31, 53, также ст. 24. 30. 50. 51). Обитатели земли Ханаанской, во времена патріарховъ, по видимому, далеко не были такими закоснѣлыми идолопоклонниками, какими являются они

*) Начерт. Библ. Ист., стр. 68.

во времена Іисуса Навина и Судей, когда ихъ неисправимое нечестіе навлекло праведный судъ Божій. Въ Священномъ Писаніи мы не только не находимъ тѣхъ сильныхъ обвиненій въ идолослуженіи Хананеевъ, какія оно произноситъ на ихъ потомковъ, напротивъ, находимъ ясные примѣры сохраненія истинной вѣры и богопочтенія между ними. Такъ Авимелехъ, царь Герарскій, признаетъ владычество Іеговы (Быт. 20, 3. 4; 21, 22. 23); Мелхиседекъ, царь Салимскій, былъ священникомъ Бога вышняго, *иже созда небо и землю* (Быт. 14, 19); Хеттеи признаютъ Бога Авраамова (Быт. 23, 6). За предѣлами земли Ханаанской мы находимъ Іова, мужа знаменитаго своею вѣрою, святостью жизни и терпѣніемъ. Бесѣда его съ друзьями, раздѣляющими его образъ мыслей о Богѣ, показываетъ, что чистота вѣры не была въ его время необыкновеннымъ явленіемъ, но что племена сѣверной Аравіи были еще свободны отъ заблужденій язычества. Въ самомъ Египтѣ, гдѣ начало идолопоклонства скрывается въ глубочайшей древности, Фараонъ временъ Авраама, и его наслѣдникъ во времена Іосифа, знали и признавали владычество Іеговы (Быт. 12, 17. 18; 41, 38. 39) и не говорили, какъ Фараонъ временъ Моисея: *кто есть егоже послушаю гласа... не вѣмъ Господа* (Исх. 5, 2).

Отдѣленіе Израильскаго народа отъ другихъ народовъ имѣло главною причиною повсемѣстное усиленіе многобожія. Хотя во времена Моисея находимъ еще чтителей истиннаго Бога, въ землѣ Мадіамской (Исх. 18, 9) и среди Моавитянъ (Числ. 22), но съ теченіемъ времени тьма язычества усиливается до такой степени, что мы уже съ трудомъ можемъ, внѣ предѣловъ избраннаго народа, по временамъ замѣчать слабыя искры Откровеннаго Богомъ свѣта истины, и то въ смѣшеніи часто съ заблужденіями. Такъ, во дни Соломона, Хирамъ царь Тирскій благословляетъ Іегову и даетъ древа на построеніе храма (3 Царст. 5, 6. 10); царица Савская исповѣдуетъ величіе Бога Израилева (3 Цар. 10, 9); Ниневитяне внимаютъ проповѣди покаянія пророка истиннаго Бога (Іон. 3); Киръ Персидскій признаетъ владычество единаго Бога (1 Ездр. 1, 2); Дарій участвуетъ въ принесеніи постоянныхъ жертвъ во храмѣ Іерусалимскомъ (1 Ездр. 6, 9); Артаксерксъ (Есѳ. 8, 13) и самый Навуходоносоръ, хотя

вынужденный бѣдствіями (Дан. 4, 31), признаютъ величіе и силу истиннаго Бога.

Такимъ образомъ, ветхозавѣтныя книги Священнаго Писанія, вопреки новѣйшимъ теоріямъ религіи, не только изображаютъ цѣлый народъ, отъ временъ незапамятной для свѣтскихъ историческихъ памятниковъ древности, исповѣдующимъ вѣру въ единаго Бога, но, до избранія сего народа хранителемъ истинной вѣры, и цѣлое человѣчество обладающимъ болѣе или менѣе сокровищемъ той же чистой вѣры. Не отъ несовершенныхъ и грубыхъ представленій многобожія восходитъ родъ человѣческій, равно какъ и народъ Божій, къ болѣе совершеннымъ, далекимъ путемъ заблужденій и трудныхъ изысканій истины. Свыше-дарованное первому человѣку познаніе о Богѣ, совершенное по мѣрѣ его совершенства, постепенно помрачается вмѣстѣ съ удаленіемъ человѣка отъ Бога. Когда это помраченіе становится до того сильнымъ, что угрожаетъ совершеннымъ и повсемѣстнымъ забвеніемъ истиннаго Бога, Богъ для сохраненія дарованнаго Имъ людямъ свѣта истины избираетъ особое племя въ лицѣ Авраама, его родоначальника, размножаетъ это племя въ народъ и дѣлаетъ этотъ народъ, не смотря на его невѣрность и постоянное склоненіе къ язычеству, избраннымъ сосудомъ для храненія вѣры между людьми, до тѣхъ поръ, пока не явился въ міръ самый Свѣтъ истины Іисусъ Христосъ, возсіявшій во откровеніе языкамъ по всей вселенной.

Такой ходъ человѣчества отъ совершенства къ несовершенству въ религіозно-нравственномъ отношеніи, до временъ Спасителя, такъ ясно изображенъ въ Священномъ Писаніи и находится въ такой тѣсной связи со всѣмъ домостроительствомъ Божіимъ о спасеніи падшаго человѣка, что можетъ показаться до крайности страннымъ, что могла когда нибудь возникнуть мысль въ свидѣтельствахъ самого же Священнаго Писанія искать указаній и подтвержденій совершенно противоположнаго мнѣнія о религіозной жизни человѣка. Между тѣмъ въ новѣйшее время, подъ вліяніемъ философской теоріи о необходимомъ движеніи человѣчества отъ несовершенства къ совершенству, дѣйствительно явились попытки найти историческое подтвержденіе этой теоріи въ томъ самомъ Священномъ Писаніи, которое представляетъ очевидное опроверженіе

ея. Исторія народа Израильскаго не есть, говорятъ, исключеніе изъ общаго закона жизни человѣчества. Хотя древнія священныя книги Ветхаго Завѣта были измѣняемы и дополняемы позднѣйшими писателями, но и въ нихъ мы находимъ будто слѣды многобожія, какъ древнѣйшей и первоначальной религіи Еврейскаго народа. Ученіе о единомъ Богѣ, которое такъ сильно отличаетъ народъ Израильскій отъ всѣхъ языческихъ народовъ древняго міра, произошло изъ многобожія чрезъ постепенное возвышеніе одного Божества изъ ряда другихъ боговъ, чрезъ особенное почитаніе его, какъ особеннаго покровителя и защитника сперва Еврейскаго племени, потомъ Израильскаго народа. Іегова, Богъ Израильскаго народа, сначала не былъ единымъ и единственнымъ Богомъ, но только могущественнѣйшимъ и высочайшимъ между прочими богами,— *народнымъ* Богомъ Израильтянъ, особенное почитаніе Котораго не исключало признанія другихъ божествъ языческихъ. Чѣмъ болѣе возвышалось особенное служеніе Іеговѣ, тѣмъ болѣе уничижались боги другихъ народовъ, пока наконецъ они совершенно не затмились въ своемъ ничтожествѣ, и въ позднѣйшія времена, можетъ быть около эпохи плѣна Вавилонскаго, образовалось понятіе объ исключительномъ божествѣ Іеговы *).

Подобныя мнѣнія такъ очевидно противорѣчатъ духу и буквѣ Св. Писанія, что, для подтвержденія ихъ, ихъ защитники могли указать только на нѣкоторыя отдѣльныя и частныя мѣста, въ которыхъ будто бы находятся слѣды первоначальнаго многобожія Еврейскаго народа и послѣдующаго признанія существованія другихъ боговъ, кромѣ Іеговы.

Такъ, въ защиту мнѣнія о первоначальномъ многобожіи Евреевъ, указываютъ на древнѣйшее будто бы и первоначальное имя Божества: *Elohim*. Окончаніе множественнаго числа, которое оно имѣетъ, считаютъ доказательствомъ первоначальной, общей со всѣми языческими народами, вѣры предковъ Израильскаго народа во множество боговъ. Но въ тоже время забываютъ, что нигдѣ Св. Писаніе не даетъ ни малѣйшаго

*) Защитники этого мнѣнія, въ разныхъ его видахъ, суть: Клерикъ, Гердеръ, Деветте, Гартманнъ, Ваттке и отчасти Эвальдъ. См. Hävernik's Vorles. über d. Theol. d. Alt. Testam. 1848. p. 39. 45. Hengstenberg: Authenthie des entateuches. 1836. 1. B. p. 19 et sq.

указанія, чтобы съ этимъ именемъ соединялось и понятіе о какой либо множественности божественныхъ существъ. Оно постоянно употребляетъ сіе имя, какъ наименованіе единаго истиннаго Бога,—Іеговы, и всѣ свойства и качества высочайшаго Существа соединяются съ нимъ. *Elohim* — не суть какіе либо боги, среди которыхъ занимаетъ мѣсто Іегова, Богъ народа Еврейскаго, но самый же Іегова, единый истинный Богъ. Оба имени употребляются въ Священномъ Писаніи безразлично, какъ наименованія единаго Высочайшаго Существа *).

Нельзя не видѣть притомъ, что если бы когда нибудь, даже у язычниковъ, соединялось съ именемъ Elohim какое нибудь представленіе, напоминающее многобожіе, то конечно писатели священныхъ книгъ, строгіе ревнители закона Моусеева, заботливо предотвращавшіе все, что могло бы вести Израильтянъ къ соблазну многобожіемъ, запретили бы или уничтожили употребленіе этого имени, а не стали бы сами свободно и безразлично употреблять его, какъ названіе единаго истинаго Бога. Такое употребленіе показываетъ, что съ нимъ не могло быть соединяемо никакого недоразумѣнія. А если множественное окончаніе, возбуждавшее такое недоразумѣніе у позднѣйшихъ изслѣдователей, не давало къ нему повода тогда, когда языкъ еврейскій былъ живымъ и во всеобщемъ употребленіи, то это конечно зависѣло отъ того, что, по свойству самаго языка, въ самомъ словѣ не заключалось въ дѣйствительности такого повода, что изъ древнихъ Евреевъ никто и не думалъ видѣть въ немъ что либо противное истинѣ единства Божія или напоминавшее о многобожіи. И дѣйствительно, внимательное изученіе свойствъ и особенностей Еврейскаго языка показываетъ, что уже и прежде извѣстно было еврейскимъ толковникамъ **), что множествен-

*) Такъ напр. единство и тождество именъ Іегова и Элогимъ ясно выражается въ важномъ мѣстѣ Священнаго Писанія, гдѣ Господь открываетъ Моусею знаменованіе Своего имени: *и рече Богъ (Elohim) къ Моусею: Азъ есмь Сый. И рече: тако речеши сыномъ Израилевымъ: Сый посла мя къ вамъ. И рече Богъ паки къ Моусею: тако речеши сыномъ Израилевымъ: Господь (Іегова) Богъ отецъ нашихъ, Богъ Авраамовъ, и Богъ Исааковъ и Богъ Іаковль посла мя къ вамъ* (Исх. 3, 14. 15.).

**) Раввины окончаніе множественнаго числа въ имени Elohim обыкновенно

ное окончаніе имени *Elohim* означаетъ не понятіе множественности Божествъ, но высочайшее величіе Существа, означаемаго симъ именемъ *). Но, по своему буквальному смыслу, не подавая соблазна для ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ какимъ либо языческимъ значеніемъ, священное имя Божіе Elohim для болѣе посвященныхъ въ таинства вѣры самою своею особенностію открываетъ и нѣчто болѣе глубокое, таинственное въ познаніи Божества, указывая на таинство Пресвятыя Троицы **).

Когда въ особенностяхъ изображенія Іеговы, какъ Владыки, Промыслителя и Спасителя народа Израильскаго, стараются видѣть понятіе о Немъ, какъ о народномъ только Божествѣ, преимущественное служеніе Которому будто бы не уничтожаетъ признанія и другихъ боговъ, коимъ покланялись языческіе народы, то опять такое мнѣніе можетъ возникнуть только при совершенномъ забвеніи общаго духа Священнаго Писанія и сущности религіи народа Божія. Если Іегова изображается преимущественно Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, родоначальниковъ Израильскаго народа, или называется въ особенности Богомъ Израилевымъ (Исх. 5, 1.), если въ Священномъ Писаніи часто указывается на особенныя отношенія Іеговы къ народу Израильскому и народа Божія къ Іеговѣ; то это не потому, чтобы священные писатели ограничивали владычество

объясняютъ или въ смыслѣ особеннаго почтенія, приличнаго Существу Высочайшему (consuetudo honoris), какъ Абенъ-Езра и Кимхи, или въ смыслѣ соединенія многихъ силъ и совершенствъ въ одномъ Существѣ. „Elohim, говоритъ одинъ изъ нихъ въ толкованіи на 1-й стихъ 1-й гл. кн. Бытія, значитъ тоже, что владыка всѣхъ силъ. . такое наименованіе особенно прилично Божеству, многообразные роды владычества Коего неисчислимы, отъ Котораго Одного получаютъ свое владычество всѣ владычествующіе, Который есть единъ, но силы Коего многи“ (Bechai и др. у Генгстенберга въ его Authenthie d. Pentateuches. 1. B. p. 253. 254.).

*) Употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ гораздо многоразличнѣе и обширнѣе, нежели въ новѣйшихъ языкахъ. Особенно замѣчательно употребленіе онаго для обозначенія высшей степени силы, величія, господства, совершенства (plur. maiestatis vel excellentiae). Въ семъ смыслѣ окончаніе множественнаго числа присоединяется какъ къ именамъ Божіимъ (напр. Адонаимъ: Малах. 1, 6 и др.), такъ и къ названіямъ другихъ существъ для означенія особенной ихъ силы и значенія (напр. Баадимъ: Іов. 31, 39.). Gesenius Lehrgebäude d. Hebr. Sprache, 1817. p. 662. 663.

**) Записки на кн. Бытія. 1819. стр. 3.

Его однимъ народомъ Израильскимъ, давая другимъ народамъ другихъ особенныхъ владыкъ, но вслѣдствіе особеннаго домостроительства Божія, по которому Богъ избралъ и отдѣлилъ народъ Еврейскій изъ среды всѣхъ народовъ и соединилъ его съ Собою союзомъ особеннаго завѣта. Чрезъ сіе, властвуя и промышляя надъ всѣми языками, Онъ, по особенному попеченію и благодѣяніямъ, явленнымъ народу Израильскому, содѣлался для него преимущественно его Владыкою, Спасителемъ и Благодѣтелемъ. Поелику Израиль изъ всѣхъ языковъ земли, по благоволенію къ нему Божію, *бысть часть Господня и людіе Его* (Втор. 32, 8. 9), то и Израиль съ своей стороны могъ назвать Іегову своею частію, Богомъ въ особенности *своимъ*, по своей близости къ Нему и силѣ завѣта. Но, признавая Іегову своимъ Богомъ, народъ Израильскій никогда не думалъ исключать изъ Его господства другіе народы и признавать ихъ *частію* и достояніемъ какихъ-либо другихъ божествъ. Когда законодатель народа Еврейскаго отъ имени Іеговы начерталъ первую заповѣдь закона: *Азъ есмь Господь Богъ твой... да не будутъ тебѣ бози иніи развѣ Мене* (Исх. 20, 2. 3), то этимъ, конечно, не то только говоритъ, что для народа Израильскаго не должно быть иныхъ почитаемыхъ боговъ, кромѣ Іеговы, но что такихъ боговъ и нѣтъ, и въ существованіе ихъ онъ не долженъ вѣрить. Не только высокія изображенія свойствъ Божіихъ, Его безпредѣльной силы и могущества, примѣнимыя только къ истинновысочайшему и единому Существу, не позволяютъ думать, чтобы Израильтяне могли допускать бытіе какихъ-либо другихъ божествъ, кромѣ Іеговы, но и ясныя указанія на единство Божіе и на ничтожество боговъ языческихъ. *Господь Богъ нашъ*, говоритъ Моисей, *сей Богъ есть и нѣсть развѣ Его* (Втор. 4, 35); *Господь Богъ нашъ Господь единъ есть* (—6, 4). *Гдѣ суть бози, на нихъже уповаша*, говоритъ онъ, отъ имени истиннаго Бога, обращаясь къ язычникамъ? *Азъ есмь Богъ и нѣсть развѣ Мене* (Втор. 32, 37. 39). Такъ, Соломонъ умоляетъ Бога принимать въ новосозданномъ имъ храмѣ молитвы не только Іудеевъ, но и язычниковъ: *яко да разумѣютъ вси людіе земли, яко Господь Богъ, той Самъ Богъ и нѣсть инаго* (3 Цар. 8, 60). Когда Рапсакъ, воевода царя Ассирійскаго, считая Іегову народнымъ Богомъ

Израильтянъ, по подобію боговъ и другихъ покоренныхъ Ассиріанами народовъ, дерзаетъ посмѣваться надъ Его силою и могуществомъ, Езекія исповѣдуетъ единство и всевластіе Іеговы надъ всѣми народами и ничтожество боговъ языческихъ: *Господи Савао̀въ, Боже Израилевъ .. Ты еси Богъ единъ, царь всякаго царства вселенныя, Ты сотворилъ еси небо и землю.* Если боги языческіе не спасли своихъ народовъ отъ меча Ассиріанъ, то потому, что *не бѣша бози, но дѣла рукъ человѣческихъ, древа и каменіе* (Ис. 37, 10. 11. 16. 19). Пророкъ Исаія, укоряя Израильтянъ, увлекшихся идолопоклонствомъ, съ особенною ясностію изображаетъ ничтожество языческихъ боговъ и идоловъ, единство истиннаго Бога и обращеніе къ Нему всѣхъ народовъ отъ заблужденій многобожія: наприм.: *Азъ Богъ и нѣсть развѣ Мене спасаяй: прежде Мене не бысть Бога и по Мнѣ не будетъ* (Ис. 43, 10). *Азъ первый и Азъ по сихъ: кромѣ Мене нѣсть Бога: кто якоже Азъ* (—44, 6. 7; 45, 22. 23)? *).

При столь очевидныхъ свидѣтельствахъ Священнаго Писанія о безусловномъ, а не относительномъ только единствѣ Божества и ничтожествѣ боговъ языческихъ, нѣкоторыя мѣста онаго, въ которыхъ, по видимому, говорится о существахъ, имѣющихъ дѣйствительное бытіе **), конечно, не могутъ имѣть того смысла, какой приписываютъ имъ желающіе унизить чистоту ветхозавѣтнаго единобожія.

Въ нѣкоторыхъ изъ сихъ мѣстъ языческіе боги дѣйствительно представляются какъ бы живыми существами съ тою цѣлію, чтобы чрезъ сіе олицетвореніе явственнѣе и наглядпѣе изобразить ничтожество и безсиліе ихъ предъ силою и всемогуществомъ Бога истиннаго. Такъ Господь чрезъ пораженіе первенцевъ Египетскихъ обѣщаетъ сотворить *отмщеніе во всѣхъ бозѣхъ Египетскихъ* (Исх. 12, 12); Моисей въ побѣдной пѣсни, по переходѣ черезъ море Чермное, восклицаетъ: *кто подобенъ Тебѣ въ бозѣхъ Господи, кто подобенъ Тебѣ* (Исх. 15, 11)? Хотя Іоѳоръ не былъ прямымъ Израиль-

*) Вообще боги языческихъ народовъ прямо называются въ Св. Писаніи *суетными*, то-есть ничтожными, небогами, напр. Ис. 44, 10; 45, 19; 2 Парал. 11, 15; Лев. 17, 7 и др.

**) Напр. Исх. 12, 12; 18, 11; Псал. 83, 7; 96, 9 и др.

тяниномъ, а потому и образъ мыслей его не можетъ служить свидѣтельствомъ образа мыслей народа Израильскаго, но тѣмъ не менѣе, вѣроятно, и онъ въ семъ, а не иномъ, смыслѣ называетъ Іегову великимъ *паче всѣхъ боговъ* (Исх. 18, 11). Священные писатели тѣмъ съ большимъ правомъ могли говорить иногда о богахъ языческихъ, какъ о живыхъ, враждебныхъ истинному Божеству и Имъ покоряемыхъ силахъ, что они видѣли въ обоготворяемыхъ язычниками, въ лицѣ своихъ боговъ, существахъ, дѣйствительныя тайныя силы царства тьмы, властвующія надъ совѣстію язычниковъ. Такъ Моусей объ Израильтянахъ, увлекавшихся служеніемъ языческимъ богамъ, говоритъ, что они *пожроша бѣсовомъ, а не Богу, богамъ, ихъже не вѣдѣша* (Второз. 32, 17); равно и Псалмопѣвецъ говоритъ о тѣхъ, кои *поработаша истуканнымъ*, что они *пожроша сыны своя и дщери своя бѣсомъ* (Псал. 105, 37). Очевидно, въ семъ именно смыслѣ представляетъ живыми боговъ языческихъ Псалмопѣвецъ, когда говоритъ: *велій Господь и хваленъ зѣло, страшенъ есть надъ всѣми боги: яко вси бози языкъ бѣсове, Господь же небеса сотвори* (Псал. 95, 4. 5). Иногда, представляя живыми боговъ языческихъ, священные писатели прямо отожествляютъ ихъ съ идолами, ничтожество и бездушность которыхъ тутъ же изображается, чѣмъ ясно показываютъ, что такое ихъ представленіе есть только олицетвореніе, а не признаніе ихъ существованія. Такъ, напримѣръ, Псалмопѣвецъ, восклицая: *велій Господь нашъ: Господь нашъ надъ всѣми боги*, здѣсь же показываетъ и причину такого возвышенія Іеговы: *Господь вся, елика восхотѣ, сотвори, на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ*, — тогда какъ идолы суть ничтожныя дѣла рукъ человѣческихъ; они не слышатъ, не говорятъ, не видятъ: *ниже бо есть духъ во устнѣхъ ихъ* (Псал. 134, 1. 5. 6. 15—17) *). — Наконецъ, въ иныхъ еще мѣстахъ Священнаго Писанія, приводимыхъ нашими противниками, имя—*боговъ*—очевидно относится не къ богамъ языческимъ, но къ различнымъ существамъ, которыя по ихъ достоинству

*) Подобное же отожествленіе боговъ языческихъ съ идолами и противоположеніе ихъ истинному Богу находится въ Псалмахъ: 113, 10 — 16; 96, 7—9.

называются иногда въ Священномъ Писаніи богами въ смыслѣ переносномъ. Такъ, когда Псалмопѣвецъ говоритъ: *кто во облацѣхъ уравнится Господеви, уподобится Господеви въ сынѣхъ Божіихъ* (Пс. 58, 7), то подъ именемъ живущихъ въ облацѣхъ и сыновъ Божіихъ разумѣетъ Ангеловъ, такъ же какъ великихъ земли именуетъ богами въ словахъ: *Богъ ста въ сонмѣ боговъ, посредѣ же боги разсудитъ* (Псал. 81, 1. 6; 46, 9), или: *боговъ да не злословиши и князю людей твоихъ да не речеши зла* (Исх. 22, 28).

Итакъ, Священное Писаніе ясно и неоспоримо указываетъ намъ цѣлый народъ, который обладаетъ чистыми и возвышенными понятіями о Богѣ, отъ временъ глубочайшей древности. Сей народъ не изобрѣтаетъ такихъ понятій путемъ труднаго освобожденія разума отъ долговременныхъ заблужденій, вслѣдствіе первоначальной грубости ума, но получаетъ ихъ отъ Бога путемъ откровенія, и затѣмъ хранитъ ихъ какъ священное наслѣдіе отъ первобытныхъ временъ неизмѣнно, не смотря на всѣ историческія измѣненія своихъ судебъ. Но если такое наслѣдіе вѣчныхъ истинъ религіи, особенно хранившееся при помощи Божіей въ народѣ избранномъ, въ началѣ до избранія сего народа, было общимъ достояніемъ всего рода человѣческаго, то ужели оно совершенно и безслѣдно исчезло у другихъ народовъ, лишенныхъ особеннаго попеченія Божія? Неужели у нихъ, среди заблужденій, не сохранилось какихъ-либо остатковъ лучшихъ вѣрованій отъ временъ, ближайшихъ къ первобытнымъ?

Не смотря на давность язычества и на силу заблужденій, трудно предположить, чтобы слѣды первобытныхъ истинъ вѣры исчезли въ язычествѣ совершенно и безъ остатка. Думать иначе заставляетъ разумность человѣческой природы, не отвергающей истины злонамѣренно, но только по слабости ума искажающей и помрачающей ее, и твердость религіозныхъ вѣрованій, основанныхъ у всѣхъ народовъ на преданіи. Нравы, обычаи, общественныя учрежденія и проч. легко измѣняются съ перемѣною мѣстообитанія и отъ вліянія чужихъ народностей. Религіозныя вѣрованія составляютъ самое священное достояніе человѣка, и, по самому существу своему, менѣе подвержены произвольнымъ измѣненіямъ; они передаются изъ вѣка въ вѣкъ, огражденныя самою святостію своею для чело-

вѣка отъ забвенія и намѣреннаго искаженія. Исторія религій, неизмѣнно въ своей сущности сохраняющихся въ теченіи цѣлыхъ тысячелѣтій, при всѣхъ народныхъ переворотахъ, усиленное часто до упорства охраненіе религіозныхъ преданій и обычаевъ древнихъ временъ, даже при самой перемѣнѣ религій и нравовъ, свидѣтельствуетъ объ ихъ постоянствѣ и неудобоизмѣняемости. Но если долго и упорно хранятся въ религіяхъ заблужденія, по уваженію къ ихъ древности, то тѣмъ болѣе мы должны признать возможнымъ сохраненіе древнихъ истинныхъ понятій и вѣрованій.

Священное Писаніе оправдываетъ такое предположеніе о существованіи среди заблужденій язычества остатковъ болѣе чистыхъ вѣрованій, указывая намъ (какъ мы и видѣли) примѣры сохраненія слѣдовъ истинной вѣры внѣ избраннаго народа. Обвиняя язычниковъ въ томъ, что они сокрывали *истину въ неправдѣ* (Римл. 1, 18), Апостолъ тѣмъ самымъ даетъ разумѣть, что у нихъ подъ оболочкою многочисленныхъ заблужденій скрывается иногда болѣе свѣтлое, внутреннее содержаніе истины и самъ открываетъ такое содержаніе въ поклоненіи Аѳинянъ невѣдомому Богу (Дѣян. 17, 19. 34). Подъ символомъ невѣдомаго Бога Апостолъ находитъ несознаваемое самими язычниками почитаніе Бога истиннаго, имъ возвѣщаемаго: *егоже убо не вѣдуще (благочестите) чтете, сего азъ проповѣдую вамъ* (ст. 23).

Конечно, судя по содержанію и по времени памятниковъ языческой древности, мы не можемъ и ожидать найти въ нихъ ясныя свидѣтельства, на основаніи которыхъ мы могли бы составить ясное понятіе о первобытной религіи, независимо отъ Священнаго Писанія. Но для насъ достаточно, если изъ нихъ будетъ видно, что религія у всѣхъ народовъ, въ древнѣйшія времена, была чище, возвышеннѣе и ближе къ единобожію, чѣмъ въ послѣдующія, что такимъ образомъ не грубый политеизмъ былъ первоначальною религіею, а напротивъ, съ большимъ и большимъ развитіемъ языческихъ народовъ развивались заблужденія и суевѣрія въ дѣлѣ религіи.

Болѣе всѣхъ народовъ древности извѣстны и изслѣдованы религіозныя вѣрованія Грековъ и Римлянъ; но не смотря на то, менѣе всего мы можемъ ожидать, чтобы въ религіи сихъ народовъ сохранились ясные слѣды древнихъ, первобытныхъ

вѣрованій человѣчества. Греки и Римляне являются на поприщѣ исторіи очень поздно, сравнительно съ другими народами древняго міра. Это обстоятельство было вдвойнѣ гибельно для достоинства и чистоты религіи. До самостоятельнаго явленія сихъ народовъ въ исторіи, залогъ первобытной религіи не могъ сохраниться неповрежденнымъ въ теченіе многихъ вѣковъ у племенъ грубыхъ, не имѣвшихъ письменности, каковы были первые обитатели Греціи и Италіи. А когда Эллинское племя, котораго вѣрованія дали существенное содержаніе и Римской религіи, начало пріобрѣтать самостоятельность и историческое значеніе, то оно застало уже предъ собою другіе народы, старѣйшіе его на пути гражданственности, и, по общему историческому закону, должно было отъ нихъ получить первыя начала и сѣмена образованія. Такимъ образомъ, оно рано подверглось иноземному вліянію Египта и Финикіи,— вліянію, которое могло только затмить, а не прояснить народныя вѣрованія. Такое постепенное потемнѣніе было тѣмъ удобнѣе, что у Эллиновъ не было, какъ у другихъ восточныхъ народовъ, ни постояннаго и твердо установленнаго жреческаго сословія, которое заботилось бы о сохраненіи истинъ религіи, ни письменныхъ памятниковъ, кои, считаясь священными, полагали бы предѣлъ нововведеніямъ и служили бы свидѣтельствомъ вѣрованій древнѣйшихъ временъ. Дѣло религіи было предоставлено народу и народные поэты явились у Грековъ истолкователями и образователями народныхъ вѣрованій. Легко предположить, чего можно было ожидать отъ подобныхъ вождей религіознаго образованія и въ какой мѣрѣ, при свободномъ поэтическомъ представленіи народныхъ вѣрованій, могъ сохраниться ихъ истинный древній смыслъ и значеніе.

Но, не смотря на всѣ неблагопріятныя условія къ сохраненію первоначальныхъ вѣрованій въ ихъ чистотѣ, не смотря на самое сильное распространеніе язычества въ Греціи, внимательное наблюденіе въ безсвязной пестротѣ Эллинскаго многобожія находитъ указаніе, что это многобожіе не было первоначальнымъ, что оно развивалось постепенно, что чѣмъ древнѣе, тѣмъ религіозныя понятія были чище и возвышеннѣе. Эти указанія мы находимъ въ свидѣтельствахъ историковъ, въ твореніяхъ древнѣйшихъ поэтовъ и наконецъ въ мнѣніяхъ

позднѣйшихъ писателей, ближайшимъ образомъ знавшихъ жизнь своего народа и его исторію.

Древнѣйшій историкъ Греціи, Геродотъ, не смотря на все уваженіе къ народнымъ вѣрованіямъ своего времени, ясно говоритъ, что эти вѣрованія не были древними и первоначальными, что они являлись постепенно и мало по малу, и указываетъ самые источники ихъ происхожденія. Онъ говоритъ, что Пелазги, родоначальники Грековъ, въ началѣ не знали именъ отдѣльныхъ боговъ; что они приносили жертвы богамъ въ совокупности, не различая ихъ; что ни они, ни другіе обитатели Греціи, — Карійцы, Лидяне, Аркадяне, не знали идоловъ; что первыя понятія о различіи боговъ и ихъ названія занесены изъ Египта; и что обитатели Греціи только вслѣдствіе утвердительнаго отвѣта Додонскаго оракула приняли ихъ и стали почитать *). Далѣе, по разнымъ поводамъ, онъ указываетъ и историческое происхожденіе служенія различнымъ божествамъ отъ различныхъ иноземныхъ народовъ. Такъ, напримѣръ, онъ свидѣтельствуетъ, что служеніе Аѳродиты перешло въ Грецію отъ Финикіянъ и распространилось изъ Аскалона черезъ Кипръ и Киѳеру **); что служеніе Діонису ввелъ нѣкто Мелампъ, заимствовавъ его отъ переселившихся въ Ѳивы и Бэотію Финикіянъ ***), и проч. Вообще, все ученіе о происхожденіи боговъ, ихъ числѣ и различныхъ видахъ Геродотъ почитаетъ очень недавнимъ, и составителями для Грековъ ѳеогоній называетъ Гомера и Гезіода, жившихъ не болѣе, какъ за сто лѣтъ до его времени ****).

Отрывочныя и случайныя свидѣтельства Геродота о происхожденіи греческаго многобожія вполнѣ подтверждаются тщательными изслѣдованіями греческой миѳологіи и сравненіемъ ея съ миѳологіею другихъ народовъ, — въ новѣйшее время. Эти изслѣдованія показываютъ, что большая часть, и въ числѣ ихъ всѣ главнѣйшія и наиболѣе почитаемыя божества Грековъ, ихъ миѳологія и обряды первоначально перенесены въ Грецію изъ Египта и Финикіи; что собственно

---

*) Herod. Lib. II, 9. 52.
**) Herod. I, 105.
***) Herod. II, 49.
****) Herod. II, 53.

Греческаго въ религіи этого народа есть художественное преобразованіе этихъ первоначально заимствованныхъ отвнѣ божествъ, сообразно духу Греческаго народа, подъ вліяніемъ поэтовъ и художниковъ, и, кромѣ того, миѳическія сказанія о жизни древнихъ героевъ Греціи, напр. Геркулеса, Кастора и Полидевка, Ѳезея и др. Но то и другое принадлежитъ уже къ позднѣйшимъ историческимъ временамъ, и есть привзошедшее прибавленіе, а не первоначальное достояніе греческой религіи. Такъ, вся миѳологія Зевса есть не что иное, какъ видоизмѣненіе исторіи Озириса; Аѳина, Океаносъ, Ѳетида, Деметра, Гермесъ, Эскулапъ, Панъ, Фебъ, суть чисто Египетскія божества; Артемида, Кибела, Адонисъ,—Финикійскія и проч. Перехожденіе иноземныхъ божествъ и обрядовъ въ Грецію было постояннымъ и продолжалось до послѣднихъ временъ упадка язычества, такъ напримѣръ, служеніе Кибелы и Сераписа *). Такимъ образомъ, вся пестрота и запутанная ткань Греческой миѳологіи мало по малу разрѣшается, и мы находимъ, что все многообразіе боговъ есть нѣчто постороннее, привносимое въ Грецію постепенно, въ теченіе вѣковъ, что первоначальная религія была проще, чище и свободнѣе отъ заблужденій политеизма.

Но въ чемъ же теперь состояла эта первоначальная религія, до ея искаженія иноземными вліяніями и произволомъ народныхъ поэтовъ? Прямыхъ древнихъ свидѣтельствъ, кромѣ неопредѣленнаго выраженія Геродота, что древнѣйшіе обитатели Греціи почитали боговъ безлично и не зная ихъ именъ и особенностей, мы не имѣемъ; но за то въ самыхъ твореніяхъ древнихъ религіозныхъ поэтовъ мы находимъ понятія о божествѣ болѣе возвышенныя и далекія отъ обыкновенныхъ народныхъ понятій послѣдующаго времени, которыя доказываютъ большую чистоту религіи во времена древнѣйшія и упадокъ ея въ позднѣйшія.

Такъ, въ древнѣйшихъ гимнахъ, извѣстныхъ подъ именемъ Орфическихъ, содержится ученіе о первой причинѣ всего и о происхожденіи всѣхъ вещей, отличное отъ безсвязныхъ представленій позднѣйшаго язычества. Это ученіе ясно выражаетъ

---

*) Подробныя изслѣдованія о происхожденіи Греческихъ божествъ,—см. въ Aegyptische und Zoroastr. Glaubenslehre, v. Ed. Röth. 1846. S. 278 et sq.

мысль о единомъ верховномъ виновникѣ всего сущаго, который именуется Зевсомъ. Зевсъ Орфическихъ гимновъ совершенно отличенъ отъ Зевса народной миѳологіи. Онъ изображается единымъ, первоначальнымъ, высочайшимъ, виновникомъ всего, единою силою и божествомъ, отъ котораго произошелъ міръ и всѣ боги *). Хотя другія черты, приписываемыя Зевсу, и затемняютъ это чистое понятіе о Божествѣ, представляя его по отношенію къ міру, то душею разлитою по всѣмъ частямъ природы и оживляющею ихъ, какъ душа оживляетъ тѣло, то пантеистическимъ началомъ, нераздѣльно соединеннымъ съ вещественнымъ міромъ, но, тѣмъ не менѣе, въ ученіи Орфическихъ поэтовъ о Зевсѣ высказываются мысли, чуждыя послѣдующему язычеству. Происхожденіе міра у Орфиковъ изображается въ видѣ образованія первобытнаго хаоса силою свѣтлаго, божественнаго Эроса, носившагося среди мрака и нестроенія и образовавшаго небо и землю, боговъ и людей **). Касательно явленія и происхожденія самого Эроса, сохранившіеся до насъ отрывки изъ древнихъ ѳеософовъ, по видимому, не согласны между собою. У однихъ все твореніе приписывается одному разумному существу, которое изображается виновникомъ самого Эроса ***), совѣчнымъ хаосу ****). У другихъ, напримѣръ, у Гезіода, мірообразующій Эросъ кажется являющимся изъ самыхъ нѣдръ хаоса, и все ученіе о происхожденіи міра получаетъ физическій оттѣнокъ въ томъ, что матерія считается первоначальною, а духъ послѣ явившимся изъ нѣдръ матеріи бытіемъ. Но тѣмъ не менѣе, древніе писатели и толкователи отстраняютъ эту неясность въ происхожденіи Эроса тѣмъ, что и Гезіоду, какъ и прочимъ Орфикамъ, приписываютъ мысль о самостоятельности и независимости

---

*) *Ζευς—πρῶτος γένετο, Ζευς ὕστατος, Ζευς κεφαλή, Διὸς δ'εκ πάντα τέτυκται, Ζευς ἔν κράτος, εἷς δαίμων γένετο.* Gesneri, Orphica, 1805. p. 365. Также: Euseb. Praep. Evang. III. 9.

**) Поэтическое описаніе образованія міра дѣйствіемъ Эроса, основанное вѣроятно на древнихъ преданіяхъ, находимъ у Аристофана: Птицы, ст. 694. Также Argon. v. 426. 12. Hesiodi Theogon. v. 116.

***) Argon. v. 12.

****) Procl. in. Tim. p. 49. Другія мѣста у Причарда въ его Aegypt. Mythol, übers. v. Hayman, 1837. p. 144.

отъ вещества, мірообразовательнаго, божественнаго начала, которое называется Эросомъ *).

Представленныя нами свидѣтельства, касательно существованія въ древнѣйшія времена Греціи болѣе чистыхъ и близкихъ къ единобожію понятій, чѣмъ въ послѣдствіи, подтверждаются и мнѣніями древнихъ писателей. Такъ, Платонъ называетъ очень древнимъ то ученіе, что Богъ заключаетъ въ Себѣ начало и конецъ всего сущаго и всѣмъ управляетъ **), и говоритъ, что ученіе Элеатовъ о происхожденіи всѣхъ вещей изъ единаго духовнаго начала существовало въ Греціи еще прежде Ксенофана, основателя сей школы ***). Такимъ же древнимъ и праотеческимъ преданіемъ называетъ ученіе о происхожденіи вещей отъ Бога и Его промыслѣ, распространяющемся на весь міръ, древній сочинитель книги о мірѣ, приписываемой Аристотелю ****).

Все сказанное нами о ходѣ религіи въ Греціи повторяется и въ Римѣ. Если сравнительная новость Римскаго народа въ исторіи и несамостоятельность его умственнаго и религіознаго образованія, не позволяютъ намъ искать у него самобытныхъ и подлинныхъ религіозныхъ преданій, сохранившихся отъ временъ глубокой древности; за то вся исторія послѣдующаго римскаго многобожія представляетъ наглядный примѣръ того, какъ могутъ повреждаться чистота религіи и развиваться крайности многобожія неразумнымъ привнесеніемъ разныхъ заблужденій отъ различныхъ народовъ, по различнымъ случаямъ. Дѣйствительно, Римскихъ, или правильнѣе, Этрусскихъ божествъ, принятыхъ первымъ основателемъ Римскаго владычества, было очень немного. Эти боги не имѣли ни капищъ, ни статуй, ни многочисленныхъ обрядовъ богослуженія, — введеніе которыхъ, по сознанію самихъ Римскихъ писателей, очень не древне и не восходитъ далѣе временъ Нумы, которому Римское историческое преданіе приписываетъ образованіе и устрой-

*) Свидѣтельства о семъ изъ древнихъ писателей и схоліастовъ собраны у Кудворта, въ его Syst. Intellect. T. 1. p. 160. 296. 297.

**) De legib. IV. p. 715—„παλαιὸς λόγος“.

***) Soph. p. 242. Ксенофанъ, одинъ изъ самыхъ древнихъ философовъ Греціи, почти современникъ Ѳалеса и Пиѳагора, процвѣталъ около 61 олимп., то-есть, 536 года до Рожд. Хр.

****) Lib. de mundo. Cap. 5. p. 856. Op. Arist. T. 1.

ство религіи *). Съ теченіемъ времени, сближеніе съ Греками, и умственное ихъ вліяніе на Римлянъ было поводомъ къ перенесенію въ Римъ многихъ Еллинскихъ боговъ и особенно различныхъ миѳологическихъ сказаній, пріуроченныхъ къ древнимъ народнымъ божествамъ. Постепенное же распространеніе Римскаго владычества по востоку имѣло слѣдствіемъ постепенное перенесеніе вѣрованій и боговъ, покоряемыхъ народовъ въ столицу вселенной, пока наконецъ Римское язычество не дошло до тѣхъ нелѣпыхъ крайностей многобожія, какія едва ли представляютъ всѣ другія языческія религіи.

Мы видѣли, что главнымъ источникомъ многобожія, наводнившимъ своими заблужденіями Грецію, а потомъ и Римъ, частію чрезъ Грецію, частію непосредственно, были Египетъ и Финикія съ сопредѣльными ей Малоазійскими странами.

Крайность народнаго суевѣрія, особенно почитаніе животныхъ, въ Египтѣ возбуждала насмѣшки въ самихъ язычникахъ, а древность этого суевѣрія заставляла ихъ въ этой странѣ предполагать самое начало язычества. Но, среди мрака народныхъ вѣрованій, въ жреческой кастѣ сохранялись и здѣсь, отъ древнѣйшихъ временъ, огражденныя неприкосновенностію священныхъ письменъ, болѣе основательныя и разумныя представленія. Хотя эти представленія были далеки еще отъ истины, но тѣмъ не менѣе, съ одной стороны, не смотря на свою древность, они были гораздо чище послѣдующихъ, съ другой, въ нихъ заключались указанія на еще болѣе возвышенныя понятія о Божествѣ, указывающія на первоначальное религіозное достояніе народа.

Египетское религіозное ученіе во главу и основаніе всего поставляетъ понятіе о единомъ началѣ всего сущаго. Такое верховное божество, источникъ всего существующаго, называется Аммунъ (*сокровенный*; Греки переводили это имя: Зевсъ). Оно проявляетъ себя въ четырехъ главныхъ началахъ, олицетворенныхъ въ видѣ божествъ. Эти начала: первобытный Духъ или Кнефъ, первобытная матерія, — Нейтъ, первобытное время — Севехъ, и первобытное пространство — Паштъ. Взаимное сочетаніе этихъ божествъ, изъ коихъ два (Кнефъ и Севехъ) представляются мужескаго, а два другіе

*) Варронъ, у бл. Августина: De Civ. Dei. Lib. VII, cap. 5. 6. Lib. IV, cap. 31.

(Нейтъ и Паштъ) женскаго рода, производитъ новую генерацію боговъ извѣстныхъ въ числѣ осьми и называемыхъ Кабирами (то есть, сильными). Явленіе этихъ божествъ предшествуетъ образованію земли. Чтобы устроить ее и населить живыми существами, четыре высшіе и восемь низшихъ боговъ нисходятъ на землю (въ Египетъ) и чрезъ взаимное соединеніе производятъ новое поколѣніе боговъ, кои носятъ на себѣ, уже не отвлеченный, а мѣстный національный характеръ. Эти низшіе, многочисленные, человѣкообразные боги, къ числу которыхъ принадлежатъ впослѣдствіи наиболѣе почитаемые,— Озирисъ и Изида, производятъ родъ человѣческій, воплощаются и странствуютъ по землѣ для благодѣяній людямъ. Миѳическія сказанія о дѣйствіяхъ этихъ божествъ и обряды, образно выражающія эти дѣйствія, составляютъ главное содержаніе народной религіи.

Новѣйшія изслѣдованія въ области Египетской миѳологіи показываютъ, что генераціи или преемства божествъ не суть только произведенія мудрствующаго о происхожденіи вещей ума, но, какъ и въ другихъ языческихъ религіяхъ, изображаютъ дѣйствительный историческій ходъ религіи. Первоначальныя божества,—первоначальныя не только въ смыслѣ старѣйшинства ихъ надъ низшими, но и въ томъ отношеніи, что они дѣйствительно были первоначальными и самыми древними божествами Египетскаго народа. Постепенное увеличеніе числа боговъ происходило исторически, и различныя преемства ихъ означаютъ различные періоды народной религіи. Согласно съ этимъ, первоначальная и древнѣйшая религія Египта представляется въ болѣе простомъ и разумномъ видѣ; съ теченіемъ времени, съ большимъ и большимъ утвержденіемъ народной своеобразности, увеличивается и число боговъ, также получающихъ болѣе и болѣе мѣстный и народный характеръ. Наконецъ, склоняясь болѣе и болѣе къ антропоморфизму, народъ Египетскій началъ обоготворять древнихъ царей и героевъ, знаменитыхъ въ исторіи своей страны и украшать ихъ дѣянія вымыслами фантазіи. Такимъ образомъ постепенно болѣе и болѣе упадала религія, помрачаясь чувственными представленіями; неспособный, съ упадкомъ древней мудрости и жреческаго сословія, къ отвлеченнымъ понятіямъ и къ разумѣнію чисто символическихъ, іероглифическихъ образовъ,

народъ болѣе и болѣе привлекался къ миѳическимъ изображеніямъ дѣйствительныхъ историческихъ лицъ, имъ обоготворенныхъ, и преимущественно предъ древними знаменательными божествами возвысилъ Озириса и Изиду, два главныя божества послѣдней генераціи,—божества, миѳическіи сказанія о которыхъ представляютъ ясные слѣды дѣйствительнаго, историческаго существованія этихъ, обоготворенныхъ впослѣдствіи, лицъ. Такимъ образомъ, въ послѣднія времена существованія Египетскаго язычества, они явились главными божествами и, сосредоточивши всѣ прочія вѣрованія, затмили древнія, лучшія религіозныя понятія; самое грубое почитаніе животныхъ, въ соединеніи съ фантастическою миѳологіею, заступило мѣсто древняго символизма, который въ образныхъ формахъ выражалъ истины, впослѣдствіи недоступныя разумѣнію большей части народа *).

Итакъ, и Египетская религія представляетъ въ своемъ историческомъ развитіи постепенное движеніе отъ болѣе чистыхъ и разумныхъ понятій къ большему и большему господству неразумнаго многобожія и идолопоклонства. Хотя и древнѣйшій видъ Египетской религіи, въ сравненіи съ послѣдующими ея состояніями, имѣетъ только превосходство въ большей разумности понятій, но не въ отношеніи къ ихъ истинѣ, такъ какъ система Египетскаго вѣроученія склоняется къ космическому пантеизму, но тѣмъ не менѣе въ ней, въ смѣшеніи съ ложными, хранятся и истинныя понятія о Божествѣ. Самое главное изъ нихъ есть древнѣйшее ученіе о единомъ, первоверховномъ Божествѣ, виновникѣ міра. Это ученіе, хотя постепенно помрачаемое усиливающимся многобожіемъ, тѣмъ не менѣе сохранилось до послѣднихъ временъ Египетскаго язычества. Такъ, по свидѣтельству Ямвлиха и другихъ писателей, Египтяне признавали, „что прежде всего сущаго и прежде всѣхъ началъ есть Богъ, единый, первый“ **). Въ противоположность другимъ, происшедшимъ богамъ, называли его „нерожденнымъ и безсмертнымъ“ ***). Имѣя въ виду не-

*) Содержаніе Египетской религіи и постепенный ходъ ея изложены на основаніи изслѣдованій Рёта (Aegyt. und Zoroastr. Glaubenslehre v. Röht. 1846) и Причарда (Aegypt. Myth. übers. v. Haymann. 1837).

**) Jambl. de Myster. Aegyt. VIII, c. 2.

***) Plut. de Iside et Osyr. c. 21.

постижимость его существа, именовали его „сокровеннымъ“ или недоступнымъ чувствамъ, недовѣдомымъ мракомъ, существомъ почитаемымъ только чрезъ молчаніе *). Это верховное Божество почиталось столь возвышеннымъ, что Египтяне, изъ благоговѣнія, избѣгали даже произносить его имя **).

Понятіе о единомъ, высочайшемъ началѣ всего часто соединялось и отожествлялось съ болѣе опредѣленнымъ представленіемъ о Кнефѣ, мірообразовательномъ Духѣ, первомъ и высочайшемъ порожденіи верховнаго Божества, такъ что Кнефу часто приписывались черты самаго высочайшаго Божества и онъ сливался съ Аммуномъ, получая названіе, — Аммунъ-Кнефъ (то есть, сокровенный высочайшій духъ) ***), Такое соединеніе понятій показываетъ, что верховное Существо было представляемо не только первоначальнымъ, но и духовнымъ существомъ. Такъ, по свидѣтельству Ямвлиха, Египтяне во главу всего поставляли Умъ и Слово или разумъ (λόγος) самосущій, устроившій все, и прежде неба, въ небѣ живущую силу ****).

---

*) Plut. de Isid. c. 9. Damascius, de princ. prim. p. 385. ed. Kopp. Также. Prichard, Aegypt. Myth. p. 145.

**) Jambl. de Myst. Aegypt. VIII, 4.— Впрочемъ, вопросъ о томъ, признавали ли Египтяне единое, верховное и разумное начало всего, въ древности рѣшался различно. Діодоръ Сицилійскій и Херемонъ думали, что вся Египетская миѳологія есть не иное что, какъ обожаніе силъ природы. Но другіе писатели, особенно Ямвлихъ и Плутархъ (оставившіе не случайныя замѣтки, а изслѣдованія о Египетской миѳологіи), были совершенно иного мнѣнія; и ихъ мнѣнія болѣе подтверждаются послѣдующими изысканіями (разборъ этихъ мнѣній см. у Причарда, въ его Aegypt. Myth. p. 22. et sq.). Самъ Евсевій, хотя не высокаго мнѣнія о Египетскомъ вѣроученіи, на основаніи свидѣтельства Порфирія, говоритъ, что Египтяне признавали разумнаго виновника или устроителя міра, подъ именемъ Кнефа (Praep. Evang. Lib. III, cap. 11).

***) Röth. Aegypt. und. Zoroastr. Glaub. p. 133. Lehrb. d. Mythol. v. Eckermann. 1845. 1. B. p. 77.

****) Jambl. de Myster. Aegypt. VIII, c. 4. Другія мѣста изъ Ямвлиха и другихъ писателей собраны въ Syst. Intellect. Cudworti, 1. 499—505.—Древнее Египетское ученіе объ Аммунѣ,—верховномъ началѣ всего, и Кнефѣ—высочайшемъ Духѣ, первороженномъ Божествѣ, по видимому, послужило для языческихъ ученыхъ, съ распространеніемъ христіанства, поводомъ къ смѣшенію этихъ понятій съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ Отцѣ и рожденномъ отъ Него Сынѣ. Такое, имѣющее притязаніе на сходство съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ и Его Словѣ, ученіе мы находимъ въ сочиненіи, приписываемомъ Гермесу Трисмегисту, древнему миѳическому лицу Египта, но кото-

Какъ религіозныя понятія въ Египтѣ представляются тѣмъ въ большей чистотѣ, чѣмъ они древнѣе, такъ и обряды богослуженія. Почитаніе идоловъ и животныхъ, какъ предметовъ божественныхъ, и соединенные съ симъ почитаніемъ безнравственные обряды, есть явленіе позднѣйшее въ исторіи Египта. Символическія изображенія религіозныхъ понятій, основанныя на свойствахъ іероглифическаго языка, впослѣдствіи, съ упадкомъ религіозной мудрости, были приняты за изображенія самыхъ божествъ и послужили поводомъ къ суевѣрному почитанію. Но мысль, что эти изображенія, почитаемыя народомъ, не суть изображенія самыхъ божествъ, но только символы ихъ, и что идолопоклонство есть явленіе чуждое глубокой древности, не терялась въ Египтѣ и въ послѣдующія времена. Такъ, Египетскіе жрецы, на вопросъ Цезаря о почитаніи животныхъ, отвѣчали ему, что въ нихъ они почитаютъ божество, котораго животныя суть только символы *). Лукіанъ говоритъ о Египтянахъ вмѣстѣ съ Сиріанами, что эти народы не имѣли въ древности въ своихъ храмахъ никакихъ статуй или идоловъ; что онъ самъ въ Сиріи видѣлъ много древнихъ храмовъ, въ которыхъ не было никакихъ изображеній **). Плутархъ о жителяхъ Ѳиваиды въ Египтѣ говоритъ, что они не почитали животныхъ и не жертвовали ничего на ихъ содержаніе, потому что не признавали никакого смертнаго бога, но покланялись только тому, кого они называли Кнефомъ, несозданнымъ и безсмертнымъ существомъ ***).

раго духъ и образъ выраженій ясно указываетъ на времена христіанства. Впрочемъ самая попытка соединить языческія понятія съ христіанскими показываетъ, что въ древнихъ религіозныхъ писаніяхъ и въ сокровенномъ ученіи Египетской мудрости были нѣкоторыя истины, болѣе высокія и чистыя, чѣмъ обыкновенныя миѳическія представленія. И, конечно, имѣя въ виду нѣкоторое согласіе мыслей, изложенныхъ въ сочиненіи Трисмегиста съ дѣйствительнымъ содержаніемъ древняго Египетскаго ученія, нѣкоторые Отцы и Учители Церкви, напр. Іустинъ, Лактанцій, Кипріанъ и особенно Климентъ Александрійскій, приводили изъ сего сочиненія мѣста, чтобы доказать, что Египтянамъ извѣстна была вѣра въ единаго Бога. Cudworth: Syst. Intellect. T. 1. p. 493—498.

*) Lucan. Phars. lib. 1. Sinesius, Calvit. Encom.

**) Lucian. de Dea Syra.

*** De Iside et Osir.

Глубокая древность образованія Финикійскаго народа и обширное вліяніе, какое имѣли религіозныя вѣрованія Финикіянъ на религіи различныхъ народовъ, съ которыми они приходили въ тѣсныя соотношенія путемъ всемірной торговли и многочисленныхъ колоній *), даютъ особенную важность вопросамъ: какія были самыя древнія религіозныя понятія этого народа? Какого рода измѣненія испытывали они въ долгое время исторической жизни этого народа? Но, къ сожалѣнію, отсутствіе древнихъ достовѣрныхъ источниковъ и свидѣтельствъ не позволяетъ дать удовлетворительный отвѣтъ на эти важные для исторіи религіи вопросы. Отрывочныя и скудныя свидѣтельства греческихъ писателей, по отношенію къ древнѣйшей религіи Финикіянъ, имѣютъ значеніе очень позднихъ свидѣтельствъ. Что касается до отрывковъ, приписываемыхъ Санхоніатону, древнѣйшему Финикійскому историку, то подложность и позднее происхожденіе ихъ нынѣ не подлежитъ сомнѣнію **). Сколько можно судить изъ сравненія различныхъ наименованій, свойствъ и особенностей, приписываемыхъ различнымъ божествамъ Финикійскимъ, воспоминаніе о единомъ, древле поклоняемомъ, верховномъ Божествѣ, сохранялось у Финикіянъ въ представленіи главнаго божества, называемаго ими Эль или Бэлъ (Ваалъ), котораго греческіе писатели называли Сатурномъ, считая его верховнымъ божествомъ Финикіянъ. Эль, котораго имя значитъ сильный и котораго называютъ древнимъ, вѣчнымъ Элемъ, изображается какъ глава и начальникъ всѣхъ другихъ боговъ, „которые отъ него получаютъ имя“. Онъ называется также безначальнымъ первосуществомъ, вѣчностію, отцемъ вѣчности; онъ

*) О религіозномъ вліяніи Финикіянъ на различные народы, см. Movers, Die Phönizer. 1841. B. 1. 47—55.

**) Отрывки изъ Санхоніатона, сохранившіеся главнымъ образомъ у Евсевія (Lib. 1. c. 6. 7), заимствованы имъ изъ сочиненія Филона Библосскаго. „Финикійская исторія“ будто бы переведенная Филономъ съ Финикійскаго, есть не что иное, какъ Финикійская миѳологія, изложенная въ духѣ Евгемера, то есть, въ видѣ исторіи съ ясными примѣненіями къ Греческой миѳологіи и къ Священному Писанію. Самъ ли Филонъ составилъ ее отъ имени Санхоніатона (жившаго будто бы за 1300 л. до Р. Хр.), или былъ обманутъ другимъ, во всякомъ случаѣ она есть, очевидно, произведеніе очень недревняго писателя, хорошо знакомаго съ греческою ученостію. Movers, Die Phönizer. 1841. T. 1. 116. 147.

царь боговъ и отецъ людей, онъ безначаленъ, устроилъ міръ и управляетъ имъ *). Религіозное преданіе относитъ нераздѣльное господство этого божества и поклоненіе ему къ древнѣйшимъ временамъ **). Не смотря на то, что впослѣдствіи это древнее божество является не выше, а въ ряду другихъ боговъ, и что служеніе ему сопровождается всѣми крайностями языческаго суевѣрія, въ ученіи о немъ нельзя не видѣть слѣдовъ древняго почитанія единаго верховнаго Божества.

Финикійская религія не есть самостоятельное произведеніе Финикійскаго народа, мало способнаго къ отвлеченнымъ и созерцательнымъ занятіямъ. Она есть совершившееся подъ вліяніемъ иноземныхъ, преимущественно Египетскихъ, вѣрованій видоизмѣненіе одной древней системы религіозныхъ понятій, общей нѣкогда всѣмъ народамъ Западной Азіи. Сравненіе религій Финикіи, Сиріи, Ассиріи, Халдеи, Ханаанскихъ и Аравійскихъ племенъ приводитъ къ заключенію, что первоначальною и древнею формою религіи всѣхъ этихъ народовъ было единобожіе. Общее имя единаго верховнаго Божества у всѣхъ сихъ народовъ было *Эль*, называемый Бэломъ въ Ассиріи, Ваалomъ и Бэломъ въ Аравійскихъ странахъ. Поклоненіе сему единому верховному Божеству, и даже самое имя его, сохранялось у Ханаанейскихъ племенъ во время пребыванія тамъ патріарховъ. Вѣра въ единаго Бога постепенно помрачалась подъ усиливающимся вліяніемъ почитанія свѣтилъ, особенно въ Халдеѣ и Вавилоніи. Но тѣмъ не менѣе, мысль о первоначальномъ единомъ Божествѣ не исчезала совершенно среди разлива многобожія; она выражалась въ томъ, что божеству, первоначально бывшему единственнымъ, постоянно усвоялось первенство и главенство въ ряду прочихъ божествъ, и приписывались такія качества и черты, которыя ясно напоминаютъ о древнемъ служеніи единому истинному Богу, понятіе о Которомъ во всей чистотѣ сохранилось у народа Божія. Такъ, по общему всѣмъ народамъ Западной Азіи преданію, высочайшему Божеству исключительно приписывается

*) Movers, Unters. über d. Religion der Phönizer. 1841. p. 261. 262. 312.
**) Ibid. p. 321. 354.

твореніе міра чрезъ раздѣленіе тьмы и свѣта *); сіе Божество одно и нераздѣльно господствуетъ въ первыя времена человѣчества; время его особеннаго господства на землѣ изображается какъ время счастія и блаженства; оно даетъ людямъ письменные законы, постановленія; но, разгнѣванное увеличившимся нечестіемъ и беззаконіями людей, оно наказываетъ ихъ потопомъ, спасая отъ него нѣсколько благочестивыхъ, чудеснымъ образомъ. Такія черты, приписываемыя верховному Божеству, особенно же, сходныя съ библейскимъ сказаніемъ, преданія о первобытномъ состояніи людей, ихъ послѣдующемъ развращеніи и о всемірномъ потопѣ, соединяемыя съ представленіемъ о семъ Божествѣ, ясно показываютъ, что сіе представленіе есть не что иное, какъ остатокъ первоначальнаго почитанія единаго истиннаго Бога во всей Западной Азіи **).

Религіи Греко-римская, Египетская и народовъ Западной Азіи, — какъ вслѣдствіе историческаго вліянія ихъ одна на другую, такъ и по сопредѣльности и тѣсному единенію этихъ странъ, подъ вліяніемъ Римскаго владычества, пред-

---

*) Такъ, по мнѣнію Ассиріянъ, Бэль есть главный владыка всего; было время, когда ничего не было, кромѣ мрака и воды... Но Бэлъ, котораго называютъ также Зевсомъ, раздѣлилъ мракъ, отдѣлилъ небо и землю, и создалъ міръ. Berosus, Fragm. in Fabricii Bibl. Graec. L. VI, c. 12. Сходное преданіе о происхожденіи міра у Финикіянъ,—Euseb. Praep. Evang. Lib. 1. c. 6. 7.

**) Все сказанное нами о первоначальномъ видѣ религіи народовъ Западной Азіи основано на подробныхъ изслѣдованіяхъ Моверса о Финикійской и родственныхъ съ нею религіяхъ (Unters. über. d. Religion d. Phönizer. 1841. особ. стр. 312--321). Сохраненіемъ воспоминаній о единомъ истинномъ Богѣ, перенесенныхъ впослѣдствіи на главныя божества въ языческихъ религіяхъ Западной Азіи, Моверсъ объясняетъ, почему язычники иногда находили сходство между ними и истиннымъ Богомъ народа Израильскаго. Такъ напр. распространенное между язычниками мнѣніе, что Евреи поклоняются Сатурну, онъ производитъ изъ того, что Финикіяне и Ассиріяне, въ сказаніяхъ о своемъ Элѣ или Бэлѣ, находили нѣкоторыя черты сходства съ ученіемъ о твореніи міра Богомъ и о первобытной исторіи человѣчества у Евреевъ. Равнымъ образомъ, частое склоненіе древнихъ Израильтянъ къ поклоненію Ваалу можетъ быть отчасти объяснено тѣмъ, что при началѣ распространенія многобожія, слѣды первобытной религіи были яснѣе, нежели въ послѣдствіи, у язычниковъ, и Израильтяне въ древности легче, нежели въ послѣдствіи, могли увлекаться нѣкоторыми чертами верховнаго божества Финикіянъ и Ассиріянъ, напоминающими имъ ихъ собственныя, болѣе истинныя понятія о Божествѣ

ставляли много общаго и сходнаго въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и преданіяхъ. Боги, почитаемые на берегахъ Нила, когда дѣлались извѣстными, были почитаемы и въ Римѣ и въ Греціи (напр. Сераписъ или Изида). Малоазійскіе обряды распространялись свободно по всей Римской имперіи (напр. служеніе Кибелѣ и Діонису) и т. д. Греческіе писатели узнавали своихъ боговъ, подъ другими только именами, у Египтянъ и Финикіянъ, и при большей извѣстности различныхъ религій, пришли къ заключенію, что боги у всѣхъ этихъ народовъ одни и тѣже; различны только имена и обряды богослуженія *). Такое сходство главныхъ вѣрованій и понятій естественно должно было привести ученыхъ язычниковъ къ мысли о первоначальномъ единствѣ религіи всѣхъ извѣстныхъ Грекамъ и Римлянамъ народовъ и о постепенномъ увеличеніи числа боговъ и обрядовъ отъ различія названій божествъ въ разныхъ странахъ, отъ различія нравовъ, обычаевъ и установленій у разныхъ народовъ. Такую мысль о происхожденіи многобожія, основанную на сравнительномъ изученіи религій различныхъ народовъ, когда это изученіе сдѣлалось возможнымъ съ соединеніемъ сихъ народовъ подъ Римскимъ владычествомъ, ясно высказываютъ Греческіе и Римскіе писатели позднѣйшихъ временъ. При всемъ частномъ разнообразіи религіозныхъ вѣрованій, они во всѣхъ ихъ находили идущее отъ глубокой древности и общее всѣмъ имъ ученіе о единомъ началѣ вещей и общее преданіе о первоначальной простотѣ и чистотѣ религіозныхъ обрядовъ. Такъ Ямвлихъ, Проклъ, Симплицій, и другіе Неоплатоники, наконецъ, Іуліанъ Отступникъ старались въ защиту язычества, противъ христіанскихъ обличителей нелѣпостей многобожія, доказать, что ученіе о единомъ Богѣ, Творцѣ и Виновникѣ міра, находилось и въ язычествѣ, что боги суть ничто иное, какъ высшія творенія и произведенія единаго Виновника всего **). Это убѣжденіе позднѣйшихъ язычниковъ въ существованіи истины единства Божія въ ихъ

*) Plut. de Iside et Osir.

**) Всѣ относящіяся сюда мѣста изъ упомянутыхъ писателей собраны и объяснены у Кудворта въ его Syst. Intellect. T. 1. c. 4. § 27. § 13. стр. 322. 335. 404. 685—696 и др.

религіи было такъ сильно, что нѣкоторые изъ нихъ упрекали даже христіанъ и Іудеевъ въ томъ, что свое ученіе о единобожіи они извлекли изъ языческихъ же вѣрованій *). Иные, вникая въ сущность языческихъ религій, приходили къ мысли, что не только у Грековъ, но и у всѣхъ народовъ земли существуетъ вѣра въ единаго Бога, Царя и Отца всяческихъ, что въ этомъ только одномъ согласны Еллины и варвары, обитатели твердой земли и острововъ, мудрецы и немудрецы; а что разнообразіе вѣрованій и боговъ происходитъ отъ естественнаго различія нравовъ и обычаевъ разныхъ народовъ **). Макробій утверждаетъ, что у древнихъ ѳеологовъ Юпитеръ почитается умомъ, душею міра и первою причиною всего, что въ древности не было изображенія этого божества, и что онъ превыше духа и природы ***). По мнѣнію Ѳеофраста, религія въ началѣ состояла въ самомъ простомъ и чистомъ служеніи Божеству. Тогда не почитали никакого чувственнаго изображенія; не приносили никакихъ кровавыхъ жертвъ. Тогда еще не были изобрѣтены имена и родословія того множества боговъ, которыхъ начали почитать впослѣдствіи. Воздаваемо было невинное поклоненіе первому началу всѣхъ вещей, то есть, люди приносили ему въ жертву травы и плоды, въ признаніе его верховнаго владычества ****).

Нельзя рѣшительно отвергать подобныхъ свидѣтельствъ позднѣйшихъ язычниковъ, только потому, что они возбуждены усиливающимся вліяніемъ христіанства и общимъ убѣжденіемъ въ нелѣпости обыкновенныхъ миѳическихъ сказаній о богахъ. Если и есть много заимствованій отъ христіанскаго ученія въ изложеніи понятій о божествѣ, представляемыхъ какъ языческія (напр. у Неоплатониковъ), то, во всякомъ случаѣ, основная мысль, которую они защищали, именно, — что въ

---

*) Фавстъ у бл. Августина. Contr. Faust. L. XX. cap. IV et XIX.

**) Максимъ Тирскій, Diss. 1, p. 45. Проклъ также говоритъ, что всѣ религіи и секты признаютъ единую первую причину и начало всего, не смотря на признаніе частныхъ боговъ (Com. in Timaeum Plat. 286). Діонъ Хризостомъ говоритъ, что всѣ поэты признавали единаго верховнаго бога, и наученные ими люди воздавали особенныя высшія почести Зевсу, называя его царемъ и отцемъ (Or. 36. p. 447.—Cudw. Syst. Intell. T. 1. p. 683. 695. 447).

***) Macrob. Saturnal. Lib. 1. c. 17. 23.

****) Theophr. ap. Porphyr. De abstin. anim. Lib. II. n. 25. 29.

язычествѣ издревле хранилось преданіе о единомъ Богѣ, не можетъ быть ихъ вымысломъ. Трудно было бы язычникамъ выдавать, за собственное и древнее, ученіе совершенно неизвѣстное язычеству и новое, если бы въ самой религіи язычниковъ не находилось къ тому какихъ-нибудь основаній; а эти основанія мы сами уже видѣли въ древней священной поэзіи Грековъ, въ религіозныхъ преданіяхъ Египта и другихъ народовъ. Такихъ свидѣтельствъ, въ пользу древности единобожія, сами ученые язычники могли находить еще болѣе. Распространеніе христіанства и упреки, дѣлаемые христіанами язычникамъ, только могли болѣе усугубить ихъ вниманіе къ изслѣдованію своихъ религіозныхъ памятниковъ, къ чему не было повода въ древнѣйшія времена. Самое направленіе Неоплатонической философіи, обращенной преимущественно къ изслѣдованію о божественномъ и духовномъ, болѣе благопріятствовало такому дѣлу, чѣмъ направленіе предшествовавшей философіи, въ справедливомъ презрѣніи къ народнымъ вѣрованіямъ совершенно отстранявшей ихъ изъ круга своихъ изслѣдованій, какъ не достойныя вниманія, или опасавшейся высказывать о народной религіи истины, противныя мнѣнію большинства.

Съ другой стороны, христіанскіе писатели, не менѣе язычниковъ знакомые съ письменными памятниками и преданіями язычества, не преминули бы обличить ихъ, еслибъ ихъ утвержденія были совершеннымъ вымысломъ *). Но мы видимъ, напротивъ, что Отцы и Учители Церкви, безпощадно раскрывавшіе все дурное и ложное въ язычествѣ, сами соглашались, что и въ немъ дѣйствительно, среди мрака заблужденій, сохранились слѣды истины, и посредствомъ внимательнаго изученія языческой литературы старались, для обличенія язычниковъ, открывать такіе слѣды. Климентъ Александрійскій **),

*) Христіанскіе писатели также упоминаютъ о распространенномъ между многими язычниками своего времени мнѣніи, что и съ ихъ религіею согласно почитаніе единаго Бога, и что Зевсъ есть сей единый Богъ. „Нѣкоторые, говоритъ Лактанцій, убѣжденные въ истинѣ единства Божія, и не будучи въ состояніи отрицать оную, утверждаютъ, что и они почитаютъ единаго Бога, называя его по своему Юпитеромъ“. За тѣмъ Лактанцій опровергаетъ законность такого названія (Divin. Instit. Lib. 1. c. 1).

**) Частію in Stromatis, напр. Lib. VI. c. 5, и особенно in Protrept. cap. 6. Clem. oper. edit. Klotz. T. III. p. 121.

Аѳинагоръ *), Ѳеофилъ Антіохійскій **), Кириллъ Александрійскій ***), Іустинъ мученикъ ****), Тертулліанъ *****), Минуцій Феликсъ ******), Лактанцій *******) и другіе пользовались всѣми извѣстными въ ихъ время памятниками языческой письменности и религіи, для доказательства истины единобожія ********). Источникъ же лучшихъ и болѣе чистыхъ вѣрованій въ язычествѣ христіанскіе учители находили или въ заимствованіи истинъ вѣры отъ Іудеевъ, или въ древнемъ преданіи. Бл. Августинъ, обличая манихея Фавста, утверждавшаго, что христіане заимствовали ученіе о единомъ Богѣ отъ язычниковъ, говоритъ: „итакъ, пусть узнаетъ Фавстъ, или лучше тѣ, кои восхищаются его сочиненіями, что мнѣніе о единовластительствѣ не мы получили отъ язычниковъ, но что язычники не до такой степени ниспали къ ложнымъ богамъ, чтобы совершенно оставить мысль о единомъ истинномъ Богѣ, отъ котораго происходитъ всякое бытіе“ *********).

Отъ круга народовъ, болѣе извѣстныхъ классическимъ писателямъ и которыхъ вѣрованія находятся въ тѣсномъ взаимномъ отношеніи, теперь перейдемъ къ другимъ народамъ востока съ древнимъ и самостоятельнымъ образованіемъ, каковы Персы, Индѣйцы и Китайцы. Если религіи народовъ, соединенныхъ подъ скипетромъ Рима, представляли намъ ясные слѣды древняго ученія о единомъ Богѣ, сохранившіеся среди многочисленныхъ заблужденій, нароставшихъ съ теченіемъ вѣковъ: то съ гораздо большею увѣренностію мы мо-

*) Legat. pro Chr. cap. 6.

**) Ad Autolyc. Lib. II, c. 57. Lib. III, c. 11.

***) Lib. 1. contr. Julian.

****) Just. Cohort. ad Gent. et de Monarchia Dei.

*****) In Apologetico, cap. 24. Tertul. opera, ed. Oehler. T. 1. p. 217.

******) In Octavio, cap. 18. 19.

*******) Divin. Instit. Cap. V. VII.

********) Изъ приводимыхъ христіанскими писателями многихъ мѣстъ изъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ намъ нынѣ древнихъ поэтовъ и философовъ, кромѣ свидѣтельствъ изъ Сивиллиныхъ оракуловъ, особенно замѣчательно мѣсто изъ Софокла (котораго нѣтъ въ дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ сего поэта); въ немъ поэтъ говоритъ: „единъ, по истинѣ единъ есть Богъ, создавшій небо и землю, бездну понта и силу вѣтровъ“ и проч. (Strom. Lib. V, p. 79 и др. Clem. opera, ed. Klotz. 1832).

*********) Contr. Faust. c. 19. Также Климентъ Александрійскій. Strom. c. VI, p. 759. ed. Potteri.

жемъ ожидать найти ихъ въ религіяхъ восточныхъ народовъ. Ни у Грековъ, ни у народовъ Малой Азіи мы не находимъ особенно древнихъ письменныхъ памятниковъ, которые бы могли служить свидѣтельствомъ о религіозномъ состояніи сихъ народовъ въ отдаленныя эпохи; въ сужденіи объ этихъ эпохахъ мы большею частію основываемся на соображеніи свидѣтельствъ позднѣйшихъ писателей. Если и были въ Египтѣ подлинныя свидѣтельства древности, заключенныя въ іероглифическія письмена, то они сдѣлались недоступны не только намъ, но, вѣроятно, самимъ христіанскимъ и языческимъ писателямъ первыхъ временъ христіанства *). У образованныхъ восточныхъ народовъ мы находимъ писанія, почитаемыя священными, большею частію отдаленной древности, и съ большею достовѣрностію можемъ судить изъ нихъ о религіозныхъ понятіяхъ народовъ въ сіи времена, сравнивать ихъ съ послѣдующими и заключать о состояніи религіи въ самыя древнія времена.

Древній памятникъ Персидской религіи есть собраніе сочиненій религіознаго содержанія, извѣстное вообще подъ именемъ Зендавесты. Происхожденіе ея, равно и время жизни писателя ея Зороастра, новѣйшіе изслѣдователи относятъ къ VI столѣтію до Р. Хр. **). Но Зороастръ не былъ изобрѣтателемъ новой, а только возстановителемъ и преобразователемъ древней религіи, которую онъ нашелъ въ состояніи упадка. Поэтому, и основныя вѣрованія, излагаемыя въ Зендавестѣ, восходятъ ко временамъ еще болѣе далекимъ.

Главное содержаніе всей древле-персидской религіи есть, какъ извѣстно, ученіе о двухъ началахъ всего существую-

*) Не извѣстно, строгая ли таинственность, съ какою хранили свои древніе памятники Египетскіе жрецы, или, что вѣроятнѣе, потеря этихъ писаній и забвеніе значенія іероглифическихъ письменъ въ самомъ Египтѣ, съ упадкомъ древней мудрости, было причиною того, что мы не встрѣчаемъ ссылокъ на подлинныя древнія писанія Египта у писателей, занимавшихся Египтомъ. Дошедшія до насъ, подъ названіемъ Египетскихъ, сочиненія или подложны, какъ, напримѣръ, Трисмегистъ, или не древни (какъ отрывки изъ Манеѳона). Греческіе писатели получали свои свѣдѣнія о Египетской религіи большею частію изъ устныхъ разсказовъ и собственныхъ наблюденій.

**) Анкетиль опредѣляетъ время жизни Зороастра 589—612 годами до Р. Хр. Zendavesta, v. Kleuker. 1776. 3 Th. p. 40. Также: Anhang zu Zend. p. 352. Röth. Aegypt. und Zoroastr. Glaubenslehre, p. 352 и слѣд.

щаго, добромъ и зломъ, Ормуздѣ и Ариманѣ; символомъ перваго изъ нихъ служитъ свѣтъ, послѣдняго — мракъ. Принятіемъ сихъ двухъ началъ Персы думали объяснить противоположности совершенства и несовершенства, добра и зла, являющіяся повсюду въ мірѣ физическомъ и нравственномъ.

Въ сущности, Персидская религія есть почитаніе единаго божества,—Ормузда. Къ нему одному, какъ истинному и благому божеству, относится все религіозное служеніе и почитаніе. Ариманъ, начало злое, не есть какое-либо божество, которое пользовалось бы религіознымъ почитаніемъ; борьба противъ него при помощи добраго начала, возможное противодѣйствіе ему,—вотъ единственное отношеніе, въ какое поставляетъ къ нему своихъ послѣдователей Зендавеста. Ариманъ, не смотря на свою силу и значеніе, изображается въ чертахъ, кои показываютъ болѣе вражду и презрѣніе къ нему, нежели страхъ предъ его могуществомъ и уваженіе къ его силѣ. Ормуздъ, напротивъ, изображается со всѣми возвышенными свойствами, достойными понятія объ истинномъ Божествѣ. Вотъ, напримѣръ, начало одной молитвы къ Ормузду, въ Зендавестѣ: „я молюсь и взываю къ Ормузду, великому, свѣтлому, свѣтозарному, всесовершенному, всепревосходному, чистѣйшему, всемогущему, премудрому, коего природа чистотою превосходитъ все и свѣтлѣе всего, коего мысль—есть чистое благо, который есть источникъ всякихъ радостей, который даетъ мнѣ все, что имѣю, который силенъ, дѣйственъ, все питаетъ и надъ всѣмъ неизреченно покоится въ величіи славы“ *). Въ другихъ мѣстахъ онъ называется великимъ владыкою всего, началомъ свѣта и добра, основаніемъ всѣхъ существъ, творцемъ неба и земли, высочайшимъ разумомъ, мудростію, источникомъ всякаго познанія, полнотою блаженства для всѣхъ и пр. **).

Конечно, высокія совершенства, приписываемыя Ормузду, помрачаются и ограничиваются, когда мы вспомнимъ, что ему противопоставляется враждебное ему начало, ему непокорное, надъ которымъ онъ не имѣетъ всецѣлой власти. Но уже древніе Персы чувствовали противорѣчіе, скрывающееся

*) Zendavesta, ed. Kleuker. Riga. 1776. Th. 1. p. 80.

**) Zend. Th. 3. p. 328. Ormuzd.

въ признаніи двухъ равносильныхъ верховныхъ началъ. Чтобы избѣгнуть его, они искали еще высшаго, единаго начала бытія, и возводили къ нему происхожденіе какъ Ормузда, такъ и Аримана. Это верховное начало въ Зендавестѣ называется несотвореннымъ, все въ себѣ объемлющимъ бытіемъ, въ высочайшемъ совершенствѣ покоящимся существомъ, вѣчнымъ и особенно „безпредѣльнымъ временемъ“ (Zeruane-Akerene) *). Оно не имѣетъ ни начала, ни конца; оно произвело какъ Ормузда, такъ и Аримана, два первоначально чистыя и совершенныя существа. Ниспаденіе Аримана ко злу есть слѣдствіе его собственной злой воли, надъ которою восторжествуетъ наконецъ начало добра, очистивъ и возстановивъ въ первобытное совершенство, какъ самого Аримана, такъ и все злое, внесенное имъ въ твореніе.

Зороастръ мало говоритъ о сущности и свойствахъ сего высочайшаго и единаго начала всего. Оно остается таинственнымъ, неопредѣленнымъ, какъ бы недоступнымъ для религіознаго почитанія и для познанія началомъ бытія. Ормуздъ есть истинно живое божество Зендавесты, и служеніе ему и чистымъ духамъ, отъ него происшедшимъ, составляетъ главное содержаніе религіи по ея ученію. Впрочемъ, нѣкоторыя черты показываютъ, что оно не было понимаемо только какъ отвлеченное начало всего сущаго, но какъ верховное существо. Такъ, оно изображается творящимъ какъ Ормузда, такъ и Аримана со всѣми духами, дающимъ власть и силу Ормузду **); имя его, какъ существа дѣйствительно сущаго, призывается однажды въ молитвѣ вмѣстѣ съ Ормуздомъ и другими духами ***); творческое слово (Honover), посредствомъ котораго Ормуздъ творитъ міръ, приписывается также иногда и высочайшему началу всего ****).

Что, не смотря на неопредѣленность понятія о первомъ началѣ всего въ дошедшихъ до насъ писаніяхъ Зороастра, не совершенный дуализмъ, а ученіе о единомъ верховномъ началѣ всего, было древнимъ и постояннымъ ученіемъ Персидской религіи, это доказываютъ, какъ мнѣнія ближайшихъ

*) Zend. ed. v. Kleuker. Th. II. p. 106. Anhang zu Zend. p. 185. 186.

**) Zendavesta, ed. Kleukeri, Th. II, p. 376.

***) Ibid. p. 106.

****) Röth. Aegypt. und Zoroastr. Glaub. p. 395. 396.

къ Зороастру послѣдователей его, такъ и свидѣтельства Греческихъ писателей. Не смотря на различіе сектъ, ближайшіе послѣдователи Зороастра соглашаются въ признаніи одного верховнаго начала всего сущаго *). Свидѣтельства Греческихъ писателей, древнѣйшія изъ которыхъ указываютъ на времена, предшествовавшія Зороастру, также говорятъ о ученіи объ единомъ началѣ всего, какъ отличительномъ ученіи Персовъ. Такъ Геродотъ говоритъ, что Персы, не имѣя идоловъ и человѣкообразныхъ боговъ, поклоняются верховному божеству, которое онъ по гречески называетъ Зевсомъ, хотя видитъ въ семъ Зевсѣ олицетвореніе эѳира **). Въ Киропедіи Ксенофонта Киръ и Персы изображаются поклоняющимися прежде всего верховному божеству, а потомъ всѣмъ низшимъ божествамъ. Аристотель, говоря объ отношеніи нравственно добраго къ первой причинѣ всего, причисляетъ маговъ къ защитникамъ того ученія, что первое и единое начало всего есть высочайшее и нерожденное благо ***). Евсевій приводитъ слѣдующее ученіе о Богѣ изъ извѣстныхъ въ его время писаній Зороастра: „Богъ первоначаленъ, безсмертенъ, невидимъ, не рожденъ, не дѣлимъ, никому не подобенъ, виновникъ всего прекраснаго, нелицепріятенъ, самый благій изъ благихъ, мудрѣйшій изъ мудрыхъ. Онъ отецъ закона и правды; онъ источникъ самобытнаго вѣдѣнія; онъ вѣдаетъ естество, совершенъ, премудръ и единъ изобрѣтатель священнаго знанія; это тотъ богъ, который имѣетъ голову копчика“ ****).

---

*) Такъ, одна секта учила, что начало свѣта и добра (Ормуздъ) есть высшее и первое, а начало тьмы и зла (Ариманъ) есть произведенное имъ; другіе признавали свѣтъ или добро высочайшимъ началомъ, отъ котораго произошло Zeruane-Akerene, а чрезъ него Ормуздъ и Ариманъ. Третьи, и самые многочисленные послѣдователи Зендавесты, которые считали себя настоящими учениками Зороастра, производили свѣтъ и мракъ отъ Бога, считая послѣдній какъ бы тѣнью, которая нераздѣльна отъ тѣла. Kleuker. Anh. zu Zendav. p. 186. 187.

**) Онъ называетъ его *Ζεὺς πατρῷος Περσῶν*. Herod. 1, 131. Понятіе эѳира напоминаетъ названіе высочайшаго начала „безпредѣльнымъ временемъ“ у Персовъ.

***) Aristot. Metaph. Lib. XIV. cap. IV.

****) Послѣднія слова очевидно относятся къ символическому изображенію божества. Такое изображеніе, какъ символъ божественной силы, встрѣчается часто на картинахъ, открытыхъ недавно въ развалинахъ Ниневіи. Евсевій

Такимъ образомъ, у древнихъ Персовъ постоянно сохранялось ученіе о единомъ верховномъ началѣ всего, хотя это высочайшее начало и оставалось неяснымъ и удаленнымъ отъ религіознаго почитанія, а мѣсто живаго высшаго Божества, для народнаго вѣрованія, заступалъ Ормуздъ. Нельзя думать чтобы ученіе о единомъ началѣ всего, предшествующемъ раздѣленію началъ добра и зла, было произведеніемъ позднѣйшаго отвлеченнаго умствованія. Мы видѣли, что древніе Греческіе писатели не упоминаютъ о дуализмѣ, говорятъ только о почитаніи Персами верховнаго божества и потомъ низшихъ божествъ. Что ученіе о первомъ, единомъ началѣ всего не есть изобрѣтеніе Зороастра, видно изъ того, что оно не раскрывается имъ подробно, въ видѣ основнаго или особенно важнаго ученія (что сдѣлалъ бы Зороастръ, если бы самъ ввелъ это важное ученіе); оно упоминается въ Зендавестѣ въ разныхъ мѣстахъ, какъ ученіе всѣмъ извѣстное. Ближайшіе послѣдователи Зороастра также согласно признаютъ это ученіе. Напротивъ, историческія соображенія даютъ право думать, что позднѣйшее явленіе въ Персидской религіи есть рѣшительный дуализмъ, не возведенный къ высшему началу и который приписывается Персамъ позднѣйшими писателями (напр. Плутархомъ) *). Ученіе о единомъ первоначалѣ было постепенно забываемо, съ преобладаніемъ почитанія Ормузда и развитіемъ миѳическихъ сказаній о низшихъ существахъ и духахъ отъ него происшедшихъ, сдѣлавшихся предметомъ особеннаго почитанія, во времена упадка самостоятельности Персовъ. Явился дуализмъ, который положилъ основаніе манихейству, послѣднему вырожденію Персидской религіи **).

Еще болѣе такой упадокъ первоначальныхъ вѣрованій у Персовъ замѣтенъ въ распространеніи идолопоклонства, первоначально чуждаго ихъ религіи, и въ обоготвореніи предметовъ вещественной природы, которые въ древности считались

говорилъ, что приведенное имъ мѣсто читается въ Зороастровомъ собраніи священныхъ Персидскихъ книгъ, и что тоже самое говоритъ о Богѣ и Персидскій мудрецъ Гостанъ въ своемъ Осмокнижіи (Praep. Evang. L. 1. c. 10).

*) Свидѣтельство Плутарха и другихъ позднѣйшихъ писателей у Клеукера, въ его Anhang zu Zendavest. p. 33 и слѣд. 116.

**) Основаніемъ къ такимъ заключеніямъ служатъ изслѣдованія Анкетиля (Kleuker. Anh. zu Zend. 185—208. Смотр. также Hyde, Rel. vet. Pers., c. 9. 22).

только символами божества, напримѣръ, огня и солнца, какъ источниковъ свѣта. Геродотъ ясно говоритъ, что Персы его времени „не считали дозволеннымъ устроять статуи боговъ, строить храмы и алтари, безъ сомнѣнія потому, что они не думали, какъ Греки, что боги произошли подобно людямъ. Ихъ обычай—приносить жертвы Зевсу на вершинахъ высокихъ горъ. Кромѣ того, они издревле (ἀρχῆθεν) приносили жертвы не многимъ стихійнымъ богамъ, или духамъ, управляющимъ силами природы". Но уже въ его время, они заимствовали отъ Ассиріянъ и Арабовъ почитаніе небесной Афродиты, которую первые называли Милитою, а Персы Миерою *). Единственными видимыми знаками богопочтенія были въ древности пиреи, или столбы, на которыхъ возжигался священный огонь, и введеніе которыхъ приписывается Зороастру **). Но въ послѣдующее время мы находимъ въ Персіи не только храмы ***), но и совершенное обоготвореніе свѣта въ видѣ огня, солнца, луны и другихъ свѣтилъ, служившихъ прежде или символами Ормузда или предполагаемыми жилищами различныхъ духовъ ****).

Религіознымъ письменнымъ памятникамъ Индіи многіе приписывали чрезвычайную древность, возводя происхожденіе ихъ за три и болѣе тысячъ лѣтъ до Р. Хр. Но болѣе внимательное изученіе ихъ показываетъ, что они составлены въ очень различныя времена, и что древнѣйшая часть Ведъ (Ригъ-Веда) не восходитъ далѣе 1400 лѣтъ до Р. Хр.; а соединеніе различныхъ частей Ведъ въ одно цѣлое произошло не раньше VII столѣтія до Р. Хр. Нѣсколько раньше VI столѣтія до Р. Хр. составленъ другой замѣчательный памятникъ Индѣй-

---

*) Herod. 1. 131.

**) По свидѣтельствамъ Персидскихъ и Арабскихъ писателей. Kleuker, Anh. zu Zend. p. 127.

***) Такъ наприм. Артаксерксъ построилъ храмъ богинѣ Анаитисъ въ Экбатанѣ (Plut. vita Artax.).

****) Такимъ искаженіемъ древней религіи объясняются противорѣчащія свидѣтельства позднѣйшихъ писателей о сущности ея. Они то говорятъ, что Персы почитаютъ одного Бога,—солнце (какъ Страбонъ), то верховное божество—Миеру (какъ Порфирій), то огонь и проч. Kleuker, Anh. zu Zend. p. 127, 231, 147. О состояніи религіи Персовъ во времена Сассанидовъ, ibid. p. 150. et sq.

ской письменности, — законы Ману. За Ведами, по времени происхожденія, слѣдуютъ религіозныя эпопеи — Рамаяна и Магабхарата, коихъ происхожденіе, распространеніе и завершеніе полагаютъ отъ перваго до третьяго вѣка по Р. Хр. Затѣмъ являются философскія системы, частію основанныя на религіозномъ ученіи, отчасти враждебныя ему, и наконецъ, историческія сочиненія (Пураны). Образованіе Индѣйской литературы простирается до XII и XIII-го столѣтія по Рождествѣ Христовомъ *).

Какъ ни трудно точно опредѣлить взаимную преемственность различныхъ письменныхъ памятниковъ Индіи, по недостатку достовѣрной исторіи, но, тѣмъ не менѣе, сличая религіозныя понятія въ различныхъ сочиненіяхъ, коихъ относительное послѣдованіе извѣстно, мы отчасти видимъ постепенное движеніе самой религіи. Сначала ясное почитаніе единаго верховнаго начала, хотя и окруженнаго низшими божествами, но не затемняемаго ими. Потомъ, въ эпоху процвѣтанія эпической поэзіи, постепенное забвеніе служенія верховному божеству, усиленіе почитанія низшихъ боговъ и сильное распространеніе миѳическихъ сказаній. Наконецъ, съ появленіемъ философіи, измѣненіе древнихъ простыхъ вѣрованій въ пантеистическія понятія у людей образованныхъ, и распространеніе грубыхъ суевѣрій въ народѣ.

Но, при всемъ разнообразіи поэтическихъ сказаній и философскихъ понятій о божествѣ, всегда и вездѣ остается неизмѣннымъ основное ученіе Индѣйской религіи. По этому ученію, началомъ всего признается единое, верховное и духовное существо. Это существо, называемое Парабрамою, Брамою Ишварою (Брамою-владыкою), Маганъ-Атмою (великимъ духомъ) и другими именами, производитъ три главныя божества, олицетворяющія зиждительную, хранящую и разрушительную силы божества, — это: Брама, Вишну и Шива. Отъ нихъ происходятъ всѣ другія, какъ божественныя, такъ и небожественныя существа.

Ученіе о Парабрамѣ, какъ оно излагается въ самыхъ древнихъ священныхъ книгахъ, ясно свидѣтельствуетъ о существованіи идеи о единомъ высочайшемъ божествѣ, во вре-

*) Wuttke, Gesch. d. Heidenthums. Th. II. p. 235. 236.

мена самой глубокой древности Индѣйскаго народа. Хотя уже въ самыхъ древнихъ частяхъ Ведъ упоминается много боговъ, но, по ясному ихъ ученію, они не суть божества самостоятельныя. Существуютъ только три главныя божества; всѣ другіе боги суть только части или свойства ихъ. По различнаго рода дѣятельности ихъ, они различно называются и описываются. Но и три главные бога суть только раскрытіе единаго высочайшаго начала, и имъ объемлются; на самомъ дѣлѣ есть только одно Божество, великій духъ, Маганъ Атма *).

Изображенія верховнаго Брамы въ различныхъ древнихъ религіозныхъ сочиненіяхъ Индѣйцевъ показываютъ высокія ихъ понятія о высочайшемъ началѣ всего. Въ законахъ Ману Брама часто называется „самъ отъ себя сущимъ“, имѣющимъ „отъ себя бытіе существомъ“. Всѣ боги произошли отъ него; онъ „былъ прежде всѣхъ боговъ, и выше его нѣтъ ничего“. Онъ есть „высочайшій правитель, сотворившій боговъ и множество духовъ“. „Брама есть всепроницающее, но само не проницаемое, самосущее существо“. „Брама невидимъ, непостижимъ, самъ отъ себя существуетъ, не имѣетъ ни цвѣта, ни глаза, ни слуха; онъ вѣченъ, всепроницающъ, тонокъ, непреходящъ, источникъ существъ“. „Великъ Брама, божественъ, его образъ недомыслимъ; онъ тонче всего тонкаго; онъ не объемлется ни взоромъ, ни словомъ, ни другимъ какимъ чувствомъ“... „Не можно его постигнуть ни словомъ, ни сердцемъ, ни взоромъ; только тотъ его постигаетъ, кто говоритъ: *онъ есть;* его сущность открывается намъ, когда мы понимаемъ его, какъ *сущее*“. Брама „нераздѣленъ, неразличимъ, безъ причины и подобія; онъ недѣлимое существо простаго свойства, безъ втораго или инаго. Онъ безконеченъ, безъ мысли мыслитъ, внѣ пространства (пустоты) находится въ пространствѣ, но однако выше его“. Онъ чистъ, свободенъ, безконечно блаженъ, его не касаются измѣненія міра и пр. **).

---

*) Colebrooke's Abhandl. über die heil. Schriften d. Indier. übers, v. Poley. 1847. p. 24. 25.

**) Эти и другія подобныя мѣста собраны въ Geschichte des Heidenthums v. Ad. Wuttke. 1853. Th. II, p. 256—259. Также у Виндишмана въ его Philosophie im Fortgang d. Weltgesch. 1827. Th. II. p. 1389, и слѣд.

Подобныя возвышенныя описанія божества, часто встрѣчающіяся въ древнихъ писаніяхъ Индѣйцевъ, ясно указываютъ на высокія религіозныя понятія, существовавшія въ Индіи во времена отдаленной древности. Вообще, по мнѣнію извѣстнаго изслѣдователя Индѣйскихъ древностей, Кольбрука, сличеніе разныхъ древнихъ религіозныхъ сочиненій ясно показываетъ, „что древняя, основанная на Ведахъ, религія Индѣйцевъ признаетъ только единаго Бога, но не раздѣляетъ достаточно Творца отъ творенія“ *). Это, конечно, и было причиною, что послѣдующіе философы придали религіозному ученію Индѣйцевъ пантеистическій характеръ.

Но высочайшее первосущество, Парабрама, не смотря на возвышенныя понятія о немъ, уже въ эпоху появленія древнѣйшихъ священныхъ книгъ не было главнымъ предметомъ дѣятельнаго поклоненія и служенія. Идея первоначальнаго существа была соединяема съ понятіемъ о Брамѣ, какъ выраженіи творческой силы Божества, и на того Браму, который впослѣдствіи являлся на ряду съ Вишною и Шивою, были перенесены всѣ высокіе аттрибуты и понятія, приписываемыя Парабрамѣ. Почитаніе Брамы, какъ главнаго и высшаго божества, котораго два другія являются только помощниками, представляется господствующимъ въ періодъ іерархическаго общественнаго устройства Индѣйскаго народа, подъ управленіемъ браминовъ. Но съ упадкомъ жреческой власти, начался въ Индіи и упадокъ религіи. Недовольная преобладаніемъ жреческаго сословія, каста благородныхъ людей или воиновъ мало по мало вступила въ нравственную и политическую борьбу съ нимъ. Слѣдствіемъ этого было распаденіе единства Индѣйскаго народа, явленіе множества отдѣльныхъ владѣтелей и князей, и постоянныя между ними войны, составляющія героическій періодъ Индѣйской исторіи. Преобладаніе касты Кшатріевъ въ религіозномъ отношеніи ознаменовалось возвышеніемъ служенія Вишну, считавшагося издревле покровителемъ военной касты, и забвеніемъ служенія Брамѣ. За періодомъ Ведъ наступилъ періодъ эпическихъ сочиненій, и въ этихъ сочиненіяхъ Вишну рѣшительно преобладаетъ надъ

*) Colebrook's, Abhandl. üb. die heil. Schrift. d. Indier. üb. v. Poley. 1847. p. 25.

всѣми другими божествами. Въ понятіи Вишну выражается идея зиждительной, всехранящей и устрояющей ко благу силы Промысла; съ понятіемъ Вишну издревле соединялась мысль о дѣятельномъ участіи Божества въ устроеніи блага міра и рода человѣческаго,—мысль, которая чувственно изображалась въ ученіи о различныхъ воплощеніяхъ Вишну (Аватары), о явленіяхъ его на землѣ въ различныхъ видахъ, по различнымъ случаямъ, гдѣ требовалась людямъ особенная помощь божества. Но такая мысль о являемости божества въ чувственныхъ образахъ на землѣ, будучи воспринята поэтическою фантазіею, могла быть поводомъ къ безчисленнымъ вымысламъ и миѳическимъ сказаніямъ. Въ героическую эпоху сказанія о явленіяхъ Вишну на землѣ смѣшались съ сказаніями о дѣяніяхъ и подвигахъ царей и героевъ, и такое смѣшеніе, подъ вліяніемъ поэзіи, произвело ту пеструю ткань миѳологіи, которую мы видимъ теперь въ Индѣйской религіи. Тогда какъ фантазія поэтовъ трудилась надъ раздробленіемъ религіозныхъ понятій и, превращая ихъ въ чувственные образы, вымышляла однихъ боговъ за другими, одни приключенія чудовищнѣе другихъ, философы старались возвести къ единству различныя религіозныя представленія, найти въ нихъ связь и значеніе. Но неопредѣленность отношенія верховнаго божества къ происшедшимъ отъ него существамъ и къ міру въ древнихъ религіозныхъ писаніяхъ, и невозможность для разума понять такое отношеніе безъ чуждой всему язычеству идеи творенія изъ ничего, привела ихъ большею частію къ пантеизму *). Съ потерею политической самостоятельности и съ упадкомъ образованности, Индѣйскій народъ еще болѣе впалъ въ религіозномъ отношеніи. Служеніе Брамѣ и Вишну, постепенно упадая, въ наибольшей части народа смѣнилось поклоненіемъ Шивѣ, въ служеніи которому особенно преобладаетъ чувственный элементъ. Съ идеею разрушенія и смерти въ семъ божествѣ соединилось понятіе чувственнаго рожденія и возникновенія: отъ этого кровавые и варварскіе обряды соеди-

*) Кромѣ того, вліяніе политическаго раздробленія Индіи съ одной, и философіи съ другой стороны, выразилось въ образованіи многочисленныхъ сектъ, коихъ въ Индіи насчитываютъ нынѣ до 48. Wuttke, Gesch. d. Heidenthums. p. 280.

нились здѣсь съ безнравственными и чувственными. Въ этихъ обрядахъ и различнаго рода грубыхъ суевѣріяхъ многіе ученые видятъ вліяніе чуждыхъ брамінизму вѣрованій древнихъ, грубыхъ туземцевъ Индіи, покоренныхъ пришедшимъ съ сѣвера Индѣйскимъ племенемъ и смѣшавшихся съ низшими классами народа *). Подавленные брамінизмомъ въ эпоху процвѣтанія его, эти вѣрованія и обряды возникли снова въ новой, примѣненной къ браминской религіи, формѣ съ упадкомъ древняго образованія, и исказили чисто браминскія вѣрованія. По крайней мѣрѣ, сами образованнѣйшіе изъ нынѣшнихъ Индѣйцевъ отвращаются отъ такихъ чувственныхъ обрядовъ и въ распространеніи ихъ видятъ упадокъ древней религіи.

Древніе письменные памятники Китая собраны, приведены въ порядокъ и дополнены изъясненіями Конфуціемъ за 500 лѣтъ до рождества Христова. Древнѣйшіе изъ нихъ восходятъ за нѣсколько столѣтій до Конфуція **).

Религія Китая представляется намъ въ двухъ главныхъ видахъ: въ простѣйшемъ и древнѣйшемъ, какъ она изображается въ самыхъ древнихъ священныхъ книгахъ до Конфуція и въ какомъ была въ его время, и въ болѣе развитомъ и отвлеченномъ, какъ она постепенно образовалась въ послѣдующія времена, подъ вліяніемъ философіи и различныхъ мнѣній толкователей древнихъ священныхъ книгъ. Смѣшеніе этихъ двухъ различныхъ эпохъ было причиною различныхъ, даже противоположныхъ, мнѣній о Китайской религіи. Тогда какъ одни, основываясь на прямыхъ древнихъ свидѣтельствахъ, видѣли въ ней чистое и возвышенное религіозное ученіе, другіе, имѣя въ виду позднѣйшіе комментаріи и философскія сочиненія, считали Китайцевъ совершенными матеріалистами. Между тѣмъ, среднее и истинное мнѣніе здѣсь то, что первоначальныя чистыя понятія о Божествѣ постепенно

---

*) Wuttke, Gesch. d. Heidenth. p. 274.

**) Что же касается до символической книги И—Кингъ, состоящей изъ прямыхъ и ломаныхъ линій и приписываемой Китайцами основателю ихъ государства—Фо-ги, то ей даютъ древность 3000 лѣтъ до Р. Хр. Таинственныя начертанія сей книги во всѣ времена служили предметомъ разнообразныхъ, но въ сущности мало достовѣрныхъ, толкованій у Китайскихъ ученыхъ.

искажались и измѣнялись, съ одной стороны—подъ вліяніемъ превратной философіи, съ другой—подъ вліяніемъ чуждыхъ Китайской религіи, привнесенныхъ изъ Индіи, суевѣрій.

Древнія историческія книги, сохраненныя Конфуціемъ, свидѣтельствуютъ, что древніе Китайцы поклонялись единому верховному Божеству, которое называли Ксан-ти, то есть, высочайшій владыка. Это божество изображается какъ личное, благодѣтельное, міроправящее существо. Самый древній храмъ ему выстроенъ третьимъ послѣ Фо-ги императоромъ Гоангъ-ти. Имя Ксан-ти, какъ названіе верховнаго Божества, встрѣчается въ самыхъ древнихъ частяхъ священныхъ книгъ. Далѣе, является на ряду съ симъ именемъ также древнее, но впослѣдствіи взошедшее въ большое употребленіе, наименованіе Божества—Тіенъ, собственно: небо. Причину подобнаго названія личнаго существа нарицательнымъ именемъ неба знатоки Китайскаго языка находятъ не въ какой-либо особенности понятія, а въ свойствахъ Китайскаго словоупотребленія, часто полагающаго названіе самой вещи вмѣсто лица, обладающаго вещію или содержащагося въ ней *). Притомъ же личныя качества и свойства, приписываемыя небу, каковы—мудрость, благость, всемогущество, всевѣдѣніе, власть награждать и наказывать и пр., равно какъ и ясное отличеніе физическаго неба отъ высшаго и разумнаго,—показываютъ, что этимъ именемъ обозначалось понятіе о единомъ верховномъ началѣ всего **). Что касается до обрядовъ богослуженія и частныхъ народныхъ вѣрованій, то сами Китайскіе писатели свидѣтельствуютъ, что идолопоклонство явилось въ Китаѣ очень поздно, съ распространеніемъ изъ Индіи религіи и идоловъ Будды (около 65 года по Р. Х.) ***).

Древнія сочиненія, собранныя Конфуціемъ, суть историческаго или нравственнаго содержанія: посему они только представляютъ краткія указанія на древнее поклоненіе единому Владыкѣ всего. Болѣе полныя системы Китайскаго вѣроученія принадлежатъ уже позднѣйшимъ временамъ. Но недо-

---

*) Confucius Sinarum Philosophus. Paris. 1687. Prolem. p. 93.
**) Ibid. p. 91. 92.
***) Ibid. p. 78.

статокъ сочиненій чисто религіознаго содержанія въ древности нѣсколько восполняется писаніями современнаго Конфуцію философа и основателя особой религіозной секты, Лао-дзы. Особенность его ученія, равно какъ и то обстоятельство, что оно принимается только послѣдователями его, не дѣлаясь народнымъ, приводятъ къ той мысли, что это ученіе образовалось не безъ вліянія иноземныхъ понятій *). Но глубокая древность ученія Лао-дзы не подлежитъ сомнѣнію и даетъ ему важное значеніе свидѣтельства объ образѣ религіозныхъ понятій во времена отдаленныя.

Единое верховное начало всего, по ученію Лао-дзы, есть Тао,—разумъ, мысль, духовная сила. „Оно было прежде, нежели явились небо и земля, и будетъ существовать, когда ихъ не будетъ". Оно таинственно, непостижимо, не имѣетъ названія. „Если меня спросятъ, что такое Тао, я отвѣчаю: оно не имѣетъ ни начала, ни конца, оно не измѣняется, оно не имѣетъ никакого тѣла, ни мѣста, оно не дѣлается, ни больше, ни меньше, оно не умираетъ и не возникаетъ... Оно не имѣетъ ни внутренняго, ни внѣшняго, ни образа, ни звука" и пр. „Во всемъ сущемъ Тао не имѣетъ равнаго или подобнаго себѣ; оно стоитъ внѣ всякаго дѣйствительнаго бытія и не измѣняется: оно проникаетъ все и само не проникается ничѣмъ". Сокровенное, безсмертное, Тао распространяетъ благо на всѣ существа, и, научая ему, дѣлаетъ чрезъ то ихъ совершенными. Но этотъ высочайшій, неименуемый, верховный разумъ, въ сотвореніи конечныхъ вещей открывается, дѣлается „именуемымъ, Тао". Такое откровеніе высочайшаго единаго разума, по мнѣнію однихъ толкователей ученія Лао-дзы, есть явленіе божественнаго разума чрезъ твореніе, по мнѣнію же другихъ, самый міръ есть обнаруженіе Божества, есть самый откровенный божественный разумъ, второе, имѣющее имя, Тао.

*) Нѣкоторые находятъ въ ученіи Лао-дзы слѣды Индѣйскаго вліянія, другіе—Іудейскаго. Его сочиненіе Тао-те-Кингъ, написанное темнымъ и отрывочнымъ слогомъ, впослѣдствіи стало предметомъ разнообразныхъ толкованій между его послѣдователями. У многихъ изъ нихъ видно стараніе согласить его ученіе съ господствующими философскими понятіями въ Китаѣ или дать ему пантеистическій оттѣнокъ (Wuttke, Gesch. d. Heidenth. p. 76—83. Windischmann;—Die Philos. im Fortg. d. Weltgeschichte, Th. 1. p. 243—246).

Такимъ образомъ, ученіе Лаодзы получаетъ пантеистическій оттѣнокъ у многихъ изъ послѣдователей секты Тао *).

Такимъ образомъ, въ Китаѣ, во времена глубокой древности, мы находимъ довольно возвышенныя понятія о Божествѣ, отсутствіе миѳологіи, рано исказившей эти понятія у другихъ народовъ и чистоту богослуженія. Упадокъ религіи начинается въ Китаѣ съ распространеніемъ изъ Индіи буддизма, около 65 г. по Р. Хр. **). Буддизмъ, въ своей сущности, и такъ, какъ онъ является въ ученіи своего основателя Шакіамуни и его ближайшихъ послѣдователей, есть не что иное, какъ прикрытый матеріализмъ. Но такое противурелигіозное и отвлеченное ученіе, первоначальному распространенію котораго въ Индіи способствовали особенныя политическія обстоятельства, могло удержаться и сдѣлаться религіею только подъ условіемъ совершеннаго искаженія своего. Религія не можетъ быть безъ Божества; и такъ какѣ въ буддизмѣ не было истиннаго Божества, то послѣдователи его начали обоготворять самого основателя своей религіи—будду Шакіамуни, а за нимъ и другихъ почитаемыхъ ими буддъ или учителей своей секты. Такъ одно заблужденіе породило другое противоположное, и не давшій людямъ Божества буддизмъ превратился въ обоготвореніе людей. Распространившійся въ Китаѣ и Средней Азіи (особенно Тибетѣ) буддизмъ еще болѣе исказился невѣжествомъ простаго народа, его принимавшаго, привнесеніемъ мѣстныхъ заблужденій и суевѣрій. Въ настоящее время религія Будды, почитаемаго Китайцами подъ именемъ Фо, сдѣлалась почти народною: ей не слѣдуетъ только высшій и образованный классъ народа.

Но тогда какъ, чуждое Китайской древности, иноземное ученіе затмило древнія религіозныя вѣрованія для народа, философія, съ своей стороны, не менѣе содѣйствовала совершенному упадку религіи. Древнія философскія сочиненія и толкованія священныхъ книгъ, напримѣръ Конфуція и Менъ-

---

*) Отрывки изъ Тао-те-Кингъ, см. у Виндишмана въ его Die Philos. im Fortg. d. Weltgesch. 1827. Th. I. 394—423. Также у Вутке въ его Gesch. d. Heidenth. Th. II, p. 76—83.

**) Время явленія буддизма въ Индіи, которому нѣкоторые приписываютъ глубокую древность, не восходитъ далѣе VI стол. до Р. Хр.

дзы (около IV стол. до Рожд. Хр.), были преимущественно нравственнаго содержанія. Теоретическая философія, служащая основаніемъ религіозныхъ убѣжденій образованной части Китайцевъ, явилась не раньше X столѣтія по Р. ослѣХр. П продолжительнаго упадка наукъ и образованности, вслѣдствіе внутреннихъ неустройствъ, подъ владычествомъ покровительствовавшей наукамъ династіи Сунъ (царствовавшей отъ 961 по 1281 г. по Р. Хр.) явилось множество ученыхъ толкователей не только на древнія книги, но и на собственныя сочиненія Конфуція и Менъ-дзы. На основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ древнихъ сочиненій, гдѣ, кромѣ духовнаго начала всего, допускается, по видимому, и другое начало бытія,—первобытная матерія, Китайскіе мыслители начали признавать два равныя, верховныя, независимыя другъ отъ друга начала всего бытія,—дѣятельное и страдательное, первобытную силу и первобытную матерію (Инъ и Янгъ), посредствомъ соединенія коихъ въ различной мѣрѣ и степени образовались различные предметы міра. Выше этихъ двухъ началъ бытія было поставляемо только ихъ отвлеченное единство, или безразличіе, Таї-кі (Да-нѣтъ), предшествующее образованію отдѣльныхъ вещей міра. Такъ какъ такое отвлеченное единство силы и матеріи не могло имѣть ни сознанія, ни разумности, и самый міръ здѣсь не производится верховнымъ началомъ, но слагается въ различныхъ формахъ изъ матеріи и силы, то, очевидно, все философское ученіе склоняется къ матеріализму, отъ упрека въ которомъ не свободны Китайскіе мыслители *). Конечно, болѣе глубокомысленные изъ нихъ, напр. Чу-ги (1200 г. по Р. Хр.), видѣли неудовлетворительность для разума такого ученія: они во главу всего поставляли единое начало бытія, верховную силу, и отъ ней уже производили дѣятельное и страдательное начала бытія и изображали сію верховную силу въ чертахъ возвышенныхъ, приписывая ей разумъ и другія божественныя свойства. Но такія мнѣнія были слишкомъ частными и по своей неопредѣленности не могли

*) Вотъ еще мнѣніе о началѣ всѣхъ вещей извѣстнаго китайскаго философа Ло-пи: „я читалъ великое преданіе (т. е. И-Кингъ) и тамъ узналъ, что небо и земля имѣютъ начало... Разумъ предшествуетъ началу вещей". Windischm. Lib. cit. p. 143.

измѣнить общаго, болѣе или менѣе матеріалистическаго, направленія философіи, которое остается и доселѣ *).

Такимъ образомъ, исторія религіи въ Китаѣ представляетъ намъ, какъ и исторія другихъ религій, постепенный ходъ отъ болѣе чистыхъ и совершенныхъ религіозныхъ понятій къ менѣе совершеннымъ. Сначала, въ глубокой древности, мы видимъ ясные слѣды почитанія единаго Бога, Владыки и Устроителя міра; потомъ, постепенный упадокъ сей вѣры, чрезъ вторженіе суевѣрій и идолопоклонства, съ одной стороны, и помраченіе религіозныхъ истинъ чуждою древней религіи философіею, съ другой.

2) Религіозныя преданія, заключающіяся въ письменныхъ памятникахъ древнихъ народовъ, представляютъ достаточно ясныя и твердыя свидѣтельства о первоначальной чистотѣ религіи и постепенномъ ея склоненіи къ упадку. Въ вѣрованіяхъ другихъ народовъ, болѣе новыхъ и не имѣющихъ письменныхъ памятниковъ древности, конечно, не могутъ съ такою ясностію храниться слѣды религіи первоначальной: и самое

---

*) Въ настоящее время общеуважаемою книгою Китайской философіи служитъ такъ называемая „Книга о природѣ“ Sim-li-ta-Çiven, составленная, около 1415 года нашей эры, 42-мя учеными, по порученію правительства. Она преимущественно составлена по изслѣдованіямъ философовъ Шеу-су (1070 по Р. Хр.) и Чу-ги (1200 по Р. Хр.). Она имѣетъ видъ толкованій на древнее ученіе; но пельзя не видѣть, что, излагая матеріалистическое ученіе позднѣйшихъ писателей, она противорѣчитъ древнему ученію, хотя кстати и некстати часто приводитъ слова его. Основаніемъ для своихъ толкованій составители этой книги принимаютъ загадочную книгу И-Кингъ, написанную будто бы основателемъ Китайскаго государства Фо-ги, состоящую изъ начертаній прямыхъ и ломаныхъ линій. Какъ ни разнообразны нравственныя и космологическія толкованія сей книги, но самое разнообразіе ихъ ясно показываетъ произвольность всѣхъ ихъ (не исключая и комментарія Конфуція), тѣмъ болѣе, что ключъ къ разумѣнію символическихъ начертаній ея давно утраченъ. Что касается до признаваемаго будто бы на основаніи этой книги первоначальнаго единства или безразличія двухъ началъ міра (силы и матеріи), какъ начала бытія (Таі-кі), то, по свидѣтельству синологовъ, ученіе о немъ принадлежитъ новѣйшимъ временамъ. Самое имя это, какъ названіе первой причины бытія, въ первый разъ встрѣчается въ одномъ крайне-темномъ мѣстѣ сочиненій Конфуція,—въ прибавленіи (Ні-çu), которое онъ присовокупилъ къ объясненной имъ древней „Книгѣ перемѣнъ“ (Confucius, Sinarum Philos. p. 55. 59).

время и недостатокъ сохраненія древнихъ религіозныхъ понятій особенными призванными къ тому лицами и надежнымъ путемъ письменности, — могли измѣнять и искажать ихъ. Но тѣмъ болѣе заслуживаютъ нашего удивленія тѣ случаи, когда, не смотря на всѣ неблагопріятныя условія, не смотря на невѣжество и грубость нѣкоторыхъ племенъ, у нихъ, среди многочисленныхъ суевѣрій и дѣтскихъ представленій, сохраняются и довольно возвышенныя религіозныя понятія о Божествѣ. Эти понятія, судя по умственному и нравственному униженію сихъ племенъ, не могли быть изобрѣтены ими самими. Очевидно, они суть святое, хотя и безсознательно сохраняемое, наслѣдство отъ болѣе свѣтлыхъ и счастливыхъ для религіи временъ.

Такъ, вѣрованія древнихъ племенъ, населявшихъ Европу, въ сравненіи съ современными имъ религіозными представленіями Грековъ и Римлянъ, часто представляютъ замѣчательную степень чистоты. Древне-германскія племена признавали бытіе единаго верховнаго Существа, Творца боговъ, міра и людей. Его имя „Отецъ всего“ *). Въ немъ одномъ совмѣщаются всѣ божескія силы и свойства, коими владѣютъ въ извѣстной мѣрѣ и порознь различныя божества. Его природа сокровенна и недоступна разумѣнію людей, посему онъ называется Surtur, то есть, тайный, сокровенный. Онъ творецъ и хранитель вселенной; отъ его силы исчезнутъ боги, люди и нынѣшній міръ, чтобы дать мѣсто новому; но „человѣку онъ далъ душу, которая будетъ жить и не исчезнетъ, хотя бы тѣло разрушилось въ прахъ и было сожжено въ пепелъ“ **). Хотя не видно, чтобы Германцы воздавали особенное религіозное почитаніе сему верховному божеству, но вообще ихъ религіозные обряды были чужды заблужденій современнаго Римскаго язычества. По свидѣтельству Тацита, они не строили храмовъ, не имѣли и идоловъ, въ томъ убѣжденіи, что небесныя существа слишкомъ возвышенны, чтобы ихъ можно было заключить въ стѣнахъ храмовъ, или сдѣлать ихъ человѣческое изображеніе ***). Нѣкоторые находятъ слѣды

---

*) Alfadir (то есть, All-vater) или Alfadir-Odhin.

**) Kraft, Religionsgesch. 1848 p. 168.

***) Tacit. Germ. c. 9. Symbolik. d. alten Völker. v. Creuzer. Th. VII. p. 18.

единобожія также у древнихъ Кельтовъ, Галловъ, и Еѳіоплянъ *).

Какъ ни великъ упадокъ, въ которомъ находятся въ настоящее время дикія и полуобразованныя языческія племена, но и у нихъ сохраняются воспоминанія о единомъ верховномъ Божествѣ. Такъ, по свидѣтельствамъ путешественниковъ, преданіе о единомъ виновникѣ всего, отцѣ всѣхъ прочихъ боговъ и всего міра сохраняется у дикихъ народовъ негрскаго племени, обитающихъ по берегамъ Африки, у племенъ малайскихъ, населяющихъ острова Индо-Китайскаго архипелага и Океаніи **). Одно верховное божество, какъ главу другихъ боговъ, признаютъ обитатели Сибири, Тунгузы, Остяки, Буряты, Камчадалы и др. ***). Даже у племенъ, кои всѣми признаются стоящими на самой низшей ступени гражданственности, каковы Готтентоты и обитатели Новой Голландіи, сохранились темныя воспоминанія о единомъ верховномъ Началѣ, хотя ему и противополагается ими равносильное злое начало ****). Существенная особенность религіи всѣхъ почти дикихъ племенъ состоитъ въ томъ, что признаніе единаго верховнаго Виновника всего не уничтожаетъ почитанія многихъ низшихъ боговъ и идоловъ. Единое верховное существо, хотя признается, но мало уважается; оно остается въ удаленіи, не пользуется никакимъ дѣятельнымъ религіознымъ почитаніемъ и поклоненіемъ; мысль о немъ не имѣетъ никакого нравственнаго вліянія на жизнь. Обыкновенными предметами поклоненія служатъ низшія божества, въ коихъ олицетворяются силы природы, и идолы, ихъ изображающіе, а на низшей степени язычества, предметы вещественные, коимъ приписываютъ божественную силу,—фетиши. У нѣкоторыхъ, наиболѣе огрубѣлыхъ племенъ, напримѣръ, обитателей Новой Голландіи, религіозное чувство достигло до такой степени искаженія, что,

---

*) Cudworti, Syst. Intell. T. 1, p. 701—703.

**) Свидѣтельства путешественниковъ у Леланда, въ Dem. Evang. T. III. p. 744. 1843. О неграхъ Золотаго берега см. Ritter's Afrika, p. 313. 317. Также Kraft, Religionsgesch. 1848 p. 23.

***) Görres, Mythol. 1, 54.

****) Путешес. вокругъ свѣта Дюмонъ-Дюрвиля. 1837. Ч. IX. стр. 186. 187. 326. 328.

допуская бытіе благаго начала, они обращаются съ религіознымъ почитаніемъ не къ нему, а къ противоположному ему злому началу: господствующее у нихъ религіозное чувство есть страхъ темныхъ, невидимыхъ силъ, насылающихъ бѣдствія, болѣзни и грозныя явленія природы; подъ вліяніемъ сего страха, они ограничиваютъ свои религіозныя стремленія умилостивленіемъ сихъ злыхъ духовъ посредствомъ различныхъ жертвъ.

Особенно важны для насъ и замѣчательны свидѣтельства путешественниковъ о вѣрованіяхъ туземныхъ племенъ Америки. Неизвѣстность Новаго Свѣта до довольно позднихъ временъ, отдѣльная жизнь этихъ племенъ, лишенныхъ до открытія Америки сношеній съ образованными и христіанскими народами нашего полушарія, заставляетъ насъ въ религіозныхъ ихъ вѣрованіяхъ видѣть самостоятельныя вѣрованія, не измѣненныя ни вліяніемъ иноземныхъ религій, ни внутреннимъ развитіемъ образованія, которое, въ древнемъ мірѣ, будучи лишено истинной религіозной основы, сопровождалось въ религіозномъ отношеніи только большимъ искаженіемъ первоначальной религіи, съ большимъ развитіемъ языческихъ народовъ.

Но чѣмъ удаленнѣе была Америка отъ образованнаго міра, тѣмъ удивительнѣе казалось первымъ путешественникамъ встрѣтить у туземцевъ ея чистыя и возвышенныя понятія о единствѣ Божества и Его высочайшихъ свойствахъ. Всѣ племена Америки, безъ исключенія, признаютъ верховное владычество единаго Бога, котораго называютъ „великимъ Духомъ“ (Manitu) или Творцомъ. Хотя многіе изъ нихъ и признаютъ кромѣ него другія божества, но всегда ясно отдѣляютъ отъ нихъ Божество высочайшее, какъ перваго творца и виновника всего. Это верховное Божество не остается у нихъ только признаваемымъ, но не почитаемымъ первоначаломъ бытія, какъ у большей части дикихъ племенъ Стараго Свѣта; вѣра въ него сопровождается религіозными дѣйствіями, молитвами, жертвами и обрядами, выражающими живое религіозное почитаніе *).

---

*) Свидѣтельства путешественниковъ о религіи различныхъ племенъ Америки смотр. въ Geschichte Amerik. 2 Urreligionen. v. J. Müller, 1855. p. 105 и сл. Такъ Мехиканцы, подъ именемъ Теотля (имя, по видимому, родствен-

Вообще, понятія о единомъ верховномъ Божествѣ у туземцевъ Америки выражаются такъ ясно и такъ близко къ истинному ученію о Богѣ, что многіе изъ прежнихъ ученыхъ путешественниковъ думали объяснить происхожденіе ихъ не иначе, какъ только производя Американцевъ отъ древнихъ Іудеевъ, разсѣянныхъ послѣ плѣна Вавилонскаго *). Хотя болѣе основательныя изслѣдованія Американскихъ древностей не подтверждаютъ сей мысли, но, во всякомъ случаѣ, сіи изслѣдованія доказываютъ ясно, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ **), что мысль о единомъ верховномъ началѣ не могла быть заимствована Американцами отъ христіанскихъ проповѣдниковъ въ послѣдующее время. Самостоятельность ея доказывается: свидѣтельствами самыхъ древнихъ путешественниковъ въ Америкѣ, которые впервые посѣщали племена, не имѣвшія еще сношеній съ Европейцами; всеобщностью распространенія ея между всѣми племенами Новаго Свѣта, — заимствованіе не могло бы быть всеобщимъ вѣрованіемъ, но ограниченнымъ; далѣе, различными туземными именами верховнаго Божества, выражающими понятія творчества, владычества, духовности; какъ показываетъ исторія язычества, заимствованіе божества всегда сопровождалось заимствованіемъ самаго имени его или, по крайней мѣрѣ, переложеніемъ его на другой языкъ; наконецъ, совершенно народными сказаніями о дѣйствіяхъ сего божества въ отношеніи къ людямъ, народными обрядами служенія ему, показывающими, что и самое понятіе о немъ есть древнее, искони принадлежащее Американцамъ ***).

ное съ греческимъ *Θεός*, латинскимъ Deus и санскритскимъ Deva) чтили высочайшаго Бога и владыку вселенной. Они такъ взывали къ нему въ молитвахъ: „Богъ, которымъ мы живемъ, вездѣсущій, знающій всѣ мысли, ниспосылающій всѣ дары". „Богъ, безъ котораго человѣкъ ничто, невидимый, безплотный, единый, обладающій совершеннѣйшими совершенствами и чистотою". (Завоеваніе Мехики, Прескотта. Отеч. Записки. 1848. Т. LVI. стр. 19).

*) Эта мысль впрочемъ находитъ себѣ защитниковъ и до настоящаго времени среди Американскихъ ученыхъ. Theol. Stut. und Kritik. 1849. IV. p. 727—800.

**) Ibid. p. 802.

***) Подробное раскрытіе сихъ доказательствъ, см. у Müller, Gesch. Amerik. Urreligg. 1855. p. 102 и слѣд.

Но какъ ни кратковременно и ни малозначительно было самобытное движеніе Американскихъ народовъ на пути къ образованію, тѣмъ не менѣе и его исторія подтверждаетъ мысль, засвидѣтельствованную и исторіею другихъ народовъ, именно, что чѣмъ древнѣе религіозныя понятія, тѣмъ онѣ свободнѣе отъ заблужденій многобожія, что умноженіе числа боговъ, а съ ними миѳическихъ сказаній и суевѣрныхъ обрядовъ, идетъ съ общественнымъ развитіемъ народовъ въ мірѣ языческомъ. Тогда какъ религія кочевыхъ и полудикихъ племенъ Америки состоитъ въ почитаніи единаго великаго Духа, свободномъ отъ идолопоклонства, среди самостоятельно образовавшихся народовъ Америки, — Мехиканцевъ и Перуанцевъ находимъ, не смотря на признаніе единаго верховнаго Божества, сильное распространеніе многобожія, идолопоклонства, миѳологіи, а съ тѣмъ вмѣстѣ суевѣрныхъ и жестокихъ обрядовъ. Первые, кромѣ верховнаго Божества, признавали болѣе 200 низшихъ божествъ, коимъ приносили кровавыя и человѣческія жертвы *). Но, по собственнымъ ихъ преданіямъ, введеніе подобныхъ жертвъ не есть древнее установленіе, но изобрѣтеніе, начало котораго восходитъ не далѣе, какъ за двѣсти лѣтъ до завоеванія Мехики **). Обитатели Перу, подъ владычествомъ Инковъ, признавая много низшихъ боговъ, поклонялись главнымъ образомъ солнцу, въ которомъ олицетворяли верховное начало природы. Но это поклоненіе, введенное завоевателями Перу—Инками, было отлично отъ древнѣйшей туземной религіи, которая состояла въ почитаніи „великаго, невидимаго Духа“ (Pacha-Kamak). Понятіе о немъ не совершенно исчезло и въ послѣдующія времена, и развалины древняго храма его близъ Лимы привлекали поклонниковъ и при господствѣ новой религіи ***).

Религіозныя воспоминанія о единомъ Богѣ, сохранившіяся у племенъ дикихъ, важны потому, что указываютъ на понятіе о единствѣ Божіемъ, какъ на основное и первоначальное выраженіе идеи Божества въ духѣ человѣческомъ, сохранившееся

---

*) Прескоттъ, Завоев. Мехики. Отеч. Записки. Т. LVI, стр. 19.

**) Тамъ же, стр. 23. Гумбольдтъ приводитъ и самый случай, по которому введены человѣческія жертвы.

***) Wuttke, Gesch. d. Heidenth. 1852. T. I. p. 255.

не смотря на всѣ позднѣйшія прибавленія и искаженія. Идея единства Божія у дикарей, очевидно, не можетъ быть, при ихъ умственной неразвитости, слѣдствіемъ какого либо философскаго размышленія или убѣжденія въ неистинѣ многобожія. Можетъ ли мало размышляющій о всемъ, что выходитъ за предѣлы чувственнаго міра и удовлетворенія насущныхъ потребностей, дикарь дойти до этой высокой мысли? Еще менѣе можно думать, чтобы мысль о единствѣ Божества могла быть ими заимствована отъ христіанъ. Распространеніе ея въ отдаленныхъ одна отъ другой и не имѣющихъ взаимнаго сообщенія странахъ; чисто народныя имена, кои даются верховному Божеству; самыя заблужденія, съ которыми она соединяется, наконецъ, нахожденіе ея первыми путешественниками у такихъ народовъ и племенъ, кои не имѣли дотолѣ сношеній съ Европейцами,—все это показываетъ, что она не могла быть повсюду заимствованною. Но не будучи ни собственнымъ произведеніемъ ума человѣческаго, ни заимствованнымъ отвнѣ пріобрѣтеніемъ, мысль о единствѣ Божіемъ у племенъ дикихъ, очевидно, есть единственный остатокъ первобытныхъ, общихъ всему человѣчеству, вѣрованій, остатокъ первобытной религіи.

Такимъ образомъ, основываясь на историческихъ свидѣтельствахъ и на преданіяхъ народовъ, мы пришли къ совершенно противоположному взгляду на исторію религій, чѣмъ тотъ, который выдаютъ за истинный защитники мнѣнія о постепенномъ усовершенствованіи религіи. По ихъ мнѣнію, „неоспоримый фактъ“, что религіи всѣхъ народовъ начались грубымъ многобожіемъ, а что мысль о единствѣ Божества возникла съ теченіемъ времени и образованія, усовершившаго религіознаго понятія. Свидѣтельства древности показали намъ, что, напротивъ, въ началѣ религіозныя вѣрованія народовъ были чище и возвышеннѣе, что мысль о единствѣ Божіемъ была преобладающею и ясною въ древности, что, съ теченіемъ времени и съ развитіемъ внѣшняго образованія, умножались и развивались только народныя суевѣрія, новыя божества, миѳы, идолы и обряды, а истинныя основанія религіи были помрачаемы, забываемы или искажаемы. Такимъ образомъ, исторія языческихъ религій даетъ подтверждающее свидѣтельство ученію Священнаго Писанія о первобытномъ совершен-

ствѣ вѣры, и о единствѣ Божіемъ, какъ основномъ догматѣ первоначальной, общей всему человѣчеству, религіи, и о постепенномъ упадкѣ ея у языческихъ народовъ, пока съ явленіемъ въ міръ Искупителя рода человѣческаго не просіялъ свѣтъ во откровеніе истины всѣмъ язычникамъ.

О РЕЛИГІОЗНОМЪ ИНДИФФЕРЕНТИЗМѢ *).

Въ ряду духовныхъ недуговъ, ослабляющихъ религіозную жизнь въ настоящее время, едва ли не главное мѣсто принадлежитъ той холодности и безразличію къ вѣрѣ, которое, обыкновенно, называютъ религіознымъ индифферентизмомъ. Не принадлежа къ числу явныхъ враговъ христіанской вѣры, многіе, тѣмъ не менѣе, вредятъ ей, относясь къ религіознымъ вѣрованіямъ и жизни съ тѣмъ печальнымъ равнодушіемъ, которое ясно показываетъ, что они слишкомъ мало понимаютъ и цѣнятъ высокій и жизненный союзъ Бога съ человѣкомъ, который составляетъ сущность религіи.

Иже нѣсть со Мною, на Мя есть, и иже не собираетъ со Мною, расточаетъ (Матѳ. 12, 30). Сіи грозныя слова Спасителя можно приложить и нынѣ къ тѣмъ людямъ, кои, почитая себя христіанами, хотя и не принадлежатъ къ числу явныхъ враговъ Христовыхъ, но, по своей холодности и равнодушію къ вѣрѣ, не могутъ быть названы и послѣдователями Христа. Не только открытыхъ враговъ истины поставляетъ Господь въ число Своихъ противниковъ, но и тѣхъ, кои не имѣютъ ни мужества, ни желанія ратовать съ Нимъ и за Него противъ сихъ враговъ, хотя бы и стояли они въ рядахъ Его послѣдователей. Въ Церкви Христовой дѣйствуетъ противъ Христа и тотъ, кто, по преступному равнодушію къ

---

*) Эта статья была напечатана въ журналѣ: „Духовная Бесѣда“ (1861 г., №№ 36, 37 и 40).

вѣрѣ, не только самъ не является подвижникомъ истины, но безразлично смотритъ на друзей и враговъ ея, и, какъ часто бываетъ, подъ предлогомъ свободы совѣсти и безпристрастія, препятствуетъ другимъ сражаться противъ враговъ истинной вѣры, называя таковую борьбу именами нетерпимости и фанатизма.

Но религіозный индифферентизмъ, болѣзнь и сама по себѣ, какъ видимъ, крайне опасная, въ наше время является тѣмъ болѣе опасною, что страждущіе ею не только не сознаютъ своего бѣдственнаго положенія, но и почитаютъ опое часто вполнѣ законнымъ, естественнымъ и здоровымъ. И въ прежнія времена холодность и равнодушіе къ вѣрѣ не были явленіями необыкновенными; но это печальное состояніе души не было оправдываемо открыто. Оно прикрывалось внѣшнимъ видомъ благочестія,—лицемѣріемъ, которое какъ ни безнравственно само по себѣ, но здѣсь невольно выражало тайное сознаніе сердца, что безразличное положеніе въ отношеніи къ религіи неестественно, что каждый *долженъ* быть человѣкомъ религіознымъ, и потому люди, не бывшіе такими, старались хотя *казаться* ими. Нынѣ равнодушіе къ религіи часто не почитаетъ нужнымъ даже и скрывать себя. Напротивъ, при помощи различныхъ, кажущихся болѣе или менѣе благовидными, соображеній и понятій, многіе индифферентисты нашего времени стараются оправдать себя и убѣдить себя и другихъ, что именно таково и должно быть отношеніе человѣка къ религіознымъ вѣрованіямъ, въ какомъ находятся они сами.

Мы постараемся указать главные источники этихъ понятій и вмѣстѣ съ тѣмъ причины, содѣйствовавшія распространенію индифферентизма въ наше время, а затѣмъ раскрыть ихъ слабость и ложность.

Конечно, не въ однихъ только ложныхъ теоретическихъ понятіяхъ о религіи, ея значеніи и отношеніи къ нравственной жизни, коренятся причины индифферентизма; главный, болѣе внутренній источникъ этой болѣзни — не столько заблужденіе ума, сколько охлажденіе религіознаго чувства и ослабленіе нравственной энергіи воли. Поэтому и врачебныя средства противъ нея должны быть такого рода, чтобы дѣйствовали не столько на умъ, сколько на сердце и волю. Такихъ средствъ должно искать не въ одномъ знаніи, но въ силѣ

христіанскаго слова, исходящаго отъ сердца, дѣйствующаго прямо на сердце и возбуждающаго въ немъ любовь къ вѣчному и неземному, любовь, которая и волѣ сообщитъ нравственную силу. Въ настоящее время, на христіанскихъ проповѣдникахъ лежитъ особенный долгъ, не только научить человѣка истинамъ вѣры и правиламъ нравственности (опытъ показываетъ, что одного знанія не достаточно, чтобы уничтожить столь замѣтную нынѣ холодность къ вѣрѣ), но силою одушевленнаго чувствомъ любви слова подѣйствовать на сердце и волю, пробудить къ человѣкѣ глубокое сознаніе необходимости и спасительности христіанской религіи для человѣка.

Но, тѣмъ не менѣе, и обличеніе ложныхъ понятій о значеніи религіи и объ отношеніи къ ней человѣка, установленіе истиннаго взгляда на религіозный долгъ человѣка, — можетъ имѣть свою пользу въ борьбѣ противъ индифферентизма. Оно можетъ уничтожить, по крайней мѣрѣ, ту гордую и пагубную для религіозно-нравственной жизни самоувѣренность, по которой нѣкоторые свое безразличное положеніе въ отношеніи къ религіозной истинѣ почитаютъ нормальнымъ, — а съ тѣмъ вмѣстѣ пробудить сознаніе ложности этого положенія и желаніе освободиться отъ него.

Если отличительная черта духовной болѣзни нашего времени—не только холодность и практическое безразличіе въ религіи (явленіе, повторявшееся и въ другія времена), но и стараніе теоретически оправдать такое безразличіе, какъ истинное отношеніе человѣка къ религіознымъ истинамъ,— то источникъ этого послѣдняго явленія мы, конечно, должны искать въ какихъ-либо ложныхъ понятіяхъ о сущности религіи и ея значеніи въ жизни человѣка. Дѣйствительно, наблюдая направленіе современнаго знанія въ той его области, которая имѣетъ ближайшее отношеніе къ религіознымъ вопросамъ,—въ философіи, мы не можемъ не признать, что если она и не виновна прямо въ современномъ охлажденіи религіозно-христіанской жизни, то тѣмъ не менѣе въ своихъ выводахъ она дала людямъ, охладѣвшимъ къ вѣрѣ, обманчивыя средства оправдать свое охлажденіе и изъ теоретическихъ понятій о религіи, какія они находили въ господствующихъ философскихъ системахъ, вывести индифферентизмъ,

какъ единственное, кажущееся имъ разумнымъ, отношеніе къ религіи.

Должно отдать честь новѣйшей философіи (родоначальникомъ которой должно почитать Канта), что она по достоинству оцѣнила пустоту, легкомысліе и недостатокъ истинно-философскаго направленія у мыслителей XVIII столѣтія, которые имѣли столь сильное и столь враждебное христіанству вліяніе на умы своего времени. Она признала, что религія, какъ всеобщее и всемірно-историческое явленіе, не можетъ быть произведеніемъ причинъ случайныхъ, не можетъ быть произведеніемъ невѣжества, страха, намѣреннаго обмана со стороны различныхъ лицъ, желавшихъ пріобрѣсти общественную силу и вліяніе (напримѣръ: жрецовъ и законодателей). Она признала не только существенное значеніе религіи вообще (что допускали и нѣкоторые французскіе и англійскіе деисты, ограничивая, впрочемъ, содержаніе религіи очень скудными понятіями своего ума), но и всемірно-историческое значеніе различныхъ положительныхъ религій, при чемъ, конечно, христіанству было отдаваемо подобающее ему высшее мѣсто, какъ совершеннѣйшей и наиболѣе благопріятной усовершенствованію рода человѣческаго религіи. Но, не смотря на все это, идеалистическая философія, господствовавшая въ различныхъ видахъ отъ Канта почти до нашего времени, одною рукою разрушала то значеніе христіанской религіи, которое утверждала другою. Не говоримъ уже о главномъ характерѣ всѣхъ идеалистическихъ системъ: пантеистическое направленіе, которое болѣе или менѣе ясно выражалось во всѣхъ ихъ, конечно, не могло дать ни истиннаго понятія о религіи вообще, ни истиннаго понятія о христіанствѣ. Самое понятіе о совершенствѣ христіанской религіи и преимуществѣ ея предъ всѣми прочими было такого рода, что неизбѣжно вело къ практическому индифферентизму, не смотря на теоретическое признаніе ея значенія. Съ одной стороны, религія вовсе не признавалась высочайшимъ и всеопредѣляющимъ началомъ человѣческой жизни, какъ въ знаніи, такъ и въ нравственности; выше ея поставлялось чистое знаніе—философія, въ которой она исчезала, какъ низшій моментъ въ высшемъ, какъ переходная ступень отъ чувственно-художественнаго знанія къ философскому: чего можно было ожидать христіанству,

при такомъ воззрѣніи на него, кромѣ холоднаго и безплоднаго уваженія, которое могло относиться къ нему точно такъже, какъ и къ какой-нибудь достойной уваженія въ свое время, но отжившей, философской системѣ, какъ къ какому нибудь, важному въ свое время и для извѣстнаго состоянія рода человѣческаго, общественному учрежденію,—но потомъ замѣненному новымъ и лучшимъ? Съ другой стороны, и самое преимущество, какое приписывалось христіанской религіи въ сравненіи съ другими религіями, не было безусловное превосходство, которое отличало бы ее отъ другихъ религій, какъ истинное отъ ложнаго, какъ спасительное отъ вреднаго и гибельнаго. Напротивъ, исходя изъ того положенія, что всякое не случайное, но всеобщее проявленіе общечеловѣческой жизни (все *дѣйствительное*, въ духѣ идеализма) разумно и необходимо, новѣйшій пантеизмъ долженъ былъ признавать одинаково разумными и необходимыми въ историческомъ развитіи человѣчества и всѣ религіи, имѣвшія историческое значеніе. При такомъ понятіи, христіанство совершенно теряло свое истинное, всемірное значеніе, какъ единая безусловно-истинная и спасительная религія, становилось, по существу, въ уровень со всѣми прочими религіями, а если и возвышалось надъ ними только степенью, какъ высшая форма развитія религіознаго сознанія, то и это кажущееся возвышеніе тотчасъ же уничтожалось тѣмъ, что и она, наравнѣ съ другими, признавалась только моментомъ, временно-необходимымъ явленіемъ въ жизни человѣчества, и, притомъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, моментомъ,—уже отжившимъ свое время и свое историческое значеніе. Что могло быть плодомъ такихъ воззрѣній на сущность религіи и христіанства, какъ не нравственно-религіозный индифферентизмъ? Единственное участіе, какое могла заслужить христіанская религія во мнѣніи мнимо-просвѣщенныхъ умовъ, воспитанныхъ подъ вліяніемъ философскихъ понятій извѣстнаго направленія, могло быть только холодное участіе къ ней ума, какъ къ важному и въ свое время необходимому и цѣлесообразному явленію въ исторіи человѣческаго рода. Но что общаго между такимъ отвлеченнымъ участіемъ, которое христіанство раздѣляетъ наравнѣ со всѣми другими значительными религіями, и живою вѣрою въ его истину и спасительность?

Какъ ни было оскорбительно для истинно - христіанскаго чувства то безплодное и холодное уваженіе, которое питала къ христіанской религіи идеалистическая философія, но и оно, къ сожалѣнію, стало упадать съ упадкомъ этой философіи и съ явленіемъ новыхъ, противоположныхъ ей направленій мысли, уступивъ мѣсто, если не прямой враждѣ къ религіи, то болѣе или менѣе открытому пренебреженію ея. Односторонность этой философіи, какъ и слѣдовало ожидать, вызвала реакцію мыслящаго ума. Но такъ какъ одна крайность, къ сожалѣнію, часто вызываетъ другую, то и въ настоящемъ случаѣ преобладаніе идеализма начало смѣняться въ области знанія постепеннымъ преобладаніемъ эмпиризма, отъ котораго у многихъ односторонних ученыхъ недалекъ былъ переходъ къ совершенному матеріализму. Такая смѣна, кромѣ неудовлетворительности идеализма, условливалась еще преобладаніемъ опытныхъ и положительныхъ наукъ въ ущербъ чисто умственнымъ, а также и практическимъ направленіемъ времени, заботящагося часто болѣе о внѣшнихъ и вещественныхъ удобствахъ временной жизни, чѣмъ о вѣчныхъ потребностяхъ духа.

Понятно, въ какое положеніе въ отношеніи къ христіанству должны были стать какъ мыслители, явно проникнутые матеріалистическимъ направленіемъ, такъ и многіе образованные люди, подчинившіеся вліянію духа, замѣтно господствующаго въ наукахъ опытныхъ.

Если нѣтъ ничего дѣйствительнаго и важнаго для человѣка кромѣ матеріальнаго и матеріальныхъ интересовъ жизни,— то, очевидно, религія съ ея требованіями есть не что иное, какъ пустой вымыселъ недальновиднаго или предубѣжденнаго ума. Естественное слѣдствіе такого воззрѣнія есть внутреннее невѣріе, а въ отношеніи къ другимъ вѣрующимъ и существующимъ религіознымъ понятіямъ—полный индифферентизмъ, который потому только не превращается въ открытую вражду, что религіи, каково бы ни было ея внутреннее значеніе, многими приписывается сила нравственнаго и общественнаго вліянія, сдерживающаго пороки въ тѣхъ классахъ общества, которые, по своему недостаточному умственному развитію, способны подчиняться ея нравственной силѣ.

Средину между крайностями идеализма и матеріализма зани-

мастъ то очень многоразличное въ своихъ частныхъ оттѣнкахъ направленіе ума по отношенію къ вѣрѣ, которое можно назвать общимъ именемъ *раціонализма*. Многіе, почитающіе себя образованными людьми, думаютъ тѣмъ предохранить себя отъ крайностей невѣрія и суевѣрія, что, признавая общія истины религіи, произвольно ими опредѣляемыя, смотрятъ на всѣ частные догматы и установленія различныхъ вѣроисповѣданій и религій, какъ на нѣчто неважное и случайное, какъ на принадлежащій собственно человѣку способъ и образъ пониманія всеобщихъ религіозныхъ истинъ,—и потому, и въ жизни и знаніи, становятся въ безразличное отношеніе къ положительнымъ религіямъ. Такого рода воззрѣніе на религію является на очень различныхъ ступеняхъ, въ различныхъ формахъ; общее между ними — произвольное, основанное на личныхъ соображеніяхъ разсудка (отъ чего мы и называемъ такое воззрѣніе *раціонализмомъ*), отдѣленіе существеннаго и несущественнаго въ религіи,—и оно-то болѣе всего, хотя не всегда прямо и сознательно, содѣйствуетъ распространенію индифферентизма въ наше время. Одинъ, предоставляя своему личному произволу опредѣленіе главнаго и неглавнаго въ религіи, признаетъ необходимыми всѣ догматы своей Церкви, но смотритъ безразлично на ея обряды и богослужебныя установленія, какъ на нѣчто совершенно неважное, и дѣлается индифферентнымъ въ отношеніи къ внѣшнимъ уставамъ своей Церкви. Другой идетъ дальше: признавая истину основныхъ догматовъ христіанской вѣры, почитаетъ ничтожными не только обряды, но и догматическія различія вѣроисповѣданій, а вслѣдствіе сего, и безразличнымъ дѣломъ — принадлежать къ тому или другому изъ. нихъ. Третій, опять руководясь одними соображеніями своего разсудка, уже опредѣляетъ по своему произволу самую сущность христіанства и значеніе существенныхъ его догматовъ (многіе германскіе, собственно такъ называемые, раціоналисты) и становится безразличнымъ уже къ такимъ искаженіямъ христіанскаго ученія, которыя прямо противорѣчатъ его духу и ученію, оправдывая такое отношеніе къ христіанской религіи свободою совѣсти и правами личнаго, свободнаго убѣжденія. Иные, наконецъ, заходятъ еще дальше: признавая существенно-необходимыми для человѣка самыя общія истины естественной религіи, напримѣръ,

вѣру въ бытіе Божіе, въ Промыслъ, въ безсмертіе души, почитаютъ безразличнымъ дѣломъ не только разности христіанскихъ вѣроисповѣданій, но и самое различіе религій, склоняясь, такимъ образомъ, къ совершенному деизму.

Какъ ни различны формы и степени раціонализма, но общій духъ, господствующій въ немъ, составляетъ, какъ мы замѣтили, одну изъ главныхъ причинъ распространенія индифферентизма въ наше время. Такое раціоналистическое направленіе не всегда ясно и сознательно выражаетъ основанія своихъ убѣжденій; но оно тѣмъ опаснѣе, что во многихъ случаяхъ, по видимому, не чуждаясь христіанства и почитая себя согласнымъ съ его требованіями, оно на самомъ дѣлѣ мало по малу можетъ привести къ совершенному разрушенію его силы. Идеализмъ и матеріализмъ, прямымъ своимъ вліяніемъ, не могутъ дѣйствовать въ слишкомъ обширномъ кругу; первый, для своего распространенія, предполагаетъ нѣкоторое философское образованіе, отъ крайностей послѣдняго предохраняютъ многихъ остатки религіознаго и нравственнаго чувства; но духъ раціонализма, обѣщающаго кажущееся примиреніе требованій знанія и просвѣщенія съ потребностію вѣры, легче всего способенъ овладѣть нетвердыми умами, и кто поддается ему на первыхъ, по видимому, незначительныхъ шагахъ, тотъ подвергается опасности идти дальше и дальше по пути безразличія въ дѣлѣ вѣры.

Итакъ, мы видимъ, что среда современнаго знанія и господствующихъ его направленій благопріятна развитію той опасной болѣзни духа, которую мы называемъ религіознымъ индифферентизмомъ. Но мы были бы несправедливо строгими къ знанію, если бы на него одного возложили всю вину въ этомъ прискорбномъ явленіи. Общій духъ и направленіе знанія очень много подчиняются жизни, господствующимъ стремленіямъ вѣка,—гораздо больше, чѣмъ сколько можетъ показаться на первый взглядъ, и особенно подчиняются въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ дѣятельности человѣка и вліяніе на его жизнь. А очевидно, что такое вліяніе болѣе всего принадлежитъ религіознымъ понятіямъ. Не удивительно поэтому, что содѣйствующія причины къ такому или иному образованію сихъ понятій въ данное время, особенно къ большему или меньшему распространенію

ихъ, могутъ заключаться въ господствующихъ склонностяхъ и направленіи извѣстнаго времени. Что же касается до нашего времени, то не трудно замѣтить, что наиболѣе ясное и замѣтное стремленіе его именно содѣйствуетъ возникновенію и распространенію ложныхъ религіозныхъ понятій, ведущихъ къ индифферентизму. Подъ покровомъ практическаго направленія, именемъ котораго часто характеризуютъ преобладающее стремленіе нашего времени, часто скрывается исключительное пристрастіе къ внѣшнимъ удобствамъ жизни, къ матеріальному довольству, съ пренебреженіемъ, даже забвеніемъ, высшихъ духовныхъ потребностей. При такомъ направленіи вѣка, удивительна ли холодность и равнодушіе къ религіи? А что такое одностороннее предпочтеніе вещественныхъ удобствъ улучшенію внутренняго духовнаго состоянія дѣйствительно имѣло вліяніе на образованіе соотвѣтственныхъ себѣ религіозныхъ понятій, свидѣтельствомъ тому служатъ многія довольно распространенныя въ настоящее время экономическія и соціальныя теоріи общественнаго благосостоянія. Вещественныя удобства и внѣшнія улучшенія, торговля, промыслы, въ нихъ поставляются такъ односторонне высоко, что имъ однимъ приписываются всѣ тѣ дѣйствія, которыя издавна почитались принадлежащими, главнымъ образомъ, религіи. Отъ распространенія вещественнаго довольства, отъ лучшаго устройства экономическихъ отношеній, а не отъ очищенія, возвышенія и укрѣпленія религіознаго чувства ожидаютъ улучшенія нравственнаго состоянія обществъ и явленія на землѣ временъ мира и невозмутимаго счастія. При такихъ понятіяхъ, порожденныхъ, очевидно, одностороннимъ направленіемъ времени, религія, съ ея могущественными средствами нравственнаго и общественнаго вліянія, совершенно отдѣляется въ сторону, какъ нѣчто излишнее и ненужное для общественнаго благосостоянія, какъ безразличное для жизни обнаруженіе однихъ личныхъ теоретическихъ мнѣній, не имѣющихъ никакой прямой связи съ дѣйствительною жизнію и дѣйствительными ея требованіями. Но и такой взглядъ на значеніе религіи, обнаруживающійся то прямо, то совершеннымъ умолчаніемъ о немъ въ числѣ средствъ и условій нравственнаго и общественнаго благосостоянія, о которыхъ такъ много говорятъ въ наше время, есть еще не послѣднее слѣдствіе односторонности такъ называемаго практическаго направленія нашего

времени. Есть люди, которые, отвергая истину религіи и забывая свидѣтельства исторіи о благотворномъ вліяніи ея на нравственную и общественную жизнь, видятъ въ христіанствѣ и его установленіяхъ нѣчто даже враждебное предполагаемому ими осуществленію общественнаго благосостоянія и изъ людей безразличныхъ къ христіанству становятся врагами его.

Вообще, въ наше время, подъ вліяніемъ частію ложныхъ понятій о религіи, частію односторонніхъ политико-экономическихъ теорій, преувеличивающихъ значеніе внѣшнихъ, житейскихъ улучшеній и ихъ вліяніе на нравственную жизнь, чаще распространяется въ различныхъ формахъ гибельная для религіознаго чувства и прямо содѣйствующая индифферентизму мысль о независимости нравственности отъ религіи. „Лишь бы быть добрымъ человѣкомъ и полезнымъ гражданиномъ, а то все равно, какой религіи ни слѣдовать“, — вотъ слова, которыя часто можно услышать, и съ которыми, въ сущности, согласны разсужденія многихъ ученыхъ. Въ этихъ и подобныхъ выраженіяхъ скрывается совершенное непониманіе и даже отрицаніе тѣснѣйшей связи религіи съ нравственностію, естественный плодъ котораго—равнодушіе въ дѣлѣ вѣры.

Мы старались указать тѣ разнородныя причины, заключающіяся частію въ направленіи современнаго знанія, частію въ ходѣ самой жизни, которыя содѣйствовали появленію холодности къ вѣрѣ и религіознаго индифферентизма, замѣчаемаго въ наше время. Совмѣстное дѣйствіе всѣхъ этихъ причинъ, не сознаваемое, большею частію, самыми подвергшимися ихъ вліянію, столь вредному для духовной жизни, породило и нѣсколько ложныхъ, довольно распространенныхъ мнѣній, которыми люди, подвергшіеся болѣзни индифферентизма, часто стараются оправдать свое состояніе, и на которыя мы намѣрены теперь обратить вниманіе.

Сущность всѣхъ этихъ мнѣній сводится къ такому умствованію: „различіе частныхъ религіозныхъ вѣрованій не есть что либо существенно важное для человѣка; человѣкъ имѣетъ право сохранять свободу выбора между религіозными мнѣніями и не можетъ подвергаться нравственной отвѣтственности за свои убѣжденія. Существенно важное въ жизни есть добрая и честная жизнь, вообще, нравственность; но нравственнымъ

человѣкомъ можно быть при каждой религіи, даже и вовсе безъ религіи; поэтому держаться тѣхъ или другихъ теоретическихъ религіозныхъ мнѣній—дѣло безразличное".—

Легко замѣтить, что подобное умствованіе есть естественный и одинаковый практическій результатъ всѣхъ представленныхъ нами теоретическихъ воззрѣній на религію, изъ какого бы источника они ни проистекали. Къ нему въ концѣ приводитъ и пантеистическая теорія, видящая въ религіи не существенное и вѣчно необходимое требованіе духа нашего, но только временный и преходящій моментъ въ жизни человѣчества,—и матеріализмъ, приписывающій религіи только случайное происхожденіе и значеніе,—и раціонализмъ, произвольно опредѣляющій содержаніе религіи и все, выходящее въ ней за черту предполагаемыхъ границъ, почитающій неважнымъ и безразличнымъ,—и тотъ современный, односторонній практицизмъ, который почитаетъ существеннымъ и главнымъ въ жизни житейское, много, нравственное благосостояніе. Поэтому, не касаясь по частямъ разнородныхъ, болѣе или менѣе отдаленныхъ, источниковъ замѣчаемаго нынѣ равнодушія къ религіи (это повело бы насъ очень далеко), мы остановимъ наше вниманіе на самомъ этомъ умствованіи, въ которомъ сосредоточивается все, что можетъ сказать въ свое оправданіе индифферентизмъ различныхъ направленій и оттѣнковъ.

„Различіе частныхъ вѣрованій не есть что либо существено важное въ дѣлѣ религіи". Но тѣмъ, которые говорятъ это, мы предложимъ такой вопросъ: самая религія, вообще, есть ли, по ихъ мнѣнію, что нибудь существенно важное и необходимое для человѣка? Совершенное невѣріе, конечно, дастъ на этотъ вопросъ отрицательный отвѣтъ, и будетъ, конечно, вполнѣ послѣдовательно, когда, отвергая самую религію, отвергаетъ значеніе и всѣхъ частныхъ религіозныхъ вѣрованій, каковы бы они ни были. Но съ совершеннымъ невѣріемъ, которое не признаетъ самыхъ основныхъ истинъ естественной религіи, мы спорить не имѣемъ намѣренія. Мы здѣсь имѣемъ въ виду не враговъ религіи, но тѣхъ, кои, признавая существенное содержаніе религіознаго знанія, одинаково равнодушно и недовѣрчиво смотрятъ на различныя формы, въ которыхъ въ дѣйствительности выражается это содержаніе,—

па различныя положительныя религіи. Но они, если истинно и искренно вѣруютъ въ Бога, должны согласиться, что между Нимъ и человѣкомъ, между Творцомъ и Его твореніемъ, должно находиться постоянное взаимоотношеніе, истинная *религіозная связь*, и что эта связь есть дѣло существенной важности для человѣка. Что между человѣкомъ и Богомъ должно быть постоянное взаимоотношеніе, на которомъ основывается религія,—это необходимо слѣдуетъ уже изъ самаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ живомъ, всеблагомъ и вѣчно дѣйствующемъ ко благу Своихъ созданій. Богъ не удаленъ отъ міра, не заключенъ въ какомъ либо отдѣльномъ пространствѣ, но повсюду присущъ и вѣчно дѣйствуетъ въ мірѣ.— Богъ, сотворивъ міръ и въ немъ человѣка, не предоставилъ ихъ самимъ себѣ и случаю, но постоянно поддерживаетъ ихъ бытіе и жизнь Своимъ всемогущимъ и премудрымъ Промысломъ. Что такое взаимоотношеніе должно быть дѣломъ существенной важности для человѣка,—это опять съ неменьшею очевидностію слѣдуетъ изъ самаго понятія о человѣкѣ. Какъ существо ограниченное, онъ не можетъ и въ своей духовной жизни, точно также какъ и въ тѣлесной, существовать безусловно, самъ отъ себя. Въ отношеніи къ физической сторонѣ его бытія мы легко замѣчаемъ эту существенную зависимость его отъ окружающаго его внѣшняго міра, отъ природы, съ которою онъ находится въ многоразличной и тѣсной связи, по своей органической жизни. Но, ограниченный съ одной чувственной стороны, человѣкъ, по самой сущности своей природы, хотя свободно—разумной, но не безусловно—свободной и разумной, долженъ испытывать такое же ограниченіе и съ другой, духовной стороны. Какъ тамъ онъ, условіями своей земной жизни, тѣсно связанъ съ природою внѣшнею: такъ и здѣсь, для поддержанія и продолженія своего духовнаго бытія въ его истинномъ нормальномъ видѣ, онъ долженъ находиться въ живомъ, постоянномъ взаимоотношеніи съ міромъ сверхчувственнымъ, съ Духомъ высочайшимъ и всесовершеннымъ. Какъ не можетъ жить человѣкъ на землѣ безъ пищи, свѣта, воздуха и т. п. внѣшнихъ условій его тѣлеснаго существованія: такъ и въ духовной жизни не можетъ онъ жить безъ истины, безъ добра, первоначальный источникъ которыхъ есть безусловная Истина и безусловная Благость. И истина и добро

не есть что нибудь вымышленное или созданное самимъ человѣкомъ, но имѣютъ свое истинное и дѣйствительное (объективное) бытіе въ дѣйствительномъ Высочайшемъ Существѣ. Истина и добро въ человѣкѣ есть только отраженіе лучей высшаго свѣта,—отраженіе болѣе или менѣе сильное и ясное, по мѣрѣ чистоты самаго человѣка и его способности и нравственной силы воспринимать лучи этого свѣта и оживлять ими свое духовно-нравственное бытіе.

Если теперь религія имѣетъ такое существенное значеніе въ жизни человѣка, если потребность ея основывается на самомъ свойствѣ его разумной природы и законахъ ея жизни: то само собою очевидно, что она не можетъ быть, какъ думаютъ нѣкоторые, какимъ либо временнымъ обнаруженіемъ жизни духа человѣческаго, на извѣстной только степени его развитія, не можетъ быть потребностію нѣкоторыхъ только людей, стоящихъ и теперь на этой отжившей свое время степени. Она есть вѣчная и постоянная потребность человѣческаго духа; она равно необходима и существенно важна и для древнихъ народовъ и для новыхъ, и для просвѣщеныхъ, также какъ и для непросвѣщенныхъ; она необходима для человѣчества въ началѣ его исторической жизни, также какъ и во все продолженіе ея, — если только духовно-разумная жизнь, а не физическое существованіе есть назначеніе человѣка.

Ясно теперь, что, при такомъ существенномъ значеніи религіи для человѣка, на немъ лежитъ высокій нравственный долгъ—найти прямой путь къ установленію истиннаго и живаго религіознаго союза съ Богомъ; а если въ дѣйствительности представляется много такихъ путей, предлагаемыхъ различными религіями, то его не менѣе священный долгъ — искать между ними такой, которая бы наиболѣе удовлетворяла религіозной потребности человѣка, искать истинной религіи и быть вѣрнымъ послѣдователемъ ея. Никакія пожертвованія, никакіе труды не могутъ быть слишкомъ великими при достиженіи этой высокой цѣли. Холодность, равнодушіе и небрежность въ этомъ отношеніи будетъ недостойнымъ человѣка равнодушіемъ къ самымъ высокимъ интересамъ своей нравственно-духовной жизни.

Но, не смотря на болѣе или менѣе ясно сознаваемую важ-

ность религіи, индифферентизмъ и здѣсь старается уклониться отъ тѣхъ требованій, какія налагаетъ сознаніе этой важности— искать истинной религіи и вѣрно слѣдовать ей, старается уклониться подъ двумя совершенно противоположными предлогами, ссылаясь то на трудность этого дѣла, то на легкость его. Одни остаются равнодушными къ религіи и безразличными въ отношеніи къ религіознымъ вѣрованіямъ, потому что, по ихъ мнѣнію, трудно, почти невозможно найти религіозную истину; другіе—потому, что ее найти легко, что нѣтъ нужды много заботиться о выборѣ между религіями, всѣ онѣ одинаково хороши для достиженія своей цѣли.

„Религій, говорятъ, очень много; каждая изъ нихъ выдаетъ себя за единственно-истинную и приводящую къ Богу. Но самая многочисленность ихъ не затрудняетъ ли до крайности выборъ между ними и не служитъ ли сама по себѣ свидѣтельствомъ безсилія нашего ума въ познаніи предметовъ, столь далеко лежащихъ за предѣлами нашего разсудка, каковы: міръ сверхъчувственный, Богъ и Его отношенія къ человѣку? Поэтому, не лучше ли и не безопаснѣе ли оставить безплодный трудъ—стараться понять непостижимое и ограничиться въ знаніи однимъ доступнымъ намъ, а въ жизни исполненіемъ нравственныхъ обязанностей, предписываемыхъ одинаково согласно и разсудкомъ и совѣстію и всѣми положительными религіями“?

Положимъ на первый разъ, что человѣку дѣйствительно очень трудно среди различныхъ религій найти истинную и единственно-спасительную. Но трудность исканія оправдываетъ ли нашу лѣность и равнодушіе къ достиженію столь высокаго предмета, какова религіозная истина? Если бы человѣкъ, пугаясь трудностей, отказывался отъ дѣятельности на пути къ достиженію высшихъ цѣлей своей духовно-разумной жизни: то онъ всегда бы и оставался на самой низшей ступени духовнаго развитія. Что было бы въ самомъ дѣлѣ съ человѣкомъ, если бы онъ вздумалъ примѣнять и къ прочимъ сферамъ жизни то правило, которое онъ дозволяетъ себѣ иногда почитать вполнѣ законнымъ въ отношеніи къ религіи? О различныхъ предметахъ наукъ существовало и существуетъ много различныхъ теорій: итакъ, неужели должно отказаться отъ науки и отъ желанія знать истину потому только, что ее найти трудно

среди различія мнѣній? Въ жизни общественной опять много различныхъ взглядовъ на способы къ вѣрнѣйшему достиженію общественнаго благосостоянія, что было бы, если бы на этомъ основаніи человѣкъ отказался отъ всякихъ попытокъ улучшенія и отъ всякаго участія въ общественной жизни? Такое безразличіе убѣжденій, такой индифферентизмъ въ наукѣ и жизни каждый назвалъ бы постыднымъ для человѣка свидѣтельствомъ его внутренней испорченности, его умственнаго и нравственнаго безсилія. Почему же именно въ религіи такое безразличное отношеніе ума къ истинѣ и лжи почитаютъ иногда, если не вполнѣ законнымъ, то извинительнымъ? Одинъ древній законодатель подвергалъ наказанію гражданъ, которые, во время общественныхъ даже междоусобій и борьбы партій, не приставали ни къ одной изъ нихъ, по малодушію и преступному безучастію къ дѣламъ своего отечества. Въ этомъ узаконеніи, направленномъ противъ общественнаго индифферентизма, есть глубокій смыслъ. Если достоинъ осужденія, какъ дурной гражданинъ, тотъ, кто отказывается имѣть собственное положительное убѣжденіе касательно наилучшаго устройства общественныхъ дѣлъ и защищать его, не взирая на труды и опасности: то не болѣе ли преступенъ и недостоинъ имени человѣка тотъ, кто въ дѣлѣ, касающемся самыхъ высокихъ интересовъ своей духовной жизни, въ дѣлѣ религіи, остается и самъ безразличнымъ и требуетъ того же и отъ другихъ? тотъ, кто, на основаніи искренняго и добросовѣстнаго убѣжденія, держится даже недостаточныхъ религіозныхъ понятій, не гораздо ли выше въ нравственномъ отношеніи, чѣмъ тотъ, кто старается уклоняться отъ вопросовъ религіознаго знанія подъ предлогомъ ихъ трудности,—предлогомъ, обыкновенно прикрывающимъ нравственную лѣность и апатію ума?

„Религій много“: но слѣдуетъ ли отсюда, что между ними нѣтъ ни одной истинной и что напрасный трудъ-искать такую религію и что вообще религіозное знаніе недоступно человѣку? Кто признаетъ существенную важность религіи для духовной жизни человѣка (а не признать ее, какъ мы видѣли, не можетъ никто, для кого вѣра въ Бога—не одно только пустое слово), тотъ долженъ согласиться, что долженъ же быть истинный и вѣрный путь къ достиженію человѣкомъ религіознаго союза съ Богомъ, что должна же быть одна истинная религія,

среди другихъ неистинныхъ или смѣшанныхъ съ заблужденіями. Печально было бы положеніе человѣка, если бы, при сознаніи существенной необходимости религіи для своей духовной жизни, ему отказано было въ вѣрныхъ и удобныхъ средствахъ познать Бога и вступить съ Нимъ въ животворныя религіозныя отношенія. Такая мысль рѣшительно противорѣчила бы и понятію о Богѣ и понятію о религіи. Богъ, создавшій человѣка и поставившій для него цѣлію постоянное дѣятельное приближеніе къ Себѣ, источнику вѣчной истины, добра и блаженства, конечно, даровалъ ему и средства къ достиженію этой цѣли,—средства, тѣмъ болѣе вѣрныя, надежныя и всѣмъ доступныя, чѣмъ необходимѣе для человѣка постоянное религіозное общеніе съ Нимъ. Эти средства заключаются въ самомъ разумѣ, въ чистотѣ совѣсти, въ волѣ, въ которой положено стремленіе къ добру,—и вина самого человѣка, если онъ по нерадѣнію не пользуется этими средствами такъ, какъ долженъ бы пользоваться. „Ищите и найдете“,—вотъ что можно сказать тѣмъ, кои жалуются на трудность познанія религіозной истины: при внимательномъ исканіи, можетъ быть, окажется, что мнимая трудность есть скорѣе дѣло нашей умственной лѣности и нравственнаго разслабленія, нежели дѣйствительнаго затрудненія найти истину среди множества различныхъ религіозныхъ мнѣній.

Но мало того, что Богъ, въ самомъ устройствѣ духовной природы человѣка положившій необходимость религіи, въ самыхъ способностяхъ этой природы далъ и средства къ достиженію религіозной истины: Онъ Самъ не остается при этомъ недѣятельнымъ свидѣтелемъ усилій нашего ума, но, соотвѣтственно мѣрѣ и чистотѣ этихъ усилій, открываетъ Себя ищущимъ Его и тѣмъ даетъ новое средство къ открытію истинной религіи. Если бы въ дѣлѣ религіи мы имѣли въ виду только однѣ естественныя силы человѣка, то могли бы еще въ извиненіе себя сказать, что онѣ слишкомъ слабы для открытія истины. Но религія не есть одно только стремленіе человѣка къ Богу, къ познанію Его, къ соединенію съ Нимъ; она есть союзъ обоесторонній и живой, въ которомъ дѣятельнымъ образомъ участвуетъ не только человѣкъ — своимъ стремленіемъ къ Богу, но и Богъ — Своимъ снисхожденіемъ къ человѣку. Богъ не только познается человѣкомъ, но и

открываетъ Себя человѣку; Онъ не только служитъ высшею цѣлію нравственныхъ стремленій человѣка, но и Самъ постоянно дѣйствуетъ на человѣка, сообщая ему дѣйствительныя силы для нравственной жизни. Отсюда видно, что истинная религія не можетъ быть однимъ только болѣе или менѣе несовершеннымъ произведеніемъ ума человѣческаго и его стремленія приблизиться къ Богу; она есть сообщаемое Самимъ Богомъ и усвояемое человѣкомъ истинное и спасительное ученіе о всѣхъ предметахъ религіознаго знанія и жизни,—словомъ, истинная религія есть религія *Откровенная*.

Но какъ скоро дѣло религіи есть дѣло не только человѣка, но и Бога, какъ скоро Самъ Богъ открываетъ Себя человѣку и сообщаетъ ему религіозныя познанія въ религіи Откровенной: то затрудненія въ исканіи истинной религіи падаютъ сами собою, когда на помощь слабому уму человѣка является свѣтъ высшей истины. Если есть религія Откровенная (а такую мы необходимо должны допустить), — то она должна носить на себѣ ясные слѣды и признаки своего божественнаго происхожденія. А если религія существенно необходима для всѣхъ людей, какъ образованныхъ, такъ и необразованныхъ, то, очевидно, и признаки эти должны быть столь ясны, чтобы каждый ясно и безъ особенныхъ утомительныхъ изысканій могъ найти ее и отличить отъ вымысловъ человѣческаго ума въ дѣлѣ религіи, хотя бы эти послѣдніе и присвоивали себѣ авторитетъ божественнаго Откровенія. Эти признаки, столь облегчающіе для человѣка открытіе истинной религіи, конечно, должны состоять въ полной удовлетворительности ея всѣмъ религіознымъ и нравственнымъ требованіямъ, заключающимся въ душѣ человѣка, въ ея сверхъестественныхъ дѣйствіяхъ, которыми свидѣтельствуется божественное ея происхожденіе и, наконецъ, въ животворномъ ея вліяніи на духовную жизнь человѣка, котораго не могутъ имѣть религіи ложныя.

Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ критическій разборъ различныхъ существующихъ религій, съ цѣлію показать, къ которой изъ нихъ могутъ быть приложены эти признаки истинной и Богомъ откровенной религіи. Это дѣло не трудное для человѣка, какъ скоро онъ искренно убѣдится, что религія есть дѣло существенной важности для человѣка, и, одушевленный этимъ убѣжденіемъ, будетъ усердно искать истинной религіи.

Онъ легко увидитъ, что только въ христіанской религіи духъ человѣка находитъ полное удовлетвореніе своимъ религіознымъ потребностямъ, что только она одна подтверждена въ своей истинѣ множествомъ сверхъестественныхъ знаменій, что только она одна, наконецъ, даетъ человѣку дѣйствительныя благодатныя средства къ нравственному усовершенствованію.

Но если для однихъ мнимая трудность найти религіозную истину служитъ предлогомъ равнодушія и недѣятельности въ дѣлѣ религіи, то для другихъ, какъ мы сказали, такимъ предлогомъ служитъ, напротивъ, кажущаяся легкость и удобство находить нужную для человѣка религіозную истину во всякой религіи, безъ особенной заботы о единственно-истинной религіи. „Мы, говорятъ, безразлично, безъ вреда для нашей нравственности можемъ относиться ко всѣмъ религіямъ, потому что каждая изъ нихъ одинаково, только въ различныхъ формахъ, содержитъ религіозную истину и достигаетъ цѣли религіи. Существенное въ религіи—вѣра въ бытіе Божіе и въ обязательность нравственнаго закона; за исключеніемъ этого, все прочее въ религіяхъ—неглавное и неважное, къ чему можно относиться безразлично“.

Но такое мнѣніе проистекаетъ изъ совершенно ложнаго понятія о содержаніи религіи. Положимъ, каждая религія говоритъ о Богѣ и учитъ быть добрымъ; но неужели все содержаніе религіознаго знанія и жизни ограничивается однимъ холоднымъ признаніемъ бытія Божія и святости нравственнаго закона? Очевидно, нѣтъ. Довольно взглянуть на содержаніе всѣхъ существующихъ религій, чтобы увидѣть, что, каково бы ни было ихъ внутреннее достоинство, ни одна изъ нихъ не ограничивается тѣмъ скуднымъ содержаніемъ, какимъ часто хочетъ ограничить ее отвлеченный деизмъ: ясный знакъ, что религіозныя потребности человѣческаго духа несравненно живѣе и шире, что умъ человѣка требуетъ отъ религіи не одного только общаго подтвержденія бытія Божія и важности нравственнаго закона, но возможно полнаго познанія о Богѣ, Его отношеній къ міру и человѣку и о средствахъ богоугожденія и спасенія. Дѣйствительно, изъ самаго понятія о религіи, представленнаго нами, видно, что она должна быть постояннымъ, живымъ, многостороннимъ союзомъ и взаимоотношеніемъ человѣка съ Богомъ, а не однимъ только признаніемъ бытія

Божія и законовъ совѣсти; это есть простое слѣдствіе яснаго, непосредственнаго сознанія и не составляетъ еще религіи. Итакъ, то, что индифферентизмъ называетъ неважнымъ и второстепеннымъ въ религіи, частнѣйшее познаніе о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру, о средствахъ приближенія къ Богу и угожденія Ему, есть, напротивъ, нѣчто существенно важное въ религіозной жизни, къ чему человѣкъ не можетъ оставаться равнодушнымъ. Истинная религія, поэтому, должна содержать въ себѣ не только признаніе Божества и нравственныхъ понятій, но сообщать ясныя, полныя и удовлетворительныя познанія о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку,—должна сообщать самыя вѣрныя и пригодныя къ каждому частному случаю и положенію правила богоугодной жизни и, наконецъ, посредствомъ живаго союза съ Богомъ, подавать силы и средства къ осуществленію этихъ правилъ.

Очевидно теперь, что если таковы требованія отъ истинной религіи, то крайне несправедлива мысль, что всѣ религіи въ сущности равны и равно годны для достиженія существенной цѣли религіи, что „во всякой религіи можно угодить Богу“. Угодить Богу можно только въ той религіи, которая сообщаетъ истинныя и достойныя Бога понятія о Немъ, и которая даетъ средства и помощь къ богоугожденію нравственною жизнію. Но всѣ ли религіи одинаково даютъ все это? Правда, всѣ религіи учатъ о Богѣ, но какъ различны, какъ противоположны сообщаемыя ими понятія о Немъ и о другихъ существенныхъ истинахъ религіи! Съ какими страшными заблужденіями соединены онѣ въ большей части религій! Всѣ религіи одинаково говорятъ: дѣлай добро, уклоняйся отъ зла. Но какъ различны мнѣнія о томъ, что въ частности нужно почитать добромъ и что зломъ! Какое разнообразіе въ опредѣленіи самыхъ нравственныхъ обязанностей и богоугодныхъ дѣлъ! Неужели же все равно, какого бы понятія о Богѣ ни держаться, лишь бы вѣровать въ Его бытіе и признавать обязательность нравственнаго закона вообще? Говорить такъ, не значитъ ли жестоко смѣяться и надъ истиною и надъ достоинствомъ человѣка и надъ самою религіею? Если въ наукѣ, въ самыхъ обыкновенныхъ житейскихъ свѣдѣніяхъ, никто не скажетъ, что все равно, какое ни имѣть понятіе о предметѣ, истинное или ложное, лишь бы признавать существованіе

предмета, который, очевидно, существуетъ: то какъ можно говорить это о Богѣ, высочайшемъ предметѣ знанія, какъ рѣшиться сказать, что все равно, какое ни имѣть понятіе о Богѣ, лишь бы вѣровать въ Него? Не унижаютъ ли въ высшей степени религію тѣ, кои отказываютъ ей одной въ томъ, чего безусловно требуютъ отъ человѣка въ другихъ областяхъ знанія и жизни, — въ обязательности знать истину и отвергать ложь?

Итакъ, если бы даже религія была дѣломъ одного человѣческаго ума, стремящагося узнать истину о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ,—то и тогда бы мы не могли сказать, что все равно для достиженія религіозной цѣли, какой бы религіи мы ни слѣдовали. И тогда самою священною, нравственною обязанностію нашею было бы твердо и исключительно держаться той изъ нихъ, которая сообщала бы самыя достойныя понятія о Богѣ. Но мнѣніе о внутреннемъ равенствѣ и относительномъ только достоинствѣ религій еще очевиднѣе оказывается несостоятельнымъ, когда вспомнимъ, что религія есть дѣло не только человѣческое, но и Божіе, что истинная религія, по самому понятію своему, необходимо должна быть *Откровенная*. А если такъ, то, очевидно, истинная Откровенная религія можетъ быть только *одна*, и если существуетъ много религій, то всѣ онѣ могутъ относиться къ ней, не какъ равныя, но какъ ложныя и смѣшанныя съ ложью—къ истинной. Думать иначе значило бы предполагать, что Богъ въ различныя времена, для различныхъ народовъ открывалъ Себя различнымъ образомъ, сообщалъ разнообразныя, даже противоположныя понятія о Себѣ и о средствахъ къ спасенію. Но подобное предположеніе, при которомъ только и возможна мысль объ одинаковой цѣлесообразности всѣхъ религій, совершенно несогласно съ достоинствомъ верховнаго Виновника религіи. Примѣняться къ измѣнчивымъ требованіямъ людей, къ ихъ заблужденіямъ и иногда не совсѣмъ чистымъ желаніямъ, сокрывать истину въ неправдѣ,—дѣло недостойное Бога. Да и со стороны человѣка такое примѣненіе нисколько не требуется какими либо свойствами его природы. Религіозная истина всегда сама по себѣ ясна и удобопонятна для людей; нѣтъ никакой необходимости, чтобы она, для большей пріемлемости со стороны человѣка, являлась въ такихъ мно

горазличныхъ, темныхъ и ложныхъ формахъ, какія представляютъ намъ различныя ложныя религіи. Сравнивая эти формы, мы легко видимъ, что онѣ не только не уясняютъ истины, не приспособляютъ ея къ понятіямъ людей, но, напротивъ, заглушаютъ и искажаютъ то слабое зерно истины, которое когда-то лежало въ основаніи ихъ. Нужно быть крайне увлеченнымъ предзанятою мыслію о значеніи и безусловномъ достоинствѣ всѣхъ религій, чтобы предполагать, что запутанныя аллегоріи и безсмысленные миѳы и обряды языческихъ религій могли служить достойнымъ и цѣлесообразнымъ выраженіемъ истины для какого бы то ни было времени.

Итакъ, повторимъ, если религія есть дѣло не человѣка только, но и Бога, открывающаго Себя людямъ, то должна быть во всѣ времена только одна истинная и истинно откровенная Богомъ религія, относящаяся ко всѣмъ прочимъ, не какъ лучшее только къ менѣе хорошему, но какъ безусловно-истинное къ ложному.

Что такая единая и единственно истинная отъ начала міра религія есть христіанская, являющаяся въ двухъ видахъ, ветхозавѣтномъ и новозавѣтномъ,—въ этомъ легко убѣдитъ каждаго безпристрастное сравненіе ея со всѣми другими религіями.

Чтобы, наконецъ, еще болѣе убѣдиться въ невѣрности той мысли, что всѣ религіи одинаково могутъ вести человѣка къ достиженію религіозной цѣли, что при какомъ угодно вѣрованіи можно угодить Богу,—должно обратить еще вниманіе и на то, что не одно только теоретическое знаніе религіозной истины составляетъ содержаніе религіи. Какъ живой союзъ человѣка съ Богомъ, истинная религія должна не только научить человѣка, но и дать ему живыя и дѣйствительныя средства къ осуществленію религіозной истины въ жизни, къ нравственному усовершенствованію. Но опять, можно ли сказать, что всѣ религіи и въ этомъ отношеніи въ сущности одинаковы, что всѣ онѣ, только различными путями, ведутъ къ нравственному усовершенію, даютъ для него средства и силы? Если бы кто захотѣлъ утверждать подобное, то исторія тотчасъ уличила бы его во лжи. Она показала бы въ самомъ разрушеніи и исчезновеніи многихъ религій явное доказательство ихъ несостоятельности, а во вредномъ вліяніи, какое

имѣли онѣ на нравственный и общественный бытъ народовъ, исповѣдывавшихъ ихъ, не менѣе явные признаки ихъ крайней неудовлетворительности для религіозной потребности человѣческаго духа. Она показала бы, что ложныя религіи, не смотря на то, что и онѣ признавали бытіе Божества и требовали нравственнаго совершенства, привели однакожъ родъ человѣческій и къ невѣрію и къ крайней безнравственности, — вообще къ совершенной нравственной гибели и безнадежному состоянію, отъ которыхъ онъ спасенъ былъ только христіанствомъ. Исторія показала бы, далѣе, что въ одной христіанской религіи заключаются не только истинныя и свѣтлыя понятія о Богѣ, но и могущественная животворная сила, способная поддержать человѣка на пути его нравственныхъ стремленій, дать ему ту силу и крѣпость въ нравственной жизни, какой лишена его ослабленная грѣхомъ природа. Существуетъ и въ настоящее время много религій, кромѣ христіанской, но достаточно взглянуть на то нравственное, умственное и общественное состояніе, въ какомъ находятся народы, исповѣдующіе ихъ, чтобы увидѣть, какъ безсильны эти религіи въ томъ, что должно составлять существенное достоинство истинной религіи, въ возбужденіи и поддержаніи нравственной силы въ человѣкѣ. Если народы, исповѣдующіе христіанскую религію, занимаютъ первое мѣсто въ исторіи; если отъ нихъ распространяются живительные лучи просвѣщенія и гражданственности: то что причиною этого, какъ не животворная сила истинной религіи? Но пусть отъ уроковъ, предлагаемыхъ исторіею, люди, унижающіе христіанство сопоставленіемъ ея по достоинству съ прочими религіями, обратятся къ своему уму и сердцу: найдутъ ли они въ своихъ скудныхъ понятіяхъ о сущности религіи, ограниченной отвлеченнымъ деизмомъ, тотъ миръ, то спокойствіе совѣсти, ту непоколебимость нравственныхъ убѣжденій, какія должна давать истинная религія, чтобы быть именно *религіею*, а не отвлеченнымъ только ученіемъ о Богѣ? Не думаемъ, чтобы кто нибудь со всею искренностію отвѣтилъ на этотъ вопросъ утвердительно, если только холодность и безчувствіе сердца онъ, въ жалкомъ самообольщеніи, не приметъ за внутренній миръ и спокойствіе.

Но не всѣ на пути религіознаго индифферентизма заходятъ

такъ далеко, чтобы почитать безразличными всѣ религіи; многіе признаютъ божественное достоинство религіи христіанской, почитаютъ ее не лучшею только и сравнительно болѣе совершенною, чѣмъ другія, но единственно истинною, безусловно необходимою и спасительною для человѣка: но въ тоже время неправильно смотрятъ на существующія различія христіанскихъ вѣроисповѣданій, почитая ихъ дѣломъ несущественнымъ и маловажнымъ. По ихъ мнѣнію, важно и спасительно въ христіанствѣ только самое общее содержаніе его, — вѣра во Христа, сущность и границы которой опять понимаются очень различно; всѣ же прочія взаимныя отличія христіанскихъ обществъ въ догматахъ, въ церковныхъ уставахъ и обрядахъ,— дѣло неважное, къ которому относиться можно безразлично.

Такое мнѣніе опять показываетъ столько же недостатокъ истиннаго уваженія къ религіи, сколько и забвеніе того, что христіанство не есть произведеніе человѣческаго ума, въ которомъ одно можетъ быть болѣе, другое менѣе истиннымъ и важнымъ,—но религія Откровенная, въ которой все должно быть одинаково истиннымъ.

Не говоримъ уже о несправедливости той мысли, что различія между христіанскими вѣроисповѣданіями и ученіями касаются только неважныхъ и несущественныхъ вопросовъ. Достаточно указать на Соцініанъ или на довольно многочисленную школу раціоналистовъ, чтобы видѣть, что различія между ними и главными христіанскими вѣроисповѣданіями касаются вовсе не случайныхъ и маловажныхъ, а самыхъ существенныхъ сторонъ христіанства. Согласимся, что во всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ можно отличить нѣкоторыя общія истины, въ которыхъ всѣ онѣ согласны и которыя составляютъ краеугольный камень христіанства. Слѣдуетъ ли отсюда, чтобы все прочее, въ чемъ онѣ не согласны, было дѣломъ пустымъ и неважнымъ, о которомъ не стоитъ заботиться? Въ истинной и особенно Богомъ откровенной религіи не должно быть ничего неважнаго, пустаго, такого, что можетъ быть принимаемо и нѣтъ, о чемъ можно съ одинаковымъ правомъ думать и такъ и иначе. Истинная религія должна быть истинною и въ общемъ, и въ частномъ, и въ цѣломъ, и въ подробностяхъ. Самое уваженіе къ религіи и самое достоинство человѣка не требуютъ ли, чтобы мы искали истины и держались *праваго*

мнѣнія и о такихъ предметахъ вѣры и жизни, кои, хотя не имѣютъ такой важности, какъ коренные догматы христіанства, но, по тѣсной связи съ ними, необходимо имѣютъ сильное вліяніе на нашу религіозную жизнь, каковы, напримѣръ, церковныя установленія и обряды? Пренебреженіе и равнодушіе къ такъ называемымъ частностямъ и мелочамъ въ дѣлѣ религіи не приведетъ ли мало по малу къ пренебреженію важнаго и существеннаго? Дѣйствительно, думающіе легко о частныхъ отличіяхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, сами того не замѣчая, вступаютъ на очень скользкій и опасный путь, который, начинаясь равнодушіемъ и пренебреженіемъ къ такъ называемымъ частностямъ въ дѣлѣ религіи, можетъ завести мало по малу очень далеко, отъ безразличія въ отношеніи къ вѣроисповѣданіямъ къ безразличію въ религіи вообще. Говорятъ: въ христіанствѣ важно только общее и существенное, а не частныя догматическія и другія различія. Но кто приметъ на себя право и смѣлость рѣшительно провести границу въ христіанствѣ между важнымъ и неважнымъ, необходимымъ и предоставленнымъ личному произволу? Каждое частное вѣроисповѣданіе почитаетъ существеннымъ въ дѣлѣ вѣры не только общія для всѣхъ вѣроисповѣданій, коренныя истины христіанства, но и свои отличительные догматы; слѣдовательно, индифферентизмъ, когда задумаетъ различать главное и существенное отъ неглавнаго и неважнаго, долженъ будетъ обратиться не къ авторитету какой либо опредѣленной Церкви, но къ собственному разуму и свой разумъ поставить судьею христіанской истины, опредѣляя, по собственному личному усмотрѣнію, важное и неважное. Но допустить такой произвольный судъ разума было бы очень опасно въ христіанской религіи, которая содержитъ въ себѣ многія истины таинственныя, хотя недоступныя для разума, но, тѣмъ не менѣе необходимыя для спасенія. Легко можетъ быть, что, мѣряя человѣческою мѣркою предметы божественные, судя о томъ, что для него недоступно и непонятно, разумъ почтетъ существеннымъ и важнымъ то, что несущественно и, напротивъ, ко вреду для спасенія, отвергнетъ, какъ нѣчто неважное, существенное въ христіанствѣ. Исторія раціонализма дѣйствительно и показываетъ, что, и при уваженіи къ христіанской религіи, но при совершенной свободѣ разума отъ авторитета

Церкви, при предоставленіи ему исключительнаго права опредѣлять существенное содержаніе христіанства, человѣкъ можетъ дойти до такихъ понятій о немъ, которыя оставляютъ только имя его, уничтожая всю его силу. Не видимъ ли мы писателей называющихъ себя христіанскими богословами, но раскрывающихъ самыя превратныя понятія о таинствѣ искупленія, о лицѣ Іисуса Христа, о боговдохновенности Св. Писанія и проч., словомъ — о самыхъ существенныхъ положеніяхъ христіанства?

Самое понятіе о религіи христіанской, какъ религіи Откровенной, запрещаетъ намъ дѣлать самовольное различеніе въ ней важнаго и неважнаго, существеннаго и несущественнаго, и допускать вѣру въ одномъ случаѣ, безразличіе въ другомъ. Дѣйствительно, если христіанская религія есть религія Откровенная, если она есть постоянно продолжающійся союзъ Бога съ человѣкомъ: то мы не можемъ думать, чтобы только какія нибудь самыя общія истины христіанства единовременно были сообщены людямъ, а все остальное раскрытіе и пониманіе ихъ было предоставлено произволу личнаго мнѣнія. Если разумъ человѣка часто и легко заблуждается, если отъ вмѣшательства его въ раскрытіе и объясненіе таинственныхъ истинъ религіи могутъ происходить вредныя для религіозной жизни заблужденія: то не естественно ли предположить, что верховный Виновникъ Откровенной религіи предотвратитъ опасность подобныхъ заблужденій, Самъ постепенно содѣйствуя раскрытію и уясненію содержанія религіи? Итакъ, должно существовать утвержденное божественнымъ авторитетомъ, правое и истинное ученіе не только объ основныхъ истинахъ Откровенной религіи, но и о всѣхъ другихъ предметахъ, о которыхъ когда либо возникали недоумѣнія въ христіанскомъ мірѣ и производили разногласіе мнѣній. Среди разнообразныхъ ученій должно быть *одно* истинное ученіе; среди различныхъ вѣроисповѣданій—одна истинная *православная* вѣра, въ которой вѣрующій умъ и сердце могутъ найти полное удовлетвореніе и разрѣшеніе всѣхъ недоумѣній. Находить такое правое вѣроисповѣданіе и строго держаться его, поэтому, есть долгъ каждаго христіанина. Думать же, что такого вѣроисповѣданія нѣтъ, что, за исключеніемъ существенныхъ догматовъ христіанства, единожды заключенныхъ въ

Евангеліи, все остальное въ христіанствѣ не важно и предоставлено свободѣ личнаго мнѣнія, не значитъ ли унижать понятіе о Богѣ, какъ постоянномъ Наставникѣ и Руководителѣ христіанскаго міра, отвергать Его живое, постоянно дѣйственное участіе въ судьбахъ его?

Но не одна только необходимость имѣть полное, ясное, всестороннее понятіе о христіанской истинѣ побуждаетъ человѣка искать единственно истиннаго и совершеннаго вѣроисповѣданія среди другихъ. Христіанская религія не ограничена однимъ только вѣроученіемъ; какъ религія истинная, какъ живой союзъ человѣка съ Богомъ, она должна подавать и подаетъ человѣку благодатныя силы для нравственнаго усовершенствованія, какъ плодъ сего союза. Но, по премудрому устроенію Божію, такое подаяніе благодатныхъ силъ и средствъ ко спасенію не иначе совершается, какъ въ учрежденномъ Самимъ Богомъ и соединенномъ посредствомъ священноначалія и преемства благодати обществѣ вѣрующихъ,—въ Церкви. Въ Церкви, невидимо, на землѣ, присутствуетъ Іисусъ Христосъ, какъ глава ея; чрезъ Церковь, чрезъ ея спасительныя таинства, чрезъ посредство освященныхъ Самимъ Богомъ строителей сихъ таинствъ только и можетъ христіанинъ надѣяться получить благодатную силу преспѣянія въ добрѣ, руководящую его ко спасенію. Безъ этой внутренней силы, изливающейся на христіанина изъ Церкви и чрезъ Церковь, не достаточны для его спасенія и самыя вѣрныя понятія о Богѣ и требованія нравственнаго закона, потому что естественныя силы человѣка не достаточны для его исполненія. Итакъ, самая сущность христіанства, а не одно только общественное положеніе человѣка, требуетъ, чтобы христіанинъ необходимо принадлежалъ къ какой либо *Церкви*, и именно къ такой, которая обладала бы всѣми богодарованными средствами къ спасенію человѣка. И тотъ, кто, по небрежности и равнодушію къ своему религіозному состоянію, думаетъ, что можетъ оставаться христіаниномъ, не принадлежа ни къ какой Церкви, тѣмъ болѣе истинной Церкви, — тотъ подвергаетъ большой опасности дѣло своего спасенія, ибо самъ лишаетъ себя необходимыхъ сверхъестественныхъ средствъ для религіозной жизни.

Какъ среди различныхъ христіанскихъ вѣроученій должно

быть единое истинное вѣроученіе, такъ и среди различныхъ христіанскихъ церквей должна быть единая истинная Церковь, на которой вполнѣ почіетъ благодать Божія и которая во всей полнотѣ владѣетъ благодатными средствами для спасенія. Принадлежать къ такой Церкви есть долгъ каждаго заботящагося о своемъ спасеніи христіанина. Конечно, признавая единую истинную Церковь, мы не говоримъ того, чтобы члены и другихъ христіанскихъ обществъ были совершенно лишены божественной помощи ко спасенію. Милосердіе и премудрость Божія неистощимы въ дѣлѣ спасенія человѣка, и не всѣ, находящіеся за оградою истинной Церкви, по тому уже самому осуждены на вѣчную погибель. Но все это нисколько не ведетъ къ оправданію той, служащей часто покровомъ индифферентизма, мысли, что во всѣхъ вѣроисповѣданіяхъ одинаково можно угодить Богу и спастись, и что, поэтому, все равно, къ какому изъ нихъ ни принадлежать. Когда въ одной только истинной Церкви источникъ благодати течетъ полною, чистою, обильною струею, а въ другихъ мѣстахъ этотъ источникъ, если не изсякаетъ совершенно по милосердію Божію, то пробивается скудными струями, съ трудомъ пролагая себѣ путь среди многочисленныхъ преградъ, полагаемыхъ суемудріемъ и заблужденіями людей: то неужели безразличное для спасенія дѣло — куда ни прибѣгать для утоленія духовной жажды и укрѣпленія нравственныхъ силъ? Не подвергаетъ ли величайшей опасности дѣло спасенія своего и своихъ ближнихъ тотъ, кто равнодушно смотритъ на источникъ воды живой, проходитъ часто мимо его, самъ думая и уча другихъ, что все равно, гдѣ ни черпать воду — въ чистомъ ли источникѣ, или въ мутныхъ и скудныхъ струяхъ истины, смѣшанной съ заблужденіемъ? Многоразличныя христіанскія общества и церкви, по отношенію ко спасенію, сравниваются иногда съ многоразличными путями, ведущими къ одной и той же цѣли,—спасенію. Положимъ, такъ; но дѣло въ томъ, что прямой и царскій путь, свободный отъ опасностей, есть только одинъ,—путь единой православной Церкви; всѣ другіе пути болѣе или менѣе уклоняются въ сторону, по мѣрѣ удаленія отъ истинной Церкви; всѣ они болѣе или менѣе сопряжены съ опасностями, лишены божественнаго свѣта въ томъ обиліи, въ какомъ озаряется имъ Церковь истинная; всѣ они

болѣе или менѣе уклоняются отъ прямаго пути истины, а нѣкоторые запутываются въ дебряхъ заблужденія такъ далеко, что не смотря на то, что сначала, по видимому, обѣщаютъ вести ко Христу, заводятъ отъ Него въ концѣ къ вѣчной гибели. Теперь, какъ несмысленъ и преступенъ былъ бы тотъ человѣкъ, который, собираясь идти въ рѣшительный для его жизни путь, и видя предъ собою множество дорогъ и тропинокъ, съ непростительнымъ равнодушіемъ сталъ бы говорить, что все равно, по какой дорогѣ ни идти, забывая при этомъ, что на нѣкоторыхъ путяхъ онъ встрѣтитъ такія трудности, какихъ не преодолѣть его силамъ, а вступивъ на другіе, онъ и совершенно не достигнетъ цѣли!

Если теперь религія имѣетъ существенное значеніе для человѣка, если, поэтому, онъ для своего спасенія *обязанъ* слѣдовать одной истинной и спасительной, Самимъ Богомъ откровенной, религіи: то отсюда уже сама собою вытекаетъ несправедливость и того, часто высказываемаго индифферентистами, мнѣнія, что „человѣкъ имѣетъ право сохранять полную свободу личнаго убѣжденія въ дѣлѣ вѣры и не можетъ подвергаться нравственной отвѣтственности за свои религіозныя убѣжденія“.

„Человѣкъ имѣетъ право сохранять свободу личнаго убѣжденія въ дѣлѣ вѣры“. Это, часто повторяемое въ наше время, мнѣніе было бы вполнѣ истинно, если бы не было понимаемо слишкомъ двусмысленно, если бы подъ именемъ свободы личнаго убѣжденія не былъ часто понимаемъ совершенный произволъ мнѣній въ дѣлѣ религіи. Что человѣкъ долженъ принимать ученіе вѣры разумно, на основаніи искренняго, свободнаго, личнаго убѣжденія въ его истинѣ,—это неоспоримая истина,—право, вытекающее изъ самаго свойства его разумно-свободной природы. Такой свободы разумнаго убѣжденія въ ея истинѣ не только не нарушаетъ религія, но даже требуетъ ея, потому что отсутствіе искренняго разумнаго убѣжденія производитъ суевѣріе, а не истинную вѣру. Но когда, подъ именемъ свободы личнаго убѣжденія, провозглашаютъ совершенный, ничѣмъ на ограничиваемый, произволъ мнѣнія, когда самымъ полнымъ выраженіемъ свободнаго и независимаго личнаго убѣжденія иногда почитаютъ отсутствіе всякихъ опредѣленныхъ религіозныхъ убѣжденій, — то этимъ самымъ со-

вершенно разрушаютъ истинное понятіе о свободѣ и о религіи.

Если бы даже религія состояла только въ извѣстномъ кругѣ пріобрѣтаемыхъ разумомъ познаній о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, то и въ такомъ случаѣ нельзя бы безусловно сказать, что человѣкъ, въ отношеніи къ этимъ предметамъ, имѣетъ право сохранять неограниченную свободу личнаго мнѣнія,—словомъ, думать такъ, какъ ему хочется; потому что всякое истинное знаніе не есть дѣло совершеннаго произвола и свободы личнаго мнѣнія, но должно строго подчиняться закону истиннаго знанія, существующему въ нашей душѣ, и требованію самой истины. Мы не имѣемъ *права* признавать и не признавать истину; мы необходимо *должны* признавать за истину то, что является намъ съ признаками истины. Только древніе софисты могли говорить: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей; истины самой по себѣ нѣтъ; истинно для каждаго только то, что кажется ему истиннымъ“. Но здравая философія давно уже отвергла это умствованіе, какъ разрушающее знаніе въ самой основѣ его. Признаніе истины, конечно, требуетъ личнаго убѣжденія, но не одно только личное убѣжденіе опредѣляетъ истину. Это ясно и для непосредственнаго сознанія. Никто въ дѣлѣ обыкновеннаго познанія не признаетъ вѣрнымъ такого правила: каждый имѣетъ право думать о всемъ какъ ему угодно, никто не можетъ отвѣчать предъ судомъ здраваго смысла и совѣсти за свои мнѣнія. Напротивъ, каждый согласится, что истинное правило знанія должно быть таково: каждый долженъ думать о предметѣ такъ, какъ требуетъ истина,—сообразно съ законами познанія и сущностію вещей. Не можетъ отвѣчать за свои мнѣнія только безумный. Кто останавливается на какомъ ни попало мнѣніи о предметѣ, не заботясь о томъ, истинно ли оно или нѣтъ,—тотъ унижаетъ разумное достоинство человѣка и подвергается нравственной отвѣтственности предъ судомъ разума.

На какомъ же основаніи теперь то право, истина котораго признается всѣми въ обыкновенномъ познаніи, отвергается въ приложеніи къ познанію предметовъ религіозныхъ, важнѣйшихъ для человѣческаго знанія? Мы почли бы глупцомъ того человѣка, который сталъ бы увѣрять, напримѣръ, о землѣ, что все равно, держаться ли того мнѣнія, что она

шарообразна, или того, что она плоска, думать ли, что она неподвижна, вращается ли около солнца, или лежитъ на огромной черепахѣ, камъ думаютъ брамины, и проч., — что здѣсь изыскивать истиннаго мнѣнія не стоитъ, потому что человѣкъ имѣетъ право свободы личнаго убѣжденія. Почему же не назвать неразумнымъ и того, кто говоритъ, что все равно, какихъ религіозныхъ убѣжденій ни держаться, лишь бы удержать свободу личнаго мнѣнія?

Знаніе истины есть *обязанность*, которая должна опредѣлять нашу свободу; эта обязанность тѣмъ выше и священнѣе, чѣмъ выше и необходимѣе для насъ тѣ или другіе предметы познанія. Если, поэтому, безразличіе къ тому или другому мнѣнію и беззаботность объ усвоеніи болѣе правильнаго изъ нихъ не можетъ быть терпима въ знаніи предметовъ, удовлетворяющихъ одной только любознательности человѣка и незнаніе которыхъ не можетъ принести ему существеннаго вреда: то тѣмъ болѣе, не можетъ быть она допущена въ дѣла познанія предметовъ величайшей важности для человѣка, — а таковы, какъ мы уже сказали, предметы, входящіе въ область религіи. Равнодушіе къ познанію истины касательно этихъ предметовъ можетъ быть названо не только унизительнымъ для человѣческаго разума, но и преступнымъ въ нравственномъ отношеніи; потому что съ правильнымъ или неправильнымъ понятіемъ объ этихъ предметахъ соединяется правильная или неправильная дѣятельность человѣка, отъ которой зависитъ участь его на всю вѣчность. Можно имѣть тѣ или другія понятія о земномъ шарѣ, о движеніи свѣтилъ, о свойствахъ того или другаго растенія безъ вреда для нравственной жизни,—хотя и здѣсь нельзя назвать похвальнымъ, когда человѣкъ, имѣя случай и возможность пріобрѣсти истинныя понятія вмѣсто ложныхъ, по равнодушію и небреженности, не заботится о томъ. Но не такъ бываетъ съ понятіями о предметахъ религіи, гдѣ различіе мнѣній, по тѣсной связи ихъ со всею жизнію человѣка, немедленно отражается въ нравственной дѣятельности. Тотъ, кто не вѣритъ въ жизнь будущую, въ вѣчныя награды и наказанія, станетъ иначе вести себя, нежели тотъ, кто увѣренъ въ этомъ: *ямы и піемъ, утрѣ бо умремъ*,—будетъ правиломъ жизни перваго. Язычникъ, постоянно видящій примѣры чувственности и безнрав-

ственныхъ поступковъ въ богахъ, которымъ онъ вѣруетъ, станетъ опять вести себя иначе, нежели христіанинъ, имѣющій истинное понятіе о Богѣ и пр. Вообще, вліянія религіозныхъ убѣжденій на нравственную жизнь человѣка никто отвергать не станетъ. Если же теперь человѣкъ долженъ отвѣчать и предъ судомъ своей совѣсти и предъ судомъ общества за свои нравственныя дѣйствія, то, очевидно, онъ подлежитъ нравственной отвѣтственности и за свои религіозныя убѣжденія, которыми главнымъ образомъ условливается характеръ его нравственности.

Правило, что человѣкъ подлежитъ нравственной отвѣтственности за свои мнѣнія, какъ скоро они имѣютъ пагубное вліяніе на дѣятельность, съ странною непослѣдовательностію допускается самими индифферентистами въ жизни общественной. Такъ, всеобщему презрѣнію и суду общественному подвергся бы тотъ человѣкъ, который сталъ бы распространять, напримѣръ, такія мнѣнія, что красть, грабить, убивать — законно и справедливо, подвергся бы даже и тогда, хотя бы его ученіе и не выразилось въ соотвѣтствующихъ дѣйствіяхъ. Такъ, въ жизни гражданской, общества опять не остаются равнодушными и безразличными ко всякаго рода общественнымъ теоріямъ, но преслѣдуютъ тѣ изъ нихъ, которыя считаютъ опасными для себя: политическая терпимость, въ самыхъ свободныхъ государствахъ, имѣетъ свои предѣлы, уничтожить которые, предоставивъ полную свободу политическимъ мнѣніямъ и дѣйствіямъ, значило бы допустить разрушеніе самаго общества. Даже въ дѣлѣ самой религіи, не смотря на проповѣдуемую нѣкоторыми въ теоріи безусловную свободу мнѣній и терпимость, самые равнодушные къ религіи ограничиваютъ ту терпимость только тѣми религіями, которыя не имѣютъ *очевидно* вреднаго вліянія на нравственную жизнь. Ни одинъ индифферентистъ не станетъ, конечно, требовать во имя безусловной свободы личнаго мнѣнія въ дѣлѣ религіи, чтобы было допущено въ благоустроенныхъ обществахъ жертвоприношеніе людей, многоженство и тому подобныя установленія.

Но если теоретическія мнѣнія людей имѣютъ вліяніе на нравственную дѣятельность, и поэтому должны подлежать вмѣненію и отвѣтственности, то, съ другой стороны, эта отвѣт-

ственность расширяется тѣмъ болѣе, что по большей части, какъ показываетъ опытъ, самыя эти мнѣнія условливаются и опредѣляются нравственнымъ состояніемъ и характеромъ человѣка. Религіозныя убѣжденія не такъ независимы отъ жизни и нравственнаго состоянія человѣка, какъ часто думаютъ; это не то, что мнѣнія о различныхъ предметахъ науки, различіе которыхъ происходитъ отъ различнаго настроенія и силы ума, отъ разнообразія основаній и фактовъ, какіе имѣетъ предъ собою разсудокъ. Напротивъ, опытъ показываетъ, что въ религіи человѣкъ часто вѣритъ тому, чему хочетъ вѣровать по свойствамъ своей нравственной природы, и соображаетъ свои убѣжденія съ характеромъ своей жизни. Сила вліянія нравственныхъ качествъ человѣка, потребностей его сердца, его склонностей добрыхъ или худыхъ на образъ его мыслей не можетъ укрыться отъ каждаго опытнаго наблюдателя человѣческой природы. Если бы люди, говоритъ Мальбраншъ, имѣли какой нибудь интересъ въ томъ, чтобы стороны подобныхъ трехъугольниковъ не были равны, и если бы ложная геометрія была бы столь же удобна для ихъ порочныхъ наклонностей, какъ ложная религія или ложная мораль, то они легко стали бы дѣлать столь же нелѣпые паралогизмы и въ области математики, какъ и въ дѣлѣ нравственности, потому что ихъ заблужденія были бы имъ пріятны, а истина только ихъ затрудняла бы и сердила.

Дѣйствительно, печальный опытъ показываетъ, что очень рѣдко превратныя нравственныя и религіозныя понятія происходили отъ заблужденій одного ума, безъ участія воли и сердца; но, по большей части, они основывались на превратныхъ стремленіяхъ испорченной воли и поддерживались ею. Здѣсь, главнымъ образомъ, а не въ ложныхъ теоретическихъ мнѣніяхъ источникъ невѣрія, которое распространилось въ прошломъ столѣтіи не только въ тѣсномъ кругу односторонникъ, но болѣе или менѣе добросовѣстныхъ въ исканіи истины мыслителей, но и въ обществѣ, мало знакомомъ съ началами и требованіями отвлеченнаго знанія. Уже давно замѣчено, что не вѣруетъ въ Бога тотъ, кому выгодно, чтобы Богъ не существовалъ. Въ испорченности нравовъ во всѣ времена коренились зародыши и тѣхъ теорій, которыя проповѣдывали чувственность и эгоизмъ, какъ начала нравственной жизни.

Испорченностію нравовъ объясняется и то, по видимому, странное явленіе, что многія религіозныя заблужденія и суевѣрія, не смотря на свою очевидную слабость предъ судомъ разума, держались долгое время въ умахъ и сердцахъ людей. Если языческая религія, нелѣпость которой сознавали ясно и лучшіе умы языческаго міра, держалась долго и упорно, не смотря на явленіе христіанства: то въ чемъ искать главнымъ образомъ причины этого явленія, какъ не въ томъ, что ея ученіе льстило чувственности людей развращеннаго въ то время языческаго міра и согласовалось съ ихъ нравственною настроенностію?

Связи религіи съ нравственностію, какъ факта, подтверждаемаго опытомъ и исторіею, конечно, не отвергнутъ индифферентисты. Но многіе изъ нихъ не признаютъ всего значенія этого факта. „Нѣтъ спора, говорятъ они, что религіозныя мнѣнія часто имѣютъ вліяніе на нравственную дѣятельность; но это явленіе возможно и законно только на извѣстныхъ ступеняхъ образованія, гдѣ для человѣка недостаточно однихъ внутреннихъ побужденій къ исполненію нравственнаго закона. Но, въ сущности, особенно для человѣка развитаго, сохраненіе нравственнаго достоинства возможно независимо отъ религіозныхъ убѣжденій; для него одинаково возможно быть добрымъ во всякой религіи (ибо ни одна религія не предписываетъ дѣлать зло, вмѣсто добра), даже безъ всякой религіи. Главное въ жизни — самая жизнь, а различіе теоретическихъ религіозныхъ мнѣній — дѣло неважное, которое можетъ быть предоставлено свободѣ каждаго“.

Чтобы яснѣе разобрать, въ какой мѣрѣ возможна нравственность безъ религіи или при совершенномъ равнодушіи къ ней, мы должны условиться сперва, что такое должно понимать подъ именемъ *нравственности;* потому что, не смотря на кажущуюся ясность этого понятія, одно только надоразумѣніе относительно его могло привести къ мнѣнію, сейчасъ представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе внѣшнихъ грубыхъ пороковъ, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не красть,

не убивать и пр., то, конечно, можно согласиться, что не только послѣдователь каждой религіи, но и безбожникъ можетъ быть добрымъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы, приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, и собственная выгода не дѣлать зла другимъ,—все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Дѣйствующимъ началомъ и побужденіемъ нравственности здѣсь будетъ въ сущности эгоизмъ, — желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми общество допускаетъ пользоваться только тѣмъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но, конечно, никто изъ истинно-уважающихъ нравственность и понимающихъ сущность ея, не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отвергается всякая нравственность; потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ и прямымъ образомъ правъ другихъ. Притомъ же уваженіе къ общественному мнѣнію и страхъ предъ закономъ могутъ служить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока общія мнѣнія и законы довольно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицемъ, но какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то его никто уже не остановитъ на пути ко злу.

Истинная нравственность, какъ согласится каждый безпристрастный человѣкъ, должна состоять въ такой настроенности души, по которой человѣкъ *уважаетъ* и *исполняетъ* нравственный законъ по собственной доброй и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими нибудь принудительными условіями, ни представляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой любви къ добру.

Но гдѣ мы можемъ найти побужденія и силы такой нравственности, если отторгнемъ ее отъ религіи?

„Въ естественномъ, природномъ влеченіи къ добру, говорятъ одни; человѣкъ по своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ нибудь особенныхъ препятствій отвнѣ, портящихъ своимъ вліяніемъ добрую сію природу и заставляющихъ его невольно дѣлать зло вмѣсто добра. Отстраните эти препятствія, напримѣръ: бѣдность,

гнетущую человѣка, неправильное общественное устройство и пр., и человѣкъ естественно будетъ добрымъ и нравственнымъ".

Но справедливо ли, съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣйствіи, когда не будетъ къ тому препятствій, а съ другой, что препятствія къ нравственному совершенству заключаются только во внѣшнихъ, случайныхъ обстоятельствахъ, какъ предполагаютъ нѣкоторые новѣйшіе мыслители, которые видятъ спасеніе отъ всѣхъ нравственныхъ золъ только въ одномъ преобразованіи общественныхъ и экономическихъ отношеній?

Опытъ и внутреннее сознаніе каждаго опровергаютъ рѣшительно то и другое мнѣніе. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя и противонравственныя, на происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Если бы недостаточенъ былъ для подтвержденія этого собственный опытъ каждаго,—то не видимъ ли мы постоянно людей, окруженныхъ всѣми благопріятными внѣшними условіями, чтобы быть добродѣтельными, и вмѣсто того оказывающимися далеко не такими? По тому понятію, какое составляютъ нѣкоторые о побужденіяхъ и условіяхъ нравственной жизни, въ наше время можно бы ожидать, что люди богатые и обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди, тѣснимые неблагопріятными внѣшними условіями,—безправственными. Но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія условія жизни, хотя и могутъ имѣть нѣкоторое вліяніе на нравственную жизнь, но очень слабое, въ сущности же нравственность независима отъ нихъ. Первоначальный источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой, въ ея природныхъ стремленіяхъ и свойствахъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но и къ злу. Пагубныя страсти и злыя влеченія возникаютъ не отъ однихъ благопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, но и могутъ существовать въ развращенной душѣ, не смотря на всѣ внѣшнія стѣсненія; онѣ или расторгаютъ узы, налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ и законами, или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но тѣмъ не менѣе про-

изводя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что естественное влеченіе къ добру не можетъ служить твердымъ побужденіемъ къ нравственности, потому что не отвнѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ сильное противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, не зависящей отъ насъ, грѣховной испорченности нашей воли. Слѣдуя однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность къ злу, по большей части, сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

„Правда, говорятъ другіе, въ природѣ человѣка, существа не только духовнаго, но и чувственнаго, есть природное влеченіе не къ одному только добру, но и къ злу. Раждаясь на почвѣ чувственности, послѣднее легко укореняется въ нашей душѣ, при недѣятельности разума. Поэтому одно только естественное влеченіе не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ добру. Но человѣкъ, какъ существо разумное, долженъ противодѣйствовать этимъ злымъ влеченіямъ: побужденіемъ къ такому противодѣйствію и къ положительному исполненію разумнаго закона совѣсти должно служить *уваженіе* къ важности и святости этого закона“.—Уваженіе къ нравственному закону многими мыслителями (напримѣръ, въ школѣ Канта) поставляется не только достаточнымъ, но и единственно-безкорыстнымъ, истиннымъ и высшимъ, нежели религіозное, побужденіемъ къ добродѣтели.

Но *уваженіе*, какъ чувство, одушевляющее человѣка къ исполненію нравственныхъ предписаній совѣсти, чтобы быть разумнымъ и въ свою очередь заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но само должно основываться на ясномъ пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовыми слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему же добродѣтель именно достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Но такого истиннаго и прочнаго основанія своему уваженію къ добродѣтели не можетъ найти тотъ, кто разъединяетъ добродѣтель съ религіею. Христіанинъ можетъ уважать нравственный законъ потому,

что видитъ въ немъ святыя предписанія божественнаго Законодателя, которыя онъ долженъ исполнять по уваженію къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ предписаніямъ нравственности тотъ, кто высшаго освященія имъ ищетъ не въ религіи, а гдѣ либо инуда? Скажетъ ли онъ, что предписанія нравственности должно уважать потому, что они составляютъ естественный законъ человѣческой природы? Но въ той же человѣческой природѣ заключаются и другія, противныя нравственности, стремленія, которыя, также, можно назвать естественными влеченіями, удовлетворенія которымъ также требуетъ природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя суть принадлежность низшей, животной, и первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума надъ чувственностію? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ должно также давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія, — а это правило не безопасно для нравственности при той необыкновенной силѣ, какой достигаютъ иногда низшія, чувственныя влеченія. При томъ же, не справедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны одни добрыя: мы знаемъ множество страстей, принадлежащихъ одной духовной природѣ, напримѣръ: гордость, скупость, месть, зависть и проч. Если слѣдовать естественнымъ только влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одни и уважать другія. Скажутъ ли наконецъ, что нравственный законъ должно уважать, а затѣмъ и исполнять потому, что исполненіе его приноситъ счастіе, миръ и благополучіе человѣку? Но это внѣшнее побужденіе къ исполненію нравственнаго закона отвергается, какъ эвдемонистическое, тою самою теоріею, которая чистое уваженіе, свободное отъ всякихъ представленій ожидаемой пользы или блага, ставитъ главнымъ началомъ добродѣтели. Кромѣ того, это представленіе благихъ послѣдствій исполненія нравственнаго закона, одно, само по себѣ, не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности и потому уже, что на самомъ дѣлѣ естественныя стремленія къ добродѣтели, при борьбѣ съ противоположными сильными наклонностями, не всегда приносятъ

плодъ, достойно вознаграждающій такую борьбу, — миръ и счастіе души и соотвѣтственное внѣшнее счастливое положеніе. Участь добродѣтельныхъ на землѣ далеко не такова, чтобы побудить человѣка къ добродѣтельной жизни, если онъ не имѣетъ другихъ какихъ либо высшихъ побужденій къ ней. Итакъ, одно уваженіе къ нравственному закону, не имѣя для себя твердой основы безъ религіи, не можетъ служить надежнымъ основаніемъ нравственности.

Кромѣ того, истинное начало нравственныхъ дѣйствій, конечно, должно быть всеобщимъ, годнымъ не для нѣкоторыхъ только людей, которымъ оно извѣстно и которые могутъ его усвоивать и понять, но такимъ, которое могло бы служить безусловнымъ нравственнымъ побужденіемъ для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково ли то отвлеченное начало уваженія, которымъ думаютъ замѣнить религіозныя побужденія къ исполненію добродѣтели? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, можетъ, конечно, служить сильнымъ нравственнымъ побужденіемъ для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и цѣли его жизни. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для котораго нужны не отвлеченныя понятія, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ оно найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ побужденіямъ, въ надеждѣ, что они приведутъ къ добру, какъ мы сказали, въ этомъ случаѣ очень опасно. Общественные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе отступленіе отъ нихъ, очевидно, недостаточны. Законы не всевидящи, и человѣку искусному и искусившемуся во злѣ не трудно скрыться отъ нихъ, притомъ же, они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу, дѣйствія; внутреннее безнравственное состояніе недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая указываетъ человѣку невидимаго, но всевидящаго Судію, знающаго не только внѣшнія порочныя дѣйствія, но и внутреннее состояніе души, награждающаго и карающаго правосудно не только въ этой жизни, но и въ будущей. Такое спасительное и всеобщее вліяніе религіи на нравственную жизнь столь ясно, что его признавали даже тѣ, которые не

вѣрили въ истину ея; нравственныя предписанія, освященныя именемъ и властію религіи, они почитали самою дѣйствительною уздою пороковъ, самымъ сильнымъ побужденіемъ къ нравственности для большей части людей.

Но источникъ нравственной силы религіи, силы единственной въ своемъ родѣ, и которой не могутъ дать человѣку никакія ни внѣшнія побужденія, ни философскія убѣжденія, заключается вовсе не тамъ, гдѣ думаютъ искать его невѣрующіе въ ея истину,—не въ суевѣріи и необразованности большей части людей, для руководства которыхъ будто бы нужно было вымышленное практическою мудростію законодателей сказаніе о высшемъ Законодателѣ; этотъ источникъ заключается въ глубокой и существенной связи нравственности съ религіею и зависимости первой отъ послѣдней. Не одни простые и необразованные люди имѣютъ нужду въ религіозномъ освященіи нравственныхъ предписаній для ихъ исполненія. Мы уже видѣли, что не только внѣшнія побужденія, какими руководствуются люди неразвитые, но и внутреннее *уваженіе* къ нравственному закону, какое почитаютъ достаточнымъ для людей образованныхъ, на самомъ дѣлѣ оказывается совершенно недостаточнымъ для твердаго основанія истинной нравственности. Оставалось бы, поэтому, признать одно,—что ни внѣшнія, ни даже внутреннія побужденія, сами по себѣ, недостаточны для осуществленія истинной нравственности въ человѣкѣ, если бы здѣсь на помощь ему не являлась религія.

Дѣйствительно, нужно обратить вниманіе и на то, что нравственность состоитъ не въ одномъ только знаніи нравственнаго закона, не въ одномъ только уваженіи къ нему, но въ дѣятельномъ исполненіи его предписаній. Но самое ясное пониманіе нравственнаго закона, самое искреннее уваженіе къ нему и сознаніе его важности можетъ ли дать намъ силы къ его исполненію, къ противодѣйствію страстямъ и злымъ наклонностямъ? Самое усиленное, основанное на уваженіи къ добродѣтели, стремленіе естественныхъ силъ человѣка къ исполненію нравственнаго закона, сопровождается ли достаточнымъ, соотвѣтствующимъ усиліямъ, успѣхомъ въ добрѣ? Утверждать это значитъ совершенно не знать человѣческой природы. Недостаточность естественныхъ силъ человѣка къ постоянному и безкорыстному исполненію нравственнаго закона долженъ

признать каждый, и по собственному опыту, и по наблюденію надъ тщетностію попытокъ стать человѣкомъ нравственнымъ, при помощи однихъ естественныхъ средствъ. *Не еже хощу доброе, сіе творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю,*— долженъ искренно сказать каждый человѣкъ, имѣя въ виду естественное состояніе своихъ силъ. Многіе мыслители древняго міра были проникнуты чувствомъ глубокаго уваженія къ нравственному закону, поставляли нравственность исключительною цѣлію и знанія и жизни, основывали школы, имѣвшія цѣлію единственно заботу о нравственной жизни,—но ни объ одномъ изъ нихъ нельзя сказать, чтобы его усилія увѣнчались успѣхомъ, чтобы онъ открылъ вѣрное средство сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ естественными средствами. Предлагаемыя нѣкоторыми новѣйшими учеными средства сдѣлать человѣка нравственнымъ и общество счастливымъ, напримѣръ, всеобщее матеріальное довольство, или измѣненіе общественнаго устройства,—конечно, могутъ уничтожить нѣкоторые внѣшніе поводы къ порокамъ, но не могутъ влить въ душу внутренней силы къ преспѣянію въ добрѣ, не могутъ исцѣлить прирожденной слабости грѣховной воли и ея склонности ко злу.

Если же теперь естественныя силы недостаточны для нравственной жизни человѣка, если ни усилія разума, понимающаго высокое значеніе нравственнаго закона, ни внѣшнія благопріятныя для добродѣтельной жизни условія не могутъ уничтожить въ немъ злыхъ наклонностей: то, очевидно, такого измѣненія нравственной природы человѣка, восполненія недостатковъ естественныхъ силъ мы должны ожидать не отъ самого человѣка, а отъ высшей божественной силы, отъ высочайшаго источника всего благаго и истиннаго. Только въ союзѣ съ Богомъ, въ религіи человѣкъ можетъ найти достаточно силъ для своего нравственнаго усовершенствованія и стать истинно нравственнымъ существомъ, не только познающимъ и уважающимъ законъ правды и добра, но и исполняющимъ его.

Что религія и нравственность находятся между собою въ существенномъ и неразрывномъ союзѣ, что одна религія способна дать человѣческой волѣ такія силы для нравственной дѣятельности, какихъ не можетъ найти человѣкъ ни въ естественныхъ влеченіяхъ своей природы, ни въ побужденіяхъ

разума, это показываетъ исторія нравственной жизни во всѣ времена. Уже въ ложныхъ языческихъ религіяхъ одна мысль, что такая или иная дѣятельность есть исполненіе предписанія божественнаго и приближаетъ человѣка къ Божеству, давала такую силу человѣческой волѣ для исполненія дѣйствительныхъ, или кажущихся только богоугодныхъ дѣйствій, какой не могли сообщить человѣку никакія другія нравственныя побужденія. Вспомнимъ тяжелые подвиги и самоистязаніе браминовъ-пустынниковъ, принесеніе въ жертву собственныхъ дѣтей и самоистязаніе въ другихъ религіяхъ, чтобы и въ этихъ достойныхъ сожалѣнія дѣйствіяхъ увидѣть всю силу вліянія религіозныхъ убѣжденій на дѣятельность. Можно даже сказать: все, что было нравственнаго въ мірѣ языческомъ, поддерживалось религіею, какъ она ни была недостаточна; съ паденіемъ религіозныхъ вѣрованій, не смотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, исчезли и остатки нравственности, и родъ человѣческій, предъ пришествіемъ Спасителя, достигнулъ, какъ извѣстно, крайней степени нравственнаго разстройства.

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

кажущіяся нравственными ослѣпленному уму, но въ сущности безнравственныя: отсюда человѣческія жертвоприношенія, безнравственные и оскорбляющіе чувство обряды, безплодныя самоистязанія и тому подобное.

Если такова сила одного воображаемаго предположенія о религіозномъ значеніи различныхъ дѣйствій: то какую дѣйствительную, а не мечтательную нравственную силу можетъ сообщить истинная религія, въ которой человѣкъ получаетъ дѣйствительную помощь отъ Бога? Какъ дѣйственна и велика нравственная сила, сообщаемая истинною религіею слабой по природѣ человѣческой волѣ,—показываетъ вся исторія христіанства. Что, какъ не истинная религія, могло подать человѣку силы къ возстанію изъ этого глубокаго нравственнаго паденія, въ какомъ онъ находился въ мірѣ языческомъ? Что могло одушевить первыхъ христіанъ къ перенесенію жесточайшихъ мученій и представить цѣлый рядъ мучениковъ за свои убѣжденія, какого не представляетъ ни одна ложная религія, ни одна философская школа? Что могло дать христіанскимъ подвижникамъ силу къ совершенію сверхъестественныхъ подвиговъ въ борьбѣ противъ страстей и естественныхъ влеченій чувственности? Если отъ этихъ, всѣмъ очевидныхъ, признаковъ дѣйствія божественной силы, сообщаемой истинною религіею, перейдемъ къ явленіямъ обыкновенной жизни, то и здѣсь, при внимательномъ испытаніи ея, найдемъ оправданіе, и въ собственной жизни и жизни другихъ, той открываемой Апостоломъ истины, что все лучшее въ насъ отъ Бога, что безъ Него и помыслить не можемъ ничего истинно-добраго.

Да, только при помощи религіознаго союза съ Богомъ, человѣкъ можетъ быть дѣйствительно-добродѣтельнымъ; только истинная религія можетъ произвести истинную нравственность. Поэтому мысль, что человѣкъ можетъ быть добрымъ независимо отъ религіи или при какой угодно религіи, есть одна изъ самыхъ опасныхъ для нравственной жизни мыслей. Порождая самонадѣянность, увѣренность въ достаточности однѣхъ естественныхъ силъ и побужденій для нравственности, индифферентизмъ, самъ того не замѣчая, подрываетъ самую нравственность, отвращая человѣка отъ единственнаго источника истинно-нравственной силы.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ

ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ *).

I.

Первобытная религія.

Вопросъ о первоначальной религіи рода человѣческаго принадлежитъ не только исторіи, но и философіи, даже послѣдней едва-ли не болѣе, чѣмъ первой. Религія древнѣе исторіи и самыхъ древнихъ историческихъ памятниковъ; потому естественно, что тамъ, гдѣ молчитъ исторія, имѣетъ право

*) Рядъ статей, напечатанныхъ въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1879—1889 годы. Къ статьямъ этимъ авторъ сдѣлалъ слѣдующее предисловіе: „Подъ этимъ заглавіемъ мы намѣрены предложить читателямъ „Право„славнаго Обозрѣнія“ нѣсколько изслѣдованій, касающихся наиболѣе близкихъ „религіозному сознанію вопросовъ изъ области философіи религіи. Таковы „вопросы: о первоначальномъ видѣ религіи, о происхожденіи и значеніи по„литеизма и его главныхъ формъ, объ основныхъ философскихъ воззрѣніяхъ, „опредѣляющихъ религіозное міросозерцаніе, каковы деизмъ, пантеизмъ, те„измъ. Хотя эти изслѣдованія, по самому характеру журнальныхъ статей, „не могутъ имѣть вида строго систематическаго цѣлаго, тѣмъ не менѣе, вни„мательному читателю „Православнаго Обозрѣнія“ не трудно будетъ открыть „внутреннюю связь какъ между ними, такъ и съ помѣщеннымъ на страницахъ „этого же изданія изслѣдованіемъ того же автора: „Религія, ея сущность и „происхожденіе“ (1870—1871 г.). Цѣль настоящихъ изслѣдованій была бы вполнѣ „достигнута, если бы читатель нашелъ въ нихъ новое подтвержденіе и болѣе „конкретное разъясненіе тѣхъ основныхъ положеній о сущности религіи, ко„торыя, какъ результатъ критическаго разбора главныхъ философскихъ поня„тій о религіи, высказаны въ послѣднемъ отдѣлѣ упомянутаго выше изслѣдованія“.

сказать свое слово философія. Но это право становится для нея необходимостію, какъ скоро обратимъ вниманіе на то, что такое или иное рѣшеніе вопроса имѣетъ существенную связь съ самымъ понятіемъ о религіи и ея происхожденіи, служа въ свою очередь повѣркою правильности или неправильности этого понятія и опредѣляя вмѣстѣ съ тѣмъ все дальнѣйшее пониманіе процесса религіознаго сознанія и его различныхъ формъ.

Дѣйствительно, не трудно замѣтить, что коренное различіе воззрѣній на сущность религіи необходимо отражается и въ пониманіи сущности и характера религіи первобытной.

Если религія есть исключительное произведеніе познавательныхъ силъ человѣка,—случайное ли и лишенное объективной истины порожденіе его практическихъ аффектовъ и теоретическаго незнанія, какъ думаютъ отрицающіе истину религіи,—или естественное обнаруженіе дѣятельности умозаключающаго разсудка, какъ полагаютъ мыслители, отрицающіе возможность откровенія сверхъестественнаго и которыхъ, поэтому, можно назвать раціоналистами,—то, очевидно, она въ своемъ развитіи должна подчиняться общему и необходимому закону развитія познавательныхъ и другихъ силъ человѣческаго духа,—закону восхожденія отъ несовершеннаго состоянія къ совершенному. Первобытная религія должна быть самою несовершенною; а такъ какъ самая несовершенная форма религіознаго сознанія изъ фактически представляющихся его обнаруженій есть политеистическая, то, очевидно, политеизмъ долженъ быть и первоначальною формою религіи человѣческаго рода. Задача философіи религіи здѣсь состоитъ въ томъ: рѣшить, какая изъ политеистическихъ формъ наиболѣе соотвѣтствуетъ понятію первобытной, и какимъ образомъ изъ этой первобытной формы путемъ законосообразнаго развитія возникли дальнѣйшія формы, заключительнымъ моментомъ которыхъ служитъ монотеизмъ, какъ наиболѣе совершенная форма.

Если религія, по самому существу своему, предполагаетъ не только участіе познавательныхъ силъ человѣка по своей субъективной сторонѣ, но и дѣятельное, живое участіе самого высочайшаго объекта религіи—Бога и Его таинственное вліяніе на духъ человѣка, то мы должны придти къ совершенно

иному воззрѣнію на первобытную религію. Религіозное дѣйствованіе Бога на духъ первобытнаго человѣка не могло выразиться въ формѣ завѣдомо ложныхъ и превратныхъ представленій о Божествѣ, каковы политеистическія. Мы имѣемъ право предположить, что первобытная религія была чистымъ, живымъ, хотя и сообтвѣтственнымъ данному состоянію человѣка, но совершеннымъ по существу, отраженіемъ въ его умѣ религіознаго объекта, *единаго* и совершеннаго; она должна быть монотеизмомъ и тѣмъ болѣе совершеннымъ и чистымъ, чѣмъ ближе человѣкъ, и по времени, и по цѣльной свѣжести своей непосредственной натуры, стоялъ къ верховному источнику и началу бытія. Дальнѣйшей задачей философіи религіи здѣсь должно быть рѣшеніе вопросовъ: какимъ образомъ было возможно измѣненіе этой болѣе совершенной формы религіознаго сознанія въ менѣе совершенныя, по какимъ послѣдовательнымъ ступенямъ оно шло и какъ затѣмъ снова достигло до теоретическаго признанія истины этой первоначальной формы.

Нашею ближайшею задачей теперь будетъ критически разсмотрѣть и оцѣнить доводы, которые могутъ быть представлены въ свою пользу каждою изъ этихъ противоположныхъ теорій.

Первое обстоятельное научное раскрытіе теоріи первоначальности политеизма представляетъ намъ „Натуральная исторія религіи“ извѣстнаго философа Юма *). Сущность его доказательствъ въ пользу своей теоріи состоитъ въ слѣдующемъ. Неоспоримая истина, говоритъ Юмъ, что лѣтъ за 1700 до Р. Хр. мы находимъ всѣ народы идолопоклонниками, что чѣмъ болѣе мы углубляемся въ древность, тѣмъ болѣе мы находимъ людей погруженными въ многобожіе; мы не замѣчаемъ тамъ ни малѣйшаго слѣда религіи болѣе возвышенной. Всѣ древніе памятники и воспоминанія человѣчества представляютъ намъ политеизмъ, какъ ученіе утвердившееся и всѣми признаваемое. Если же, сколько можемъ слѣдить за нитью исторіи, мы находимъ человѣчество преданнымъ многобожію, то можемъ ли думать, чтобы во времена болѣе отдаленныя, прежде изобрѣтенія наукъ и искусствъ, могла существовать

*) Natural history of religion (Works, Vol. IV).

болѣе совершенная религія, могли бы преобладать начала чистаго единобожія? Думать такъ значило бы утверждать, что люди открыли истину, когда были невѣжественными и варварами, а какъ скоро начали образовываться, вдругъ утратили эту истину и вмѣсто нея, неизвѣстно откуда, усвоили себѣ самыя странныя заблужденія. По нашему мнѣнію, замѣчаетъ Юмъ, утверждать, будто люди умѣли представлять себѣ Божество единымъ и всесовершеннымъ Духомъ, прежде чѣмъ научились представлять Его въ многоразличныхъ ограниченныхъ видахъ, такъ же неразумно, какъ и утверждать, будто люди жили въ каменныхъ дворцахъ прежде, чѣмъ въ натуральныхъ пещерахъ, тростниковыхъ и деревянныхъ хижинахъ, что они знали геометрію и архитектуру прежде, чѣмъ стали пахать землю. Основной, неизмѣнный законъ жизни и исторіи есть законъ постепеннаго развитія или восхожденія отъ низшаго къ высшему, отъ менѣе къ болѣе совершенному. Какъ законъ естественный и потому всеобщій, онъ необходимо простирается и на область религіи. Только разсудокъ, подкупленный какими-либо эгоистическими интересами и разсчетами или руководимый болѣзненною фантазіей, можетъ оспаривать этотъ естественный, законосообразный путь развитія религіозной мысли и вмѣсто этого утверждать, будто умъ человѣческій прежде всего и сразу сталъ на почвѣ чистаго монотеизма.

Юмомъ со всею ясностію и рѣшительностію высказаны главныя основанія мнѣнія о политеизмѣ, какъ первоначальной формѣ религіи человѣчества. Въ послѣдующихъ, согласныхъ по существу съ его мыслію, теоріяхъ первобытной религіи, начиная отъ философской исторіи культовъ Дюпюи и кончая философскими воззрѣніями Гегеля, Фейербаха и Конта, мы едва-ли встрѣтимъ какіе-либо новые и болѣе сильные доводы въ пользу первоначальности политеизма. Такъ, Гегель въ мысли о первоначальномъ совершенствѣ религіи, съ которою необходимо связывается представленіе о первобытномъ совершенствѣ человѣка вообще, находитъ противорѣчіе коренному закону развитія человѣческаго духа. То единеніе человѣка съ Богомъ, которое обыкновенно почитается содержаніемъ религіи, конечно, составляетъ существенное назначеніе человѣка самого по себѣ, составляетъ самую идею его, по-

тому что человѣкъ есть разумъ, есть духъ и въ силу такой своей особенности долженъ обладать истиною. Но никакъ нельзя представлять себѣ это идеальное его состояніе, заключающееся въ самомъ понятіи человѣка, какъ первоначальное состояніе, которое затѣмъ случайно утрачено; нельзя смѣшивать абсолютно первое, первое по понятію, и эмпирически первое,—начальное явленіе при реализированіи понятія. Такое смѣшеніе противорѣчило бы природѣ духа: духъ есть только то, чѣмъ онъ самъ собою впослѣдствіи свободно становится. Поэтому совершенство человѣка въ его идеѣ никакъ не предполагаетъ первобытнаго совершенства его во времени. Напротивъ, такъ называемое „состояніе невинности есть то, въ которомъ для человѣка нѣтъ еще ничего ни добраго, ни худаго. Это состояніе животнаго, состояніе безсознательности, когда человѣкъ не знаетъ ни о добрѣ, ни о злѣ, когда то, чего онъ хочетъ, не опредѣлено для него какъ то или иное; поелику не зная о злѣ, онъ не знаетъ и о добрѣ. Чтобы человѣкъ въ такомъ состояніи имѣлъ высочайшее вѣдѣніе природы и Бога, это есть самое нелѣпое представленіе, которое и исторически оказывается совершенно неосновательнымъ. О непосредственной религіи думаютъ, что она должна быть самою истинною, самою превосходною, божественною религіей, и что она должна быть исторически первою; по нашему взгляду, говоритъ Гегель, она есть самая несовершенная, а отъ того и первая". Эта несовершенная первоначальная религія, которую Гегель не считаетъ даже достойною носить имя религіи, есть такъ-называемая имъ религія волшебства *). Чтобы дойти до монотеизма въ іудействѣ, религіозное сознаніе должно предварительно пройти еще три ступени, представляемыя намъ религіями: фантазіи (Индѣйская), свѣта (Зороастрова) и загадки (Египетская).

По мнѣнію Фейербаха, первымъ опредѣленіемъ религіознаго сознанія должно быть чувство зависимости первобытнаго человѣка отъ явленій природы; отсюда—первая форма религіи есть грубый натурализмъ, обоготвореніе частныхъ предметовъ и явленій природы. Но такъ какъ предметы и явленія природы являлись для человѣка то благодѣтельными, то злотвор-

*) Vorles. üb. d. Philosophie der Religion. Berl. 1832. B. 1. стр. 190—193. 219.

пыми, то онъ сталъ ихъ представлять затѣмъ какъ чувствующія, желающія, дѣйствующія, словомъ, какъ подобныя себѣ существа; такимъ образомъ, вторая ступень религіи состояла въ перенесеніи на природу человѣческихъ свойствъ, въ превращеніи натурализма въ антропоморфизмъ. Но поелику человѣкъ ставитъ себя на вершинѣ существъ природы, а его сознаніе есть всеобъемлющее единство, то при дальнѣйшемъ развитіи религіознаго сознанія, онъ изъ многихъ боговъ дѣлаетъ одного: такимъ образомъ возникаетъ наконецъ монотеизмъ.

Таже самая мысль о несовмѣстимости монотеизма съ законами развитія человѣческаго духа, которую находимъ у Юма и Гегеля, служитъ главнымъ основаніемъ мнѣнія о крайнемъ несовершенствѣ первоначальной религіи и у Конта. Обыкновенно считаютъ политеизмъ искаженіемъ первоначальной чистой монотеистической религіи. Но думать, будто монотеизмъ былъ первобытною религіею, по мнѣнію Конта, такъ же нелѣпо, какъ и утверждать, что ребенокъ можетъ быть абстрактнымъ мыслителемъ, потому что идея единаго безусловнаго существа есть, конечно, самая абстрактная изъ идей. Ребенокъ мыслитъ не абстрактными понятіями о вещахъ, а представленіями о нихъ или конкретными образами. Вмѣстѣ съ этимъ у него соединяется естественная наклонность переносить на внѣшніе ему, неодушевленные предметы свои собственныя психическія состоянія, считать ихъ живыми, чувствующими, мыслящими, дѣйствующими подобно себѣ, словомъ, — олицетворять ихъ. Въ силу этой особенности дѣтской природы, которая вполнѣ примѣнима и къ дѣтству человѣчества, первоначальная его религія не могла быть ничѣмъ инымъ, какъ самымъ конкретнымъ олицетвореніемъ и обоготвореніемъ предметовъ природы. Это даже не политеизмъ въ точномъ смыслѣ слова, сущность котораго состоитъ въ вѣрѣ въ сверхъестественныя существа, отличныя и даже независимыя отъ вещественныхъ предметовъ, служащихъ ихъ жилищами, и который составляетъ уже принадлежность болѣе совершеннаго, юношескаго возраста человѣчества, а скорѣе грубый фетишизмъ, который самые неодушевленные, поражающіе человѣка, предметы принимаетъ за живыя существа, за боговъ.

Выслушавши мнѣнія извѣстнѣйшихъ защитниковъ мысли

крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи, мы видимъ, что главными основаніями для этой мысли служатъ для нихъ: а) историческія данныя; б) необходимый законъ развитія человѣка отъ несовершеннаго состоянія къ совершенному; признаніе единобожія первоначальною формою религіи было бы противорѣчіемъ и этимъ даннымъ и этому закону. Но такъ ли прочны эти основанія, какъ представляется на первый взглядъ?

1) Что касается до историческихъ свидѣтельствъ, то они, конечно, могли бы имѣть чрезвычайно важное, даже рѣшающее значеніе въ разъясненіи вопроса о первоначальномъ видѣ религіи, если бы только мы могли имѣть такія достовѣрныя свидѣтельства о временахъ первобытныхъ и исторически освѣтить эпоху самаго возникновенія религіи. Но, къ несчастію для разсматриваемой нами гипотезы, такихъ свидѣтельствъ нѣтъ, да и быть не можетъ, а тѣ историческіе факты, которые она приводитъ въ свою пользу, независимо отъ ихъ достовѣрности или недостовѣрности, не могутъ имѣть никакой рѣшающей силы относительно вопроса, рѣшенія котораго отъ нихъ ожидаютъ. Сохранившіяся до нашего времени письменныя или археологическія свидѣтельства о религіи древнихъ временъ могутъ говорить только о политеизмѣ господствовавшемъ въ ту эпоху, къ которой они принадлежатъ, или во времена къ ней близкія. Но, опираясь на подобныя свидѣтельства, забываютъ, что они принадлежатъ далеко не первобытнымъ временамъ, и что за тѣми временами, о которыхъ сохранились историческія свѣдѣнія, можетъ лежать цѣлая эпоха доисторической жизни, къ которой ничто еще не даетъ намъ права прилагать тѣ заключенія, какія мы вывели бы изъ наблюденія надъ религіею хотя и древнихъ, но уже болѣе близкихъ къ намъ эпохъ. Существованіе рода человѣческаго, а съ нимъ и религіи, далеко восходитъ за день рожденія исторіи и письменныхъ памятниковъ, такъ что если и дѣйствительно въ эпоху древнихъ историческихъ свидѣтельствъ всѣ народы были преданы политеизму, то отсюда нельзя еще рѣшительно приписывать такую же форму религіознаго сознанія и временамъ предшествующимъ, доисторическимъ.

Если обращаться къ исторіи для рѣшенія вопроса о перво-

бытной религіи, то должно не прямо распространять древнѣйшую изъ исторически извѣстныхъ намъ формъ религіи на всю первоначальную эпоху человѣчества, но поискать, нѣтъ ли въ сохранившихся до насъ древнихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и памятникахъ самаго политеизма указаній на эпоху еще древнѣйшую, на форму религіознаго сознанія, предшествовавшую явленію этихъ самыхъ памятниковъ.

Здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя наше вниманіе общій историческій процессъ развитія политеистическихъ религій. Этотъ процессъ въ каждой религіи представляется намъ какъ постепенное осложненіе вѣрованій, какъ постепенное возрастаніе и размноженіе числа боговъ, а съ ними и миѳическихъ сказаній о нихъ. Это осложненіе происходило двумя путями—внѣшнимъ и внутреннимъ. Въ первомъ случаѣ приращеніе боговъ совершалось посредствомъ заимствованія культовъ и боговъ отъ иноземныхъ народовъ, съ которыми данный народъ приходилъ въ соприкосновеніе или мирнымъ путемъ торговли и другихъ сношеній или путемъ завоеваній. Такой способъ расширенія политеизма во многихъ случаяхъ мы можемъ прослѣдить исторически, напр. въ религіяхъ болѣе извѣстныхъ народовъ,—Грековъ и Римлянъ. Старые національные боги при этомъ, конечно, не изчезали, но мирно допускали въ свой сонмъ новыхъ боговъ, при чемъ послѣднимъ большею частію придавался національный оттѣнокъ. Но еще важнѣе для насъ фактъ постепеннаго осложненія политеизма внутреннимъ путемъ вслѣдствіе постояннаго видоизмѣненія живаго языческаго религіознаго сознанія. Живое, неустойчивое, въ силу коренной фальши язычества, никогда ничѣмъ даннымъ не удовлетворяющееся религіозное сознаніе язычества постоянно вызывало новыхъ и новыхъ боговъ, при чемъ, однакожь, старые боги не исчезали совершенно, какъ отжившіе свое время, но въ силу традиціи, составлявшей не менѣе существенный элементъ религіозной жизни язычества, какъ и постоянное недовольство даннымъ, оставались въ религіи, хотя и удалялись въ религіозномъ сознаніи на задній планъ, теряя въ живости и интенсивности религіознаго почитанія, которое по преимуществу обращалось къ новымъ богамъ. Болѣе крупныя и замѣтныя смѣны боговъ религіозное сознаніе выражало въ миѳическихъ представленіяхъ различныхъ генерацій боговъ, изъ

которыхъ каждая послѣдующая являлась болѣе сложною и разнообразною, чѣмъ предыдущая.

Во всѣхъ почти миѳологіяхъ сохранились представленія объ этихъ генераціяхъ боговъ, выражавшихъ послѣдовательныя смѣны религіознаго сознанія, сопровождавшіяся постепеннымъ осложненіемъ политеизма. Возьмемъ въ примѣръ миѳологію Греческую. Начиная отъ многочисленнаго сонма антропоморфическихъ боговъ образовавшейся въ религіозномъ и политическомъ отношеніи Еллады, мы можемъ слѣдить за постепеннымъ образованіемъ и историческимъ появленіемъ каждаго изъ этихъ боговъ; большая часть ихъ явилась въ историческія времена и, кромѣ главныхъ боговъ, немногіе восходятъ далеко за времена Гомера и Гезіода. Но поколѣніе новыхъ боговъ, дѣтей Зевса, не искони властвовало надъ религіознымъ сознаніемъ Грековъ. За многочисленною толпою Олимпійцевъ, мы находимъ царство Сатурна и Реи, окруженныхъ не богами, но немногимъ числомъ титановъ, существъ не чисто божеской, но демонической натуры. Но еще древнѣе владычества Сатурна царство Урана и Геи, древнѣйшихъ боговъ, чисто космическаго характера.

Какое заключеніе изъ указаннаго нами общаго закона развитія политеистическаго религіознаго сознанія мы можемъ вывести теперь относительно самыхъ первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій? Общій характеръ этого развитія несомнѣнно ведетъ къ тому заключенію, что религіозное сознаніе здѣсь шло отъ болѣе простаго къ болѣе сложному и разнообразному, а не наоборотъ. Не изъ политеизма мало по малу вырабатывался монотеизмъ чрезъ сокращеніе числа боговъ и объединеніе миѳическихъ представленій, но, наоборотъ, незначительное въ началѣ число боговъ размножалось больше и больше, пока не было положено предѣла этому размноженію рѣшительнымъ сознаніемъ несостоятельности политеизма. Но это сознаніе, послужившее переходомъ къ монотеизму, возникло не въ средѣ самаго политеизма, но проникло въ него отвнѣ, частію вслѣдствіе самостоятельнаго развитія философской мысли, а главнымъ образомъ въ силу распространенія истинной, Откровенной религіи.

При такомъ положеніи дѣла, мы вправѣ предположить, что и самыя простыя изъ извѣстныхъ намъ политеистическихъ

представленій не суть еще первоначальныя и что, идя за ними еще далѣе въ глубь вѣковъ, мы должны встрѣтить древнѣйшую, первобытную форму религіи, по отношенію къ которой и самый несложный по числу боговъ и мисовъ политеизмъ окажется явленіемъ позднѣйшимъ и болѣе сложнымъ: такая форма можетъ быть только монотеизмомъ.

То заключеніе о простотѣ и несложности первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій, на которое даетъ намъ право наблюденіе надъ общимъ закономъ развитія политеистическихъ религій, подтверждается и общимъ историческимъ преданіемъ народовъ, которое къ этимъ качествамъ прибавляетъ новую черту,— совершенства и высоты религіозной жизни сравнительно съ жизнію послѣдующихъ поколѣній. Общій голосъ религіознаго преданія, выражающійся въ сказаніяхъ о золотомъ вѣкѣ и т. п. тотъ, что въ древности люди были ближе къ Божеству, чѣмъ впослѣдствіи и что религіозныя понятія были тогда чище и возвышеннѣе. Та-же мысль о простотѣ и сравнительномъ совершенствѣ первоначальныхъ вѣрованій проводится очень часто у древнихъ историковъ и философовъ. Такъ напр. Геродотъ, не смотря на все уваженіе къ народнымъ вѣрованіямъ своего времени, свидѣтельствуетъ, что эти вѣрованія не древни и не первоначальны, что они являлись постепенно, и указываетъ самые источники ихъ. Онъ говоритъ, что Пелазги, родоначальники Грековъ, въ началѣ не знали именъ боговъ, что они приносили жертвы богамъ въ совокупности, не различая ихъ; что ни они, ни другіе обитатели Греціи (Карійцы, Лидяне, Аркадане) не знали идоловъ, что первыя понятія о различіи боговъ и ихъ названія занесены изъ Египта и что обитатели Греціи только вслѣдствіе утвердительнаго отвѣта Додонскаго оракула приняли ихъ и стали почитать. Вообще, всѣ подробности ученія о богахъ, ихъ числѣ и различныхъ видахъ Геродотъ почитаетъ очень недревними и составителями для Грековъ теогоній называетъ Гомера и Гезіода *). Въ болѣе опредѣленной и конкретной формѣ изображаютъ первобытныя религіозныя вѣрованія древніе философы; у нихъ ясно проходитъ мысль, что политеизмъ есть явленіе сравнительно позднѣйшее и что въ болѣе

*) Herod. Lib. II, 9. 52. 53.

глубокой древности существовали болѣе возвышенныя представленія о Божествѣ. Съ этими болѣе возвышенными представленіями они часто приводятъ въ связь свои, болѣе совершенныя и удаляющіяся отъ народнаго политеизма, философскія понятія. Такъ напр. Платонъ называетъ очень древнимъ то ученіе, что Богъ заключаетъ въ себѣ начало и конецъ всего сущаго и всѣмъ управляетъ *), и говоритъ, что ученіе Элеатовъ о происхожденіи всѣхъ вещей изъ единаго духовнаго начала существовало въ Греціи еще прежде Ксенофана, основателя Элейской школы **). Такимъ же древнимъ, праотеческимъ преданіемъ называетъ ученіе о происхожденіи вещей отъ Бога и Его Промыслѣ древній сочинитель книги о мірѣ, приписываемой Аристотелю ***). Въ послѣдствіи времени съ бо̀льшимъ знакомствомъ древнихъ философовъ съ миѳологіями различныхъ народовъ, постепенно возникаетъ и крѣпнетъ между ними мысль о первоначальномъ единствѣ религіи всѣхъ извѣстныхъ имъ народовъ и о позднѣйшемъ размноженіи и увеличеніи числа боговъ и миѳовъ отъ различія названій Божества, отъ различія нравовъ, обычаевъ и установленій въ разныхъ странахъ. При всемъ частномъ разнообразіи религіозныхъ вѣрованій, они во всѣхъ нихъ находятъ идущее отъ глубокой древности и общее всѣмъ народамъ ученіе о единомъ, верховномъ началѣ вещей и общее преданіе о первоначальной простотѣ и чистотѣ религіозныхъ обрядовъ. Вообще, не смотря на все уваженіе къ язычеству и вражду къ христіанству, философы позднѣйшаго періода древней философіи не только допускаютъ глубокую древность монотеистической идеи, но и готовы признать ее первобытной религіею ****).

*) De legib. IV p. 715: „παλαιὸς λόγος".

**) Soph. p. 242.

***) Lib. de mundo. Cap. 5. Arist. Op. T. I.

****) Такъ Ямвлихъ, Проклъ, Симплицій и другіе Неоплатоники, самый Юліанъ Отступникъ старались, въ защиту язычества противъ христіанскихъ обличеній нелѣпости многобожія, доказать, что ученіе о единомъ Богѣ, Творцѣ міра, находилось и въ язычествѣ, что боги суть не что иное какъ высшія творенія и произведенія единаго Виновника всего. (Всѣ относящіяся сюда мѣста изъ упомянутыхъ писателей собраны и объяснены у Кудворта въ его Sist. intéllect. T. I. c. 4. § 27. 13. стр. 322. 325. 685—695 и др.). Это убѣжденіе позднѣйшихъ язычниковъ въ существованіи истины единства Божія въ ихъ религіи было такъ сильно, что нѣкоторые изъ

Нельзя заподозривать истины этихъ свидѣтельствъ на томъ только основаніи, что большая часть ихъ принадлежитъ позднѣйшимъ писателямъ, что на нихъ, поэтому, отразилось вліяніе христіанскихъ идей и начинающееся сознаніе язычества о несостоятельности политеизма. Нельзя видѣть въ нихъ однѣ философскія гипотезы о первоначальной религіи, созданныя въ духѣ господствующихъ системъ, хотя и въ этомъ случаѣ была бы довольно замѣчательною противоположность научныхъ теорій религіи у древнихъ языческихъ философовъ, признававшихъ первоначальною формою религіи монотеизмъ и у многихъ христіанскихъ ученыхъ, отдающихъ эту честь политеизму. Правда, древніе писатели не сопровождаютъ своихъ воззрѣній подробными ссылками на опредѣленные историческіе факты; но причина тому могла заключаться какъ въ общемъ характерѣ научныхъ познаній того времени, которому чужды были точныя, мелочныя и археологическія изысканія, такъ и въ томъ враждебномъ отношеніи, въ какомъ находился философскій монотеизмъ къ господствующему народному политеизму. Такое отношеніе могло служить препятствіемъ къ яснопу выраженію философскихъ мнѣній о религіи, особенно къ такому историко-критическому изложенію, въ которомъ заключалось бы

нихъ упрекали даже христіанъ и іудеевъ въ томъ, что свое ученіе о единобожіи они извлекали изъ языческихъ же вѣрованій (Фавст. у бл. Августина Contr. Faust. L. XX cap. 4. 19). Иные, вникая въ сущность языческихъ религій, приходили къ мысли, что не только у Грековъ, но и у всѣхъ народовъ земли существуетъ вѣра въ единаго Бога, царя и отца всего, что въ этомъ только одномъ согласны эллины и варвары, обитатели материка и острововъ, мудрецы и немудрые; и что разнообразіе вѣрованій въ боговъ произошло отъ времени, отъ естественнаго различія нравовъ и обычаевъ у разныхъ народовъ (Максимъ Тирскій, Проклъ, Діонъ Хризостомъ, у Кудворта въ его Syst. intellect. T. 1. p. 683. 695. 447). Макробій утверждаетъ, что у древнихъ теологовъ Юпитеръ почитается умомъ, душею міра и первою причиною всего, что въ древности не было изображеній этого божества, и что онъ превыше духа и природы (Saturn. Lib. I, 17. 23). По мнѣнію Ѳеофраста, религія въ началѣ состояла въ самомъ простомъ и чистомъ, служеніи божеству; тогда не почитали никакого чувственнаго изображенія; тогда еще не были изобрѣтены имена и родословія того множества боговъ, которыхъ начали почитать впослѣдствіи. Воздаваемо было невинное поклоненіе первому началу всѣхъ вещей, то-есть люди приносили ему въ жертву травы и плоды въ признаніе его верховнаго владычества. (Theophr. ap. Porphyr. de abstin. anim. Lib. II, 25. 29).

прямое отрицаніе истины и значенія народныхъ вѣрованій. Но самое знакомство съ исторіею своей религіи, какое мы должны предположить у языческихъ писателей, особенно столь древнихъ, какъ Геродотъ и Платонъ, позволяетъ намъ видѣть въ ихъ мнѣніяхъ о первоначальной религіи болѣе чѣмъ простыя догадки, тѣмъ болѣе, когда эти мнѣнія подтверждаются показаніями изъ исторіи религіи у другихъ народовъ. Что касается до того, что подобнаго рода свидѣтельства о совершенствѣ первоначальной религіи въ большей массѣ появляются у позднѣйшихъ, по преимуществу, неоплатоническихъ философовъ, то подобное явленіе легко объясняется большимъ возбужденіемъ интереса къ изслѣдованіямъ о религіи во времена неоплатонизма, по самому направленію этой философіи и по потребностямъ времени. Распространеніе христіанства и упреки, дѣлаемые христіанами язычникамъ, могли обратить вниманіе философовъ къ изслѣдованію своихъ религіозныхъ памятниковъ, къ чему не было повода въ древнѣйшія времена. Самое направленіе неоплатонической философіи, обращенной преимущественно къ изслѣдованію о божественномъ и духовномъ, болѣе благопріятствовало такому дѣлу, чѣмъ направленіе предшествующей философіи, въ презрѣніи къ народнымъ вѣрованіямъ совершенно отстранявшей ихъ изъ округа своихъ изслѣдованій, какъ не заслуживающія вниманія, или опасавшейся высказывать о народной религіи истины противныя мнѣнію большинства.

Общимъ, неопредѣленнымъ преданіемъ и согласными съ нимъ отзывами древнихъ писателей о совершенствѣ первобытной религіи не ограничиваются историческіе слѣды, по которымъ мы можемъ судить о характерѣ этой религіи. Въ наиболѣе широко развитыхъ и стройно организованныхъ политеистическихъ религіяхъ внимательное изслѣдованіе ихъ открываетъ такія понятія и представленія о Богѣ, которыя находятся въ полной дисгармоніи съ общимъ строемъ религіозныхъ вѣрованій и могутъ быть объяснимы только какъ остатки древнѣйшихъ, болѣе совершенныхъ, вѣрованій. Мы разумѣемъ здѣсь слѣды единобожія, сохранившіеся въ языческихъ религіяхъ. Уже въ древнія времена отцы и учители Церкви любили указывать на эти слѣды болѣе совершенныхъ понятій о Богѣ, сохранявшіеся у самихъ язычниковъ, — съ

цѣлію указать обличеніе язычества въ самомъ же язычествѣ. Источникъ этихъ понятій они находили большею частію въ религіи Откровенной и въ скрытомъ заимствованіи ихъ отсюда язычниками. Конечно, такое предположеніе о происхожденіи ихъ могло быть исторически невѣрнымъ; не всѣ приводимыя ими мѣста изъ языческихъ писателей и миѳологовъ могли быть подлинно древними (напр. изреченія изъ такъ - называемыхъ Сивиллиныхъ книгъ); но для насъ важна самая мысль о присутствіи въ язычествѣ болѣе высокихъ и указывавшихъ на болѣе совершенныя религіозныя воззрѣнія понятій, — и этого присутствія не отвергали и сами язычники. При этомъ должно замѣтить и то, что древніе апологеты христіанства имѣли предъ собою одну Греко-римскую миѳологію, а о другихъ религіяхъ имѣли смутныя и окрашенныя примѣсью еллинскихъ воззрѣній понятія. Но Еллинская миѳологія, въ томъ видѣ какъ она намъ извѣстна по памятникамъ классической древности, не могла дать многаго для разъясненія вопроса о первобытной религіи. Еллинская миѳологія, не говоря о Римской, сравнительно не древняя. Въ Греціи не сохранилось отъ древнѣйшихъ временъ никакихъ письменныхъ религіозныхъ памятниковъ, подобныхъ священнымъ книгамъ древнихъ народовъ Востока, изъ которыхъ мы могли бы извлечь свѣдѣнія о первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ болѣе достовѣрныя, чѣмъ какія можетъ дать намъ самый тщательный анализъ Греческихъ миѳовъ съ цѣлію отдѣлить въ нихъ древнѣйшій элементъ отъ позднѣйшаго наслоенія. Кромѣ того, Еллины, въ противуположность болѣе или менѣе неподвижнымъ народамъ Востока, болѣе подвергались вліянію живаго историческаго развитія, сильно видоизмѣнявшаго вмѣстѣ съ другими понятіями и религіозныя вѣрованія. Поэтому гораздо больше надеждъ на отысканіе слѣдовъ древнѣйшихъ, первоначальныхъ вѣрованій подаютъ намъ принадлежащіе отдаленной древности религіозные памятники народовъ Востока. И дѣйствительно, какъ скоро стали извѣстны эти памятники, внимательные изслѣдователи ихъ скоро замѣтили въ нихъ среди массы миѳологическихъ представленій такія религіозныя понятія, которыя по своему содержанію и характеру указывали на древнѣйшія, болѣе простыя и чистыя, вѣрованія и происхожденіе которыхъ не могло быть объяснено естествен-

нымъ миѳологическимъ процессомъ. Не говоря о священныхъ памятникахъ богооткровенной религіи Ветхаго Завѣта, въ религіозныхъ памятникахъ Индѣйцевъ, Персовъ, Вавилонянъ, Египтянъ, Китайцевъ они находили не только указанія на большую чистоту древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій сравнительно съ позднѣйшими и на постепенное осложненіе ихъ вслѣдствіе миѳологическаго процесса, но и довольно ясныя указанія на первоначальное вѣрованіе въ единаго Бога, затемненное и искаженное позднѣйшими политеистическими представленіями. Подробное изложеніе этихъ указаній, историческое раскрытіе слѣдовъ первоначальнаго монотеизма въ религіяхъ различныхъ народовъ, конечно, потребовало бы особаго спеціальнаго труда и не входитъ въ предѣлы настоящаго нашего изслѣдованія *).

Существованіе въ древнѣйшихъ религіозныхъ памятникахъ слѣдовъ монотеизма и вообще представленій о Божествѣ болѣе высокихъ и чистыхъ, чѣмъ обыкновенныя миѳологическія, мы въ правѣ принять какъ фактъ, вполнѣ удостовѣренный безпристрастными историческими изслѣдованіями, — тѣмъ болѣе въ правѣ, что и болѣе безпристрастные противники мысли о первоначальности монотеизма не отрицаютъ дѣйствительности многихъ изъ этихъ указаній. Они только стараются объяснить присутствіе этихъ болѣе высокихъ понятій о Богѣ съ своей точки зрѣнія и тѣмъ устранить выводимое изъ нихъ заключеніе о совершенствѣ первобытной религіи. Но эти усилія ослабить значеніе несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ не могутъ быть признаны состоятельными.

Мы не останавливаемся здѣсь на общихъ и голословныхъ подозрѣніяхъ въ тенденціозности, высказываемыхъ иногда противъ изслѣдователей первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій, по которой они будто бы выставляютъ въ слишкомъ яркомъ свѣтѣ или перетолковываютъ въ пользу монотеизма такія положенія, которыя или вовсе не говорятъ въ его

*) Изъ спеціальныхъ сочиненій, вполнѣ или отчасти касающихся этого предмета, можемъ указать на: Cudwort, Systema intellect. T. I. Lücken. Die Traditionen d. Menschengeschlechts. 1856. D'Anselme, Le monde payen. 1858. Creuzer, Symbolik und Mythologie d. alten Völker, также статью въ *Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцевъ* за 1857 г.: „О единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго".

пользу или говорятъ очень мало. Не останавливаемся потому, что одни подозрѣнія, пока они ничѣмъ не доказаны, ничего не значатъ и что лживость или искаженіе фактическихъ указаній—вещь не такого рода, чтобы ее нельзя было сейчасъ же уличить или замѣтить. Притомъ же, если и можетъ быть нѣкоторая тенденціозность не въ передачѣ, а въ группировкѣ извѣстныхъ данныхъ въ пользу единобожія, то должно замѣтить, что можетъ быть тенденціозность и въ противоположную сторону,—намѣренное желаніе уменьшить значеніе этихъ данныхъ; такого рода тенденціозность встрѣчается довольно часто. Гораздо важнѣе то замѣчаніе, что такъ называемые слѣды первоначальнаго единобожія въ древнихъ религіозныхъ памятникахъ, мѣста, содержащія въ себѣ довольно чистыя и высокія понятія о Богѣ, не суть выраженіе дѣйствительно древнѣйшихъ вѣрованій, а понятія позднѣйшія, внесенныя въ кругъ религіозныхъ представленій извѣстнаго народа уже послѣ, какъ плодъ рефлексіи, философствованія, развитія религіознаго сознанія. Такъ, напр., говорятъ, что ученіе о единомъ Богѣ въ Ветхозавѣтныхъ книгахъ есть результатъ позднѣйшей передѣлки и обработки болѣе древнихъ сагъ и преданій Еврейскаго народа; что ученіе о Брамѣ съ его возвышенными чертами въ Индійскихъ священныхъ книгахъ есть позднѣйшее дополненіе рефлектирующаго надъ религіознымъ преданіемъ ума и т. под. Отвѣчать на эти предположенія дѣло, конечно, исторической критики и она во многихъ случаяхъ побѣдоносно опровергла ихъ, наприм. что касается до священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта. Здѣсь замѣтимъ только, что невѣроятно и противорѣчитъ всѣмъ законамъ религіозной жизни то предположеніе, будто въ систему религіозныхъ вѣрованій подъ видомъ древняго можетъ быть случайно, такъ сказать обманомъ, нѣкоторыми рефлектирующими лицами внесено важное религіозное понятіе, которое шло бы наперекоръ и въ разрѣзъ съ духомъ и направленіемъ прочихъ религіозныхъ понятій. А таковы именно понятія единства Божества и Его высшей природы, встрѣчающіяся въ политеистическихъ религіяхъ. Мало вѣроятно и то, чтобъ такое понятіе могло быть открыто нѣкоторыми жрецами, а еще менѣе вѣроятно, чтобы оно могло быть допущено въ религіозныя книги и въ народныя вѣрованія безъ живаго

протеста. Если бы, дѣйствительно, такое понятіе возникло какъ плодъ умственнаго развитія извѣстнаго лица и недовольства его политеизмомъ, то оно не замедлило бы развиться въ опредѣленную религіозную систему съ полемикою противъ противоположныхъ представленій и образовало бы, конечно не безъ борьбы, извѣстную секту, если не религію. Но ничего подобнаго нѣтъ въ тѣхъ указаніяхъ на единство Божества, какія мы встрѣчаемъ въ языческихъ религіяхъ: эти указанія являются спорадически, часто не связанныя съ прочими религіозными представленіями, безъ всякой тенденціозности и полемики, какъ простые слѣды или обломки какого-то другаго, чѣмъ политеистическое, міросозерцанія, только случайно иногда въ искаженіи сохранившіеся среди чуждаго уже имъ религіознаго міра. Мы не отвергаемъ, конечно, возможности внесенія въ религіозную систему, въ позднѣйшіе періоды исторической жизни извѣстнаго народа,—болѣе свободныхъ философскихъ понятій о Богѣ, болѣе возвышенныхъ, чѣмъ тѣ, какія давалъ народный, чувственный политеизмъ. Но дѣло въ томъ, что подобныя понятія, чтобы быть внесенными въ эту систему, должны были въ ней же имѣть свою почву, быть развитіемъ и разъясненіемъ какихъ либо положеній уже найденныхъ въ религіи, хотя бы и остававшихся до времени въ тѣни,—словомъ, чтобы такъ называемая рефлексія была рефлексіею надъ дѣйствительнымъ религіознымъ содержаніемъ, а не чѣмъ либо явившимся случайно и противорѣчащимъ ему. Поэтому, если нѣкоторыя болѣе чистыя и болѣе близкія къ монотеизму представленія о Богѣ въ языческихъ религіяхъ (напр. ученіе о Зевсѣ въ орфическихъ гимнахъ или ученіе объ Аммунѣ въ сочиненіяхъ такъ называемаго Трисмегиста) и могутъ быть вызваны позднѣйшими, то только въ томъ смыслѣ, что они представляютъ обработку и развитіе древнѣйшихъ вѣрованій, къ которымъ они примкнули какъ къ своей первоначальной религіозной почвѣ.

Если защитники первоначальности политеизма и могутъ иногда съ вѣроятностію объяснять присутствіе монотеистическихъ, болѣе совершенныхъ, понятій о Божествѣ въ письменныхъ памятникахъ древнихъ народовъ Востока — привнесеніемъ въ нихъ чуждыхъ, позднѣйшихъ философскихъ идей,

то такое объясненіе совершенно неприложимо къ подобнымъ же религіознымъ понятіямъ, встрѣчающимся часто въ вѣрованіяхъ племенъ, стоящихъ на самой низшей ступени цивилизаціи, дикарей. Свидѣтельства безпристрастныхъ путешественниковъ указываютъ на несомнѣнное присутствіе у многихъ такъ называемыхъ дикихъ племенъ монотеистическихъ представленій, которыя находятся еще въ большой дисгармоніи съ кругомъ ихъ обыкновенныхъ вѣрованій, чѣмъ подобнаго же рода представленія въ религіозныхъ памятникахъ древнихъ народовъ *). Между тѣмъ, защитниками мысли о крайнемъ несовершенствѣ и политеистическомъ характерѣ первобытной религіи очень часто въ подкрѣпленіе мнимо историческаго довода о первоначальности политеизма приводится указаніе на нынѣ существующія некультурныя племена, которыя должны представлять собою подобіе первобытнаго человѣчества съ его первобытными вѣрованіями. Не говоримъ о томъ, что самая аналогія между дикими племенами и первобытнымъ человѣчествомъ очень шатка и сомнительна; нужно бы предварительно доказать, что такъ называемыя дикія племена суть дѣйствительно образчики первобытнаго человѣчества, а не племена одичавшія, что въ нихъ мы видимъ дѣйствительное дѣтство человѣчества, а не болѣзненное искаженіе первоначальнаго человѣческаго типа, происшедшее вслѣдствіе вліянія различныхъ неблагопріятныхъ условій. Самая возможность присутствія, среди дѣйствительно грубыхъ религіозныхъ представленій, нѣкоторыхъ болѣе свѣтлыхъ и совершенныхъ, мелькающихъ, какъ неожиданные проблески свѣта среди тьмы, заблужденій—не говоря уже о дознанномъ наукою богатствѣ языковъ нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, далеко превышающемъ ихъ настоящія умственныя силы и запасъ наличныхъ понятій,—должна сильна колебать мысль объ аналогіи настоящихъ дикихъ племенъ съ первобытнымъ человѣчествомъ. Но, и независимо отъ несостоятельности этой аналогіи, и настоящее состояніе религіозныхъ вѣрованій дикихъ племенъ вовсе не можетъ служить опорою мнѣнія о первоначальности политеизма. Если бы многобожіе было необходимымъ проявленіемъ

*) См. статью: „О единобожіи, какъ первон. видѣ религіи“, въ *Прибав. къ Твор. Св. Отцевъ*, 1857 г. стр. 407—416.

первоначальной грубости и неразвитости религіознаго сознанія, а постепенное сокращеніе его и затѣмъ возникновеніе монотеизма результатомъ умственнаго развитія, то мы должны бы ожидать, что встрѣтимъ тѣмъ сильнѣйшее распространеніе политеизма, чѣмъ извѣстное племя ниже стоитъ на степени культурнаго развитія, и наоборотъ. Но на дѣлѣ выходитъ не такъ. У племенъ дикихъ, вообще, немного боговъ и миѳологія ихъ скудна; число ихъ рѣдко доходитъ до пяти, шести, часто ограничивается двумя—мужескимъ и женскимъ или добрымъ и злымъ, а иногда остается представленіе только объ одномъ верховномъ Существѣ, какъ напр. у многихъ туземцевъ Америки, покланяющихся великому Духу; умноженіе числа боговъ и миѳическихъ сказаній о нихъ, вообще, идетъ въ параллель съ развитіемъ народа. Если сопоставимъ это явленіе съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что среди грубыхъ и младенческихъ религіозныхъ представленій встрѣчаются проблески идеи о единомъ верховномъ Божествѣ, то придемъ къ убѣжденію, что эта идея не такъ чужда первобытнымъ временамъ и не такъ несовмѣстима съ низкимъ уровнемъ цивилизаціи, какъ думаютъ защитники гипотезы первоначальности политеизма.

2) Мы видѣли, что историческая почва, на которой думаютъ утвердить гипотезу о первоначальной грубости религіознаго сознанія, выраженіемъ которой могъ служить только политеизмъ въ самой грубой формѣ, оказывается очень ненадежною. Напротивъ, сохранившіяся историческія данныя и аналогіи, по которымъ можно судить о первобытныхъ вѣрованіяхъ человѣчества, ведутъ скорѣе къ противоположному воззрѣнію на эти вѣрованія, по крайней мѣрѣ, показываютъ *возможность* существованія монотеизма во времена глубочайшей древности. Теперь посмотримъ, болѣе ли надежны, чѣмъ историческая почва, тѣ основанія, которыя защитники разсматриваемой нами гипотезы думаютъ находить во всеобщемъ и коренномъ законѣ развитія человѣческаго духа, который состоитъ въ постепенномъ восхожденіи отъ несовершеннаго къ совершенному по всѣмъ областямъ духовной жизни, слѣдовательно, и въ сферѣ религіозной. На этотъ законъ съ особенною настойчивостію указываютъ наши антагонисты и въ немъ находятъ неодолимое, по ихъ мнѣнію, затрудненіе къ признанію монотеизма первоначальнымъ рели-

гіознымъ вѣрованіемъ человѣчества. Какимъ образомъ, спрашиваютъ они, вопреки естественному закону развитія, человѣческій родъ могъ идти отъ совершенства къ упадку? Какимъ образомъ, развиваясь во всѣхъ отношеніяхъ, люди могли упадать только въ религіозномъ? Какъ они могли знать истину (скажемъ словами Юма), когда были невѣжественными и варварами, и забыть ее, когда стали образованными?

Противъ общей истины этого закона мы не споримъ. Но въ виду, прежде всего,—того явленія, что въ приложеніи къ жизни религіозной, какъ мы видѣли, этотъ законъ не только не оправдывается исторически, но, по видимому, допускаетъ возможность противорѣчащихъ себѣ явленій, невольно возникаетъ недоумѣніе: такъ ли понимаютъ этотъ законъ, какъ слѣдуетъ? Дѣйствительно ли прогрессъ человѣчества состоитъ въ неизбѣжномъ, безусловномъ и строго послѣдовательномъ восхожденіи отъ несовершенства къ совершенству? Не допускаетъ ли онъ нѣкоторыхъ исключеній, ограниченій, остановокъ, причемъ цѣль прогрессивнаго движенія хотя и достигается, но не прямымъ, строго послѣдовательнымъ путемъ, но иногда и путемъ окольнымъ, допускающимъ временныя уклоненія и остановки?

На чемъ собственно утверждается мысль о прогрессивномъ движеніи человѣчества къ совершенству, какъ законѣ его развитія? Прежде всего, на аналогіи изъ сферы жизни органической и психической, затѣмъ на указаніяхъ исторіи, несомнѣнно свидѣтельствующихъ о развитіи человѣчества.

Въ жизни органической мы, дѣйствительно, находимъ послѣдовательный процессъ развитія изъ зародышнаго состоянія къ полному и окончательному типу органическаго существа; въ жизни психической, жизни отдѣльныхъ лицъ,—подобную же постепенность умственнаго развитія. Но, имѣя полное значеніе въ общихъ чертахъ, этотъ законъ, какъ показываетъ опытъ, не такъ безусловенъ, чтобы не допускать возможности частныхъ отступленій и исключеній. Не видимъ ли мы въ природѣ случаевъ, когда органическая жизнь извѣстнаго существа, вслѣдствіе неблагопріятныхъ внѣшнихъ вліяній или отъ неизвѣстныхъ намъ внутреннихъ причинъ останавливается въ своемъ развитіи или получаетъ развитіе болѣзненное,

искаженное? Не видимъ ли мы растеній, преждевременно засыхающихъ, больныхъ и чахлыхъ, не приносящихъ плода? Не видимъ ли въ мірѣ животномъ аномалій, уродствъ и случаевъ болѣзненнаго развитія? Въ мірѣ человѣческомъ, всегда ли человѣкъ нормально развивается и развиваетъ тѣ способности и дарованія, которыя заложены въ его духовной натурѣ? Не встрѣчается ли часто то явленіе, что богатые задатки дарованій и нравственныхъ силъ въ дѣтствѣ и юношествѣ глохнутъ потомъ и исчезаютъ безслѣдно или получаютъ превратное и гибельное направленіе? Самыя теоретическія познанія и понятія, пріобрѣтенныя въ дѣтствѣ, развѣ не могутъ быть забываемы и утрачиваемы при неблагопріятныхъ условіяхъ дальнѣйшаго развитія? Нѣтъ, опытъ несомнѣнно показываетъ, что человѣкъ можетъ не только идти впередъ, но и останавливаться, даже возвращаться назадъ, можетъ не только пріобрѣтать, но и терять пріобрѣтенное. Правда, идеальный законъ жизни требуетъ постояннаго усовершенствованія; но на дѣлѣ могутъ быть и бываютъ уклоненія отъ этого закона: правда (воспользуемся примѣромъ Юма), что человѣкъ долженъ жить въ хижинахъ прежде, чѣмъ научиться строить дворцы: но бываютъ случаи, когда онъ принужденъ бываетъ и изъ дворца переходить въ хижину и жить только воспоминаніями о дворцѣ.

Но, можетъ быть, исторія не дозволяетъ намъ обобщать подобныхъ аналогій изъ жизни органической и психической и переносить ихъ на человѣчество вообще? Можетъ быть, она представляетъ намъ законъ прогресса неизмѣннымъ до такой степени, что невозможны временныя уклоненія отъ него? Едва ли найдутся защитники такого безусловнаго оптимизма, историческаго прогресса въ виду несомнѣнныхъ фактовъ, что человѣчество идетъ къ совершенству не ровнымъ и прямымъ путемъ, но путемъ постоянныхъ уклоненій отъ нормы, страданій, заблужденій, ошибокъ. И въ исторической жизни народовъ мы видимъ случаи не только ненормальнаго, болѣзненнаго развитія, но и утраты лучшаго прежняго, доблестей предковъ, учрежденій, которымъ не суждено развиться, изобрѣтеній, которыя забыты, высокаго состоянія просвѣщенія, которое смѣнялось варварствомъ. Человѣчество, дѣйствительно, идетъ къ совершенству, но не такимъ мѣрнымъ и однообразно

правильнымъ шагомъ, какимъ подвигается впередъ марширующій солдатъ. Не только въ жизни отдѣльныхъ лицъ, но и въ жизни народовъ и человѣчества возможны и остановки, и окольные пути, и даже временныя возвращенія назадъ, чтобы отыскать утраченную дорогу.

Всѣ эти явленія показываютъ, что нельзя противъ возможности первоначальнаго совершенства религіозной идеи выставлять, какъ несокрушимое оружіе, законъ всеобщаго прогресса. Очень возможенъ и не противорѣчитъ этому закону такой случай, когда по причинамъ, намъ пока неизвѣстнымъ, человѣчество или часть его уклонится отъ прямой дороги, отъ истины первоначально данной, и пойдетъ блуждать надолго окольными путями, пока, или само, или при помощи сторонняго руководителя, снова выйдетъ на настоящую дорогу и достигнетъ истиннаго понятія о Богѣ.

При такой, и психологически и исторически допускаемой, возможности утраты или искаженія первоначальныхъ болѣе чистыхъ и совершенныхъ религіозныхъ понятій, само собою падаетъ и то, выставляемое защитниками несовершенства первобытной религіи, возраженіе, что если бы эти понятія дѣйствительно были совершенны, то они никакъ не могли бы быть утрачены или забыты и что предполагаемая утрата ихъ уже показываетъ ихъ несовершенство. Утрачено можетъ быть только то, чего не стоило беречь и хранить.

Если подобный случай считаютъ невозможнымъ и противорѣчащимъ общему закону историческаго прогресса, то едва-ли не главная причина тому въ невѣрномъ понятіи о религіи вообще, о первоначальномъ монотеизмѣ въ частности. Религію понимаютъ, вообще, какъ сумму извѣстнаго рода теоретическихъ истинъ, а монотеизмъ какъ опредѣленное, теоретически развитое, *понятіе* о Богѣ. Сопоставляя единобожіе съ многобожіемъ, защитники гипотезы о первоначальномъ несовершенствѣ религіи обыкновенно берутъ идею о единомъ Богѣ въ той формѣ, въ какой она является намъ въ позднѣйшія времена, какъ она раскрыта путемъ отвлеченнаго мышленія, и, предположивъ существованіе ея во времена глубочайшей древности, изумляются, какъ она могла бы тамъ возникнуть при общемъ низкомъ уровнѣ образованія. Конечно, предположивъ во времена первобытныя такое отчетливое понятіе о Богѣ,

какое находится, напримѣръ, у нѣкоторыхъ философовъ или въ системахъ христіанскаго богословія и сравнивъ, затѣмъ, послѣдующія грубыя политеистическія представленія, мы вправѣ усомниться въ возможности возникновенія, а затѣмъ утраты такого понятія. Но такое смѣшеніе позднѣйшаго монотеизма съ первоначальнымъ не можетъ быть допущено. При тожествѣ содержанія идеи о единомъ Богѣ во времена первобытныя и послѣдующія мы необходимо должны признать различіе въ субъективной формѣ этой идеи,—различіе, условливаемое особенностями умственнаго и нравственнаго состоянія человѣка въ различные періоды его исторической жизни. Мы сейчасъ увидимъ, въ чемъ могла состоять эта своеобразная форма первоначальнаго монотеизма, отличная отъ послѣдующихъ формъ. Здѣсь замѣтимъ только, что нѣтъ никакихъ основаній ни психологическихъ, ни гносеологическихъ думать, будто представленіе о единомъ Богѣ для человѣка почему-либо труднѣе или недоступнѣе, чѣмъ представленіе о многихъ богахъ. Напротивъ, если мы отрѣшимся отъ самой формы религіозной идеи, отъ той или иной опредѣленности или логическаго развитія, какое она можетъ получить въ умѣ человѣка, то скорѣе придемъ къ такому предположенію, что по самому закону развитія идея единаго Бога должна быть древнѣе и первоначальнѣе, чѣмъ мысль о многихъ богахъ. Для насъ гораздо понятнѣе и естественнѣе представить себѣ процессъ религіознаго развитія такимъ образомъ, что умъ человѣка шелъ отъ неопредѣленнаго къ болѣе конкретному, отъ простаго къ сложному, отъ единства къ множественности и разнообразію, а не наоборотъ, отъ множества частныхъ религіозныхъ представленій къ ихъ обобщенію и объединенію. Скорѣе многіе боги могли возникнуть въ сознаніи или чрезъ распаденіе понятія о единомъ Богѣ или чрезъ приращеніе и прибавленіе къ единому Богу другихъ, чѣмъ наоборотъ, понятіе объ единомъ Богѣ чрезъ сплавленіе и обобщеніе многихъ боговъ. Притомъ же, противъ такого процесса рѣшительно говоритъ исторія религіи: она въ языческихъ религіяхъ вездѣ представляетъ намъ постепенное большее и большее размноженіе числа боговъ и разрастаніе миѳологическихъ представленій и нигдѣ не указываетъ ни малѣйшихъ слѣдовъ обратнаго процесса.

Но, говоря о *возможности* утраты первоначальныхъ, болѣе совершенныхъ, религіозныхъ вѣрованій, мы имѣли въ виду показать только непрочность того основанія, которое считаютъ несокрушимымъ защитники гипотезы несовершенства первоначальной религіи. Осуществилась ли эта возможность въ дѣйствительности, вполнѣ ли и окончательно утратило человѣчество первобытную религію или сохранило слѣды ея и въ какой мѣрѣ, на этотъ вопросъ можетъ дать отвѣтъ только исторія религіи. Но этотъ отвѣтъ такого рода, что и самъ по себѣ окончательно разсѣеваетъ недоумѣнія, которыя могутъ возникнуть при предположеніи совершенной утраты первоначальнаго монотеизма. Исторія показываетъ намъ, что такой полной утраты первоначальнаго монотеизма, которая могла бы затруднить насъ въ объясненіи причинъ ея, вовсе не было, и что потемнѣніе и уклоненіе отъ нормы религіознаго сознанія простиралось только на извѣстную часть человѣчества. Въ исторіи парода Божія мы ясно видимъ преемственное храненіе вѣры въ единаго Бога. Но, и независимо отъ этой исторіи, которая даетъ намъ несомнѣнное свидѣтельство и о первоначальности монотеизма и о дальнѣйшемъ сохраненіи его, не смотря на всѣ усилія отрицательной критики подорвать это свидѣтельство указаніемъ мнимыхъ слѣдовъ политеизма въ самыхъ Ветхозавѣтныхъ книгахъ,—даже въ исторіи религій языческихъ, какъ мы видѣли, хранятся слѣды болѣе возвышенныхъ религіозныхъ понятій, чѣмъ политеистическія. „Болѣе чистая, первобытная религія,—монотеизмъ, какъ справедливо замѣчаетъ Крейцеръ, какъ бы онъ ни былъ открыто раздробленъ и искаженъ вторгшимся политеизмомъ, никогда однако-же совершенно не терялся, но въ существенномъ сохранялся даже въ антропоморфической Греціи чрезъ посредство жреческихъ преданій и мистерій... Самобытная мысль, порожденная въ самой глубинѣ человѣческаго духа молніеноснымъ божественнымъ лучемъ и заключенная въ счастливомъ образѣ, никогда не можетъ погибнуть совершенно; она можетъ испытать частное потускнѣніе, но такъ какъ она въ самой себѣ носитъ свой жизненный принципъ, то всегда можетъ снова явиться уму, который пойметъ ее въ ея полномъ существѣ; всегда можетъ быть возбуждено снова перво-

начальное воззрѣніе и глубокомысленно выражено геніальнымъ мыслителемъ или поэтомъ“ *).

3) Мы старались показать несостоятельность тѣхъ основаній, которыя приводятъ въ свою пользу защитники несовершенства первобытной религіи, а отсюда старѣйшинства по времени политеизма предъ монотеизмомъ. Критическій разборъ этихъ основаній привелъ насъ къ результатамъ болѣе значительнымъ, чѣмъ простое отстраненіе несостоятельной гипотезы; онъ представилъ намъ, кромѣ того, нѣкоторыя данныя, по которымъ мы имѣемъ право считать существованіе монотеизма въ первобытныя времена не только возможнымъ, но и *вѣроятнымъ*. Но эта мысль не есть только простая гипотеза, хотя и въ этомъ видѣ она имѣла бы столько же, если не больше, шансовъ въ свою пользу, какъ и противоположное воззрѣніе. Она находитъ свое полное подтвержденіе и оправданіе въ истинномъ понятіи о сущности и происхожденіи религіи.

Религія, какъ показываетъ самое ея названіе, есть союзъ или взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ; отсюда уже видно, что, при опредѣленіи первоначальной формы религіи, мы необходимо должны имѣть въ виду какъ тотъ, такъ и другой изъ взаимно относящихся агентовъ религіи: Бога и человѣка,—дѣйствіе Божества на нашъ духъ и способъ усвоенія этого дѣйствія со стороны человѣка. Примѣняясь къ общепринятой философской терминологіи, мы можемъ назвать эти элементы религіи объективнымъ и субъективнымъ **).

Первый и важнѣйшій изъ этихъ элементовъ есть, конечно, объективный,—дѣйствіе Божества на нашъ духъ, опредѣляющее собою религіозное состояніе и жизнь. Къ сожалѣнію, этотъ элементъ или вовсе устраняется или оставляется въ тѣни въ большей части изслѣдованій о первобытной религіи; на первый планъ исключительно выступаетъ элементъ психологическій, субъективный. Религія признается такъ или иначе

*) Creuzer's Briefwechsel. Bd. 6. p. 88.

**) Болѣе полное раскрытіе понятія о сущности и происхожденіи религіи, служащаго основаніемъ для послѣдующаго опредѣленія первоначальной формы религіознаго сознанія, читатели могутъ найти въ нашемъ изслѣдованіи: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, особ. стр. 212—252.

созданіемъ самого человѣка, произведеніемъ его познавательныхъ силъ. При такомъ взглядѣ на дѣло естественно, что и первобытная религія ставится въ уровень съ первобытнымъ познаніемъ, котораго несовершенство переносится и на религію; первоначальная религія должна быть столько же грубою и несовершенною, какъ несовершенны первоначальныя понятія человѣка вообще. Но идея о Богѣ не есть простое отвлеченное понятіе, вырабатываемое постепенно умомъ для уясненія себѣ начала и причины всего бытія и потому подчиненное общему закону постепеннаго развитія и усовершенствованія научныхъ понятій разсудка. Если же идея о Богѣ зараждается въ душѣ человѣка не многотруднымъ путемъ отвлеченнаго мышленія, но есть плодъ живаго и дѣйствительнаго вліянія Бога на нашъ духъ, то мы должны признать не только возможнымъ, но даже необходимымъ существованіе въ самыя первобытныя времена въ умѣ человѣка вполнѣ истинной, по содержанію, идеи объ истинномъ Богѣ. Истинный Богъ религіи не есть деистическое отвлеченное божество, обитающее въ какой-то туманной дали, отдѣленное непроходимою, не допускающею никакого общенія, преградою отъ созданнаго имъ конечнаго бытія, и предоставившее человѣку угадывать себя и познавать себя, какими путями онъ хочетъ; не есть Онъ и пантеистическое абсолютное, развивающееся по недовѣдомымъ законамъ, достигающее сознательности только въ человѣчествѣ и потому въ началѣ вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ самосознающее себя только въ несовершенныхъ формахъ и образахъ. Богъ есть Существо живое, личное и потому находящееся въ живомъ и дѣятельномъ отношеніи къ своему творенію и, въ особенности, къ высшему изъ земныхъ созданій, человѣку,—отношеніи, которое мы называемъ религіознымъ. Но такое отношеніе, какъ существенно вытекающее изъ самаго понятія о Богѣ и духовной природѣ человѣка и необходимое для достиженія высшихъ цѣлей его бытія, не можетъ зависѣть въ своемъ осуществленіи отъ какого-либо временнаго момента въ развитіи самаго человѣка или отъ степени его умственнаго развитія. Оно должно быть изначальнымъ, такъ какъ и первобытный человѣкъ, не смотря на незначительность его культурнаго развитія, владѣлъ тѣми же существенными свойствами духовной природы и тѣмъ же чело-

вѣческимъ достоинствомъ, какъ и послѣдующія поколѣнія. Неразвитость и младенческое состояніе человѣчества не только не устраняли нужды въ ближайшемъ религіозномъ отношеніи его къ высочайшему Существу, но вызывали тѣмъ сильнѣйшую и настоятельнѣйшую потребность въ немъ. Если и дитя въ первые годы своей жизни нуждается въ особенномъ попеченіи и заботливости о немъ родителей и воспитателей, то и первобытный человѣкъ, при отсутствіи самостоятельнаго и самодѣятельнаго развитія, имѣлъ особенную нужду въ высшемъ руководствѣ. Такимъ образомъ, съ самаго перваго момента появленія человѣка на землѣ, мы должны допустить то высшее и сверхъестественное дѣйствіе Божества на его духъ, которое мы назвали религіознымъ, — и это дѣйствіе, которое можемъ назвать первобытнымъ естественнымъ Откровеніемъ, должно было произвести въ его умѣ идею о Богѣ, идею истинную, монотеистическую. Ибо, конечно, не естественно думать, чтобы въ какіе-либо виды и намѣренія Божества входило возбужденіе въ умѣ человѣка ложныхъ и не соотвѣтствующихъ истинѣ представленій съ тою цѣлію, чтобы онъ самъ потомъ вѣковою работою ума дошелъ до сознанія ихъ несостоятельности.

Но, можетъ-быть, въ самомъ первобытномъ человѣкѣ, въ особенностяхъ его умственнаго и нравственнаго состоянія, находились какія-нибудь неблагопріятныя условія для правильнаго воспріятія божественнаго на него дѣйствія, и чистый лучъ божественнаго свѣта, озарившій его, необходимо долженъ былъ отразиться и преломиться въ сознаніи въ видѣ смутныхъ и невѣрныхъ политеистическихъ образовъ? Но въ первобытной природѣ человѣка, въ силу самой ея первобытности и непосредственности, мы не можемъ найти такихъ субъективныхъ, неблагопріятно дѣйствующихъ, условій. Мы не намѣрены здѣсь касаться вопроса о первоначальномъ нравственномъ состояніи человѣка, которое въ дѣлѣ религіи имѣетъ чрезвычайно важное, опредѣляющее чистоту и истину религіозныхъ понятій, вліяніе. Если даже оставимъ въ сторонѣ коренящуюся во всѣхъ религіозныхъ преданіяхъ мысль о первобытномъ нравственномъ совершенствѣ человѣка и остановимся только на томъ понятіи о первобытномъ состояніи, которое дозволяютъ намъ защитники первоначальнаго несо-

вершенства религіи, то и въ немъ не найдемъ никакихъ субъективныхъ условій къ возникновенію на первыхъ порахъ исторіи человѣчества ложныхъ представленій о Богѣ. Допустимъ вмѣстѣ съ Гегелемъ, что такъ называемое состояніе невинности были состояніемъ безсознательности, когда для человѣка не было еще ни добраго, ни злаго, когда воля его еще не имѣла никакой моральной опредѣленности. При такомъ неопредѣленномъ и безразличномъ нравственномъ состояніи человѣка, возможно ли предположить, что самымъ первымъ продуктомъ усвоенія сверхчувственнаго вліянія будутъ ложныя религіозныя представленія? Напротивъ, это состояніе, подъ условіемъ дѣйствія внѣшняго сверхчувственнаго объекта, должно быть вполнѣ благопріятнымъ для образованія истинной идеи о Богѣ уже потому самому, что при отсутствіи всякой самодѣятельности духъ человѣка былъ вполнѣ готовымъ къ пассивному воспріятію каждаго внѣшняго объективнаго вліянія во всей его чистотѣ и силѣ: такое вліяніе не могло еще встрѣчать препятствій, какъ, въ послѣдствіи, въ сформировавшейся уже нравственной личности съ опредѣленнымъ нравственнымъ настроеніемъ. Лучъ божественнаго свѣта, впервые озарившій духъ человѣка, не могъ породить въ дѣвственной духовной почвѣ столь болѣзненныхъ произрастеній, каковы миѳологическія представленія о Божествѣ, но скорѣе долженъ былъ вызвать къ жизни чистыя и нормальныя религіозныя понятія. Измѣненіе ихъ могло произойти только тогда, когда сама почва рядомъ послѣдующихъ самобытныхъ наслоеній заглушала первоначальное зерно истины или своимъ измѣнившимся составомъ порождала болѣзненные и ненормальные религіозные продукты.

4) Объективный элементъ религіи,—живое и непосредственное дѣйствованіе Божества на духъ человѣка опредѣляетъ собою *содержаніе* первоначальнаго религіознаго сознанія: этимъ содержаніемъ, какъ мы видѣли, можетъ быть только идея объ истинномъ, слѣдовательно, единомъ Богѣ,—первобытная религія должна быть монотеистическою. Но какую опредѣленную *форму* должно теперь принять это содержаніе? Въ чемъ особенность и отличіе этого первоначальнаго монотеизма отъ послѣдующихъ позднѣйшихъ представленій о единомъ Богѣ?

Для отвѣта на этотъ вопросъ мы должны обратить вниманіе на другой элементъ религіи,—субъективный, на самый способъ усвоенія религіозной идеи человѣкомъ.

Что субъективный элементъ, — особенность человѣческой природы—долженъ имѣть опредѣляющее вліяніе на характеръ религіознаго сознанія, это такъ же необходимо вытекаетъ изъ самаго понятія о религіи, какъ взаимоотношеніи между Богомъ и человѣкомъ, какъ и признаніе объективнаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ. Человѣческій духъ въ религіозномъ отношеніи не есть чистая таблица эмпириковъ, пассивно только отображающая впечатлѣнія и вліянія міра сверхчувственнаго; онъ есть живая, самодѣятельная сила, свободно воспринимающая и преобразующая полученныя отвнѣ впечатлѣнія по законамъ и формамъ своего познанія. Условія и законы этого ограниченнаго познанія имѣютъ всеобщее приложеніе ко всему познаваемому; они должны отразиться и на томъ познаніи, какое мы получаемъ путемъ воспріятія сверхчувственнаго. Иначе наше религіозное познаніе не было бы познаніемъ человѣческимъ, развивающимся мало-по-малу, не обладающимъ всецѣлою истиною, а постепенно приближающимся къ ней; оно было бы знаніемъ абсолютнымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ.

Поэтому и религіозная идея о единомъ Богѣ, единая и тожественная по своему содержанію, не только можетъ, но и должна принимать различныя своеобразныя формы, зависящія отъ субъективныхъ условій и законовъ ограниченнаго, человѣческаго познанія. По своей формальной сторонѣ, она должна подлежать закону постепеннаго развитія человѣческаго ума. Первоначальный монотеизмъ не можетъ быть тожественнымъ съ монотеизмомъ, который можетъ возникнуть въ позднѣйшія времена на иныхъ ступеняхъ умственнаго развитія человѣка; не говоримъ о другихъ нравственныхъ, историческихъ вліяніяхъ, могущихъ своеобразно отражаться на особенностяхъ религіознаго сознанія въ различныя эпохи.

Въ чемъ же должна состоять та субъективная, гносеологическая особенность познавательной дѣятельности человѣка, которая могла имѣть опредѣляющее вліяніе на форму первобытнаго монотеизма?

Обращая вниманіе на отношеніе нашей познавательной

способности къ предметамъ познанія, мы встрѣчаемъ двѣ основныя, условливаемыя, главнымъ образомъ, степенью ея развитія, формы познавательной дѣятельности: представленіе и понятіе. Та и другая форма, конечно, могутъ имѣть множество оттѣнковъ и переходныхъ ступеней относительно ихъ ясности, точности, опредѣленности, но эти оттѣнки пока для насъ не важны. Существенное здѣсь то, что форма представленія и въ психологическомъ и въ гносеологическомъ и въ историческомъ преемствѣ должна предшествовать формѣ понятія: человѣкъ долженъ сначала представить себѣ объектъ, чтобы потомъ перейти къ раціональному понятію о немъ. Очевидно, тѣже самыя степени субъективнаго познанія мы должны признать и относительно религіозной идеи. Первоначальное религіозное сознаніе не можетъ быть отвлеченнымъ раціональнымъ мышленіемъ о религіозныхъ предметахъ, первоначальныя вѣрованія—*понятіями* о сверхчувственномъ въ точномъ смыслѣ слова. Первоначальный монотеизмъ, поэтому, можетъ быть не понятіемъ, а только *представленіемъ* о единомъ Богѣ *).

Но, если на основаніи наблюденія надъ общимъ ходомъ познавательной дѣятельности, намъ не трудно было открыть,

---

*) Въ виду того, что самая форма представленія, какъ форма познаніи истины менѣе адекватная и совершенная, чѣмъ форма понятія, можетъ наводить неблагопріятную тѣнь на совершенство первобытной религіи, почитаемъ нужнымъ оговориться, что какъ представленіе, такъ и понятіе мы берёмъ безотносительно къ ихъ содержанію, какъ чистую форму познавательной дѣятельности. Сами по себѣ, какъ формы познанія, какъ представленіе, такъ и понятіе еще не ручаются за истину или неистину содержанія, но говорятъ только о формальномъ гносеологическомъ достоинствѣ его. По содержанію же низшая форма познанія, не смотря на ея низшее гносеологическое значеніе, можетъ быть истиннѣе, а потому совершеннѣе высшей. Опытъ показываетъ, что можетъ быть представленіе о предметѣ вѣрное и точное, а понятіе, имѣющее въ виду объяснить *что* онъ такое,—ложное. Эта общая истина имѣетъ полное приложеніе и въ отношеніи къ религіи. Могутъ быть очень логически стройныя и даже глубокомысленныя философскія построенія ложныхъ по содержанію понятій о Богѣ и можетъ заключаться глубокая истина въ образныхъ и символическихъ представленіяхъ и въ искреннихъ и живыхъ вѣрованіяхъ людей, которымъ недоступно отвлеченное мышленіе. Поэтому форма представленія, характеристическая для первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій, не можетъ сама по себѣ служить предосужденіемъ для этихъ вѣрованій, какъ скоро содержаніе ихъ истинно. А что оно должно быть такимъ,—именно монотеистическимъ, это мы видѣли.

что первобытная религіозная идея должна быть представленіемъ, а не понятіемъ, то гораздо затруднительнѣе дать болѣе опредѣленный отвѣтъ на вопросъ: какого рода именно было это первоначальное религіозное представленіе, какой чувственный образъ служилъ для выраженія идеи о единомъ Богѣ? Трудность здѣсь зависитъ отъ того, что представленіе, какъ чувственная форма или оболочка идеи, можетъ зависѣть отъ различныхъ субъективныхъ условій; по отношенію къ мысли или идеѣ ею выражаемой, эта оболочка есть нѣчто случайное въ томъ смыслѣ, что одна и та же идея можетъ быть выражаема различными представленіями, условливаемыми различными субъективными состояніями человѣка. Поэтому, чтобы точнѣе опредѣлить первоначальное религіозное представленіе, мы должны бы знать какъ особенности духовной природы перваго человѣка, такъ и окружающую его внѣшнюю обстановку,— природу внѣшнюю и тѣ вліянія ея, какія онъ испытывалъ, потому что чувственные элементы представленія могутъ быть заимствованы человѣкомъ изъ окружающаго его физическаго міра, отъ впечатлѣній, производимыхъ его предметами и явленіями. При этомъ трудно выполнимомъ условіи понятно, что и попытка наша точнѣе выяснить форму первоначальнаго религіознаго представленія о единомъ Богѣ можетъ имѣть только гипотетическое значеніе. Помощь при попыткѣ такого объясненія могутъ дать намъ наблюденія надъ характеромъ нормальной познавательной дѣятельности въ дѣтскомъ возрастѣ, такъ какъ состояніе первобытнаго человѣчества мы вправѣ считать въ нѣкоторомъ родѣ аналогичнымъ съ состояніемъ дѣтства. Вмѣстѣ съ этимъ мы должны имѣть въ виду ту характеристическую особенность религіозной жизни перваго человѣка, что онъ находился въ болѣе непосредственномъ и живомъ отношеніи къ Богу, чѣмъ послѣдующія поколѣнія. Между нимъ и Богомъ не успѣла еще образоваться та раздѣляющая и своеобразно преломляющая, отчасти задерживающая лучи сверхъестественнаго Откровенія, среда, которая мало-по-малу возникала вслѣдствіе самостоятельной дѣятельности человѣка и удаленія его отъ Бога. Принимая во вниманіе обѣ эти особенности жизни первобытнаго человѣка,— дѣтское состояніе его умственныхъ и нравственныхъ силъ и особенную доступность живому дѣйствію Божества на его

духъ, мы можемъ извлечь отсюда нѣкоторыя конкретныя черты, характеризующія первоначальное религіозное представленіе.

а) Первая отличительная черта, которую мы должны признать въ этомъ представленіи, — та, что оно должно быть конкретнымъ или индивидуальнымъ представленіемъ. Разсматривая представленіе, какъ выраженіе или оболочку идеи, мы различаемъ три формы его развитія. Прежде всего, представленіе конкретное, образъ какого-либо единичнаго предмета. Затѣмъ, представленіе общее, обнимающее въ одномъ чувственномъ образѣ извѣстную группу эмпирическихъ объектовъ и заимствующее черты для этого образа изъ признаковъ общихъ всѣмъ или многимъ изъ этихъ объектовъ: таковы напр. представленія: столъ, домъ, дерево вообще; этого рода представленіе стоитъ на переходѣ къ понятію и часто незамѣтными только оттѣнками отличается отъ него. Наконецъ, представленіе символическое, когда мысль, образовавъ понятіе о предметѣ, преднамѣренно облекаетъ его въ извѣстный чувственный образъ или въ свободно составленное изъ этихъ образовъ произведеніе фантазіи: такъ напр. голубь служитъ символическимъ изображеніемъ невинности и чистоты, левъ— мужества и силы и т. п. Изъ этихъ трехъ формъ представленія ни послѣдняя, ни вторая, очевидно, непригодны, чтобы служить выраженіемъ первоначальной религіозной идеи, потому что ни та, ни другая не суть формы первичныя. Символическая форма предполагаетъ уже нѣкоторую рефлексію, наблюденіе надъ аналогическими свойствами различныхъ предметовъ и потому предполагаетъ довольно значительное умственное развитіе. Вторая форма, составляя переходъ отъ представленія къ понятію, какъ обобщенію существенныхъ признаковъ общихъ многимъ предметамъ, также не можетъ быть первоначальною формою умственнаго познанія. Притомъ же, эта форма имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ объединяются подъ одинъ общій образъ многіе сходные единичные предметы. Но первобытная идея Божества есть идея единаго, конкретнаго Существа. Уже въ силу этой одной особенности, независимо отъ того, что общее и символическое представленіе не суть первичныя формы познавательной дѣятельности, мы имѣемъ право предположить, что первоначальная религіозная идея была конкретнымъ представленіемъ, что человѣкъ единаго

Бога долженъ былъ представлять въ образѣ какого-либо единичнаго объекта.

б) Какой же теперь конкретный образъ могъ служить для выраженія первобытной идеи о высочайшемъ Существѣ? Здѣсь мы должны обратить вниманіе на то, что этотъ субъективный образъ вызывается въ душѣ человѣка живымъ дѣйствіемъ на него сверхчувственнаго объекта и что этотъ объектъ по отношенію къ сознанію человѣка есть *внѣшній* объектъ. Поэтому, для разъясненія дѣла, мы должны остановиться на самомъ элементарномъ и первоначальномъ способѣ познанія человѣкомъ внѣшнихъ объектовъ, когда, возвысившись надъ непосредственнымъ чувственнымъ воззрѣніемъ, онъ старается понять, уяснить для себя ихъ смыслъ и значеніе, но, еще будучи не въ силахъ составить болѣе или менѣе точныя понятія о нихъ, создаетъ себѣ свойственныя извѣстной дѣтской ступени развитія, своеобразныя представленія о нихъ. Особенность этихъ представленій, какъ показываетъ наблюденіе надъ дѣтскимъ возрастомъ человѣка и исторія религій и культуры, состоитъ въ томъ, что человѣкъ здѣсь судитъ и мыслитъ о внѣшнихъ объектахъ по аналогіи съ своими собственными психическими состояніями, такъ или иначе олицетворяетъ, антропоморфизируетъ ихъ. Такъ напр. дитя бьетъ камень, о который ударилось, предполагая въ немъ волю и желаніе причинить ему вредъ, разговариваетъ съ куклою, животнымъ, воображая, что они должны понимать его; такъ первобытные народы олицетворяютъ неодушевленные предметы природы въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ и религіозныхъ миѳахъ, приписывая имъ свои человѣческія мысли, желанія, дѣйствія. Эта склонность первобытнаго человѣка олицетворять, антропоморфизировать внѣшніе предметы, какъ извѣстно, служила для нѣкоторыхъ философовъ поводомъ къ самымъ превратнымъ понятіямъ о сущности и происхожденіи религіи. Въ этомъ дѣтскомъ стремленіи первобытнаго человѣка къ олицетворенію внѣшнихъ предметовъ поставляли всю сущность религіи, видя въ ней временный продуктъ первоначальной неразвитости человѣческаго ума, который потому самому и долженъ исчезнуть на высшихъ стадіяхъ культурнаго развитія. Но, при этомъ, совершенно забывали, что олицетвореніе предметовъ не одно и тоже, что религіозное обоготвореніе ихъ, нисколько не

предполагаетъ еще послѣдняго, что обоготвореніе, связанное съ олицетвореніемъ, примѣры чего видимъ въ языческихъ религіяхъ, можетъ быть заблужденіемъ, зависящимъ отъ иныхъ причинъ, а не отъ одной только способности олицетворенія. Затѣмъ, и въ сферѣ религіозныхъ вѣрованій, связанныхъ съ этою формою представленія, упускали изъ виду то, что форма познанія не есть то же, что внутреннее содержаніе его, что это содержаніе не исчерпывается формою, не уничтожается съ измѣненіемъ или устраненіемъ формы и съ переходомъ познанія на высшую и болѣе совершенную гносеологическую ступень. Религія, какъ показываетъ опытъ и исторія, не исчезла вмѣстѣ съ ослабленіемъ живой, непосредственно-поэтической способности олицетворенія; она живетъ и будетъ жить, хотя содержаніе ея, вмѣсто символовъ и образовъ, будетъ выражаться болѣе совершенными понятіями разума, соотвѣтствующими различнымъ стадіямъ умственнаго развитія. Но, если могутъ быть невѣрными и односторонними толкованія дѣйствительнаго факта въ исторіи умственнаго развитія, то самый фактъ стремленія первобытнаго человѣка олицетворять внѣшніе объекты и антропоморфизировать ихъ не подлежитъ сомнѣнію и мы имѣемъ право обратиться къ нему для объясненія первоначальной формы религіозной идеи. Не только нѣтъ ничего невѣроятнаго, но и вполнѣ согласно съ законами психической жизни то явленіе, что первобытный человѣкъ и высочайшее сверхчувственное Существо будетъ понимать и представлять себѣ по общему типу пониманія внѣшнихъ объектовъ, т. е. будетъ приписывать ему черты и свойства собственной природы. И такъ какъ сущность представленія въ отличіе отъ понятія въ томъ именно состоитъ, что человѣкъ мыслитъ и понимаетъ предметы въ чувственномъ образѣ, то и первобытный религіозный антропоморфизмъ можетъ быть только чувственнымъ,—представленіемъ Божества въ чувственно-человѣческомъ образѣ. Этою чертою первоначальный антропоморфизмъ существенно отличается отъ того болѣе утонченнаго антропоморфизма, который встрѣчается въ болѣе развитыхъ религіяхъ и который состоитъ въ томъ, что Богу приписываются нѣкоторыя черты и свойства исключительно духовной человѣческой природы. По самой природѣ первобытнаго человѣка его антропоморфизмъ можетъ быть не инымъ,

какъ духовно-чувственнымъ. Такой способъ представленія не только не говоритъ противъ совершенства первобытной религіи, но, напротивъ, принимая во вниманіе уровень тогдашняго умственнаго состоянія человѣка, изъ всѣхъ способовъ конкретнаго представленія есть наиболѣе совершенный и достойный религіозной идеи. Что касается до антропоморфизма вообще, какъ формы религіозной идеи, то, если даже въ наиболѣе совершенныхъ религіяхъ не унижаютъ достоинства религіи и не нарушаютъ истины ея внутренняго содержанія нѣкоторыя антропоморфическія черты, приписываемыя Божеству въ силу богоподобія человѣческой природы *), то тѣмъ менѣе можетъ быть предосудительнымъ такое явленіе при низшей степени духовнаго развитія. И, если согласно закону этого развитія, на зарѣ своей исторической жизни человѣкъ долженъ былъ представлять высочайшее Существо въ какомъ-либо конкретно-чувственномъ образѣ, то какой образъ могъ быть болѣе достойнымъ совершеннѣйшаго Существа, какъ не образъ совершеннѣйшаго изъ земныхъ созданій, по своей духовной природѣ составляющаго образъ и подобіе Творца? Если въ послѣдствіи времени мы видѣли, что человѣкъ представлялъ Бога въ образѣ иныхъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметовъ природы или создавалъ для этой цѣли смѣшанные фантастическіе образы, то это явленіе могло быть только слѣдствіемъ упадка первоначальнаго религіознаго совершенства, когда, не ощущая Бога въ себѣ, онъ сталъ искать его внѣ себя, въ окружающей его природѣ и сталъ переносить на внѣшніе предметы тѣ высочайшіе предикаты, о которыхъ напоминала ему коренящаяся въ его духѣ религіозная идея. Но, если мы не можемъ предположить въ первобытномъ человѣкѣ такого уклоненія отъ нормы религіозной жизни, то не имѣемъ никакого повода думать, чтобы онъ могъ первоначально представлять себѣ Бога по подобію какихъ-либо низшихъ или неодушевленныхъ предметовъ и явленій природы. Часто встрѣчающееся мнѣніе, будто въ религіи въ формѣ представленія антропоморфизмъ не можетъ быть первою, а только заклю-

*) Человѣкъ, мѣтко замѣчаетъ Якоби, необходимо антропоморфизируетъ Бога потому, что Богъ ееоморфизировалъ его при созданіи. Jakobi, Werke T. III, 418.

чительною и послѣднею ступенью, будто сперва человѣкъ долженъ былъ обоготворять неодушевленные предметы природы и притомъ, въ самой непосредственно-грубой формѣ (фетишизмъ), чтобы потомъ мало-по-малу дойти до чистаго художественнаго антропоморфизма (Еллинская миѳологія),— это мнѣніе есть не болѣе, какъ произвольный выводъ изъ предзанятой мысли о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи. Какъ скоро отстранено такое предположеніе, то нѣтъ уже никакихъ препятствій видѣть въ антропоморфической формѣ первобытную форму религіозной идеи. Какъ нѣтъ никакихъ основаній думать, будто для первобытнаго человѣка труднѣе имѣть понятіе о единомъ Богѣ, чѣмъ о многихъ богахъ, такъ точно нѣтъ никакихъ основаній предполагать, будто для него легче и удобнѣе было представлять себѣ Божество въ образѣ дерева, камня, животнаго, чѣмъ въ образѣ человѣка. При томъ же, представленное нами мнѣніе нисколько не подтверждается даже исторіею языческихъ религій. Антропоморфизмъ существуетъ не въ одной Еллинской религіи и не возникаетъ въ другихъ религіяхъ только въ позднѣшіе періоды ихъ развитія: это есть общая и повсюду распространенная форма религіозной идеи отъ древнѣйшихъ временъ. У самыхъ грубыхъ дикихъ племенъ, почитающихъ неодушевленные предметы и животныхъ (фетишей), этимъ почитаніемъ не исчерпывается содержаніе религіи: на ряду съ нимъ у нихъ существуютъ и представленія о богахъ, которые носятъ антропоморфическій характеръ.

в) Но не одна только форма религіозной идеи,—форма конкретнаго, антропоморфическаго представленія условливается субъективнымъ, психическимъ состояніемъ первобытнаго человѣка. Особенность этого состоянія должна была наложить своеобразный оттѣнокъ и на качественное свойство этого представленія, на его силу и интенсивность, и тѣмъ внести новую характеристическую черту въ первобытное религіозное сознаніе. Если вспомнимъ, что сознаніе перваго человѣка было дѣтски непосредственнымъ, болѣе пассивнымъ, чѣмъ активнымъ, въ высшей степени впечатлительнымъ и, поэтому, особенно способнымъ къ воспріятію и живому ощущенію воздѣйствій отвнѣ; если, съ другой стороны, будемъ имѣть въ виду невозмущаемое еще никакими препятствіями со сто-

роны нравственной природы человѣка, живое дѣйствованіе на его духъ высочайшаго объекта религіи, Бога: то необходимо придемъ къ предположенію, что первоначальное представленіе человѣка о Богѣ должно было быть въ высшей степени живымъ и энергическимъ представленіемъ. Оно должно имѣть такую силу и интенсивность, какой не могли имѣть послѣдующія религіозныя представленія, отчасти потому, что съ умственнымъ развитіемъ человѣка, съ пробужденіемъ силы рефлексіи мало-по-малу утрачивалась первоначальная дѣтская живость и впечатлительность, а главнымъ образомъ потому, что вслѣдствіе уклоненія человѣка отъ пути истинно-религіозной жизни, если не совершенно прекратилось, то до послѣдней степени ослабѣло въ немъ ощущеніе дѣйствія на его духъ высочайшаго Существа. Какой же теперь характеристическій признакъ въ высшей степени живаго и сильно возбужденнаго состоянія представительной способности человѣка? Первое указаніе на этотъ признакъ мы имѣемъ уже въ самомъ обыкновенномъ психическомъ самонаблюденіи, когда о необыкновенно живомъ и сильномъ представленіи говоримъ: я представляю себѣ этотъ предметъ,—этого человѣка, напримѣръ, такъ ясно, какъ будто онъ стоитъ предо мною живой. Но то, на что намекаетъ только повседневный опытъ, на самомъ дѣлѣ бываетъ въ исключительныхъ состояніяхъ представительной способности, въ слѣдствіе особенной живости воспріятія съ одной стороны и силы впечатлѣнія отвнѣ съ другой. Дѣйствительно, опытъ показываетъ, что представленіе, при извѣстныхъ субъективныхъ условіяхъ, можетъ достигать такой живости, интенсивности, что переходитъ въ *видѣніе* представляемаго объекта, въ созерцаніе его какъ внѣ реально существующаго предмета; такъ напр. въ глубокой печали, постоянно сосредоточенная мысль объ утраченномъ любимомъ человѣкѣ можетъ вызвать дѣйствительное видѣніе этого человѣка. Но въ обыкновенномъ теченіи жизни подобнаго рода случаи суть исключительные, большею частію ненормальные, болѣзненные. Они могутъ служить только аналогіею и психологическимъ указаніемъ степени, до которой можетъ достигать энергія представленія. Чтобы опредѣлить нормальный характеръ въ высшей степени энергическаго, живаго религіознаго представленія, мы должны обратиться къ опытамъ

собственно религіозной жизни, такъ какъ обыденная жизнь не можетъ дать намъ ни примѣра дѣйствія вышечувственнаго объекта, ни образца того субъективнаго состоянія воспріимчивости этого дѣйствія, какой даетъ религіозная жизнь. Но въ этихъ опытахъ мы видимъ, что, при сильномъ возбужденіи религіознаго сознанія, религіозныя представленія обыкновенно принимаютъ форму видѣній, созерцаній, какъ внѣшнихъ объектовъ, тѣхъ образовъ и представленій, которыя возбуждены религіознымъ чувствомъ. Мы не касаемся здѣсь вопроса о качествѣ и внутреннемъ значеніи этихъ явленій религіознаго сознанія; они, конечно, могутъ быть вызваны столько же дѣйствительнымъ, какъ и мнимымъ, воображаемымъ дѣйствіемъ на духъ сверхчувственнаго бытія, что и имѣло мѣсто въ ложныхъ религіяхъ. Мы констатируемъ только тотъ фактъ, что во всѣхъ почти религіяхъ въ высшей степени живое религіозное представленіе является въ формѣ видѣнія, созерцанія. Отсюда видно, что, допуская особенную живость первобытнаго религіознаго представленія, мы имѣемъ полное право предполагать, что это представленіе могло достигать maximum'а своей силы и энергіи, быть не простымъ представленіемъ, но *видѣніемъ* представляемаго объекта. Если же теперь мы частнѣе охарактеризовали это первоначальное представленіе, какъ монотеистическое по содержанію, конкретное и антропоморфическое по формѣ представленія, то имѣемъ основаніе думать, что первобытный человѣкъ, при высшей степени напряженности религіознаго сознанія, могъ не только представлять Божество въ своемъ умѣ, но и видѣть его, какъ существо являющееся во внѣшнемъ, чувственно-созерцаемомъ обликѣ.

То понятіе о первобытной религіи, къ которому привелъ насъ анализъ возможныхъ психологическихъ особенностей первоначальнаго религіознаго сознанія, находитъ свое подтвержденіе какъ въ историческомъ свидѣтельствѣ Св. Писанія, такъ и въ преданіяхъ о религіозной жизни первыхъ временъ человѣчества. Священный бытописатель изображаетъ намъ перваго человѣка не только обладающимъ идеею *единаго* истиннаго Бога, но и даетъ ясно разумѣть, что форма его религіозной идеи была именно та, которую мы признали наиболѣе соотвѣтствующею первобытному состоянію человѣка:

это—форма не отвлеченнаго понятія, а представленія, и притомъ, конкретнаго, антропоморфическаго представленія, доходящаго до степени видѣнія. Такъ Богъ является бесѣдующимъ съ Адамомъ въ раю; Адамъ и Ева, съ своей стороны, слышатъ голосъ Господа, ходящаго въ раю во время прохлады дня и скрываются отъ лица Его между деревьями рая (Быт. 3, 4. 8. 9). Подобный, слишкомъ, по видимому, чувственный и реальный характеръ боговидѣнія и богоявленія, на первый разъ, конечно, можетъ возбуждать недоумѣніе и попытку видѣть въ библейскомъ сказаніи, равно какъ и во всей исторіи перваго человѣка, символическій характеръ. Но, съ нашей точки зрѣнія на особенности первобытнаго религіознаго сознанія, въ такомъ символизмѣ нѣтъ нужды; Богъ и не могъ иначе явиться первому человѣку, какъ въ чувственно-конкретномъ видѣ, и человѣкъ не могъ иначе воспринимать религіозное дѣйствіе высочайшаго Существа, какъ въ формѣ боговидѣнія *). Въ религіозномъ преданіи міра

---

*) Хотя въ книгѣ Бытія и не сказано прямо, что это боговидѣніе было антропоморфическимъ и что Богъ являлся именно въ видѣ человѣка, но это заставляютъ предполагать черты: хожденіе въ раю, обращенія къ человѣку съ словомъ, равно какъ и выраженія: *взялъ Господь Богъ человѣка и поселилъ его въ саду Едемскомъ* (2, 15), *привелъ Господь животныхъ къ человѣку* (ст. 19), *сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожаныя и одѣлъ ихъ* (3, 21). Новѣйшіе толкователи Св. Писанія, признающіе историческій характеръ первыхъ главъ книги Бытія, большею частію согласны въ томъ, что Богъ являлся первому человѣку въ чувственномъ, антропоморфическомъ видѣ, хотя и разногласятъ въ оцѣнкѣ значенія этого рода богоявленій. Одни (напр. Деличъ) видятъ здѣсь упадокъ первоначальнаго религіознаго сознанія и полагаютъ, что богоявленія начались съ паденіемъ человѣка, „потому что только тогда Богъ могъ обращаться съ человѣкомъ столь внѣшнимъ, его матеріализованію и обращенію ко внѣшнему, соотвѣтствующимъ способомъ“. Другіе (напр. Кейль) съ большимъ основаніемъ находятъ здѣсь характеристическій признакъ совершенства первобытной религіи. „То, что Богъ обращается съ первымъ человѣкомъ въ видимомъ образѣ, какъ отецъ и воспитатель своихъ дѣтей, есть первоначальная форма божественнаго откровенія, которая не возникла только послѣ паденія, но уже прежде имѣла мѣсто, когда Богъ привелъ къ человѣку животныхъ и далъ ему жену“. (Lange, Bibelwerk. II, 19. 22. Keil, Comment. üb. d. Bücher Mose's. 1861. 60). Нельзя также не признать вполнѣ согласною съ духомъ библейскаго повѣствованія мысль о пророчественномъ, такъ сказать, характерѣ первобытнаго боговидѣнія, по которому видимый первымъ человѣкомъ образъ Божій былъ образомъ

языческаго мы, конечно, не найдемъ ясныхъ и вѣрныхъ представленій о первобытной религіи, хотя послѣ представленнаго нами теоретическаго разъясненія сущности первоначальнаго религіознаго сознанія, мы имѣемъ теперь болѣе основаній, чѣмъ прежде, отнести къ воспоминаніямъ объ этой религіи сохранившіеся повсюду слѣды ученія о единомъ Богѣ. Но, кромѣ этихъ воспоминаній, для подтвержденія нашего взгляда имѣетъ особенное значеніе общій тонъ миѳологическихъ сказаній о первобытныхъ временахъ человѣчества. По всѣмъ этимъ сказаніямъ первобытное состояніе представляется болѣе счастливымъ, а въ религіозномъ отношеніи болѣе совершеннымъ, чѣмъ послѣдующія эпохи. Первые люди живутъ ближе къ богамъ, чѣмъ послѣдующія поколѣнія; боги постоянно чувственно являются людямъ, обращаются между ними, наставляютъ ихъ, принимаютъ живое участіе въ ихъ дѣлахъ. Если мы отбросимъ отъ этихъ сказаній всѣ частныя черты, которыми украсила ихъ богатая миѳологическая фантазія, то найдемъ въ нихъ преданіе о томъ, что въ древнѣйшую эпоху религіозной жизни человѣкъ не только представлялъ Божество въ чувственныхъ, антропоморфическихъ чертахъ, но что въ силу особенной, утраченной въ позднѣйшее время энергіи этой жизни, его представленіе доходило до степени видѣнія.

Тѣмъ, что сказано нами о характерѣ первоначальнаго монотеизма, сами собою устраняются нѣкоторыя невѣрныя

имѣвшаго явиться на землѣ Сына Божія. „Общее основаніе *богоявленій* Ветхаго и Новаго завѣта, наипаче въ образѣ человѣческомъ, есть вочеловѣченіе Сына Божія: ибо корень и начало Его святаго человѣчества находилось въ человѣкахъ отъ самыхъ первыхъ прародителей; и Сынъ Божій былъ на землѣ еще прежде своего плотскаго рожденія, подобно какъ *Сынъ человѣческій былъ на небеси* еще прежде вознесенія (Іоан. 3, 13). Особенные же образы и степени откровенія, сколько видно изъ примѣровъ, соотвѣтствовали обстоятельствамъ и способности пріемлющихъ оныя". (Преосв. Филарета, „Записки на книгу Бытія". Спб. 1816 г. 287). „Священное повѣствованіе не даетъ точнаго понятія объ образѣ явленія Божія (первому человѣку): можно утверждать только то, что явившійся былъ Сынъ Божій, коему свойственно *исповѣдывать Бога, никѣмъ*, наипаче же грѣшниками, *невидимаго*. Іоан. 1, 18. (Ibid. стр. 93. Ср. также, стр. 257).

понятія о немъ философовъ, допускавшихъ въ принципѣ эту форму религіи для первобытнаго человѣчества, но представлявшихъ его въ такомъ видѣ, что первобытный монотеизмъ оказывался въ сущности хуже и ниже послѣдующаго политеизма. Нѣтъ нужды долго останавливаться на тѣхъ воззрѣніяхъ на существо первобытной религіи, въ которыхъ подъ именемъ первоначальнаго монотеизма разумѣется въ высшей степени туманное и неопредѣленное состояніе религіознаго чувства, смутное ощущеніе *чего-то* сверхчувственнаго, безъ сколько-нибудь яснаго и раздѣльнаго представленія самаго объекта ощущенія. Божественное начало въ этой ступени религіознаго сознанія является человѣку не Богомъ (Deus), а Божествомъ (Numen), лишеннымъ всякой конкретной опредѣленности. Первою попыткою незрѣлаго еще ума выйти изъ этого крайне неопредѣленнаго и потому несовершеннаго состоянія религіознаго сознанія былъ политеизмъ, какъ стремленіе внести нѣкоторую ясность и опредѣленность въ простое, смутное ощущеніе сверхчувственнаго бытія. Такимъ образомъ политеизмъ былъ уже шагомъ впередъ по отношенію къ этому первоначальному религіозному сознанію, которое, если и можно назвать монотеистическимъ, то только потому, что въ немъ, по самой смутности его, не выступили опредѣленные образы боговъ. — Но очевидно, что такой жалкій монотеизмъ, въ сравненіи съ которымъ самый грубый политеизмъ является уже прогрессомъ, не заслуживаетъ имени не только монотеизма, но и религіи. Не говоримъ о томъ, что допуская такое первоначальное религіозное состояніе, совершенно забываютъ объ объективномъ факторѣ религіи, представляя ее естественнымъ продуктомъ умственнаго развитія. Далѣе, смотря на религію съ этой исключительно субъективной стороны, мы не можемъ допустить такого неопредѣленнаго состоянія познавательной силы, въ которомъ у человѣка не было бы никакого опредѣленнаго *представленія* о предметѣ, а только смутное ощущеніе совершенно неизвѣстнаго объекта: первоначальная дѣятельность познавательной силы выражается всегда первоначально въ представленіи, и притомъ въ конкретномъ представленіи. Поэтому, если даже мы и допустимъ, что первоначальнымъ источникомъ религіи было смутное чувство чего-то сверхчувственнаго или иначе, — чувство зависимости

человѣка отъ всецѣлаго, отъ природы, то и тогда это чувство не могло оставаться простымъ чувствомъ, но должно было тотчасъ отразиться въ умѣ въ формѣ представленія конкретнаго объекта, производящаго это чувство, въ формѣ ли то представленія о единомъ Богѣ или о многихъ богахъ, но ни въ какомъ случаѣ не могло оставаться немыслимымъ, безпредметнымъ представленіемъ *чего-то* вышечувственнаго.

Гораздо болѣе имѣетъ для насъ значенія воззрѣніе на первоначальный монотеизмъ Шеллинга. Онъ не только вполнѣ допускаетъ необходимость объективнаго элемента въ религіи, но и старается опредѣлить точнѣе самую форму первобытнаго монотеизма. Критическій разборъ различныхъ теорій о происхожденіи миѳовъ приводитъ его къ мысли, что миѳологіи народовъ не могутъ быть ни случайнымъ изобрѣтеніемъ и вымысломъ отдѣльныхъ лицъ, ни коллективнымъ продуктомъ такъ называемаго народнаго творчества. Не народы и не частныя лица создаютъ миѳологіи, но опредѣленная миѳологія народа раждается вмѣстѣ съ самымъ народомъ, какъ его индивидуальное сознаніе. Самое происхожденіе народовъ и выдѣленіе ихъ изъ общаго корня человѣчества не есть дѣло случайное или результатъ вліянія внѣшнихъ физическихъ условій, но прямое слѣдствіе совершившагося разъединенія первоначальнаго общаго миѳологическаго сознанія,—слѣдствіе выступленія различныхъ боговъ въ единомъ до тѣхъ поръ сознаніи человѣчества. Распаденіе первоначальнаго единства религіознаго сознанія было коренною причиною раздѣленія человѣчества и образованія народовъ. Но если причиною раздѣленія народовъ было распаденіе единаго до тѣхъ поръ сознанія человѣчества, то и наоборотъ, предшествующее раздѣленію единство человѣческаго рода ни чѣмъ инымъ не могло быть такъ рѣшительно обусловливаемо и сдерживаемо, какъ сознаніемъ „всеобщаго и всему человѣчеству общаго Бога“. Такимъ образомъ, сознаніе единства Божества было существенною принадлежностію первобытнаго, не раздѣленнаго еще на народы, человѣчества и монотеизмъ первобытною формою религіи *).

Но эта столь глубокая и вѣрная въ существѣ своемъ

*) Philosophie der Mythologie v. Schelling. 1856. I. 103.

мысль, что раздѣленіе народовъ условливалось и сопровождалось, помимо другихъ причинъ, распаденіемъ религіознаго сознанія съ утратою понятія о единомъ Богѣ, получаетъ совершенно иную окраску въ дальнѣйшихъ представленіяхъ Шеллинга о сущности первоначальнаго монотеизма. Этотъ монотеизмъ, по его мнѣнію, не былъ чистымъ абсолютнымъ монотеизмомъ, потому что „при такомъ предположеніи политеизмъ историческаго времени былъ бы простымъ ухудшеніемъ (Verschlechterung) религіи, для котораго, сверхъ того, нельзя бы придумать никакого положительнаго основанія". Въ чемъ же состоялъ этотъ монотеизмъ? Онъ былъ не болѣе какъ *относительнымъ* монотеизмомъ; общій всему человѣчеству Богъ могъ быть только въ той мѣрѣ единымъ, въ какой въ сознаніи еще не возникали другіе боги: онъ былъ только первый членъ въ слѣдующемъ за нимъ рядѣ послѣдовательно возникавшихъ въ сознаніи боговъ политеизма. Итакъ, въ сущности, онъ былъ уже изначала миѳологическій богъ, именно potentia, такъ какъ съ нимъ уже начался рядъ миѳологическихъ боговъ. При такомъ представленіи само собою падаетъ предположеніе о совершенствѣ первоначальнаго монотеизма. Политеизмъ въ сравненіи съ нимъ есть уже движеніе впередъ, „истинный переходъ къ лучшему, къ освобожденію человѣчества отъ благодѣтельной самой по себѣ, но подавляющей его свободу, сдерживающей всякое развитіе и вмѣстѣ съ тѣмъ высшее познаніе, силы". „На весь миѳологическій процессъ можно смотрѣть какъ на переходъ отъ этого, хотя существеннаго, какъ бы въ самое существо человѣка вросшаго, монотеизма къ свободно сознанному монотеизму. При такомъ воззрѣніи политеизмъ находитъ свое полное изъясненіе и оправданіе, тогда какъ онъ является совершенно необъяснимымъ при томъ другомъ воззрѣніи, которое считаетъ его ни къ чему не ведущимъ упадкомъ и уклоненіемъ въ разныя стороны отъ первоначально даннаго, какъ ученіе, какъ система, монотеизма" *).

Что касается до болѣе конкретнаго опредѣленія содержанія первоначальнаго монотеизма, то въ силу своего метафизическаго понятія объ абсолютномъ, какъ объективномъ моментѣ

*) Schelling's Phil. d. Myth. 1856. B. I. 139. II. 126. 127.

религіознаго сознанія, Шеллингъ приходитъ къ мысли, что первоначальною формою религіи долженъ быть монотеистическій *сабеизмъ*. Такъ какъ сознаніе первобытнаго человѣка существенно подчинено сидерическому началу, какъ божественной космогонической и вмѣстѣ теогонической потенціи, то оно необходимо почитаетъ своимъ богомъ Господа неба,— Бэла (Ваалъ или Уранъ). Этотъ богъ и былъ единымъ, цѣлому человѣчеству, не раздѣленному еще на національности, общимъ богомъ. Но онъ не былъ еще единственнымъ истиннымъ Богомъ абсолютнаго монотеизма, но только одною стороною его и, притомъ, не истинною; а такъ какъ онъ былъ неистиннымъ единымъ и одностороннимъ, то онъ и долженъ былъ подвергнуться разрушенію въ древнѣйшемъ процессѣ политеизма.

Мы не станемъ останавливаться на этомъ положительномъ опредѣленіи первоначальнаго монотеизма у Шеллинга. Безпристрастная критика давно указала, какъ въ настоящемъ случаѣ, такъ и во всемъ построеніи миѳологическаго процесса у Шеллинга многочисленныя противорѣчія исторіи религій,—противорѣчія, возникшія, главнымъ образомъ, отъ того, что дѣйствительный, историческій ходъ религіозной жизни у него часто насильственно втискивается въ рамки его метафизической теоріи объ абсолютномъ и о моментахъ его развитія *). Здѣсь мы должны обратить вниманіе на ту мысль, которая, какъ не трудно замѣтить, составляетъ у Шеллинга главное, едва ли

*) Противъ гипотезы Шеллинга, будто Бэлъ (онъ же Ваалъ и Уранъ) былъ единымъ первобытнымъ богомъ, свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что нигдѣ въ исторіи религій этотъ богъ неба не является единымъ и единственнымъ богомъ; вездѣ и въ глубочайшей древности на ряду съ нимъ стоитъ богиня земли и вмѣстѣ луны (Астарта); кромѣ того, эти главныя божества всегда и вездѣ окружены второстепенными богами различныхъ свѣтилъ и элементовъ природы. Но главный недостатокъ Шеллингова представленія сабеизма тотъ, что онъ прямо отрицаетъ всякое отношеніе своего астральнаго бога къ обыкновеннымъ видимымъ свѣтиламъ и полагаетъ, что въ немъ почиталось какъ божественное—не чувственно являющееся, но только духовное, то есть внутренняя основа или причина сидерическаго движенія. Но о такомъ утонченномъ, духовномъ сабеизмѣ ничего не знаетъ исторія. Напротивъ, несомнѣнный фактъ, что въ сабеизмѣ религіозное почитаніе было относимо къ чувственно видимымъ свѣтиламъ и сидерическіе боги имѣли прямую связь съ ними. Pfleiderer, Die Religion. 11, 13, 38, 39.

не единственное, основаніе къ отрицанію совершенства первобытнаго монотеизма, — мысль, будто допуская такое совершенство, мы принуждены будемъ отвергнуть дальнѣйшій прогрессъ въ политеизмѣ; будто, съ такимъ признаніемъ, политеизмъ не найдетъ себѣ никакого оправданія и изъясненія,— словомъ, что съ признаніемъ совершенства первобытной религіи невозможно никакое раціональное построеніе философіи миѳологіи. Не трудно замѣтить, что допуская эту мысль, Шеллингъ сходится на общей почвѣ съ тѣми философами (напр. Юмомъ), которые отвергаютъ первоначальность монотеизма на томъ основаніи, что признаніе его не согласно съ закономъ историческаго прогресса. Теорія первоначальнаго единобожія у Шеллинга есть, такимъ образомъ, нѣчто въ родѣ компромисса съ этимъ столь распространеннымъ воззрѣніемъ. Онъ допускаетъ первоначальный монотеизмъ, но такого рода, что онъ не противорѣчитъ предполагаемому несовершенству и дальнѣйшему усовершенствованію религіознаго сознанія и съ которымъ легко могли бы примириться и противники его воззрѣнія.

Но мы уже видѣли, что мысль, будто религіозное сознаніе должно быть подчинено закону неизмѣннаго прогресса отъ худшаго къ лучшему, есть не болѣе, какъ предположеніе, само по себѣ ничѣмъ еще не обоснованное, что опыты исторической и психической жизни представляютъ постоянные случаи уклоненія отъ этого закона во всѣхъ сферахъ жизни. Поэтому Шеллингъ, еслибъ желалъ стоять на твердой почвѣ, долженъ бы предварительно доказать, что подобнаго рода случаи въ жизни религіозной рѣшительно невозможны, а не наоборотъ—исходя изъ предположенія этой невозможности, умалять значеніе и достоинство первобытнаго монотеизма сравнительно съ послѣдующими политеистическими формами, вопреки не только правильному взгляду на религію, но въ противорѣчіе съ своими собственными положеніями. Потому что не можетъ же онъ не признать, что монотеистическая идея гораздо выше и истиннѣе, чѣмъ политеистическія представленія; не можетъ не признать и того, что понятіе о Богѣ, какъ о внутреннемъ, духовномъ началѣ сидерическаго движенія, началѣ отличномъ отъ конкретнаго обнаруженія свѣта въ видимыхъ свѣтилахъ (его Бэлъ или Уранъ), есть понятіе

несравненно болѣе высокое, чѣмъ позднѣйшія политеистическія представленія. Такимъ образомъ, у самого Шеллинга невольно прорывается противорѣчіе его собственному, вызванному компромиссомъ съ противоположными теоріями, утвержденію, будто политеизмъ есть прогрессъ въ сравненіи съ первоначальнымъ монотеизмомъ.

Что касается до мысли, будто признавая совершенство первобытной религіи вообще, въ частности, первоначальнаго монотеизма, мы тѣмъ самымъ уничтожаемъ всякую возможность раціональнаго построенія философіи миѳологіи, такъ какъ должны будемъ отвергнуть всякій смыслъ въ политеизмѣ и видѣть въ немъ одинъ лишь рядъ нестройныхъ, безсвязныхъ и ни къ чему не ведущихъ заблужденій, то эта мысль есть не болѣе какъ предразсудокъ, къ несчастію, очень распространенный и препятствующій установленію правильнаго воззрѣнія на первобытную религію. Представленіе о совершенствѣ первобытной религіи на самомъ дѣлѣ нисколько не устраняетъ мысли о прогрессѣ въ области религіознаго сознанія языческаго міра и не препятствуетъ основанному на идеѣ прогрессивнаго развитія раціональному построенію философіи миѳологіи, если только мы, исходя изъ вѣрнаго понятія о сущности религіи, будемъ строго и точно различать въ ней оба основные элемента—объективный и субъективный. Не предрѣшая здѣсь вопроса о сущности и происхожденіи политеизма (о чемъ надѣемся говорить впослѣдствіи), здѣсь замѣтимъ только, что если идеальное понятіе о религіи (приближеніе къ которому мы можемъ находить въ религіи первобытной) предполагаетъ равновѣсіе и гармоническое сочетаніе обоихъ элементовъ: дѣйствія Божества на духъ человѣка и самодѣятельнаго воздѣйствія со стороны ищущаго Бога человѣка, то уклоненіе отъ этого идеала въ язычествѣ могло состоять только въ ослабленіи или утратѣ одного изъ этихъ элементовъ религіи,—именно объективнаго. Язычество есть оставленіе человѣка Богомъ вслѣдствіе удаленія его отъ Бога, есть предоставленіе ему ходить въ дѣлѣ религіи собственными своими путями. Если же теперь преобладающимъ, почти единственнымъ религіознымъ элементомъ въ язычествѣ остался субъективный,—естественное, хотя и не удовлетворенное нормально, стремленіе человѣка къ Богу, то, очевидно, это стремленіе, какъ естествен-

ное, должно быть подчинено въ своемъ историческомъ развитіи естественному закону жизни человѣческаго духа. Отчуждившись отъ Бога, человѣкъ долженъ былъ *искать* Бога въ силу неискоренимой религіозной потребности и въ этомъ исканіи подчиняться общимъ законамъ познанія, какъ законамъ самостоятельнаго изысканія истины. Здѣсь вполнѣ естественны и необходимы послѣдовательные переходы отъ худшаго къ лучшему, отъ представленій и понятій менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ,—необходимо жизненное, законосообразное движеніе, которое столько же должно имѣть мѣсто въ естественной религіи, какъ и въ другихъ сферахъ духовной жизни человѣка.

Что такое законосообразное, прогрессивное движеніе имѣло мѣсто въ язычествѣ, этого отрицать нельзя, не закрывая намѣренно глаза на очевидные факты въ исторіи религіи. Допустить его требуетъ уже простое сравненіе языческаго религіознаго сознанія въ различныя эпохи. Въ отношеніи къ развитію нельзя напр. ставить на одинъ уровень эпоху, когда образовался въ Греціи художественный циклъ Олимпійскихъ боговъ, и эпоху, когда надъ религіознымъ сознаніемъ Еллиновъ господствовали титаническіе боги; точно также, нельзя не видѣть, что позднѣйшій, богатый религіозно-философскими идеями браманизмъ гораздо выше, чѣмъ первоначальное, скудное по содержанію, міросозерцаніе Индусовъ. Но въ томъ и другомъ случаѣ развитіе религіознаго сознанія въ язычествѣ сопровождалось расширеніемъ политеизма. Тоже самое явленіе представляетъ намъ и сравненіе вѣрованій племенъ дикихъ и мало развитыхъ съ вѣрованіями политеистическихъ народовъ болѣе цивилизованныхъ. Скудость миѳологіи у первыхъ не говоритъ еще о большей чистотѣ и высотѣ ихъ религіозныхъ понятій въ сравненіи съ широко развившимся политеизмомъ другихъ, выше ихъ стоящихъ на степени духовнаго развитія народовъ. Чѣмъ скуднѣе миѳологія, тѣмъ бѣднѣе содержаніе религіознаго сознанія; тѣмъ менѣе, значитъ, раждалось въ немъ вопросовъ о различныхъ отношеніяхъ Божества къ міру и человѣку,—вопросовъ, которые на извѣстной ступени умственнаго развитія и могли находить рѣшеніе только въ религіозно-поэтическихъ легендахъ и миѳахъ. Даже появленіе въ исторіи религій такихъ, по видимому, крайне искаженныхъ обнаруженій

религіозности, каковы: человѣческія жертвоприношенія, фанатическій аскетизмъ и т. п., представляютъ не упадокъ, а возвышеніе религіозной жизни, хотя и извращенное вслѣдствіе фальши, заключающейся въ самомъ существѣ язычества. Какъ бы ложными и противными высшему религіозному сознанію ни казались подобныя проявленія религіозности, во всякомъ случаѣ, они суть явленія чисто религіозныя, и, вникая въ смыслъ и значеніе подобныхъ явленій, мы найдемъ въ нихъ сильную, хотя и болѣзненную, возбужденность религіознаго чувства, — возбужденность, которую по силѣ дѣйствующаго въ ней религіознаго сознанія нельзя сравнивать со смутнымъ суевѣрнымъ страхомъ или тупымъ равнодушіемъ по отношенію къ божественному дикаря, не знающаго еще ни религіознаго аскетизма, ни многосложнаго культа болѣе развитыхъ народовъ. Нужно много силы воли, энтузіазма и религіознаго чувства, чтобы во имя религіи бороться съ самыми священными и кровными побужденіями природы, осуждать на жестокія истязанія, на самую смерть себя, своихъ дѣтей, ближнихъ, изъ одного желанія угодить Божеству. И здѣсь нельзя не обратить вниманія на то явленіе въ исторіи религій, что часто большимъ развитіемъ политеизма сопровождалось большее развитіе и энергія религіозной жизни. Изъ народовъ Востока едва ли не превосходятъ прочихъ напряженностію религіознаго чувства и суровостію аскетизма Индѣйцы, религія которыхъ представляетъ крайнее развитіе политеизма. Совершенно инаго рода явленіе представляетъ намъ сосѣдняя древняя нація, Китай, гдѣ закоснѣлость религіознаго сознанія на первой космической ступени и, вслѣдствіе этого, бѣдность миѳологіи такъ мало давала религіозному чувству народа, что отсутствіе религіозности была и есть самая замѣтная черта народнаго характера, бросавшаяся въ глаза путешественникамъ.

Но если мы необходимо должны допустить послѣдовательныя ступени развитія въ исторіи языческаго религіознаго сознанія, указаніе которыхъ и составляетъ задачу философіи миѳологіи, то это нисколько не обязываетъ насъ ставить политеизмъ выше первоначальнаго монотеизма и съ насиліемъ истинѣ принижать послѣдній до того, чтобы въ сравненіи съ нимъ политеизмъ, даже на первой низшей ступени его, оказался шагомъ впередъ. Для такого пожертвованія закону истори-

ческаго прогресса не окажется ни малѣйшей нужды, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на то, что само по себѣ такъ называемое *развитіе* нисколько еще не говоритъ за внутреннее достоинство развивающагося объекта, что оно представляетъ собою только законосообразный процессъ всесторонняго раскрытія даннаго содержанія, не ручаясь еще за качество этого содержанія. Поэтому, можетъ быть развитіе одностороннее, болѣзненное, ложное, точно также какъ нормальное, правильное, сопровождаемое раскрытіемъ истины содержанія. Такъ зараженный въ младенчествѣ неисцѣльною болѣзнію организмъ можетъ расти и развиваться, но его развитіе будетъ вмѣстѣ и развитіемъ болѣзни, которое можетъ окончиться смертію организма. Такъ ложный и односторонній принципъ можетъ иногда развиваться въ формально-стройную, даже блестящую философскую систему, которая на время можетъ увлечь умы; но это одностороннее развитіе не спасетъ системы отъ общей участи всего ложнаго,—разрушенія. Что подобнаго рода развитіе мы имѣемъ право предположить въ политеизмѣ, показываетъ общій ходъ его исторіи, закончившейся его саморазложеніемъ.

При такомъ характерѣ развитія въ политеизмѣ вполнѣ естественно и понятно, что предшествующая ему форма религіознаго сознанія, не смотря на ея неразвитость, можетъ быть по содержанію гораздо выше, совершеннѣе и истиннѣе, чѣмъ всѣ послѣдующіе фазисы развитія.

Въ сферѣ нравственныхъ и религіозныхъ идей формальное или теоретическое развитіе и въ этомъ отношеніи усовершенствованіе ихъ, какъ показываетъ опытъ, не всегда предполагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и матеріальное усовершенствованіе содержанія. Большая опредѣленность, конкретность и разнообразіе нравственныхъ или религіозныхъ понятій не ручается еще за то, что и самыя эти понятія, по содержанію, будутъ непремѣнно истиннѣе и возвышеннѣе. Наглядный примѣръ тому— въ сферѣ жизни нравственной. Мы часто видимъ, что дитя, что человѣкъ простой и теоретически неразвитый, нравственно гораздо чище, возвышеннѣе человѣка сравнительно очень развитаго и образованнаго. То, чего первымъ недостаетъ въ совершенствѣ умственнаго развитія, обильно выкупается истиною, чистотою непосредственнаго нравственнаго чувства,

и дальнѣйшее умственное развитіе иногда не только не сопровождается параллельнымъ развитіемъ и укрѣпленіемъ нравственнаго сознанія, но идетъ въ ущербъ ему; вмѣстѣ съ непосредственностью теряется мало-по-малу и чистота нравственнаго сознанія. То же явленіе замѣчается иногда и въ исторіи народовъ. Племя грубое, умственно неразвитое, часто оказывается нравственнѣе, чѣмъ народъ высоко-цивилизованный, но съ цивилизаціею не сохранившій нравственной энергіи. Эти факты несовпаденія нравственности съ теоретическимъ развитіемъ такъ часты, что даже подавали нѣкоторымъ философамъ поводъ къ одностороннему заключенію, будто цивилизація вообще гибельно дѣйствуетъ на нравственную жизнь, и что только въ непосредственной близости къ природѣ въ племенахъ младенческихъ и въ людяхъ простыхъ и не тронутыхъ цивилизаціей мы должны искать истинной нравственности. Заключеніе, конечно, очень поспѣшное, основанное на обобщеніи частныхъ фактовъ; но дѣло въ томъ, что на основаніи ясныхъ свидѣтельствъ опыта мы не можемъ не признать возможности того, что при извѣстныхъ условіяхъ умственное развитіе можетъ не соединяться съ нравственнымъ. То же самое явленіе можетъ имѣть мѣсто и въ столь близкой къ нравственной сферѣ области жизни религіозной. Вотъ почему и въ историческомъ процессѣ развитія религіознаго сознанія, это развитіе, будучи, конечно, усовершенствованіемъ теоретическимъ или формальнымъ, можетъ не быть усовершенствованіемъ матеріальнымъ, можетъ сопровождаться даже упадкомъ и искаженіемъ первоначальнаго, болѣе истиннаго, религіознаго содержанія. Все это имѣетъ полное приложеніе и къ объясненію взаимнаго отношенія первоначальнаго монотеизма къ послѣдующему за нимъ политеизму въ его различныхъ формахъ. Эти формы, будучи нѣкоторымъ развитіемъ первоначальнаго неразвитаго религіознаго сознанія, въ то же врѣмя могутъ быть упадкомъ и потемнѣніемъ этого сознанія, что касается до его содержанія. Въ этомъ отношеніи первоначальный монотеизмъ можетъ быть по своему существу во столько разъ чище и совершеннѣе слѣдующаго политеизма, во сколько разъ нравственно выше невинное дитя или необразованный, но прямой и честный простолюдинъ—очень утонченно развитаго, но мало нравственнаго и софистически искажающаго

нравственныя понятія цивилизованнаго человѣка. А что въ такомъ именно родѣ мы должны представлять себѣ первоначальную религію, и въ этомъ религіозно-нравственномъ отношеніи первобытнаго человѣка — болѣе совершеннымъ, чѣмъ позднѣйшія, погруженныя въ политеизмъ поколѣнія, это вытекаетъ какъ изъ истиннаго понятія о происхожденіи религіи, такъ и изъ понятія о человѣкѣ, какъ существѣ по природѣ и первоначально явившемся не въ видѣ дикаго животнаго, но въ видѣ именно человѣка,—существа хотя и неразвитаго теоретически, но со всѣми задатками истинно-человѣческой природы: разумностью, нравственностью и религіозностью.

II.

Политеизмъ.

Въ нашемъ изслѣдованіи о первобытной религіи мы старались обосновать ту мысль, что эта религія должна быть, если не формально, то качественно совершенною, и, потому, не иною, какъ монотеистическою. Такое воззрѣніе на первобытную религію есть необходимый результатъ истиннаго понятія о сущности и происхожденіи религіи, какъ естественнаго и нормальнаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ; этотъ результатъ, какъ мы видѣли, вполнѣ оправдывается и психологическими данными и историческими аналогіями.

Теперь посмотримъ, не поможетъ ли намъ это же понятіе въ опредѣленіи дальнѣйшаго процесса религіознаго сознанія, ближайшимъ образомъ— не приведетъ ли оно насъ къ уясненію той его формы, которая и исторически представляется древнейшею послѣ первоначальной: мы разумѣемъ политеизмъ, объясненіе котораго считаютъ невозможнымъ при предположеніи совершенства первобытной религіи защитники противоположнаго воззрѣнія.

Религія, по самому существу своему, какъ взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, предполагаетъ два элемента: объективный и субъективный,— божественное воздѣйствіе на духъ человѣка и воспріятіе этого воздѣйствія человѣкомъ и

въ силу этого самостоятельное участіе познавательныхъ силъ человѣка въ способѣ усвоенія религіознаго содержанія. Въ идеальной или нормальной своей формѣ, возможное приближеніе къ которой мы и должны признать въ религіи первобытной, оба эти элемента должны находиться въ гармоническомъ равновѣсіи. Это равновѣсіе, конечно, не предполагаетъ и не требуетъ абсолютной неподвижности религіи; тотъ и другой элементъ могутъ гармонически развиваться и послѣдовательно осуществлять собою большую и большую полноту и широту религіознаго сознанія. Съ одной стороны, Богъ, какъ абсолютная полнота жизни и совершенства, можетъ полнѣе и яснѣе открывать себя человѣку по мѣрѣ его пріемлемости и нравственнаго усовершенствованія, съ другой стороны, и человѣкъ, по мѣрѣ его духовнаго развитія, можетъ становиться болѣе и болѣе способнымъ къ болѣе широкому и глубокому уразумѣнію и жизненному усвоенію религіознаго содержанія.

Но иное дѣло—идеалъ, иное—фактическое его осуществленіе. Говоря о дѣйствительномъ ходѣ религіознаго сознанія, мы должны имѣть въ виду не только теоретическое понятіе о религіи, но и возможность практическаго его осуществленія. При практическомъ осуществленіи, мы не должны упускать изъ виду существенные элементы религіознаго сознанія: самостоятельность и свободу человѣка. Религія не есть процессъ теоретически совершающійся въ духѣ человѣка подъ непреоборимымъ вліяніемъ сверхчувственныхъ потенцій, какъ полагалъ Шеллингъ. Въ религіи человѣкъ находится въ свободномъ отношеніи къ высочайшему объекту ея и, какъ существо свободное, можетъ осуществлять и нѣтъ идеалъ религіи. Принимая во вниманіе этотъ практическій элементъ, мы должны признать, что указанное нами нормальное движеніе религіознаго сознанія на дѣлѣ могло и не осуществиться. Отрицать эту возможность не только идти впередъ, но и останавливаться, идти косвенными путями, даже возвращаться назадъ, по всѣмъ областямъ умственной, нравственной и общественной жизни, не только запрещаетъ намъ понятіе о человѣкѣ, какъ свободно-разумномъ существѣ, но и безспорные факты исторіи и ежедневнаго опыта; религія не можетъ быть въ этомъ случаѣ исключеніемъ.

Мы не станемъ здѣсь входить въ разъясненіе вопроса: почему и какъ эта, заключающаяся въ самомъ строѣ духовной природы человѣка, возможность уклоненія отъ нормы религіозной жизни осуществилась на дѣлѣ, отъ чего и какъ произошло такъ называемое на языкѣ христіанской догматики *паденіе* человѣка? Для насъ достаточно признать это уклоненіе какъ фактъ, совершившійся въ доисторическія, незапамятныя времена; достаточное доказательство истины этого факта — самое существованіе завѣдомо ложныхъ религій и превратныхъ понятій о Богѣ, губительно дѣйствовавшихъ на нравственно-религіозную жизнь. Но какъ скоро признана не только возможность, но и дѣйствительность уклоненія отъ нормы религіи, то возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: какое вліяніе будетъ имѣть это уклоненіе на дальнѣйшій ходъ религіознаго сознанія, въ какихъ новыхъ формахъ выразится религія?

Идеалъ религіи, какъ мы сказали, состоитъ въ гармоническомъ соотношеніи и соотвѣтствіи двухъ ея элементовъ: объективнаго и субъективнаго. Ближайшее, на первый взглядъ представляющееся, отступленіе отъ этого идеала могло бы состоять въ упраздненіи какого-либо одного изъ этихъ элементовъ. Но такое уничтоженіе немыслимо безъ уничтоженія самой религіи. Если религія есть существенная и необходимая принадлежность человѣческаго духа, а въ религіи тотъ и другой элементъ одинаково существенны и необходимы, то мы, конечно, не въ правѣ предположить, чтобы уклоненіе отъ нормы религіи могло простираться до совершеннаго уничтоженія какого-либо изъ двухъ коренныхъ ея элементовъ. Итакъ, оно можетъ состоять только въ колебаніи равновѣсія между ними, въ преобладаніи какого-либо одного изъ нихъ и въ вызванномъ этимъ преобладаніемъ усиленіи дѣйствія другаго элемента съ цѣлію возстановить потерянное равновѣсіе.

При этихъ условіяхъ въ дальнѣйшемъ движеніи религіознаго сознанія очевидно возможны только два случая: преобладаніе или элемента субъективнаго, или объективнаго.

Въ первомъ случаѣ, живое воздѣйствіе высочайшаго объекта религіи,—Божества и усвоеніе этого воздѣйствія человѣкомъ ослабѣваетъ и можетъ дойти до minimum своей силы. Преобладающее значеніе въ религіи получаетъ элементъ субъективный,—

самодѣятельность человѣка и участіе въ образованіи религіи его познавательныхъ и нравственныхъ силъ; религія становится дѣломъ, по преимуществу, самого человѣка, его собственнымъ созданіемъ и въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи подчиняется общимъ законамъ развитія его познавательной силы. Такая религія, въ которой главнымъ агентомъ является самъ человѣкъ и его естественныя силы, можетъ быть названа, хотя и не совсѣмъ точно, *естественною* религію; говоримъ: не совсѣмъ точно, потому что такое религіозное состояніе человѣка, какъ уклонившееся отъ нормы религіозной жизни, конечно, не можетъ быть названо вполнѣ естественнымъ.

Но этотъ первый случай возможнаго колебанія равновѣсія въ сторону элемента субъективнаго неминуемо долженъ вызвать соотвѣтственное особенное возвышеніе и интенсивное дѣйствіе втораго элемента,—объективнаго. Удаленіе и уклоненіе человѣка отъ Бога не могло вызвать соотвѣтствующаго удаленія Бога отъ человѣка и совершеннаго оставленія послѣдняго на произволъ его судьбы. Напротивъ, чѣмъ болѣе человѣкъ удалялся отъ Бога, тѣмъ болѣе Богъ по своей благости стремился приблизиться къ нему и взыскать погибающаго въ силу своей высочайшей любви къ нему. Большее и большее удаленіе человѣка отъ Бога вызывало большее приближеніе Его къ человѣку до того предѣльнаго момента, когда наибольшее и крайнее отчужденіе его отъ Бога вызвало, наконецъ, высочайшій актъ божественной любви, приближающейся къ человѣку,—воплощеніе Бога. Отсюда видно, что въ параллель съ естественнымъ религіознымъ развитіемъ, съ религіею естественною, должна идти другая форма религіознаго сознанія, въ которой главнымъ опредѣляющимъ началомъ его явится сторона объективная, развитіе религіозной жизни будетъ условливаться особеннымъ и преимущественнымъ дѣйствіемъ Божества, самъ Богъ явится въ религіи главнымъ руководителемъ и учителемъ: это будетъ религія сверхъестественная или *Откровенная.* Въ такой религіи элементъ объективный, сверхъестественный неминуемо долженъ получить преобладающее значеніе и перевѣсъ надъ естественнымъ уже по тому самому, что послѣдній въ своемъ развитіи идетъ по пути ненормальному; въ отношеніи къ нему элементъ объективный является не только господствующимъ, но даже сдерживающимъ, стѣсняющимъ его свободное развитіе.

Такимъ образомъ, вслѣдствіе удаленія человѣка отъ нормы религіозной жизни, послѣ утраты первобытной религіи, религіозное сознаніе необходимо должно было раздвоиться и религіозная жизнь течь по двумъ одновременно и параллельно идущимъ потокамъ, теченіе которыхъ не прекращается и до сихъ поръ въ исторіи человѣчества. Съ одной стороны, мы видимъ естественный процессъ развитія религіознаго сознанія, выражающійся сначала въ различныхъ формахъ такъ называемыхъ естественныхъ, языческихъ религій, затѣмъ—въ смѣнившихъ ихъ, но коренящихся на той же почвѣ естественнаго міровоззрѣнія, разнообразныхъ философскихъ понятіяхъ о Богѣ. Съ другой, мы находимъ постепенное, активно-религіозное, сверхъестественное дѣйствованіе Божества, выразившееся въ религіи Откровенной: патріархальной, ветхозавѣтной, христіанской.

При такомъ раздѣленіи религіознаго сознанія на два параллельно идущія направленія не должно забывать, что въ томъ и другомъ направленіи характеризующій ихъ элементъ имѣетъ преобладающее только, но не исключительное и единственное значеніе. И въ религіи Откровенной имѣетъ мѣсто элементъ субъективный,—дѣятельность познавательныхъ силъ человѣка и условливаемые законами ихъ развитія способы усвоенія богооткровеннаго содержанія. И въ религіяхъ естественныхъ мы не можемъ допустить совершеннаго отсутствія элемента объективнаго, полнаго оставленія человѣка Богомъ и лишенія его руководственнаго свѣта божественной истины. Какъ тотъ, такъ и другой элементы, какъ мы замѣтили, одинаково условливаютъ возможность религіи, и не только религіи, но и вообще познанія о Богѣ. Различіе здѣсь только въ томъ, что въ первомъ видѣ религіи человѣческій, субъективный элементъ является менѣе важнымъ и несущественнымъ предъ содержаніемъ Откровенія; формы человѣческаго познанія: представленіе и понятіе здѣсь не болѣе какъ формы, субъективное отношеніе которыхъ къ содержанію сознается и высказывается болѣе или менѣе ясно. Въ послѣднемъ видѣ религіи субъективный элементъ выступаетъ на первый планъ и за нимъ едва можно примѣтить нѣкоторые проблески элемента объективнаго; предъ нами — естественныя человѣческія представленія и понятія о Богѣ, и только при особенно внимательномъ взглядѣ на послѣдовательный ходъ и результаты

религіознаго процесса мы можемъ догадываться, что, не смотря на кажущуюся самостоятельность этого процесса, онъ невидимою промыслительною рукою направлялся къ высшей цѣли,— къ возстановленію истиннаго, религіознаго союза человѣка съ Богомъ. Это различіе и вмѣстѣ сходство двухъ коренныхъ всемірно-историческихъ направленій религіознаго сознанія важно для насъ потому, что даетъ возможность находить между ними нѣкоторое взаимоотношеніе и параллели въ законахъ развитія того и другаго. Съ одной стороны, естественные законы развитія религіознаго сознанія, съ особенною ясностію и значеніемъ выступающіе въ религіяхъ языческихъ, какъ законы свободнаго и самостоятельнаго развитія человѣческаго ума, могутъ имѣть приложеніе къ объясненію естественной или субъективной стороны въ религіи Откровенной. Нѣтъ нужды, что это развитіе съ высшей религіозной точки зрѣнія представляется ненормальнымъ. Въ физіологіи (какъ говоритъ Жофруа Сенъ-Илеръ), и по аномаліямъ можно изучать законы органической жизни; тоже можно сказать и о значеніи формъ языческаго религіознаго сознанія по отношенію къ естественной сторонѣ религіи истинной. Съ другой стороны, исторія религіи Откровенной можетъ проливать нѣкоторый свѣтъ не только на смыслъ всего процесса естественнаго религіознаго сознанія, но и на значеніе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ моментовъ этого процесса.

Предметомъ нашего изслѣдованія будетъ теперь естественное развитіе религіознаго сознанія, совершавшееся внѣ сферы религіи Откровенной и выразившееся, съ одной стороны, въ разнообразныхъ языческихъ религіяхъ, съ другой, въ различныхъ, состоящихъ если не по формѣ, то по идеямъ, ими выражаемымъ, въ родствѣ съ этими религіями, философскихъ понятіяхъ объ основныхъ истинахъ религіознаго сознанія.

Мы видѣли, что первоначальное религіозное сознаніе рода человѣческаго, по содержанію своему, было монотеистическимъ. Первымъ слѣдствіемъ отступленія отъ идеала религіозной жизни, первымъ результатомъ поколебавшагося равновѣсія между двумя существенными факторами религіи было на естественномъ пути

ея развитія измѣненіе первоначальнаго монотеизма въ политеизмъ. Съ древнѣйшихъ, незапамятныхъ временъ политеизмъ является намъ всеобще—распространенною формою религіи, распространенною до такой степени, что за нимъ едва мелькаютъ, лишь послѣ тщательнаго анализа открываемые, слѣды первоначальныхъ, болѣе совершенныхъ вѣрованій. Господство политеизма простирается не только на весь почти древній, до-христіанскій міръ, но и на большинство человѣческаго рода въ настоящее время. Какимъ образомъ могъ совершиться переходъ отъ болѣе высокой и совершенной религіи къ низшей ея формѣ, и отчего такъ долго и упорно держится эта, очевидно, несостоятельная предъ судомъ высшаго религіознаго сознанія форма? Въ чемъ источникъ ея силы и жизненности? Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ для насъ не труденъ, какъ скоро мы точнѣе опредѣлимъ, въ чемъ именно состоитъ сущность политеизма.

При самомъ общемъ и непосредственномъ взглядѣ на политеизмъ, въ немъ ясно выступаютъ двѣ характеристическія черты, отличающія его отъ истиннаго религіознаго и философскаго понятія о Богѣ: первая та, что онъ признаетъ *многихъ* боговъ вмѣсто одного; вторая та, что этихъ боговъ онъ *представляетъ* въ различныхъ чувственныхъ формахъ и чертахъ, заимствуя эти черты отъ различныхъ предметовъ и явленій природы и жизни человѣка. Слѣдовательно, характеристическая особенность и вмѣстѣ ложь политеизма заключается какъ въ его содержаніи (признаніи многихъ боговъ), такъ и въ его формѣ (представленіи Божества въ несвойственныхъ ему чувственныхъ формахъ).

Теперь раждается вопросъ: какой изъ этихъ элементовъ политеизма коренной, первоначальный и истинно-существенный? Гдѣ центръ тяжести политеизма: въ представленіи ли о многихъ богахъ или въ представленіи Божества въ чувственномъ видѣ? На первый взглядъ кажется, что сущность и вмѣстѣ коренная ложь политеизма именно въ представленіи о множественности боговъ. Чувственная форма есть дѣло второстепенное и относительно неважное. Эта форма необходимо условливается низшею степенью развитія познавательной силы человѣка, дѣтскостію его, такъ сказать, и можетъ безразлично облекать какъ истинное, такъ и ложное содержаніе. И еди-

наго, истиннаго Бога можно представлять себѣ въ чувственныхъ, антропоморфическихъ чертахъ; хотя и эти черты составляютъ менѣе адэкватную и менѣе точную форму для выраженія идеи о Богѣ, чѣмъ форма понятія, сама по себѣ эта форма не искажаетъ еще внутренней истины понятія о Богѣ, составляя естественный и необходимый способъ пониманія Божества на извѣстной степени развитія человѣка. Такъ напр. и въ Ветхомъ Завѣтѣ мы встрѣчаемъ изображенія Божества съ антропоморфическими чертами, но это не возмущаетъ чистоты идеи о Богѣ. Даже при значительномъ умственномъ развитіи мы не всегда въ состояніи держаться на высотѣ отвлеченныхъ понятій, но въ силу законовъ своей природы неизбѣжно влечемся къ представленію Божества и Его дѣйствій въ чертахъ чувственныхъ. Отсюда представляется, что сущность язычества заключается въ многобожіи, а чувственное представленіе по отношенію къ нему есть нѣчто второстепенное и случайное.

Однако же, при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло, противъ этого предположенія возникаютъ многія недоумѣнія. Прежде всего представляется вопросъ: если чувственная форма есть нѣчто внѣшнее и случайное по отношенію къ содержанію политеизма, то отъ чего это содержаніе такъ тѣсно соединено съ этою формою, что съ нарушеніемъ формы тотчасъ уничтожается и содержаніе? Отъ чего не можетъ существовать многобожіе внѣ чувственной формы и безъ нея, какъ философское напр. ученіе? Отъ чего, какъ скоро развивающаяся мысль (въ Греческой философіи) сознала несоотвѣтствіе чувственныхъ представленій о Божествѣ истинному понятію о немъ, то разрушился и самый политеизмъ, и философія тотчасъ пришла къ понятію о единомъ Богѣ? Очевидно, что форма представленія находится въ болѣе тѣсной связи съ содержаніемъ политеизма, съ мыслію о многихъ богахъ, чѣмъ какъ представляется на первый взглядъ, потому что разрушеніе формы неизбѣжно повело къ разрушенію содержанія, т. - е. многобожія. Дѣйствительно, если ближе всмотримся въ эту характеристическую для политеизма форму представленія, то найдемъ, что въ ней и кроется главная причина того, что человѣкъ раздробилъ идею о Богѣ на представленія о многихъ богахъ. Свойство чувственной формы познанія именно

таково, что она представляетъ мысль, предметъ въ ограниченномъ временно-пространственномъ образѣ, по подобію какого-либо предмета или явленія видимой, вообще чувственной природы. Тоже самое происходитъ и съ отдѣльными элементами мысли или идеи: каждый изъ этихъ элементовъ представляется какъ внѣшній образъ, какъ отдѣльное цѣлое, ограниченное предѣлами времени и пространства. Раскрытіе данной общей идеи, поэтому, можетъ послѣдовать не иначе, какъ въ формѣ разложенія этой идеи на отдѣльные, самостоятельные чувственные образы, выражающіе каждый извѣстную сторону этой идеи. Тоже должно имѣть мѣсто и по отношенію къ религіозной идеѣ, какъ скоро эта идея сдѣлается исключительнымъ достояніемъ познавательныхъ силъ человѣка и форма представленія получитъ преобладающее значеніе. Процессъ дальнѣйшаго раскрытія этой идеи, очевидно, можетъ состоять только въ томъ, что различныя, мало-по-малу выступающія въ религіозномъ сознаніи стороны этой идеи будутъ являться въ видѣ отдѣльныхъ, многихъ боговъ. Общая идея Божества есть идея абсолютнаго совершенства: Богъ сознается вообще какъ Существо всесовершеннос. Теперь, какъ скоро для мысли является необходимость раздѣльнѣе и точнѣе опредѣлить совершенства, характеризующія понятія о Богѣ, то эти частныя совершенства явятся въ видѣ отдѣльныхъ совершенныхъ существъ; благость напр., всемогущество, правда, сила, актъ творчества, промысла и т. д. выразятся въ конкретныхъ чувственныхъ образахъ. Но такъ какъ понятія о Богѣ и его аттрибутахъ съ развитіемъ ума постепенно видоизмѣняются, уясняясь и разнообразясь въ своихъ оттѣнкахъ, а съ другой стороны, каждое новое понятіе снова выражается въ формѣ конкретнаго образа, то этимъ дается мѣсто и поводъ къ неограниченному размноженію числа боговъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ какой-либо моментъ или фазисъ въ развитіи религіозной идеи.

Такимъ образомъ, въ представительной формѣ первоначальнаго познанія, по нашему мнѣнію, кроется главная причина политеистическаго пониманія Божества, какъ многихъ боговъ. По видимому, сильнымъ возраженіемъ противъ этого мнѣнія служитъ тотъ фактъ, что на дѣлѣ представительная форма религіознаго знанія не всегда однако же сопровождается по-

литеизмомъ. Такъ мы видѣли, что первобытный монотеизмъ сопровождался чувственною формою богопредставленія; такъ мы знаемъ, что въ религіи народа Еврейскаго чувственныя черты въ изображеніи Божества не препятствовали единобожію; также точно и въ мірѣ христіанскомъ поэтическія олицетворенія Божества, а въ средѣ мало образованныхъ классовъ и рѣшительно чувственныя представленія о Богѣ, не сопровождаются, однако же, язычествомъ и политеизмомъ. Но на это должно замѣтить, что здѣсь мы ведемъ рѣчь о естественномъ религіозномъ сознаніи, и поэтому въ опроверженіе того, что имѣетъ въ немъ значеніе, нельзя приводить фактовъ изъ исторіи религіознаго сознанія, развивавшагося подъ вліяніемъ того особеннаго, сверхъ-естественнаго фактора, котораго почти не было въ религіяхъ языческихъ. Этотъ особенный факторъ есть божественное Откровеніе, которое вноситъ въ религіозное сознаніе новый объективный элементъ. По отношенію къ естественному ходу развитія познавательной дѣятельности человѣка въ религіозной формѣ этотъ элементъ является, прежде всего, какъ *сдерживающій* естественный процессъ разложенія идеи о единомъ Богѣ на представленія о многихъ богахъ, какъ находящійся съ нимъ въ борьбѣ и его ограничивающій. Безъ этого сдерживающаго элемента антропоморфическія представленія о единомъ Богѣ въ средѣ народа Еврейскаго не замедлили бы перейти въ чувственно языческія. И въ религіозномъ сознаніи міра христіанскаго тѣмъ же сдерживающимъ началомъ, не допускающимъ естественнаго распаденія представительной формы познанія о Богѣ на политеизмъ, является тоже Откровеніе, а отчасти рефлектирующая мысль, не смотря на чувственную форму, какъ напр. въ поэтическихъ и символическихъ изображеніяхъ религіозныхъ идей, ясно сознающая, что эта форма не болѣе какъ форма, не адэкватная содержанію. Но что и здѣсь эта форма не остается безъ опаснаго вліянія на самое содержаніе религіозныхъ понятій, увлекая поддавшагося ей человѣка неудержимо къ политеизму, свидѣтельствомъ тому можетъ служить пониманіе христіанской религіи неразвитыми и необразованными людьми. Кому извѣстны народныя суевѣрія и народныя легенды, въ которыхъ выражаются понятія простаго народа о религіозныхъ предметахъ, тотъ легко замѣ-

титъ чисто языческіе элементы въ его религіозномъ міросозерцаніи.

Разъясненіе сущности политеизма само собою приводитъ насъ и къ коренной причинѣ перехода религіознаго сознанія отъ первобытнаго монотеизма къ менѣе совершенной формѣ религіи, политеизму. Эта причина заключается въ томъ, что человѣкъ, въ слѣдствіе нарушенія равновѣсія между двумя факторами религіи, предоставленный только самому себѣ и своимъ естественнымъ силамъ, долженъ былъ и въ религіозной жизни подчиниться необходимому закону развитія своей познавательной силы. Язычество въ своей глубочайшей основѣ есть не что иное, какъ удаленіе человѣка отъ Бога, а со стороны Бога — оставленіе его Богомъ, предоставленіе ему ходить своими путями *). Но естественный законъ умственнаго развитія состоитъ въ томъ, что гносеологическая форма усвоенія истины, форма необходимая и всеобщая, форма понятія предполагаетъ уже дальнѣйшую, болѣе высокую степень умственнаго развитія. Но особенность представленія въ отличіе отъ понятія, какъ мы видѣли, и состоитъ именно въ томъ, что оно раздробляетъ, представляетъ въ конкретныхъ образахъ единую, живую мысль. Идея единаго Бога, подчинившись господству этой формы, необходимо должна раздробиться въ многообразныя политеистическія представленія и политеизмъ стать всеобщею естественною религіею, до тѣхъ поръ пока рефлектирующій разумъ въ лицѣ философіи не сознаетъ неудовлетворительности этой гносеологической формы, пока съ возвышеніемъ объединяющаго понятія надъ раздробляющимъ представленіемъ не станетъ возможнымъ переходъ отъ политеизма къ естественному, философскому монотеизму.

Въ разъясненіи сущности политеизма мы находимъ отвѣтъ и на второй поставленный нами вопросъ о причинахъ столь сильнаго распространенія и устойчивости этой формы религіознаго сознанія. Если форма представленія есть необходимая гносеологическая форма, если она простираетъ свое владычество и на область знанія религіознаго, точно также какъ

*) Въ язычествѣ, по слову Апостола, люди были безъ Бога (ἄθεοι) въ мірѣ (Ефес. 2, 13); Богъ предоставилъ (εἴασε) всѣмъ народамъ ходить своими путями (Дѣян. 14, 16), попустилъ быть временамъ невѣдѣнія (17, 30).

и другія сферы познанія, то вполнѣ понятно, что она дожна быть единственною и незамѣнимою никакою другою высшею формою на извѣстной стадіи умственнаго развитія человѣка и человѣчества. Всякая другая форма на этой стадіи будетъ для него неестественною, чуждою ему и непонятною, противъ которой онъ будетъ возмущаться и бороться, если бы она была насильственно ему навязана. Если представимъ теперь, что на этой стадіи умственнаго развитія стоялъ нѣкогда весь родъ человѣческій и въ настоящее время находится еще едва-ли не большая часть человѣчества по своему умственному младенчеству, то для насъ будетъ ясно и обширное распространеніе и устойчивость до извѣстнаго времени политеистической формы религіознаго сознанія. Только законосообразностію, естественною необходимостію этой формы можетъ быть объяснено то, на первый взглядъ странное, явленіе, что хранившіеся въ язычествѣ, какъ воспоминанія о болѣе совершенной первобытной религіи, слѣды ученія о единомъ Богѣ не получили никакого дальнѣйшаго развитія, но стояли въ общей системѣ религіозныхъ вѣрованій язычества изолированно, не оказывая никакого ощутительнаго вліянія на религіозную жизнь, не смотря на то, что, по видимому, ученіе о единомъ Богѣ по меньшей мѣрѣ столько же понятно и удобопріемлемо для разума, какъ и ученіе о многихъ богахъ. Только законосообразностію этой формы можетъ быть объяснена и та ожесточенная вражда, съ какою менѣе развитое большинство встрѣчало возвысившихся надъ этою формою провозвѣстниковъ высшихъ и болѣе чистыхъ религіозныхъ понятій, напр. Сократа, Анаксагора. Этою же естественностію, такъ сказать, политеистической формы религіознаго сознанія на извѣстной ступени историческаго развитія объясняется отчасти и то явленіе въ исторіи народа избраннаго, что, не смотря на могущественный, сдерживавшій естественное стремленіе къ политеизму элементъ, сверхъестественное Откровеніе,—ученіе о единомъ Богѣ могло держаться и сохраняться съ величайшимъ иногда трудомъ и борьбою. Вся почти религіозная исторія этого народа есть исторія постоянной борьбы идеи единобожія съ увлеченіями язычествомъ, увлеченіями столь сильными, что бывали времена, когда лучшіе представители этого народа невольно сомнѣвались, не остались ли они одни чтителями Іеговы

(3 Царств. 19, 14). Такое увлеченіе на первый разъ кажется удивительнымъ: распространеніе и силу многобожія между народами языческими можно еще объяснить неразвитостію этихъ народовъ, особенностями ихъ нравственнаго характера и незнаніемъ истины. Но, по видимому, трудно понять, какимъ образомъ могъ увлекаться многобожіемъ народъ, издавна знавшій о единомъ Богѣ и имѣвшій болѣе чистыя понятія о немъ, какимъ образомъ онъ могъ предпочесть худшее, очевидно несостоятельное, лучшему и до такой степени, что это увлеченіе могло заразить даже умнѣйшихъ изъ среды его, напр. Соломона. Но дѣло будетъ понятно, если мы вспомнимъ, что представительная форма познанія, олицетворяющая понятія въ чувственныхъ образахъ, была естественною и неизбѣжною формою на извѣстной ступени развитія человѣка, и что эта форма въ отношеніи къ религіозной идеѣ, сама по себѣ, безъ особаго ограничивающаго элемента неизбѣжно вела къ раздробленію понятія о Богѣ, къ политеизму. Такимъ образомъ сохраненіе идеи единобожія необходимо предполагаетъ упорную борьбу съ естественнымъ влеченіемъ познавательной силы человѣка на извѣстной стадіи ея развитія, и потому не удивительно, что это естественное влеченіе постоянно старалось высвободиться изъ-подъ власти сдерживающаго его сверхъестественнаго начала и постоянно увлекало человѣка къ языческому міросозерцанію.

Выставляя на первый планъ чувственный способъ представленія, какъ основной элементъ язычества, почитая многобожіе элементовъ второстепеннымъ и существенно зависимымъ отъ перваго, какъ отъ своей причины, мы этимъ самымъ считаемъ себя вправѣ расширить и понятіе язычества. Язычникъ не только тотъ, кто признаетъ многихъ боговъ, но и тотъ, кто понимаетъ Божество какъ нѣчто чувственное, для кого чувственная форма совершенно закрываетъ и поглощаетъ содержаніе, становится этимъ самымъ содержаніемъ, какъ въ мірѣ языческомъ. Поэтому и представленіе о единомъ Богѣ можетъ быть языческимъ, какъ скоро Божество, за утратою оживляющаго чувственный образъ объективнаго содержанія (какъ было въ религіи первобытной), понимается какъ исключительно чувственный объектъ. Таковымъ оно и дѣйствительно могло быть въ переходный періодъ между утратою перво-

бытной религіи и опредѣленнымъ выступленіемъ въ сознаніи многихъ боговъ, такъ какъ естестенно предположить, что переходъ отъ первоначальнаго монотеизма къ политеизму былъ не внезапнымъ, а постепеннымъ, начавшимся именно языческимъ представленіемъ о единомъ Богѣ. Такъ и въ дальнѣйшей исторіи язычества мы замѣчаемъ иногда слабыя попытки, главнымъ образомъ вслѣдствіе вліянія рефлектирующей мысли, объединить множественность боговъ, возвысить надъ ними одного главнаго бога; но эти попытки не вели къ радикальному измѣненію политеизма, потому что и высшій богъ представлялся также въ чувственныхъ чертахъ, былъ богомъ по существу языческимъ. Вслѣдствіе этого подобныя попытки объединенія и не могли быть устойчивы, такъ какъ живое религіозное сознаніе неудержимо влекло мысль къ раздробленію понятія о Богѣ и къ размноженію боговъ.

Въ гносеологической формѣ представленія, первоначальной, естественной, необходимой формѣ познанія мы указали существенный элементъ язычества, объясняющій его происхожденіе, распространеніе и устойчивость. Но насъ справедливо могли бы упрекнуть въ односторонности, въ увлеченіи одною теоретическою стороною религіи съ забвеніемъ остальныхъ, если бы мы не поспѣшили оговориться, что, выставляя на первый планъ эту сторону, мы нисколько не отвергаемъ и другихъ условій и причинъ, способствовавшихъ возникновенію политеизма, но только утверждаемъ, что эти условія и причины имѣли лишь второстепенное и содѣйствующее значеніе. Безъ указанной нами коренной причины политеизма всѣ другія благопріятствовавшія его возникновенію условія не были бы достаточны, чтобы объяснить этотъ всемірно-историческій религіозный фактъ; съ признаніемъ же ея получаютъ надлежащее значеніе и другія условія, изъ которыхъ мы остановимся на важнѣйшихъ,—нравственныхъ и историческихъ.

Часто указывали на нравственное паденіе и развращеніе человѣка, какъ на главную причину искаженія истины и возникновенія лжи, въ частности, политеистическихъ представленій о Божествѣ. Нравственно развращенный человѣкъ естественно создалъ себѣ и боговъ по своему образу и подобію,—боговъ съ тѣмъ же чувственнымъ характеромъ, съ такими же чувственными страстями, желаніями и побужденіями,

какія находилъ въ себѣ самомъ; отсюда возникли недостойныя миѳологическія представленія о богахъ, приводившія въ негодованіе лучшихъ людей даже изъ міра языческаго.

Что нравственныя причины могли имѣть значительное вліяніе на поддержку и развитіе политеизма, это, конечно, вѣрно. Удаленіе человѣка отъ Бога, положившее начало процессу естественнаго развитія религіознаго сознанія, конечно, не могло ограничиться однимъ теоретическимъ результатомъ, утратою истиннаго понятія о Богѣ и затѣмъ созданіемъ новыхъ, неистинныхъ понятій. Оно неизбѣжно поколебало весь строй духовной природы человѣка, и въ измѣнившемся нравственномъ состояніи онъ могъ находить не только поддержку своимъ ложнымъ теоретическимъ представленіямъ о Богѣ, но и возбужденіе къ созданію новыхъ представленій болѣе благопріятствующихъ его нравственному строю, по тѣсной связи нравственности съ религіею и по общему вліянію иѳическаго состоянія человѣка на ходъ его умственныхъ идей. Но, при всемъ признаніи значенія нравственнаго элемента на установленіе теоретическихъ понятій, нельзя не видѣть, что изъ одного элемента не можетъ быть объяснено первоначальное происхожденіе политеизма, какъ ученія о многихъ богахъ, а только извѣстныя качественныя особенности миѳическихъ сказаній о нихъ. Предполагаемый нравственный или точнѣе— безнравственный интересъ людей въ дѣлѣ религіи точно также могъ быть удовлетворенъ, если бы и единому Божеству были приписаны какія-либо недостойныя Его противонравственныя и чувственныя черты; особеннаго иѳическаго побужденія къ созданію для этой именно цѣли *многихъ* боговъ указать нельзя. Мысль о многихъ богахъ есть мысль, по преимуществу, теоретическая, не возбуждающая никакого особеннаго нравственнаго интереса. Не говоримъ о томъ, что мнѣніе, будто главнымъ мотивомъ политеизма было желаніе нравственно падшаго человѣка создать себѣ и боговъ столь же мало нравственныхъ, какъ и самъ онъ, слишкомъ унизительно для достоинства человѣческой природы и не согласно ни съ цѣлью религіи, ни съ характеромъ даже наименѣе совершенныхъ языческихъ религій. Какъ бы ни были онѣ недостаточны, но въ нихъ человѣкъ стремится выразить идеалъ всесовершеннаго Существа; если этотъ идеалъ неудовлетворителенъ предъ

судомъ высшаго религіознаго сознанія, то причина того не можетъ заключаться въ сознательномъ, даже инстинктивномъ желаніи низвести Божество до нравственнаго уровня съ собою. Если въ язычествѣ богамъ приписывались иногда противонравственныя черты, то это происходило главнымъ образомъ отъ теоретической неясности нравственнаго идеала,—неясности, на происхожденіе которой, конечно, могло имѣть нѣкоторое вліяніе и нравственное состояніе человѣка; въ этомъ отношеніи, и только въ этомъ, мы можемъ признать безнравственность человѣка косвенно содѣйствующею причиною возникновенія политеизма *).

Кромѣ причинъ нравственныхъ, довольно сильно содѣйствующею причиною возникновенія политеизма, подъ вліяніемъ, конечно, коренной нами указанной причины, могли быть и историческія условія жизни первобытнаго человѣчества. Какъ на одно и едва ли не главное изъ этихъ условій, мы укажемъ на раздѣленіе и обособленіе племенъ съ разселеніемъ ихъ изъ первоначальнаго центральнаго отечества. Конечно, и до этого обособленія религіозное сознаніе могло стать языческимъ, не сдѣлавшись еще въ то же время политеистическимъ,— и очень вѣроятно, что оно было такимъ до образованія отдѣльныхъ народностей въ томъ смыслѣ, что идея единаго Бога еще до появленія политеизма на пути естественнаго развитія человѣка уже получила чувственно-языческій характеръ. Но во всякомъ случаѣ многобожіе шло рука объ руку съ образованіемъ отдѣльныхъ племенъ и въ этомъ образованіи находило внѣшнее благопріятное для себя условіе. Съ разселеніемъ племенъ изъ общаго центра и разъединеніемъ ихъ, идея единаго Бога стала принимать у каждаго племени особенныя зависящія отъ мѣстныхъ этнографическихъ условій черты.

*) Замѣчательно, что и Священное Писаніе, не смотря на то, что въ немъ съ особенною выразительностію указываются нравственные недуги язычества, коренной источникъ его полагаетъ однако въ элементѣ теоретическомъ. Времена язычества оно называетъ временами невѣдѣнія Бога (Дѣян. 18, 30). Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ, гдѣ мы находимъ наиболѣе раскрытымъ ученіе о сущности и происхожденіи язычества, причину его главнымъ образомъ видитъ въ заблужденіи ума, въ невѣдѣніи Бога (Римл. 1, 19—23), а нравственную испорченность поставляетъ слѣдствіемъ (ст. 24. 26); *поелику* (язычники) *не обращали вниманія къ тому, чтобъ имѣть Бога въ разумѣ, то Богъ предалъ ихъ превратному уму дѣлать непотребства* (ст. 28).

Единое Божество стало особымъ, единичнымъ божествомъ каждаго отдѣльнаго племени. Извѣстное племя стало представлять Божество только своимъ богомъ,—богомъ, ограниченной помѣщеніемъ племени и его интересами области; о значеніи его внѣ этой области рода и племени человѣкъ не думалъ; все, что лежало за предѣлами близкой ему сферы жизни, было для его неразвитаго міросозерцанія столь чуждо и къ нему онъ былъ столь равнодушенъ, что даже и не возникало вопроса: что такое божество сосѣдняго племени и въ какомъ отношеніи стоитъ оно къ его собственному,—одно ли оно и то же, или нѣтъ? Каждое племя покланялось своему богу, не обращая вниманія на религіозныя представленія другихъ племенъ. Первоначальный монотеизмъ такимъ образомъ могъ измѣнится, прежде всего, въ монотеизмъ племенной.

Но съ дальнѣйшимъ развитіемъ человѣчества, съ дальнѣйшимъ сближеніемъ племенъ, съ сплавленіемъ ближайшихъ и сосѣднихъ изъ нихъ въ народы и государства, путемъ ли естественнаго сближенія или путемъ завоеваній, боги различныхъ племенъ вдругъ стали лицемъ къ лицу, соединились въ одну группу, также какъ соединились отдѣльныя, чтившія ихъ племена въ одинъ народъ. Какая участь теперь ждетъ этихъ племенныхъ боговъ? Сольются ли они также въ одно божество, какъ отдѣльныя племена въ одинъ народъ? Сознаетъ ли человѣкъ ихъ внутреннее тожество, не смотря на различную форму, какую они успѣли получить? Нѣтъ, этого не могло случиться въ силу именно неудержимаго склоненія къ раздробленію, характеристическаго для представительной формы религіознаго сознанія. Притомъ же, представленія о Богѣ вслѣдствіе самобытнаго развитія каждаго племени стали уже очень различны и первоначальное ихъ единство и происхожденіе изъ одного источника давно уже было забыто. Одно и то же единое Божество, которому покланялось нераздѣленное человѣчество, въ сознаніи различныхъ племенъ получило уже различныя черты, и при сближеніи и объединеніи племенъ, богъ каждаго племени явился очень отличнымъ отъ божества, которому служило другое племя. При этихъ условіяхъ естественно, что божество каждаго племени или рода сохранило свою самостоятельность и свой конкретный образъ и, при соединеніи ихъ въ цѣлость народа, заняло свое

опредѣленное мѣсто при богахъ другихъ племенъ и, такимъ образомъ, вмѣсто племеннаго единобожія явилась совокупность многихъ боговъ,—явился политеизмъ *).

*) Кромѣ указанныхъ нами нравственныхъ и историческихъ причинъ, содѣйствовавшихъ возникновенію политеизма, мы должны упомянуть еще о нѣкоторыхъ другихъ, указанія на которыя мы находимъ въ Св. Писаніи и въ твореніяхъ Отцевъ Церкви. Такъ въ Ветхозавѣтной книгѣ, извѣстной подъ именемъ книги Премудрости Соломона, выражается взглядъ на происхожденіе политеизма, по видимому, отличный отъ высказаннаго нами. Причину язычества вообще авторъ этой книги видитъ въ увлеченіи красотою явленій природы, а многобожіе объясняетъ: 1) чувствомъ скорби объ умершихъ, родственныхъ и, вообще, дорогихъ лицахъ; скорбящіе объ утраченныхъ лицахъ для своего утѣшенія и воспоминанія дѣлали ихъ изображенія, которыя потомъ обращались въ предметы почитанія, становились образами боговъ; 2) чувствомъ уваженія и почтенія къ высокопоставленнымъ лицамъ, особенно, отдаленнымъ по мѣсту жительства; движимые этимъ чувствомъ люди дѣлали ихъ изображенія, которымъ оказывали наружные знаки почтенія; эти изображенія со временемъ превратились въ идоловъ, а изображаемыя лица въ боговъ (Пр. Сол. 13, 1. 3; 14, 15—20). Но, очевидно, что здѣсь имѣется въ виду не всеобщая и коренная причина язычества, которую и авторъ книги находитъ въ невѣдѣніи Бога (13, 1), но причины частныя и второстепенныя, можетъ быть имѣвшія особенное значеніе въ томъ спеціальномъ кругѣ языческихъ вѣрованій, который былъ ближайшимъ образомъ знакомъ писателю упомянутой книги.

У нѣкоторыхъ Отцевъ и Учителей Церкви (напр. Іустина мученика, Климента и др.) встрѣчается еще мнѣніе, по которому политеизмъ считается непосредственнымъ произведеніемъ темныхъ и злыхъ силъ, овладѣвшихъ религіознымъ сознаніемъ человѣка съ утратою имъ истиннаго боговѣдѣнія, а языческіе боги отожествляются съ демонами. Разсматривая это мнѣніе съ религіозной точки зрѣнія, нельзя сказать, чтобы оно было совершенно безосновательно и не заключало въ себѣ доли истины. Духъ человѣка, лишенный живаго и непосредственнаго общенія съ Богомъ, но не потерявшій въ глубинѣ духа стремленія къ сверхчувственному, какъ въ язычествѣ, легко могъ подчиниться вліянію темныхъ сверхъестественныхъ силъ и это вліяніе могло сказаться въ области жизни религіозной. Но приписывать *все* въ язычествѣ вліянію только этихъ силъ и производить отсюда политеизмъ было, конечно, односторонностью, легко, впрочемъ, объяснимою, особенно живымъ, полемическимъ увлеченіемъ противъ язычества въ разгаръ борьбы съ нимъ, когда недостатки его выступали для христіанскаго сознанія съ особенною силою. Мы тѣмъ болѣе вправѣ признать его односторонность, что, какъ увидимъ, среди самыхъ Учителей Церкви существовало другое, болѣе благопріятное для язычества воззрѣніе, по которому въ самомъ язычествѣ они замѣчали слѣды промыслительнаго дѣйствія Слова Божія. Такъ какъ разсматриваемое нами воззрѣніе на язычество легко могло возникнуть на почвѣ христіанскаго міросозерцанія (основаніе его можно находить въ Пс. 96, 5; 106, 37; Второз.

Мы нашли, что коренная особенность политеизма, объясняющая какъ его сущность, такъ происхожденіе и распространеніе, заключается въ гносеологической формѣ *представленія*, которая необходимо вела религіозное сознаніе къ раздробленію идеи единаго Бога на многихъ боговъ. Поэтому, для болѣе опредѣленнаго и конкретнаго пониманія язычества и тѣхъ различныхъ историческихъ формъ, въ которыхъ оно выразилось, мы должны обратить наше вниманіе прежде всего на эту характеристическую форму и на отношеніе ея къ скрывающемуся подъ нею содержанію. Форму представленія по отношенію къ религіозному содержанію принято называть *миѳологическою*, а совокупность религіозныхъ вѣрованій облеченныхъ въ эту форму *миѳологіею*. Названіе это нельзя назвать вполнѣ удачнымъ; оно тѣснѣе обозначаемаго имъ понятія и потому легко можетъ подавать поводъ къ недоразумѣніямъ. Съ словами: миѳъ, миѳологія, миѳическій, мы привыкли соединять понятія чего-то ложнаго, вымышленнаго, свойственнаго только язычеству. Но форма представленія на извѣстной ступени умственнаго развитія можетъ быть необходимою формою выраженія и истинныхъ религіозныхъ понятій; въ этомъ отношеніи ее несправедливо было бы называть миѳологическою, а понятія, выраженныя въ ней, миѳами, съ чѣмъ обыкновенно соединяется мысль о лжи и вымыслѣ самаго содержанія. Это названіе въ его общемъ приложеніи къ религіи могутъ допускать только тѣ (какъ напр. Штрауссъ), кои не дѣлаютъ никакого различія между религіею Откровенною и религіями языческими, и видятъ, поэтому, и въ образованіи напр. христіанства тотъ же миѳологическій процессъ, который создалъ религіи языческія. Но такъ какъ у насъ идетъ рѣчь исключительно о естественномъ развитіи религіознаго сознанія, то мы можемъ оставить этотъ терминъ для обозначенія извѣстной характеристической особенности язычества и потому вопросъ о значеніи формы представленія въ религіозномъ сознаніи есть вмѣстѣ вопросъ о значеніи миѳовъ.

32, 17; 1 Коринѳ. 10, 25), то нѣтъ необходимости искать начала этого воззрѣнія въ манихействѣ и гностицизмѣ, къ чему склоняется авторъ статей о происхожденіи и первоначальной формѣ политеизма въ *Труд. Кіевск. Акад.* (сентябрь, 1876).

Вопросъ о значеніи миѳовъ во всей своей опредѣленности, очевидно, могъ возникнуть только тогда, когда начала колебаться и ослабѣвать непосредственная и живая вѣра въ истину политеизма. Въ Греціи это ослабленіе шло параллельно самостоятельному развитію философскаго мышленія; какъ скоро умъ человѣка освободился отъ подчиненія религіозному авторитету и сталъ къ содержанію религіи въ независимое отношеніе, то, при безпристрастномъ взглядѣ на это содержаніе, онъ легко открывалъ въ немъ много такого, что казалось ему страннымъ, невѣроятнымъ, даже безсмысленнымъ. Но въ тоже время уваженіе къ религіи вообще, къ національнымъ и праотеческимъ религіознымъ учрежденіямъ не дозволяло философамъ прямо признать нелѣпостію или безсмысленною игрою фантазіи то, что съ незапамятныхъ временъ служило предметомъ благоговѣйнаго почитанія. Отсюда попытки раціонализировать миѳологію, найти въ миѳическихъ сказаніяхъ высшій, неизвѣстный большинству или забытый имъ смыслъ, который могъ бы примирить миѳологію съ философіею. Отсюда различныя теоріи объясненія миѳовъ, преимущественно принадлежащія Стоической школѣ.

Съ паденіемъ язычества и торжествомъ христіанства, какъ единой истинной религіи, вопросъ о значеніи миѳовъ надолго потерялъ свое значеніе и интересъ. Съ понятіемъ миѳа, какъ и съ понятіемъ язычества вообще, соединялось одно неизмѣнное представленіе крайняго заблужденія человѣческаго ума; но какой интересъ могъ быть въ изслѣдованіи дознаннаго заблужденія и могъ ли быть какой смыслъ во лжи и заблужденіи? Съ возрожденіемъ наукъ и съ возбужденіемъ живаго интереса къ классицизму, возродилась для науки и классическая миѳологія, но интересъ ея для знанія былъ болѣе археологическій и филологическій, чѣмъ философскій. Въ семнадцатомъ столѣтіи встрѣчаются уже болѣе систематическія попытки изъясненія миѳологіи *). Но въ этихъ опытахъ еще

*) Первыя попытки изъясненія миѳологіи въ эпоху возрожденія наукъ выходятъ изъ Италіи, гдѣ увлеченіе умовъ классическою древностію естественно должно было возбудить и изученіе миѳологіи. Но первыя, сюда относящіяся, литературныя работы были не что иное, какъ поверхностныя и произвольныя сопоставленія древне-языческаго пантеона съ объясненіями-

не затрогивается вопросъ о значеніи политеистической формы для религіознаго сознанія вообще. Во всей опредѣленности этотъ вопросъ могъ возникнуть только тогда, когда, съ одной стороны, историческое изслѣдованіе, не ограничиваясь одною классическою древностію, простерлось и на другія религіи древняго и новаго міра, съ другой, когда на миѳологію было обращено должное вниманіе философіи. Право на такое вниманіе миѳологія получила только тогда, когда философія, не ограничиваясь такъ называемымъ естественнымъ или раціональнымъ богословіемъ, имѣвшимъ въ виду раскрытіе и утвержденіе общихъ понятій о Богѣ, включила въ область своихъ изслѣдованій и философію религіи, старалась постигнуть смыслъ и значеніе и указать законы развитія тѣхъ всемірно-историческихъ формъ, въ которыхъ въ дѣйствительности выражается для религіознаго сознанія общая всему человѣчеству идея сверхчувственнаго. Истиннымъ родоначальникомъ этого направленія должно признать Канта, который въ своемъ сочиненіи: „Религія въ предѣлахъ чистаго разума“ старался не только опредѣлить основное понятіе религіи, но и философское значеніе спеціальныхъ формъ религіознаго сознанія, хотя имѣлъ при этомъ въ виду одну религію христіанскую. Со временъ Канта, особенно, Гегеля, наука страдаетъ скорѣе изобиліемъ, чѣмъ недостаткомъ различныхъ попытокъ представить миѳическое содержаніе различныхъ религій въ строгомъ порядкѣ разумнаго и законосообразнаго развитія, изъ безконечно разнообразныхъ и по видимому безсвязныхъ сказаній язычества создать

толкованіями, которыя соотвѣтствовали господствовавшему вкусу того времени. Сюда относятся сочиненія о миѳологіи Боккачіо (De Genealogia. Lib. 1), Георгія Пикторія (Theologia Mythologica, 1532 г.), Жиральди (De diis gentium. Lib. XVII) и др. Лучшимъ сочиненіемъ по миѳологіи этого періода считаютъ твореніе венеціанца Ноэля Конти (Natalis Comes. Mythologiae sive explanationis fabularum Lib. X. 1568 г.). Что касается до метода толкованія миѳовъ и до общаго взгляда на значеніе миѳологіи, то въ сочиненіяхъ этого времени нѣтъ никакого опредѣленнаго начала и системы; различные взгляды и толкованія, отчасти извѣстныя отъ древности, смѣшиваются и употребляются то тотъ, то другой по произволу толкователя. Поэтому здѣсь можно найти образчики различныхъ воззрѣній на миѳы, — физическаго, историческаго и др. О важнѣйшихъ, касающихся изъясненія миѳологіи, сочиненіяхъ XVII и XVIII вѣка упомянемъ въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ говорить о различныхъ воззрѣніяхъ на миѳологію.

стройное цѣлое — философію миѳологіи *). Но, не смотря на спеціальное различіе въ обработкѣ миѳологическаго матеріала, что касается до общихъ воззрѣній на сущность и значеніе миѳологіи, то они не многочисленны, и если исключить смѣшанныя теоріи, эклектически комбинирующія различныя воззрѣнія, они легко могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ типамъ, опредѣляемымъ, преимущественно, различіемъ взглядовъ на сущность религіи вообще.

Тѣ философы, которые не признавали вообще объективной истины религіи и считали ее болѣе или менѣе искуснымъ вымысломъ законодателей, мудрецовъ, жрецовъ и пр. съ цѣлью прикрыть и сдѣлать болѣе удобопріемлемыми и авторитетными для необразованнаго народа свои идеи, очевидно, и на миѳологическія сказанія должны были смотрѣть какъ на искусственный покровъ чуждыхъ религіи истинъ. Снять этотъ покровъ, открыть эти, по существу своему совершенно нерелигіозныя, истины и было задачею философскаго толкованія миѳовъ. Къ этому направленію примкнули и тѣ ученые, которые, хотя и признавали истину и самостоятельность религіи, но видѣли ее только въ единственно истинной Откровенной религіи, въ оцѣнкѣ же религій языческихъ сходились съ философами, совершенно отрицавшими истину религіи. Ключа къ разрѣшенію загадки миѳовъ какъ тѣ, такъ и другіе искали въ нѣкоторыхъ дѣйствительныхъ особенностяхъ миѳовъ: ошибка состояла только въ томъ, что этимъ частнымъ особенностямъ они придавали всеобщее значеніе, старались объяснить миѳологію изъ принциповъ, которые годились только къ объясненію нѣкоторыхъ, иногда незначительныхъ, сторонъ ея.

а) Первая, непосредственно останавливающая наше вниманіе въ миѳологіяхъ черта состоитъ въ томъ, что такъ называемые боги очень похожи на людей. Какъ люди, они раждаются, вступаютъ въ бракъ, раждаютъ дѣтей; въ своихъ

*) Важнѣйшія изъ сочиненій по философіи миѳологіи, которыя и мы имѣли въ виду въ нашемъ изслѣдованіи, суть: Goerres, Geschichte d. Mythologie, 1808 г. Creuzer, Symbolik und Mythologie d. alt. Völker, 1810 г. Hegel, Vorlesungen üb. d. Philosophie der Religion. 1832 г. Schelling, Philosophie der Mythologie, 1857 г. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1869 г. Max Müller, Essays. 1869 г.

побужденіяхъ и дѣйствіяхъ они руководятся чисто человѣческими мотивами, желаніями, страстями; самая внѣшняя форма ихъ большею частію человѣческая, хотя идеализированная. Не суть ли и на самомъ дѣлѣ эти боги только образы людей, а ихъ дѣянія—дѣйствительныя людскія дѣянія, только украшенныя поэтическою фантазіею?

Этотъ непосредственно представляющійся оттѣнокъ миѳологіи былъ поводомъ къ образованію той ея теоріи, которую можно назвать *историческою*. По этой теоріи, миѳологія есть не что иное какъ своеобразно изложенная древнѣйшая исторія; дѣйствительный событія въ ней искажены какъ дальновременностію и невѣрностію изустнаго преданія, такъ и фантазіею первыхъ историковъ—поэтовъ. По такому воззрѣнію, боги, которые являются дѣйствующими въ миѳахъ, суть обыкновенные люди: цари, законодатели, герои, основатели колоній; ихъ дѣянія—обыкновенныя событія изъ жизни этихъ лицъ, а вся языческая религія—обоготвореніе людей, благодѣтелей человѣчества, начавшееся простымъ уваженіемъ къ ихъ памяти, окончившееся постепеннымъ превращеніемъ древнѣйшихъ изъ нихъ въ боговъ, позднѣйшихъ въ полубоговъ и миѳическихъ героевъ *).

---

*) По имени перваго въ древности толкователя миѳологіи съ этой точки зрѣнія представленная нами теорія часто носитъ названіе евгемеризма. Евгемеръ, философъ Киринейской школы (ок. 300 г. до Р. Хр.), изложилъ свое воззрѣніе на миѳологію въ формѣ религіозно-поэтическаго романа, цѣль котораго показать, что міръ Еллинскихъ боговъ образовался естественнымъ путемъ апоѳеозы великихъ царей древности и другихъ замѣчательныхъ лицъ. Главнымъ мѣстомъ дѣйствія его разсказа служитъ вымышленный островъ Панхея на дальнемъ востокѣ. На этомъ островѣ существуетъ сословіе жрецовъ, обязанность которыхъ хранить памятники, содержащіе истинную исторію боговъ. На основаніи этихъ памятниковъ, преимущественно надписей на золотыхъ столбахъ храма, оказывается, что Уранъ, Сатурнъ, Зевсъ и другіе боги были счастливые завоеватели, послѣдній изъ которыхъ первый воздвигъ алтарь своимъ предкамъ, а потомъ и самъ былъ причисленъ къ сонму боговъ. Поводомъ къ такому взгляду на народную религію для Евгемера, говорятъ, было то, что многія мѣста и города почитались родиною извѣстныхъ боговъ, а въ другихъ показывались ихъ гробницы, напр. гробъ Зевса въ Критѣ. Сочиненіе Евгемера имѣло въ древности столь обширный кругъ читателей и такое вліяніе, что Плутархъ считалъ себя вправѣ сказать, что оно распространило безбожіе по всей вселенной (De Isid. et Ozir. c. 23). Евгемеризмъ находилъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей не только въ

Не говоримъ о томъ, что эта теорія въ своей основѣ держится на совершенно ложномъ и поверхностномъ понятіи о религіи, какъ случайномъ обоготвореніи людей, что она не отвѣчаетъ и не можетъ отвѣтить на существенный для религіи вопросъ, какимъ образомъ и по какому недоразумѣнію люди могли живыя историческія лица счесть за боговъ, приписать имъ необычайныя, сверхъестественныя дѣянія, хотя бы и въ миѳической формѣ. Мы могли бы оставить въ сторонѣ этотъ недостатокъ философскаго обоснованія теоріи, если бы въ самомъ содержаніи миѳологіи дѣйствительно находили такое преобладаніе историческаго матеріала надъ всѣми другими элементами, которое невольно заставляло бы насъ признать за истину, какъ несомнѣнный, хотя и необъяснимый, фактъ, первоначальное историческое значеніе миѳологіи. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ, и историческій элементъ если и входитъ въ миѳы, то въ такой незначительной долѣ, что только одно увлеченіе можетъ заставить видѣть въ немъ что-либо существенное. Нѣтъ спора, что историческій матеріалъ могъ отчасти входить въ образованіе миѳовъ, особенно позднѣйшихъ: доказательство тому въ полумиѳической исторіи героевъ. Но также очевидно и то, что этотъ элементъ далеко не главный и не единственный въ миѳологіи. Большинство миѳовъ и, притомъ, самыхъ важныхъ съ перваго же взгляда обнаруживаютъ свой религіозный смыслъ, какъ въ названіяхъ дѣйствующихъ лицъ, такъ и въ самомъ характерѣ ихъ дѣйствій: таковы, наприм., имена: Уранъ, Кроносъ, Геліосъ или миѳъ о Прометеѣ. Далѣе, самое историческое въ миѳѣ служитъ не главнымъ содержаніемъ его, которое онъ намѣренъ выразить, но чисто случайнымъ матеріаломъ. Поэтому отыскивать исторію въ миѳахъ—трудъ совершенно неблагодарный, потому что если бы мы и нашли въ нѣкоторыхъ изъ нихъ намеки на какія-нибудь историческія событія или лица, то никакъ не можемъ

древности (Палефатъ, Діодоръ Сицилійскій, Ефоръ), но и въ христіанскомъ мірѣ. Съ исторической точки зрѣнія смотрѣли на миѳологію или вполнѣ или допуская при этомъ отчасти и другіе способы объясненія миѳовъ: Кудвортъ (въ его Systema intellectuale, 1678), Мозгеймъ въ примѣчаніяхъ къ книгѣ Кудворта, Леклеркъ (Clericus) въ примѣчаніяхъ къ своему изданію Гезіода, Банье (Mythologie, 1838), Сенъ-Кроа, Гюльманъ и др.

быть увѣрены въ ихъ дѣйствительномъ, историческомъ характерѣ; въ результатѣ анализа миѳовъ могутъ получиться только гипотетическія, полудостовѣрныя событія. Историческій фактъ можетъ заключаться въ миѳѣ, но можетъ также и не заключаться въ немъ, и что онъ дѣйствительно въ немъ заключается, этого доказать нельзя: историкъ можетъ только увѣрять себя въ этомъ, будучи увлеченъ пристрастіемъ къ своей теоріи. Очень можетъ быть, что внѣшнимъ поводомъ ко многимъ миѳамъ были историческія событія; но у толкователя нѣтъ никакихъ твердыхъ правилъ, чтобы открыть слѣды ихъ и отдѣлить отъ вымысла. Руководителемъ здѣсь можетъ быть только произволъ и пристрастіе толкователя. Вотъ почему историческое изъясненіе миѳовъ не только не принесло никакой пользы для исторіи, но доводило приверженцевъ его до смѣшныхъ крайностей, которыя вызывали такую же крайность гиперкритицизма, который часто относилъ въ область миѳовъ и дѣйствительную исторію древнѣйшихъ временъ. Обращики такихъ крайностей и очевиднаго произвола въ толкованіи мы могли бы представить во множествѣ какъ у древнихъ, такъ и у новыхъ послѣдователей исторической теоріи миѳологіи. Такъ, напр., по мнѣнію Палефата, Кентавры (чудовища съ получеловѣческою и полулошадиною формою), дѣти Нефелы, были не что иное какъ молодые люди изъ Ѳессалійской деревни, называвшейся *Νεφέλη*, т. е. облако. Эти люди—первые изъ Грековъ сѣли на лошадей, чтобы угнать стадо быковъ, принадлежавшее царю Лапиѳовъ Иксіону; отъ того въ миѳѣ они и изображаются въ видѣ полулюдей, полулошадей. Они напали на стадо съ копьями; оттого и названы *Κέντορες* или Кентавры, т. е. пронзители. По мнѣнію Леклерка, Уранъ, Кроносъ, Зевсъ были Греческіе цари; миѳъ о пожраніи своихъ дѣтей Кроносомъ значитъ не что иное, какъ заключеніе упорныхъ дѣтей въ темницу; Тартаръ—названіе самой темницы; миѳъ о Прометеѣ есть исторія одного царя, который первый устроилъ кузницы для приготовленія оружія. По Банье, Атласъ, держащій на своихъ плечахъ сводъ небесный, былъ ученый царь, съ глобусомъ въ рукахъ изучавшій астрономію. Сторукіе, сражавшіеся съ титанами во время титаномахіи, были не миѳическія существа, а поселяне изъ деревни Ге-

катонхиріи (Сторукой), которые вели войну съ народомъ, называемымъ Титанами. Олимпійскіе боги, содѣйствіемъ коихъ они пользовались, были не боги, а горные жители Олимпа и т. под.

б) Не имѣющая твердыхъ фактическихъ основаній, историческая теорія миѳологіи въ результатѣ вела къ совершенно ложному взгляду на религію, какъ на обоготвореніе людей. Поверхностность такого взгляда была сознаваема уже древними философами, которые, не смотря на все недовольство народными миѳами, не могли, однако же, не признать, что миѳологія вообще должна заключать болѣе достойное и важное содержаніе, чѣмъ простые разсказы о разныхъ историческихъ лицахъ и событіяхъ. Всего вѣроятнѣе казалось, что миѳы должны содержать въ себѣ какія-либо высокія, теоретическія или нравственныя истины, сокрытыя подъ оболочкою поэтическихъ образовъ. А такъ какъ первыми сознавшими ложь миѳологіи были философы, то естественно, что они подъ покровомъ миѳовъ стали отыскивать тѣ понятія и положенія, которыя составляли содержаніе ихъ философіи. Такъ, уже у древнѣйшихъ, досократовскихъ философовъ мы встрѣчаемъ попытки согласовать свои философскія идеи съ различными миѳическими представленіями народной религіи *). Но эти отрывочныя попытки получили болѣе опредѣленный видъ въ позднѣйшее время Греческой философіи. Прежде всего, легко было замѣтить, что не могли служить содержаніемъ миѳологіи ни отвлеченныя метафизическія положенія, такъ какъ они не были доступны древнѣйшимъ временамъ, ни чисто миѳическія истины, такъ какъ они не соотвѣтствовали

*) Такъ напр., у Пиѳагора центральный міровой огонь назывался Вестою или матерью боговъ, а высшая сфера міра Олимпомъ; у Эмпедокла четыре стихіи носятъ миѳическія имена: Зевса, Геры, Нестиса и Аидонея; у Гераклита мірообразующій огонь называется Зевсомъ и пр. Аристотель отличаетъ въ миѳологіи чисто миѳическій элементъ, къ которому относитъ антропоморфическія сказанія о богахъ, и самую основу миѳологіи или ученіе о богахъ, какъ первоначалахъ міра. Первый элементъ онъ почитаетъ изобрѣтеніемъ законодателей, чтобы придать религіозное освященіе и твердость законамъ; послѣдній почитаетъ остаткомъ первобытной мудрости предковъ, признававшихъ, что боги суть не что иное какъ субстанціи или начала міра.

слишкомъ чувственному, иногда противонравственному характеру миѳовъ. Оставалась та часть философіи по понятію древнихъ, которая, по видимому, легко могла быть доступною и древнѣйшимъ временамъ, а по богатству и разнообразію своего содержанія могла служить ключемъ къ изъясненію разнообразныхъ миѳовъ, — это ученіе о природѣ. Отсюда возникла наиболѣе распространенная теорія физическаго толкованія миѳовъ, разработанная въ древности преимущественно Стоиками. Стоики въ народной религіи видѣли олицетвореніе различныхъ элементовъ, силъ и явленій природы. Съ этой точки зрѣнія объяснялъ миѳологію Хризиппъ въ своемъ сочиненіи о природѣ боговъ: Зевсъ для него есть эѳиръ, Аполлонъ солнце, Посейдонъ море, Вулканъ подземный огонь и пр. Метродоръ прямо называлъ боговъ олицетвореніями природы и стихій и въ своемъ физическомъ толкованіи миѳовъ зашелъ такъ далеко, что старался примѣнить его даже къ Гомеровымъ поэмамъ: въ Иліадѣ онъ видѣлъ космологію и принималъ Агамемнона за эѳиръ, Ахиллеса за солнце и т. под. *).

Въ новѣйшее время теорія физическаго изъясненія миѳологіи также имѣетъ довольно многочисленныхъ послѣдователей. Наиболѣе замѣчательные изъ нихъ—извѣстные фило-

---

*) Частнымъ видоизмѣненіемъ физическаго толкованія миѳовъ служитъ астрономическое. Основаніе такому взгляду на миѳологію было положено Александрійскими учеными. Вѣрили ли сами Александрійскіе астрономы своей выдумкѣ или нѣтъ, но только они, какъ въ существовавшей въ ихъ время миѳологіи находили астральный элементъ, такъ и сами составляли астрономическіе миѳы, находя на небесномъ сводѣ различныхъ боговъ и миѳическихъ героевъ. Такъ напр. Эвдоксъ перенесъ на небесный сводъ Калліопею, Персея, Андромеду, Аргосъ и другія имена, назвавъ ими различныя созвѣздія, изученіемъ которыхъ занимался. Вообще Александрійскимъ ученымъ обязана астрономія тѣмъ, что ея терминологія наполнилась миѳическими именами, изъ которыхъ одни заимствованы изъ существовавшихъ астральныхъ отношеній извѣстныхъ боговъ къ извѣстнымъ планетамъ, а другія вновь ими придуманы. Но особенную извѣстность, какъ толкователь миѳологіи съ астрономической точки зрѣнія, пріобрѣлъ Юлій Гигинъ. И въ новое время этотъ взглядъ на миѳологію также находилъ послѣдователей. Такъ напр. Dorneddens видитъ въ Египетской миѳологіи только календарную систему, символическое изображеніе годичнаго движенія солнца и условливаемой имъ смѣны явленій въ теченіи Египетскаго года.

логи Гейне и Германъ. Первоначальное содержаніе миѳологіи, по мнѣнію Гейне *), есть рядъ болѣе или менѣе связныхъ философемъ объ образованіи вселенной. Такъ, напр., когда миѳъ говоритъ, что Зевсъ лишилъ своего отца Кроноса престола и мужеской силы, то это значитъ, что творческая природа долгое время производила только дикое, чудовищное, неорганическое. Но насталъ моментъ, когда произведеніе простыхъ и грубыхъ массъ окончилось; вмѣсто нестройныхъ предметовъ явились органическія формы и существа. Прекращеніе этой нестройной производительности природы и выражается въ видѣ лишенія Кроноса мужеской силы и воцаренія Зевса. Зевсъ и означаетъ ту организующую силу природы, которою положенъ конецъ владычеству чисто стихійныхъ силъ природы. Виновникомъ этой древнѣйшей, сокрытой подъ миѳическою оболочкою, космогоніи Гейне признаетъ какихъ-либо древнихъ мудрецовъ.

Воззрѣніе на миѳологію Гейне съ большею отчетливостію проведено Готфридомъ Германомъ, который старался дать прочное филологическое основаніе его теоріи **). Какъ скоро мы станемъ разбирать имена боговъ, говоритъ Германъ, то прежде всего оказывается, что они имѣютъ филологическое значеніе; за тѣмъ внимательный анализъ этого значенія показываетъ, что эти имена не что иное, какъ предикаты формъ, силъ, явленій и дѣйствій природы. Сравнивая эти предикаты въ ихъ взаимной связи и отношеніяхъ одного къ другому, мы находимъ въ миѳологіи стройное, полное цѣлое, части котораго представляютъ строгую научную связь; между тѣмъ, почитая эти имена за названія дѣйствительныхъ боговъ, мы теряемъ всякую связь и значеніе миѳологіи. Такое значеніе миѳологіи, открываемое филологіею, ясно показываетъ, что она не можетъ быть случайнымъ произведеніемъ фантазіи, но есть плодъ чисто научной работы. Это— работа мужей, по своему уму возвышавшихся надъ прочими,

---

*) Изложеніе и критику теоріи Гейне см. у Шеллинга въ его: Einleitung in d. Philosophie d: Mythologie. 1856. стр. 30 и слѣд.

**) Dissertatio de Myth. Graecorum. 1817. Ueber d. Wesen und die Bedeutung d. Mythologie, 1819.

наблюдавшихъ явленія природы и ея законы и выработавшихъ изъ своихъ наблюденій стройную теорію происхожденія и связи вещей. При этомъ они слѣдовали тому методу, который одинъ только и дѣлаетъ возможными опредѣленныя, точныя и ясныя познанія: этотъ методъ состоитъ въ отысканіи отличительнаго предиката каждаго предмета, чтобы такимъ образомъ достигнуть точнаго *понятія* о немъ. Такъ, напр., кто снѣгъ называетъ снѣгомъ, тотъ хотя представляетъ предметъ, но, собственно говоря, еще не мыслитъ, не понимаетъ его. Чтобы имѣть о немъ понятіе, нужно открыть характеристическій его признакъ, отличить его отъ понятій соприкосновенныхъ и показать взаимную связь ихъ. Для этой цѣли древнѣйшіе мудрецы обратили вниманіе на три вида дурной погоды: снѣгъ, дождь, градъ. Касательно града они замѣтили то, что онъ шумитъ, поэтому они могли назвать его шумящимъ, хотя этимъ выражался только предикатъ, а не самый предметъ. Отсюда и произошло имя одного изъ трехъ сторукихъ исполиновъ у Гезіода: *Κόττος* (отъ *κόπτω*). О дождѣ замѣчали, что онъ дѣлаетъ борозды или рытвины на поляхъ, и вотъ онъ названъ дѣлателемъ бороздъ *Γύγης*,— имя втораго исполина Гезіодовой космогоніи. О снѣгѣ замѣчали, что онъ тяжелъ и давитъ землю, потому они и назвали его тяжелымъ: *Βριάρεως*,— имя третьяго исполина. Сами виновники этихъ названій, конечно, не думали ни о какихъ исполинахъ, но только о градѣ, дождѣ, снѣгѣ; поводомъ къ олицетворенію послужила прилагательная форма этихъ названій, заставлявшая предполагать лицо, существо, къ которому она относится, когда первоначальный объектъ былъ забытъ. Съ этой точки зрѣнія Германъ разбираетъ Греческую миѳологію по космогоніи Гезіода и находитъ въ ней не поверхностное собраніе какихъ нибудь физическихъ наблюденій, но теоріи, основанныя на долгомъ опытѣ, на точномъ исчисленіи, такъ что въ цѣломъ зданіи миѳологіи мы имѣемъ право видѣть результатъ основательнаго научнаго познанія природы древнихъ мудрецовъ.

При оцѣнкѣ подобныхъ теорій миѳологіи, мы не имѣемъ нужды входить въ подробное критическое разсмотрѣніе, въ какой мѣрѣ вѣроятнѣе и удовлетворительнѣе тѣ частныя толкованія миѳовъ и миѳическихъ именъ, какія намъ предла-

гаютъ защитники физической теоріи—филологи *). Что въ этихъ толкованіяхъ можно найти столько же остроумія, сколько и натяжекъ, возникшихъ вслѣдствіе увлеченія любимою теоріею, это естественно; натяжки и невѣроятности можно увидѣть даже въ представленномъ нами примѣрѣ. При богатствѣ и разнообразіи миѳовъ, какъ скоро допущено будетъ аллегорическое объясненіе подъ вліяніемъ какой-либо предзанятой теоріи, открывается широкое поле для произвола и остроумія толкователя. О миѳахъ, какъ удачно замѣтилъ Шеллингъ, тогда труднѣе сказать, что они не значатъ, чѣмъ то, что они значатъ. Поэтому, всѣ подобныя толкованія кажутся очень подозрительными. Если Германъ въ оправданіе своего толкованія ссылается на филологическій смыслъ названій: то и эта почва не такъ тверда, чтобы исключала возможность произвольныхъ объясненій. Во всякомъ случаѣ должно замѣтить, что подобныя изъясненія миѳовъ, какъ бы остроумными ни казались, никогда не могутъ обнять всей миѳологіи, а только нѣкоторыя стороны ея и отдѣльные миѳы. Подвести всю миѳологію подъ эту теорію рѣшительно невозможно; сами защитники ея или берутъ только важнѣйшіе миѳы, какъ Гейне, или миѳологію представленную въ извѣстной формѣ, напр. у Гезіода, какъ Германъ. Все это показываетъ, что если и есть въ миѳологіи физическій элементъ, то это не болѣе какъ одинъ изъ входящихъ элементовъ, одна сторона ея, а что эта сторона главная и существенная, доказать нельзя. Очевидно и съ перваго взгляда, что непосредственное значеніе для религіознаго сознанія въ миѳологіи имѣло не то, что извѣстныя имена и миѳы имѣли физическій характеръ (объ этомъ характерѣ послѣдователи политеизма и не догадывались), а именно то, что они выражали собою боговъ и ихъ дѣянія. Итакъ, главный элементъ въ миѳологіи религіозный, а физическій, если онъ и былъ, случайный и второстепенный. Объ этомъ элементѣ должно сказать тоже самое, что и объ историческомъ: онъ можетъ входить въ миѳологію только какъ матеріалъ для обработки

*) Подробное изложеніе теоріи міра по Гезіоду и по толкованію Германа вмѣстѣ съ разборомъ его теоріи см. у Шеллинга въ его: Einl. in d. Philos. d. Mythologie, p. 34 et sq.

подъ вліяніемъ основныхъ религіозныхъ представленій. Поэтому съ большимъ правомъ и вѣроятностію можно объяснять различныя представленія о природѣ въ древности изъ религіозныхъ понятій, а не наоборотъ (напр. мысль о вліяніи планетъ на судьбу человѣка).

Ставя элементъ случайный и второстепенный на мѣсто главнаго, защитники разсматриваемой нами теоріи, поэтому, не могутъ удовлетворительно объяснить ни причины появленія космологическихъ представленій въ странной, по видимому, для нихъ формѣ олицетвореній и миѳическихъ изображеній, ни перехода этихъ представленій въ религіозныя съ такимъ полнымъ забвеніемъ первоначальнаго ихъ смысла, что нужны были тысячи лѣтъ труда науки, чтобы открыть ихъ истинное значеніе.

По мнѣнію Гейне, такое облеченіе міросозерцанія древнихъ мудрецовъ миѳическимъ покровомъ не было преднамѣреннымъ. Такая форма представленія не была дѣломъ свободнаго ихъ выбора, но какъ бы вынужденною и навязанною имъ. Отчасти въ древнихъ языкахъ не доставало точныхъ научныхъ выраженій для обозначенія общихъ началъ и причинъ явленій, и эта скудость выраженій заставляла древнихъ мудрецовъ представлять абстрактныя понятія въ видѣ лицъ, а логическія или реальныя отношенія между ними въ формѣ рожденія однихъ изъ этихъ лицъ отъ другихъ; отчасти они сами до такой степени были возбуждены предметами своего умственнаго созерцанія, что невольно изображали эти предметы поэтически и какъ бы драматически въ видѣ дѣйствующихъ лицъ.

Но, во всякомъ случаѣ, что бы ни побуждало къ миѳическому представленію физическихъ понятій, древніе мудрецы, по мнѣнію Гейне, знали, что они говорятъ не о дѣйствительныхъ лицахъ. Спрашивается теперь: какимъ же образомъ произошло то, что созданныя ими олицетворенія въ народномъ мнѣніи стали дѣйствительными лицами, сдѣлались богами? По видимому, это можно бы объяснить естественнымъ недоразумѣніемъ, которое было неизбѣжнымъ, какъ скоро эти символическія представленія дошли до такихъ людей, которые не знали тайны ихъ происхожденія. Но, по мнѣнію Гейне, дѣло было не такъ. Виновниками превращенія этихъ олице-

твореній въ дѣйствительныя существа были поэты; они замѣтили, что подобнаго рода символы даютъ богатый матеріалъ для различнаго рода увеселительныхъ разсказовъ, которые способны увлекать склонный къ поэзіи народъ: естественно, что они воспользовались этимъ матеріаломъ и постепенно сообщили ему тотъ миѳическій колоритъ, который окончательно затмилъ первоначальное значеніе миѳовъ. Гейне даже не прочь признать главнымъ виновникомъ этого дѣла Гомера. По его мнѣнію, самому Гомеру не былъ извѣстенъ дѣйствительный смыслъ миѳовъ, какъ можно видѣть изъ многихъ его намековъ и указаній, которыя невольно у него прорываются. Но, какъ поэтъ, онъ очень хорошо понималъ свою выгоду, чтобы дѣйствительное значеніе миѳовъ высказывалось какъ можно меньше, потому что народъ не любилъ сухихъ отвлеченныхъ понятій, а разсказы, даже лишенные всякаго смысла, какъ скоро въ нихъ наблюдается извѣстная смѣна предметовъ и событій, нравятся ему гораздо больше. Такимъ образомъ, миѳологическія олицетворенія сначала явились независимыми отъ ихъ научнаго значенія въ рукахъ поэтовъ, а потомъ дошли до той степени безсмысленности, на какой мы ихъ находимъ въ обыкновенной народной вѣрѣ.

Не трудно замѣтить, что мнѣніе Гейне ни въ объясненіи первоначальнаго происхожденія миѳовъ, ни въ объясненіи дальнѣйшаго превращенія ихъ въ народныя вѣрованія не выдерживаетъ критики. Главною причиною, почему мнимые древніе мудрецы выразили свои космологическія понятія въ видѣ олицетвореній, была, по его мнѣнію, скудость древняго языка. Это объясненіе имѣло бы смыслъ, если бы дѣло шло дѣйствительно объ очень отвлеченныхъ философскихъ понятіяхъ или о научныхъ истинахъ естественныхъ наукъ въ томъ видѣ, въ какомъ они существуютъ теперь. Но мнимая мудрость древнихъ мудрецовъ, какъ можно видѣть изъ объясненій самого же Гейне и другихъ послѣдователей физической теоріи миѳологіи, была вовсе не такого свойства, чтобы они могли затрудняться выразить ее простыми словами. Неужели въ самомъ дѣлѣ невозможно было при самыхъ небогатыхъ филологическихъ средствахъ выразить такую простую истину, что природа сначала производила несовершенные, неорганическіе предметы, а потомъ болѣе совершенные, орга-

ническіе, и нужно было создавать длинную исторію о Кроносѣ и о лишеніи его мужеской силы Зевсомъ? Что за глубокая и невыразимая обыкновенною рѣчью мудрость заключалась напр. въ томъ, что сѣмя должно быть сокрыто или брошено въ землю, чтобы потомъ произвести растеніе, или что вино происходитъ отъ виноградной лозы? Для чего нужно было древнимъ мудрецамъ на эти темы создавать миѳы о сиисхожденіи Персефоны въ подземное царство Плутона или о происхожденіи Діониса (бога вина) отъ Семелы (виноградной лозы)? Еще менѣе понятно, какимъ образомъ подобныя простыя истины могли возбуждать столь живое поэтическое воодушевленіе и столь сильное желаніе нагляднѣе передать ихъ другимъ, чтобы то и другое было причиною драматическаго олицетворенія этихъ истинъ?

Что касается до объясненія дальнѣйшаго превращенія этихъ олицетвореній въ народныя вѣрованія, то, конечно, здѣсь есть часть истины. Но дѣло въ томъ, что личное вліяніе поэтовъ на образованіе миѳологіи не имѣло того обширнаго значенія, какое ему часто приписываютъ; оно простиралось только на дальнѣйшую художественную обработку того миѳическаго матеріала, который они застали уже существующимъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, но никакъ не на созданіе основныхъ религіозныхъ представленій. Здѣсь часто любятъ ссылаться на классическое выраженіе Геродота, что Гомеръ и Гезіодъ создали Еллинамъ ѳеогонію *). Но это выраженіе вовсе не имѣетъ того безусловнаго значенія, по которому нѣкоторые готовы были считать этихъ поэтовъ создателями Греческой миѳологіи. Несомнѣнно извѣстно, что боги были въ Греціи прежде Гомера и Гезіода; Гомеру уже извѣстны храмы, жрецы, жертвы и алтари боговъ, не какъ нѣчто недавно возникшее, но какъ древнее и праотеческое учрежденіе. Притомъ, Геродотъ говоритъ здѣсь собственно не о богахъ, а о ѳеогоніи, т.-е. родословіи боговъ, такъ что слова его, если и понимать ихъ въ строгомъ смыслѣ, могутъ означать только то, что эти поэты ближайшимъ образомъ опредѣлили бывшія до нихъ неопредѣленными отношенія между богами, который отъ кого

*) *Οὗτοι εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν.* II, 53. Точный разборъ этого выраженія см. у Шеллинга въ его: Phil. d. Myth., p. 15 et sq.

и какъ происходитъ. Но это далеко еще отъ изобрѣтенія миѳологіи, даже, если бы, кромѣ этого, мы признали за упомянутыми выше поэтами и болѣе опредѣленное поэтическое изображеніе древнихъ боговъ.

Нѣсколько иначе объясняетъ происхожденіе миѳологіи Германъ. По его мнѣнію, древніе мудрецы были не столько невольными изобрѣтателями миѳологіи, сколько разумными исправителями первоначальной религіи. Первоначальная религія, по всей вѣроятности, состояла въ грубыхъ физическихъ суевѣріяхъ, которыя основывались на представленіи невидимыхъ, въ связи съ естественными явленіями состоящихъ, существъ. Но, съ развитіемъ мышленія и наблюдательности, нѣкоторые болѣе умные люди замѣтили, что мнимые боги суть не что иное, какъ природа и ея силы. Отсюда возникло чисто физическое, отъ всякаго религіознаго элемента свободное, знаніе, виновники котораго предложили его съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы навсегда освободить народъ отъ прежнихъ суевѣрій. Германъ, дѣйствительно, находитъ въ Греческой миѳологіи, какъ она изложена у Гезіода, не только вполнѣ научную связь, но даже подлинную философію, которая держится въ сторонѣ отъ всего сверхъестественнаго и старается объяснить все естественно. Если ее понимать какъ слѣдуетъ, то о богахъ въ ней собственно нѣтъ и рѣчи.

Главнымъ поводомъ къ такому невѣрному понятію о смыслѣ миѳологіи у Германа должно почитать то, что онъ о миѳологіи вообще судитъ по космогоніи Гезіода. У Гезіода во главѣ его космогоніи, дѣйствительно, стоятъ такія олицетворенія, которыя ясно напоминаютъ отвлеченныя понятія о силахъ и предметахъ природы: наприм. Хаосъ, Гея, Эросъ, или сила соединенія враждебныхъ элементовъ, Еревъ или первобытный мракъ, Ночь, Понтъ или море, Океанъ: затѣмъ упоминаются нѣкоторыя имѣющія миѳическое значеніе божества: Ѳемида, Мнемосина и др. Имѣя въ виду эти олицетворенія и основываясь на буквально принимаемыхъ словахъ Геродота, что Гезіодъ вмѣстѣ съ Гомеромъ создалъ Греческую миѳологію, Германъ, при помощи остроумныхъ, хотя иногда довольно шаткихъ, филологическихъ толкованій, съумѣлъ представить его космогонію въ видѣ довольно стройной физической системы. Но дѣло въ томъ, что космогонія Гезіода, по изслѣ-

дованіямъ критиковъ, вовсе не есть произведеніе первоначальнаго религіознаго сознанія, а напротивъ древнѣйшій опытъ философствованія надъ этимъ содержаніемъ, первый опытъ раціональнаго міровоззрѣнія, хотя еще несовершенно отрѣшившагося отъ религіозной почвы. Не говоримъ о томъ, что многіе критики не вполнѣ увѣрены въ неповрежденности творенія Гезіода и допускаютъ въ немъ позднѣйшія вставки и позднѣйшую переработку. Такимъ образомъ то, что Герману кажется древнѣйшимъ опытомъ мудрости, въ дѣйствительности оказывается позднѣйшимъ философствованіемъ, уже предполагающимъ миѳологію. Космогонія Гезіода представляетъ намъ не начало миѳологіи, но конецъ ея и начало перехода въ философію. Что такія понятія, какъ напр. хаосъ, ночь, космическій эросъ, океаносъ и др. не суть чисто миѳологическія, видно изъ того уже, что они никогда не имѣли существеннаго значенія въ религіозномъ сознаніи, какъ наприм. Зевсъ, Аполлонъ, Венера и другіе боги.

Кромѣ несостоятельности мнѣнія Германа о высокомъ научномъ значеніи космогоніи Гезіода, для раскрытія которой нужно бы входить въ неумѣстныя и излишнія въ настоящемъ случаѣ подробности, его теорія и сама по себѣ представляетъ много невѣроятнаго. Какимъ образомъ случилось, что мудрецы, задумавшіе освободить народъ отъ суевѣрія, до такой степени неловко взялись за дѣло, что, предлагая ему свою систему, позабыли объяснить свои только грамматическія олицетворенія и предоставили ему самому или доходить до истиннаго ихъ смысла или снова впадать въ заблужденіе, принимая ихъ за сверхъестественныя лица? Да и для чего нужны были подобныя, могущія возбудить недоразумѣнія, олицетворенія? для чего, напр., нужно было называть градъ шумящимъ, дождь вырывателемъ рытвинъ, снѣгъ производящимъ тяжесть, когда можно было просто обозначить эти свойства, что прямѣе вело бы къ задуманной ими цѣли, чѣмъ грамматическія олицетворенія! Но какъ бы то ни было, дѣло мнимыхъ мудрецовъ въ свое время не удалось. Спрашивается, какимъ образомъ, будучи не понятнымъ, оно не только осталось цѣлымъ, но и сдѣлалось господствующимъ, какъ сумма религіозныхъ вѣрованій? Что народъ по недоразумѣнію могъ названныя мудрецами, какъ лица, силы и явленія природы принять за дѣй-

ствительныя лица, это хотя и не легко, но возможно еще допустить. Но какимъ образомъ народъ не только превратно понимаетъ предлагаемое ему ученіе, но превратно понятое, къ чему уже не было никакихъ причинъ, принимаетъ на вѣру, какимъ образомъ почитаемыя имъ дотолѣ невидимыя существа, соединенныя въ его сознаніи съ естественными явленіями и слѣд. имѣющія для него значеніе, замѣняетъ новыми, совершенно непонятными для него, лицами или, точнѣе сказать, безсмысленными именами,—на эти вопросы нельзя дать сколько-нибудь вѣроятнаго отвѣта.

в) Несостоятельность двухъ главныхъ теорій миѳологіи съ точки зрѣнія нерелигіознаго, такъ сказать, пониманія религіи вообще, миѳологіи въ частности, исторической и физической,—теорій, на которыя, однакожъ, было потрачено такъ много остроумія и учености, невольно наводитъ на сомнѣніе: возможно ли вообще *научное* толкованіе миѳологіи? не напрасно ли наука тратитъ время и трудъ, допытываясь смысла въ томъ, что можетъ быть вовсе не имѣетъ его? Ученые и философы обыкновенно обращаютъ всестороннее вниманіе на историческій, физическій, филологическій элементы миѳологіи, но они упускаютъ изъ виду главный и невольно кидающійся въ глаза,—поэтическій.

Дѣйствительно, были ученые, особенно изъ числа изслѣдователей классической древности, которые подозрительно смотрѣли на всякія попытки уразумѣть смыслъ и значеніе миѳологіи. Въ миѳологіи они не хотѣли видѣть никакой внутренней, скрытой подъ покровомъ символовъ, истины; она, по ихъ мнѣнію, совершенно свободное произведеніе поэтической фантазіи, не имѣющее никакой другой цѣли, кромѣ эстетическаго интереса. Миѳологія есть поэзія и ничего болѣе; доискиваться въ ней какого-либо другаго смысла кромѣ непосредственно представляющагося, значитъ, напрасно умствовать тамъ, гдѣ ларчикъ просто открывается *).

Происхожденіе такого взгляда на миѳологію понятно; оно основывается на непосредственномъ впечатлѣніи, производимомъ миѳами и находитъ свое подтвержденіе въ томъ исто-

*) Подобнаго взгляда на миѳологію держался извѣстный филологъ І. Г. Фоссъ (Antisymbolik. 1824 г. 6) и др.

рическомъ фактѣ, что поэты часто являлись дѣятелями въ области миѳологіи, напр. Гомеръ и Гезіодъ. Но дѣло въ томъ, что такое исключительно поэтическое впечатлѣніе миѳъ производитъ только на *наше* чувство, совершенно чуждое языческому религіозному сознанію; иное впечатлѣніе онъ производилъ на людей, вѣровавшихъ въ его истину. Для насъ миѳы, особенно классической древности, особенно въ художественной обработкѣ ихъ поэтами и художниками, конечно, суть не болѣе, какъ поэтическія сказки; но не таковы они были въ глубокой древности: здѣсь они имѣли не поэтическое только значеніе, — удовлетворить чувству изящнаго, но реальный, религіозный смыслъ: отвергать этотъ смыслъ значитъ забывать существенное ихъ значеніе и выставлять на первый планъ второстепенное. Только въ силу этого реальнаго религіознаго смысла, а не внѣшней своей формы, миѳологія и могла имѣть то могущественное вліяніе на жизнь религіозную, нравственную, общественную, какое мы видимъ въ исторіи народовъ языческихъ. Простой поэтическій вымыселъ, если бы за нимъ не скрывалось болѣе глубокаго значенія, никогда не перешелъ бы границъ той области, въ которой обыкновенно вращается искусство, и не могъ бы имѣть ни силы устойчивости въ теченіе вѣковъ, ни того опредѣляющаго вліянія на жизнь, какое мы видимъ. Мы не нашли бы никакой достаточной причины, почему миѳологія въ жизни древнихъ народовъ должна была имѣть большее значеніе, чѣмъ какое имѣетъ и теперь поэзія и вообще изящная литература.

Отсюда видно, что элементъ поэзіи, который мы часто видимъ тѣсно связаннымъ съ миѳами, есть элементъ не существенный, а придаточный: поэзія только внѣшняя форма миѳовъ, но форма не необходимая. Къ отожествленію этой формы съ содержаніемъ, къ отрицанію въ миѳологіи высшаго значенія, кромѣ поэтическаго, могло вести только одностороннее ограниченіе поля наблюденія одною классическою, частнѣе, Греческою миѳологіею. Здѣсь, дѣйствительно, мы находимъ миѳы (хотя и не всѣ) въ самомъ тѣсномъ родствѣ съ поэзіею и съ изящными искусствами. Но это зависѣло не отъ самой сущности миѳологіи, а отъ особеннаго эстетическаго характера Еллинской націи, по которому все входившее въ кругъ ея міросозерцанія получало болѣе или менѣе художе-

ственный колоритъ. Но не таковы миѳы народовъ напр. Востока, — не говоримъ о миѳическихъ сказаніяхъ племенъ стоящихъ на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Самое невзыскательное эстетическое чувство едвали согласится найти что-либо поэтическое въ чудовищныхъ получеловѣческихъ, полуживотныхъ фигурахъ боговъ Египта и Индіи и въ далеко неизящныхъ сказаніяхъ о нихъ. Миѳы Востока при непосредственномъ взглядѣ на нихъ представляютъ скорѣе символическій, чѣмъ поэтическій характеръ; внѣшній типъ ихъ напоминаетъ несвободную игру художественной фантазіи съ цѣлью удовлетворить при помощи чувственно—символическихъ образовъ какую-либо религіозную мысль, при чемъ внѣшнее выраженіе является не самостоятельною и главною цѣлью, а только средствомъ выраженія истины.

Соединеніе поэтической формы съ религіознымъ содержаніемъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно имѣетъ мѣсто, легко объясняется всесторонностью вліянія религіи на человѣка. Религія не есть дѣло одного только знанія, не есть теорія; она проникаетъ всѣ сферы духовной жизни человѣка и сообщаетъ имъ своеобразный характеръ; понятно, что и эстетическая способность человѣка можетъ испытывать это всепроникающее вліяніе религіи, и это вліяніе можетъ выражаться въ созданіи религіозныхъ или полурелигіозныхъ поэтическихъ произведеній. Это вполнѣ естественное и нормальное отраженіе религіозной идеи въ области эстетическаго чувства; его не чуждо религіозное сознаніе и на высшихъ степеняхъ своего развитія; но оно, очевидно, должно быть сильнѣе и значительнѣе на той низшей ступени его, когда содержаніе религіи не могло еще выражаться въ формѣ болѣе или менѣе отвлеченныхъ религіозныхъ понятій,—когда господствующею формою религіознаго сознанія было представленіе. Тѣсное родство этой формы познанія съ художественнымъ творчествомъ давало и поэзіи большее значеніе въ области религіи, чѣмъ въ послѣдующія времена, когда мысль вступила въ свои права. Еще сильнѣйшее значеніе поэтическій элементъ въ области религіи, конечно, долженъ былъ получить тамъ, гдѣ особенное развитіе эстетическаго чувства въ народѣ и вслѣдствіе этого особенное значеніе поэзіи условливало и преимущественное отраженіе религіозной идеи въ этой именно области, что мы и видимъ въ Греціи.

Но, тѣмъ не менѣе, всѣ эти естественныя и законныя причины вліянія религіи на эстетическое чувство не объясняютъ еще вполнѣ и окончательно того слишкомъ замѣтнаго и кидающагося въ глаза преобладанія поэтическаго элемента надъ религіознымъ, которое мы часто замѣчаемъ въ языческихъ религіяхъ, преимущественно въ Греческой миѳологіи, что и давало иногда поводъ считать и всю миѳологію безцѣльнымъ созданіемъ прихотливой фантазіи. Дѣйствительно, въ Греціи, особенно въ позднѣйшее время, мы замѣчаемъ такое свободное обращеніе поэтовъ съ миѳическимъ матеріаломъ, что невольно приходитъ на мысль, что то или иное миѳическое сказаніе у нихъ является вовсе не съ тѣмъ, чтобы выразить какую-либо религіозную истину, а просто какъ продуктъ свободной художественной фантазіи: лежащій въ основѣ поэтическаго сказанія древній, простой миѳъ является здѣсь для цѣлей поэзіи такимъ же безразличнымъ къ какой-либо высшей идеѣ матеріаломъ, какъ напр. необыкновенное происшествіе въ сказкѣ. Не поэзія существуетъ здѣсь для религіи, какъ ея служительница, но религія для поэзіи; поэзія—главное, а религіозное содержаніе—второстепенное, простой сюжетъ для свободной художественной обработки. Что такое значеніе можетъ иногда имѣть религія для поэзіи, это неоспоримо; но оно выражаетъ вовсе не нормальный и постоянный фактъ взаимнаго ихъ отношенія, но исключительный и имѣющій свою собственную причину въ упадкѣ религіи. Если не въ отношеніи поэзіи къ религіи вообще, то, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ преобладанію поэзіи въ миѳологіи имѣетъ полную истину замѣчаніе Шеллинга, что „поэзія можетъ быть естественнымъ концемъ и даже необходимымъ непосредственнымъ порожденіемъ миѳологіи, но вовсе не можетъ быть производящимъ основаніемъ или источникомъ представленій о богахъ“ *). Дѣйствительно, поэзія въ истинномъ смыслѣ слова, какъ художественное творчество, предполагаетъ полную свободу въ избраніи матеріала, въ обращеніи съ нимъ и въ художественной его обработкѣ; поэтому, истинная поэзія и искусство, какъ мы видимъ ихъ въ Греціи, были бы невозможны, если бы полетъ

*) Philosophie d. Mythologie. Einl. 20.

фантазіи былъ скованъ религіозными представленіями, по самому своему характеру не допускающими произвольныхъ измѣненій. Вполнѣ свободное, наиболѣе выгодное для искусства отношеніе къ религіозному матеріалу могло наступить только тогда, когда была утрачена, по крайней мѣрѣ, значительно ослаблена религіозная вѣра въ истину и, слѣдовательно, въ неизмѣнность религіозныхъ вѣрованій, когда эти вѣрованія представлялись не священнымъ содержаніемъ, къ которому нужно относиться съ благоговѣніемъ, а простымъ матеріаломъ поэзіи, съ которымъ можно обращаться свободно. А въ такомъ именно положеніи не живаго созиданія, а начинающагося разложенія и упадка мы и застаемъ миѳологію во время блестящаго развитія искусства въ Греціи. Въ силу этого все, что внесено въ область религіи со временъ Гомера и Гезіода, уже не имѣетъ чисто-религіознаго значенія, но представляетъ постепенный упадокъ греческаго политеизма; истинно религіозные интересы въ виду этого упадка ищутъ себѣ другаго исхода въ такъ называемыхъ мистеріяхъ.

Общій недостатокъ тѣхъ теорій миѳологіи, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, состоялъ въ томъ, кто каждая изъ нихъ одностороннимъ образомъ возвышала и обобщала одинъ какой-либо изъ несущественныхъ элементовъ миѳологіи,— или историческій, или физическій, или художественный, забывая о главномъ и существенномъ—религіозномъ. Что каждый изъ указанныхъ элементовъ находится въ миѳологіи, это, конечно, несомнѣнно; иначе не могли бы образоваться и тѣ теоріи миѳовъ, о которыхъ мы говорили. Не смотря на свою односторонность, эти теоріи исходили изъ дѣйствительныхъ, находящихся въ миѳологіи, данныхъ, и эти данныя только и могли сообщить имъ видъ кажущейся вѣроподобности. Но что эти элементы, не смотря на то, что составляютъ иногда замѣтную, выдающуюся черту отдѣльныхъ миѳовъ, вовсе не главное въ миѳологіи, яснымъ свидѣтельствомъ служитъ уже то одно, что вѣровавшіе въ ея истину послѣдователи политеизма никогда и не подозрѣвали въ ней того содержанія,

какое подкладывали подъ нее позднѣйшіе, критически относившіеся къ ней ученые. Эти ученые готовы были видѣть въ миѳологіи какое угодно содержаніе кромѣ религіознаго, тогда какъ послѣдователи политеизма не думали видѣть въ ней ничего кромѣ религіознаго содержанія. Они видѣли въ богахъ и въ исторіи о нихъ именно только боговъ и ихъ исторію, а если нѣкоторые изъ нихъ въ позднѣйшее время и искали за обыкновенными миѳическими сказаніями какого-либо болѣе глубокаго и таинственнаго смысла, то этотъ смыслъ все-таки былъ религіозный. Такъ называемыя мистеріи Грековъ предлагали не какое-либо историческое или физическое толкованіе народныхъ вѣрованій, но религіозныя же истины и религіозные обряды, которые учредителямъ этихъ мистерій казались болѣе глубокими и болѣе спасительными, чѣмъ обыкновенныя вѣрованія и обряды. Тогда какъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ (напр. Германа), религіозное пониманіе миѳологіи есть не первоначальное, а позднѣйшее, которое не имѣлось въ виду у первыхъ виновниковъ ея и было искаженіемъ первоначальнаго смысла ея историческаго, физическаго и т. п., дѣйствительная исторія религіи ничего не знаетъ о такомъ мнимо первоначальномъ смыслѣ миѳическихъ сказаній; напротивъ, свидѣтельствуетъ, что попытки найти въ миѳахъ какой-либо иной смыслъ кромѣ религіознаго принадлежатъ уже къ позднѣйшимъ эпохамъ начинающагося недовѣрія къ непосредственной истинѣ религіозныхъ сказаній и начинающейся рефлексіи и скептицизма.

То могущественное вліяніе, какое имѣла миѳологія на нравственную жизнь, несомнѣнно указываетъ на существенно религіозный ея характеръ. Миѳологія для языческаго народа есть его религія, для него она не игра фантазіи, не опоэтизированная исторія, не аллегорическая физика, но дѣло первостепеннаго жизненнаго интереса; она могущественно владѣетъ умами и сердцами. Аллегорическимъ философемамъ о природѣ, поэтическимъ фикціямъ не станутъ создавать алтарей и храмовъ; имъ не станутъ молиться и приносить жертвъ. Все это возможно и понятно только при томъ предположеніи, что миѳологія не есть чистый вымыслъ или вымыселъ смѣшанный съ дѣйствительными фактами исторіи и физики, но заключаетъ въ себѣ нѣкоторую высшую истину,

хотя и завитую въ ткань чувственныхъ образовъ фантазіи, а эта высшая истина можетъ быть только религіозною.

Итакъ, содержаніе миѳологіи есть религіозное. Въ чемъ же теперь можетъ состоять это содержаніе и какъ открыть его подъ пестрою и столь фантастическою тканью многообразныхъ миѳовъ? Вотъ вопросъ, рѣшеніе котораго можетъ быть неодинаково, не смотря на вѣрное общее признаніе истиннаго характера миѳологіи.

Религія есть взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Реальное содержаніе религіи есть слѣдствіе живаго дѣйствованія Божества на духъ человѣка; самый актъ этого дѣйствованія мы можемъ назвать божественнымъ откровеніемъ въ обширномъ значеніи этого слова, а то содержаніе религіи, которое производится этими актами, откровеннымъ ученіемъ. Форма религіи, въ частности форма откровеннаго ученія, есть уже дѣло усвояющаго это содержаніе человѣка. Гдѣ нѣтъ одного изъ этихъ элементовъ религіи, тамъ нѣтъ религіи въ истинномъ смыслѣ этого слова. Но въ язычествѣ, по самому существу его и въ противоположность истинной религіи, мы, по видимому, не можемъ допустить непосредственнаго присутствія элемента божественнаго откровенія. Итакъ, одно изъ двухъ: или въ язычествѣ осталась только форма религіи, — миѳологія, безъ всякаго дѣйствительнаго религіознаго содержанія; или, если было это религіозное содержаніе, то оно не могло быть продуктомъ самаго же языческаго религіознаго сознанія; оно было заимствовано откуда-либо извнѣ, внѣшнимъ образомъ. Но такъ какъ теперь единственный источникъ дѣйствительнаго религіознаго содержанія могъ находиться только въ одной исторической, Богооткровенной религіи, религіи Ветхозавѣтной, то, очевидно, только отсюда и могло быть заимствовано все истинно-религіозное и совершенное въ язычествѣ.

Эти, по видимому, единственно возможные выводы о значеніи миѳологіи при знаніи истины религіи объясняютъ намъ возможность возникновенія въ христіанскомъ мірѣ и у христіанскихъ ученыхъ двухъ противоположныхъ воззрѣній на нее, воззрѣній, иногда непослѣдовательно совмѣщавшихся у одного и того же писателя. Тогда какъ одни, признавая только за Богооткровенною религіею характеръ дѣйствительной религіи,

не хотятъ видѣть въ языческой миѳологіи никакого реальнаго религіознаго содержанія и по отношенію къ ней становятся на точку зрѣнія эвгемеризма и физической теоріи миѳологіи, другіе находятъ въ ней такое содержаніе, но не признаютъ за язычествомъ силы самобытно произвести его; они полагаютъ, что это содержаніе есть не что иное, какъ заимствованіе изъ области единой, истинной религіи, заимствованіе затемненное и искаженное намѣренно или нѣтъ подъ вліяніемъ различныхъ условій.

а) Это послѣднее воззрѣніе, начало которому положено іудейскими платонизирующими философами Аристовуломъ и Филономъ, часто встрѣчается у древнихъ христіанскихъ апологетовъ и учителей Церкви (Іустина, Климента и др.), находившихъ въ нѣкоторыхъ миѳахъ искаженныя событія Ветхозавѣтной религіи, точно такъ же какъ въ языческой философіи элементы, тайно заимствованные изъ священныхъ книгъ народа Еврейскаго. Но систематическое и научное раскрытіе этого воззрѣнія, въ примѣненіи собственно къ миѳологіи, принадлежитъ уже новымъ временамъ, преимущественно ученымъ XVII вѣка: Гергарду Фоссу, Бохарту и особенно французскому епископу Даніелю Гюэ *). Много остроумія и необыкновенной учености потрачено было ими для доказательства той мысли, что въ миѳологіи, при чемъ они имѣли въ виду преимущественно Греческую, содержатся искаженные и затем-

*) Первый систематическій опытъ изъясненія миѳовъ съ исторически-религіозной точки зрѣнія находимъ у Стефана Гвичарда (Harmonie etymologique des langues. Par. 1606), который старался доказать, что имена языческихъ боговъ и сказанія о нихъ суть заимствованія изъ Св. Писанія и Еврейской исторіи. Даніель Гейнзій (Aristarchus sacer. 1627), при помощи филологіи, объясняетъ имена важнѣйшихъ Греческихъ боговъ изъ Еврейскихъ корней. Того же направленія держится и Бохартъ (Geographia sacra. 1627). Сочиненіе Гергарда Фосса (Vossius, de Theologia gentili et cael. 1642) замѣчательно для своего времени по обширной эрудиціи и богатству содержанія. Хотя въ немъ Фоссъ вообще не ограничивается однимъ какимъ-либо способомъ толкованія миѳовъ, но прибѣгаетъ, по различію миѳовъ, и къ историческому и физическому объясненію ихъ, тѣмъ не менѣе, съ особенною любовію проводитъ ту мысль, что имена и дѣянія большей части важнѣйшихъ языческихъ боговъ суть искаженія именъ и дѣяній Ветхозавѣтныхъ лицъ. Тому же направленію въ изъясненіи миѳологіи слѣдуетъ Гюэ (Huetius, въ его Demonstratio Evangelica), Лаво, Томасинъ и др.

ненные суевѣріемъ народа, обманомъ жрецовъ, фантазіею поэтовъ факты изъ дѣйствительной Ветхозавѣтной исторіи. Особенно Гюэ до такой степени увлекся своею теоріею, что видѣлъ въ Туатѣ Финикіянъ, Адонисѣ Сиріянъ, Озирисѣ Египтянъ, Зороастрѣ Персовъ, Кадмѣ и Данаѣ Грековъ, — короче сказать, во всѣхъ почти божескихъ и человѣческихъ личностяхъ различныхъ миѳологій одно и то же лицо—Моисея. Отголоски и вліяніе подобныхъ теорій можно и до позднѣйшаго времени встрѣтить въ различныхъ богословскихъ сочиненіяхъ. Такъ напр. въ садахъ Гесперидскихъ думаютъ иногда находить искаженное сказаніе о раѣ, въ борьбѣ титановъ съ богами указаніе на Вавилонское столпотвореніе, въ Зевсѣ, Посидонѣ и Плутонѣ узнаютъ трехъ сыновъ Ноевыхъ, въ Вулканѣ Тубалъ-каина, изобрѣтателя желѣза, въ миѳахъ о Геркулесѣ видятъ слѣды исторіи Іисуса Навина и т. под.

Для оцѣнки этой теоріи, для нашей цѣли было бы излишнимъ трудомъ входить въ фактическія изслѣдованія, въ какой мѣрѣ дѣйствительны тѣ сходства, которыя защитники ея думаютъ находить между такими-то миѳами и такими-то событіями Ветхозавѣтной исторіи. Мы бы, конечно, и безъ особеннаго труда увидѣли здѣсь множество утонченностей, остроумныхъ натяжекъ, случайныхъ сближеній и произвольныхъ филологическихъ толкованій, которыя сильно заподозрили бы дѣйствительность этихъ сходствъ и поколебали бы фактическую основу этой теоріи. Но дѣло не въ томъ, а въ невѣрности самаго принципа, поставленнаго въ главу этой теоріи. Этотъ принципъ состоитъ въ томъ, что замѣчаемое сходство между вѣрованіями различныхъ народовъ предполагаетъ всегда историческую связь между этими вѣрованіями. Какъ скоро это признано, то естественно было придти къ заключенію, что первоначальнымъ источникомъ, изъ котораго произошли сходныя религіозныя вѣрованія, долженъ быть исторически древнѣйшій, именно религія народа болѣе древняго, чѣмъ Греки—Еврейскаго.

Сходства между частными религіозными представленіями и символами у различныхъ народовъ отвергать, конечно, нельзя. Но слишкомъ поспѣшно было бы заключать отсюда къ одному общему источнику этихъ сходствъ и къ распространенію ихъ черезъ передачу или заимствованіе этихъ представленій однимъ

народомъ у другаго. Прежде всего, сходныя религіозныя представленія встрѣчаются у такихъ народовъ, между которыми безъ самыхъ сильныхъ натяжекъ и смѣлыхъ гипотезъ трудно предположить историческую связь и сношенія, тѣмъ болѣе взаимостороннее вліяніе и сближеніе. Но въ такихъ натяжкахъ и гипотезахъ нѣтъ и нужды, какъ скоро сходства религіозныхъ представленій у различныхъ народовъ проще и естественнѣе могутъ быть объяснены сходствомъ религіозныхъ потребностей, религіозныхъ воззрѣній и понятій, зависящихъ отъ единства духовной природы и идеи религіи. Самый способъ выраженія или представленія религіозныхъ понятій можетъ быть сходнымъ, даже одинаковымъ у различныхъ народовъ вслѣдствіе однихъ и тѣхъ же законовъ и пріемовъ чувственнаго и символическаго выраженія извѣстныхъ идей. Наконецъ, и историческія воспоминанія, вынесенныя изъ древнѣйшей эпохи человѣческаго рода, могутъ самостоятельно храниться у различныхъ народовъ и какъ одинъ изъ элементовъ миѳологіи служить сходною основою для религіозныхъ сказаній. Такъ, напр., нѣтъ никакой нужды приводить въ историческую связь съ библейскимъ сказаніемъ о раѣ существующіе во всѣхъ почти религіяхъ миѳы о такъ называемомъ золотомъ вѣкѣ, о первоначальномъ счастливомъ состояніи рода человѣческаго. Нося въ своей душѣ стремленіе къ счастливой и блаженной жизни и не находя соотвѣтствія этому стремленію въ жизни дѣйствительной, человѣкъ легко могъ переносить идеалъ такой жизни въ давно минувшее и неизвѣстное ему прошедшее и думать, что тогда все было гораздо лучше, что люди въ старину жили счастливѣе и что самая счастливая эпоха была въ началѣ рода человѣческаго. Если вспомнимъ теперь, что такой идеалъ первоначальнаго счастія въ то время могъ быть не иной, какъ только чувственный, то легко поймемъ, почему и болѣе частныя черты изображенія золотаго вѣка могли образоваться также сходнымъ образомъ у различныхъ народовъ. Такъ какъ блаженную жизнь на извѣстной степени умственнаго развитія человѣкъ могъ полагать только въ обиліи чувственныхъ благъ, напр., въ болѣе обыкновеннаго долгой жизни, въ особенной крѣпости силъ, въ свободѣ отъ изнурительныхъ трудовъ, то отсюда удобно и безъ историческаго источника могли возникнуть сходныя сказанія напр. о долголѣтіи первыхъ людей,

объ ихъ исполинскомъ ростѣ и т. под. Возьмемъ еще другое, очень распространенное въ языческихъ религіяхъ, преданіе о потопѣ: сказаніе о немъ не выражаетъ собою, по видимому, никакой чисто религіозной идеи и не даетъ права предполагать какого-либо общаго субъективнаго повода къ возникновенію подобнаго сказанія во всѣхъ почти религіяхъ. Но тѣмъ не менѣе и здѣсь нѣтъ нужды предполагать какого-либо заимствованія изъ Ветхозавѣтныхъ книгъ; очень вѣроятно, что это есть всеобщее историческое воспоминаніе о великой катастрофѣ, самостоятельно сохранившееся въ памяти различныхъ народовъ.

Конечно, говоря о возможности происхожденія сходныхъ религіозныхъ представленій у различныхъ народовъ независимо отъ ихъ историческаго сближенія, мы никакъ не отвергаемъ возможности и дѣйствительнаго перехода религіозныхъ понятій отъ одного народа къ другому. Мы защищаемъ только ту мысль, что эти частныя заимствованія никакъ не могутъ служить основаніемъ къ заключенію о взаимной исторической зависимости цѣлыхъ религій или даже важнѣйшихъ религіозныхъ понятій. Заимствованныя представленія, напр. перенесеніе культа извѣстнаго божества изъ одной страны въ другую, изъ Египта въ Финикію или Грецію, большею частію привходятъ какъ случайный матеріалъ въ циклъ извѣстнаго міросозерцанія и скоро ассимилируются съ представленіями этого цикла, теряя свой настоящій характеръ. Если отыскивать слѣды такихъ заимствованій, то, конечно, ихъ нигдѣ нѣтъ болѣе, какъ въ религіи Еллиновъ; но, не смотря на то, эти заимствованные отвнѣ матеріалы такъ видоизмѣнены подъ вліяніемъ своеобразнаго Еллинскаго міросозерцанія, что вся совокупность миѳическихъ сказаній, откуда бы они первоначально ни произошли, представляетъ одно стройное и однимъ художественнымъ характеромъ запечатлѣнное цѣлое, такъ что, не смотря на обиліе чуждыхъ элементовъ, никто не откажется признать Греческую религію совершенно самобытнымъ произведеніемъ Греческаго духа.

Изъ всего этого видно, что если и нельзя отвергать законности въ попыткахъ отыскивать внѣшнія сходства и слѣды историческихъ заимствованій въ религіяхъ различныхъ народовъ, то во всякомъ случаѣ, такія попытки скорѣе могутъ

принести пользу для уразумѣнія внѣшней исторіи народовъ, чѣмъ для пониманія смысла и значенія самыхъ религій. Напротивъ, эти попытки въ приложеніи къ объясненію происхожденія и значенія религій, какъ показываетъ опытъ, приносили много вреда и затемняли самое дѣло, вмѣсто объясненія его, особенно, когда они совершались не съ должнымъ безпристрастіемъ историка, но подъ вліяніемъ какихъ-либо предзанятыхъ идей. Такъ, напр., нельзя не замѣтить, что крайности и натяжки въ теоріяхъ Гюэ и Фосса имѣли свой источникъ въ предзанятомъ мнѣніи объ извѣстности и значительно обширномъ вліяніи религіи и историческихъ сказаній Еврейскаго народа въ средѣ окружающихъ его и даже отдаленныхъ народовъ языческихъ,—мнѣніи, которое они могли встрѣтить у нѣкоторыхъ древнихъ учителей Церкви, полагавшихъ, что все лучшее въ языческой религіи и философіи было заимствовано у Евреевъ. Но должно замѣтить, что можетъ быть увлеченіе и въ противоположную крайность. Мы находимъ ученыхъ, которые подъ вліяніемъ предубѣжденій о глубокой древности Египтянъ, Китайцевъ или Индѣйцевъ, при помощи такой же игры сближеній и параллелей между религіозными представленіями совершенно различныхъ народовъ, думали находить источникъ тѣхъ или другихъ ветхозавѣтныхъ и даже христіанскихъ вѣрованій, то у древнихъ Персовъ, то въ Индіи, то въ Китаѣ. Всѣ подобныя заключенія имѣютъ мало научнаго значенія, хотя остроумное сближеніе сходствъ для недальновиднаго и можетъ показаться поразительнымъ. Но мы уже сказали, что такія сходства сами по себѣ еще нисколько не доказываютъ историческаго родства сходныхъ представленій, если только нѣтъ прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ въ пользу такого родства; но такихъ свидѣтельствъ нѣтъ.

б) Но если историческое содержаніе Ветхозавѣтной религіи не можетъ быть существеннымъ и глубочайшимъ содержаніемъ миѳологіи, а съ другой стороны, такое содержаніе такъ или иначе можетъ быть только откровеннымъ по самой идеѣ религіи, то не ближе ли мы придемъ къ истинѣ, если пойдемъ дальше—за Ветхозавѣтную религію въ глубь вѣковъ и станемъ искать сокровенной истины язычества не въ положительномъ Откровеніи народа Еврейскаго, а въ предшествовавшемъ ему первобытномъ, въ общей всему роду человѣческому первобытной

религіи? Дѣйствительное религіозное содержаніе миѳологіи, истина язычества будетъ, такимъ образомъ, не что иное,. какъ идущее съ незапамятныхъ до историческихъ временъ и сохранявшееся по преданію первобытное Откровеніе. Важнѣйшіе миѳы будутъ только разнообразно смѣнявшимися въ силу историческихъ и другихъ условій оболочками и символами первобытнаго религіознаго ученія.

Вотъ воззрѣніе на миѳологію, которое раздѣляется многими учеными и главнымъ, наименѣе одностороннимъ, выразителемъ котораго служитъ Крейцеръ. Крейцеръ не думаетъ, конечно, всѣ въ миѳологіи производить изъ этого источника. Область миѳологіи такъ обширна, что въ ней находятъ свое мѣсто самые разнообразные элементы. Такъ какъ въ древнѣйшія времена религія имѣла всестороннее значеніе и религіозное образованіе замѣняло для человѣка всякое другое, то въ миѳологіи должно было содержаться не одно только религіозное ученіе, но и полный кругъ первобытнаго знанія; кромѣ представленій чисто религіозныхъ здѣсь встрѣчаются и указанія историческія и представленія физическія и понятія астрономическія и идеи нравственныя. Отсюда и изъясненіе миѳовъ не можетъ быть производимо изъ одной чисто религіозной точки зрѣнія, но различные миѳы имѣютъ различное значеніе и требуютъ различныхъ толкованій. Но тѣмъ не менѣе главное и существенное въ миѳологіи—несомнѣнно религіозное; этотъ религіозный элементъ Крейцеръ производитъ изъ первобытнаго преданія, котораго родина Востокъ. „Древнѣйшіе миѳы, говоритъ онъ, чисто теологическаго содержанія и почти всѣ подобнаго рода миѳы, которые сохранились въ Греческомъ мірѣ, дошли туда съ Востока; теологическіе миѳы съ восточною окраской первоначально суть цѣлостныя воззрѣнія, познанія и идеи или откровенныя истины, которыя уже очень рано были выражены въ образахъ. Это образы храмовой поэзіи, величественные, много говорящіе типы. Но этотъ простой характеръ первоначальныхъ религіозныхъ ученій изгладился вмѣстѣ съ политеизмомъ“. Но, не смотря на искаженіе первобытной религіи въ политеизмѣ, она никогда не исчезала совершенно въ язычествѣ. „Болѣе чистая первоначальная религія,—монотеизмъ, какъ ни былъ онъ по наружности сильно раздробленъ и искаженъ вторгшимся политеизмомъ, тѣмъ не менѣе, никогда

совершенно не исчезалъ, но въ существенномъ сохранялся даже въ антропоморфической Греціи при посредствѣ жреческихъ преданій и мистерій. Какъ ни раздроблено лучепреломленіе миѳической призмы, тѣмъ не менѣе и здѣсь сквозь множество преломленныхъ лучей мы можемъ усмотрѣть истинный свѣтъ солнца, который если и не произвелъ непосредственно пеструю и разнообразную игру миѳологическихъ цвѣтовъ, то во всякомъ случаѣ былъ первоначальнымъ источникомъ и причиною всей этой игры свѣта". Среди всѣхъ искаженій первобытной религіи, какимъ она могла подвергаться въ язычествѣ, остатки истинной религіи хранились наслѣдственно жреческими фамиліями, каковы были наприм. Аѳинскіе и Элевзинскіе Евмолпиды, которые въ своемъ тайномъ ученіи умѣли сохранить неповрежденными первоначальныя восточныя преданія. Конечно, нѣчто изъ первоначальнаго преданія могло и исказиться, но эта судьба могла постигнуть только такія преданія, которыя были несущественны, не состояли въ связи съ главнымъ ученіемъ о единствѣ Божіемъ и о безсмертіи души, и потому не вошли въ составъ жреческаго ученія; но эти основныя истины всегда были вѣрно охраняемы жрецами и хранились въ ихъ тайномъ ученіи *).

Что касается до основной мысли теоріи Крейцера, именно до возможности сохраненія въ язычествѣ нѣкоторыхъ слѣдовъ первобытнаго Откровенія, то эта мысль сама по себѣ, конечно, вѣрна. Мы сами въ послѣдствіи укажемъ на это преданіе какъ на одинъ изъ объективныхъ элементовъ язычества. Но существенный пунктъ нашего разногласія съ теоріей Крейцера и съ другими однородными теоріями тотъ, что въ нихъ этотъ объективный элементъ выставляется на первый планъ, что изъ него производится все лучшее, существенное и истинно религіозное въ язычествѣ, а остальное,—миѳическая оболочка,—относится или къ поэтическому украшенію и вмѣстѣ искаженію этого внутренняго содержанія, или къ тѣмъ историческимъ, физическимъ и другимъ элементамъ, которые только болѣе или менѣе случайно срослись съ миѳологіею и не принадлежатъ къ существу ея. Исходя изъ того положенія, уже раскрытаго нами, что естественное религіозное сознаніе,

*) Creuzer, Symbolik. Th. I. 1810. Также его Briefwechsel, 6 Br.

низшую форму котораго составляетъ язычество, есть религія съ преобладающимъ субъективнымъ элементомъ, мы имѣемъ полное право въ этомъ именно элементѣ видѣть сущность и центръ тяжести язычества. Объективные же элементы, къ числу которыхъ относятся и сохранившіеся въ язычествѣ слѣды первобытной истинной религіи, могутъ имѣть лишь второстепенное значеніе; они не болѣе и не менѣе какъ только слѣды и отрывки, не входящіе существенно въ общій строй и живое содержаніе язычества. Поэтому и истиннаго смысла миѳологіи мы должны искать не въ отвнѣ принесенномъ и только традиціонно хранившимся въ немъ содержаніи, но въ самой же миѳологіи, которая представляетъ намъ самостоятельное развитіе естественнаго религіознаго сознанія,—опытъ религіознаго міросозерцанія, принадлежащій преимущественно самодѣятельности человѣческаго ума, въ своеобразной гносеологической формѣ представленія.

Одностороннее перемѣщеніе центра тяжести съ субъективной стороны религіи на объективную произвело то, что вѣрная въ своей основѣ мысль Крейцера получила видъ недоказанной гипотезы, привела его къ неправильному взгляду какъ на содержаніе, такъ и на форму политеизма. На всѣ эти недостатки издавна указывали критики теоріи Крейцера, хотя и не объяснили съ достаточною ясностью причины, отъ которой они произошли. Такъ, прежде всего, оказалась шаткою та историческая почва, на которой онъ думалъ основать свою гипотезу. Мысль, что Греческая миѳологія не должна быть разсматриваема и изучаема сама по себѣ изолированно, но въ связи съ миѳологіями другихъ народовъ, признана вѣрною и удачною; но что касается до мнѣнія, будто важнѣйшіе Греческіе миѳы перешли съ Востока, въ частности, до конкретнаго способа самаго перехода и преобразованія ихъ, то теорія Крейцера во многомъ оказалась несостоятельною и противорѣчащею новѣйшимъ даннымъ археологіи и сравнительной филологіи. Еще болѣе оказалось несостоятельнымъ предположеніе, которое имѣетъ столь важное значеніе для поддержки теоріи Крейцера, будто бы въ жреческихъ кастахъ и мистеріяхъ сохранились тайныя преданія Востока и идеи первобытной религіи. Но недостаточно обоснованная съ исторической стороны, гипотеза Крейцера, по самому существу дѣла,

не замедлила повести и къ дальнѣйшимъ одностороннимъ воззрѣніямъ. Такъ какъ религіозное содержаніе первобытной религіи представлялось очень необширнымъ, — это ученіе о единомъ Богѣ и безсмертіи души, — а миѳологическія представленія безгранично разнообразными, такъ что трудно было считать ихъ безконечными варьяціями немногихъ простыхъ истинъ, то оказалось необходимымъ отнести самую большую часть миѳовъ на счетъ того нерелигіознаго элемента миѳологіи, о которомъ мы говорили. Отсюда справедливъ упрекъ, дѣлаемый критиками теоріи Крейцера, что онъ, не смотря на свой вѣрный взглядъ на существенно религіозный характеръ миѳологіи, чѣмъ возвысился надъ односторонностію прежнихъ ея толкователей, тѣмъ не менѣе, исходя изъ мысли, что миѳологія содержитъ не только религіозное ученіе, но и полный кругъ первобытнаго знанія, придалъ значеніе этому нерелигіозному элементу (историческому, физическому и пр.) болѣе, чѣмъ сколько слѣдовало, въ ущербъ главному, религіозному. Къ такому расширенію значенія нерелигіознаго элемента въ миѳологіи вело Крейцера не одно только желаніе соединить въ своей теоріи и всѣ предшествующія, какъ частные моменты, но главнымъ образомъ, какъ мы сказали, невозможность съ точки зрѣнія своей теоріи объяснить разнообразіе и сложность миѳологіи. Невѣрный методъ, принятый имъ къ опредѣленію значенія миѳовъ, еще болѣе удерживалъ его на ложной дорогѣ. Именно, внѣшній поводъ, внѣшній колоритъ миѳа Крейцеръ считалъ указаніемъ на его внутреннее содержаніе, тогда какъ къ такому содержанію внѣшній матеріалъ можетъ относиться совершенно безразлично. Если въ миѳѣ заключаются элементы историческіе или физическіе или астральные, то это не служитъ еще доказательствомъ того, что и самый миѳъ имѣетъ своимъ содержаніемъ историческое событіе или физическое понятіе. Такъ какъ, далѣе, и въ миѳахъ, которые Крейцеръ признавалъ спеціально религіозными, чрезвычайная пестрота миѳологической ткани никакимъ образомъ не могла быть соглашена съ чистотою и высотою предполагаемаго содержанія, то онъ долженъ былъ придти къ заключенію, что миѳы имѣютъ символическое значеніе.—мнѣніе, которое, какъ мы сейчасъ увидимъ, никакъ не выражаетъ истиннаго характера миѳологической формы.

в) Мы видѣли, что изъ ученыхъ, признававшихъ религіозное значеніе миѳологіи одни искали объективнаго, истинно религіознаго элемента язычества въ Богооткровенномъ Ветхозавѣтномъ ученіи и въ исторіи народа Еврейскаго, другіе (какъ напр. Крейцеръ) шли дальше, видѣли этотъ элементъ въ предшествовавшемъ этому Откровенію, первобытномъ, общемъ всему роду человѣческому, преданіи, родиною котораго былъ Востокъ. Но возможенъ былъ шагъ еще дальше; можно было искать основанія и объективнаго источника язычества не въ какомъ либо дѣйствительномъ историческомъ откровеніи, но въ недосягаемой дали метафизическаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ и почитать политеизмъ извѣстнымъ необходимымъ моментомъ этого отношенія,—не воспоминаніемъ только о какомъ-либо историческомъ откровеніи, но дѣйствительнымъ реальнымъ откровеніемъ. Этотъ послѣдній шагъ по пути объективнаго пониманія миѳологіи сдѣланъ Шеллингомъ.

Къ установленію своего понятія о миѳологіи Шеллингъ идетъ путемъ критики различныхъ прежнихъ теорій о сущности и происхожденіи миѳовъ. Онъ отвергаетъ всякую мысль о изобрѣтеніи и измышленіи ихъ кѣмъ-либо, будутъ ли то отдѣльныя лица или цѣлый народъ съ своимъ народнымъ поэтическимъ творчествомъ. Не народъ и не частныя лица производятъ миѳологіи, но опредѣленная миѳологія народа возникаетъ вмѣстѣ съ нимъ, какъ его индивидуальное сознаніе. Самое выдѣленіе народа изъ общей массы единаго и нераздѣльнаго человѣчества происходитъ вслѣдствіе предварительно совершившагося выдѣленія и установленія опредѣленнаго миѳологическаго сознанія или выступленія различныхъ боговъ въ единомъ дотолѣ сознаніи человѣчества *). Первоначальною формою религіознаго сознанія Шеллингъ признаетъ монотеизмъ, хотя не въ томъ смыслѣ, какъ понимаютъ это выраженіе защитники совершенства первобытный религіи. Монотеизмъ Шеллинга есть, какъ онъ самъ его называетъ, „относительный только монотеизмъ“. Общій всему человѣчеству Богъ могъ быть только въ той мѣрѣ единымъ, въ какой не выступили еще въ его сознаніи другіе боги; онъ есть только первый членъ въ дальнѣйшемъ рядѣ послѣдовательно

*) Einleitung in d. Philosophie der Mythologie. 1856, стр. 109.

идущихъ боговъ политеизма. Собственно, онъ изначала былъ миѳологическій богъ, именно potentia, такъ какъ съ нимъ уже начался рядъ миѳической исторіи боговъ.

Отсюда уже видно, что нельзя искать иного какого либо начала для объясненія первоначальнаго монотеизма (напр. сверхъестественное Откровеніе) и иного для послѣдующаго политеизма (напр. искаженіе этого Откровенія). Та и другая форма религіознаго сознанія состоятъ въ существенной связи и представляютъ одинъ необходимый историческій процессъ. Какой теперь смыслъ и какія движущія силы этого процесса?

Если религія не есть субъективное произведеніе человѣческихъ силъ, если миѳологіи въ частности не суть вымыселъ и порожденіе народной поэзіи или отдѣльныхъ лицъ, то, очевидно, перваго источника этого процесса мы должны искать не въ человѣкѣ, а гдѣ-либо выше его. Хотя этотъ процессъ имѣетъ свое основаніе и въ дѣйствительномъ сознаніи человѣчества, изъ котораго онъ долженъ происходить, но, тѣмъ не менѣе, его цѣлое теченіе есть *необходимое* движеніе, которому на дѣлѣ подчинено самое сознаніе послѣдовательно переживающее его. Исторія боговъ, послѣдовательно смѣнявшихся въ миѳологіяхъ народовъ, есть дѣйствительная исторія религіознаго сознанія человѣчества, которое должно пережить отдѣльные моменты, выражаемые этими богами. Но эти моменты не суть только идеальныя формы сознанія, не суть только логическія категоріи или феноменологическія ступени послѣдовательно развивающагося знанія, познаванія. Нѣтъ, это совершенно *реальныя потенціи*, которыя овладѣваютъ сознаніемъ, господствуютъ надъ нимъ, и, притомъ, это суть тѣ же самыя реальныя потенціи, которыя лежатъ въ основѣ существованія и происхожденія міра и которыя составляютъ (konstituiren), жизнь самого Божества, слѣдовательно, потенціи космогоніи и теогоніи. Итакъ, миѳологія, какъ послѣдовательный политеизмъ, есть не что иное какъ процессъ, посредствомъ котораго божественныя потенціи или, проще, самъ Богъ, посредственно (т. е. въ формѣ сознанія), снова полагаетъ себя, то есть она есть *теогоническій процессъ*. Съ этой точки зрѣнія то, что въ миѳологіи на первый взглядъ представляется только человѣкообразнымъ, субъективною исторіею, на самомъ дѣлѣ становится объективнымъ, выражаетъ всеобщія

абсолютныя событія, ибо въ миѳологическомъ процессѣ человѣческое сознаніе проходитъ по тому же закону и по тѣмъ же самымъ ступенямъ, по которымъ первоначально прошла природа; принципы миѳологическаго процесса суть, вмѣстѣ, принципы всего бытія и происхожденія, какъ историческаго, такъ и естественнаго. По этому, единственно истинному, объективному объясненію миѳологіи, послѣдняя ея основа и истинный ключъ ея пониманія заключается не въ историческихъ, но въ превыше-историческихъ, трансцедентно-метафизическихъ отношеніяхъ, короче сказать, въ самомъ существѣ (Wesen) Божіемъ *).

Въ чемъ состоятъ эти реальныя потенціи, опредѣляющія содержаніе, ходъ и моменты политеистическаго процесса, — отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ метафизическое ученіе Шеллинга о Богѣ. Въ Богѣ, по его ученію, мы должны различать три момента: основу (мощь), существованіе (разумъ) и любовь. Эти три момента въ его философіи религіи являются намъ какъ три потенціи: 1) возможность бытія (Seinkönnen), называемая также субъектомъ бытія; 2) чистое бытіе безъ всякой возможности, не субъектъ, но только предикатъ бытія и объектъ бытія, наконецъ 3) единство обоихъ, самополагающая возможность бытія или духъ. Въ свободномъ отъ всякаго противоположенія единствѣ этихъ трехъ потенцій Богъ имѣетъ только потенціальное бытіе, бытіе въ понятіи. Къ дѣйствительному бытію онъ приходитъ только чрезъ разъединеніе или напряженіе этихъ потенцій вслѣдствіе божественной воли, въ чемъ заключается вмѣстѣ и начало міра. Это разъединеніе состоитъ въ томъ, что двѣ первыя потенціи превращаютъ свое взаимное отношеніе, такъ что возможность бытія (Seinkönnen) полагаетъ себя какъ дѣйствительное бытіе, чтобы быть побѣжденною (настоящимъ) дѣйствительнымъ бытіемъ и снова стать по прежнему только возможностію. Въ этомъ и состоитъ космогоническій и—такъ какъ въ немъ только Богъ становится актуально самосознающимъ Духомъ, — вмѣстѣ и теогоническій процессъ; этотъ процессъ, который проходитъ въ исторіи природы, достигаетъ своего завершенія и покоя въ человѣческомъ сознаніи: въ немъ божественныя потенціи дости-

*) Тамъ же, стр. 216.

гаютъ прежняго единства, разрушеннаго, такъ сказать, на время въ космогоническомъ процессѣ. Но съ достиженіемъ этого покоя и единства не оканчивается божественная жизнь. Потенціи, которыя въ существѣ человѣческаго сознанія пришли къ временному единству и покою, снова разъединяются: тотъ же процессъ, который какъ мірообразовательный, космогоническій, предшествовалъ человѣческому сознанію и имѣлъ его своимъ результатомъ, начинается снова въ высшей формѣ,— формѣ сознанія: это и есть миѳологическій процессъ. То обстоятельство, что онъ совершается въ сознаніи, не мѣшаетъ ему быть столько же реальнымъ и объективнымъ, какъ и прежній, космогоническій; потому что не наше сознаніе свободно его производитъ, но оно само подчиняется этому процессу и только выражаетъ его. Какъ въ исторіи природы, такъ и въ исторіи сознанія этотъ процессъ есть не только космогоническій (въ смыслѣ естественнаго), не только миѳологическій (въ смыслѣ субъективнаго), но и реально—теогоническій, представляющій процессъ жизни божественной.

Ближайшимъ образомъ этотъ миѳологическій процессъ состоитъ въ томъ, что отдѣльныя, вступившія, такъ сказать, между собою въ борьбу, потенціи послѣдовательно одна за другою овладѣваютъ сознаніемъ человѣка какъ властвующія надъ нимъ и покоряющія его силы, т.-е. какъ боги. Миѳологія въ сущности есть не что иное, какъ послѣдовательное выступленіе въ сознаніи божественныхъ потенцій въ формѣ смѣняющихъ другъ друга боговъ. Прежде всего, снова возвышается въ сознаніи то начало, которое лежало въ основѣ дѣйствительной природы и которое было побѣждено нѣкогда возникновеніемъ жизни; это начало: „темная основа, слѣпая сила“. Какъ въ космогоническомъ процессѣ природы это первоначало проявило себя въ астральной міровой системѣ, такъ и теперь въ соотвѣтствующемъ миѳологическомъ процессѣ оно выступаетъ какъ сидерическое божественное начало, какъ Господь неба, Бэлъ или Уранъ; первоначальная миѳологическая религія, такимъ образомъ, есть астральная,—сабеизмъ. Дальнѣйшее движеніе и вмѣстѣ переходъ къ политеизму этой первобытной, относительно монотеистической религіи состоитъ въ смягченіи этого астральнаго, владѣющаго сознаніемъ первобытнаго человѣка, начала, въ появленіи на ряду съ нимъ женственнаго

принципа, — Ураніи или Милитты Вавилонянъ. Ближайшее затѣмъ, господствующее надъ религіознымъ сознаніемъ божество есть Кроносъ или Ваалъ, богъ Финикіянъ и пелазгическаго періода Грековъ, женственную сторону котораго представляетъ Кибела, матерь боговъ. Съ Кроносомъ начинается дѣйствительное множество наряду другъ съ другомъ стоящихъ боговъ, тогда какъ предшествующій политеизмъ былъ только послѣдовательнымъ. Борьба перваго бога съ вытѣсняемымъ имъ изъ религіознаго сознанія вторымъ выражается въ египетской миѳологіи какъ борьба Тифона съ Озирисомъ, между тѣмъ какъ Изида,—религіозное сознаніе, колеблется между тѣмъ и другимъ. Но такъ какъ начало природы, послѣ жестокой борьбы въ животномъ царствѣ, достигаетъ равновѣсія и успокоенія въ человѣкѣ, въ которомъ примиряются силы природы, то и борьба Египетскихъ животно - образныхъ боговъ кончается примиреніемъ въ человѣко-образныхъ богахъ Греціи, гдѣ за суровыми силами Урана и Кроноса слѣдуетъ кроткій Зевсъ и реальный принципъ природы снова становится побѣжденнымъ и низводится въ невидимый видъ *).

Шеллингъ поставляетъ въ заслугу своей теоріи миѳологіи то, что только она одна даетъ истинное объективное объясненіе миѳовъ, что она вмѣстѣ и вполнѣ научная и вполнѣ историческая, вполнѣ эмпирическая и въ тоже время вполнѣ философская: истинно историческое въ ней вполнѣ совпадаетъ съ философскимъ; она находитъ объективное начало изъясненія миѳовъ въ самомъ предметѣ и заставляетъ миѳологію объяснять саму себя **).

Мы слишкомъ удалились бы отъ главной задачи нашего изслѣдованія, если бы для разрушенія этого горделиваго притязанія Шеллинга на значеніе своей теоріи рѣшились подвергнуть критикѣ какъ метафизическую ея основу, — ученіе его объ абсолютномъ, такъ и оправданіе ея фактами исторіи религій. Философская и научная критика указала уже и несостоятельность основныхъ принциповъ философіи Шеллинга и особенно—искусственность, натяжки и произволъ въ подведеніи фактовъ подъ абстрактныя понятія. Несостоятельная

*) Philosophie d. Mythologie, 1857 г., особенно Vorles. 2. 3. 18.

**) Ibid. II, p. 138.

въ философскомъ отношеніи теорія миѳологіи Шеллинга всего менѣе можетъ быть названа историческою. Что высокое мнѣніе Шеллинга о своей теоріи далеко не оправдалось самымъ дѣломъ, свидѣтельствомъ тому служитъ уже тотъ одинъ внѣшній фактъ, что, не смотря на громкое имя и славу Шиллинга въ философскомъ мірѣ, не смотря на надежды, возбужденныя появленіемъ его философіи миѳологіи, его теоріи не суждено было даже образовать сколько-нибудь значительнаго кружка приверженцевъ и продолжателей его дѣла. Для насъ, впрочемъ, имѣютъ значеніе не столько частные недостатки его теоріи, сколько ея основная, руководящая мысль, — мысль объ объективномъ принципѣ миѳологическаго процесса. Шеллингу принадлежитъ несомнѣнная заслуга, что вопреки господствовавшимъ мнѣніямъ о случайно-субъективномъ происхожденіи миѳовъ, равно какъ и вопреки мнѣнію о внѣшнемъ только привнесеніи въ нее объективнаго элемента путемъ, наприм., преданія, онъ выставилъ на видъ этотъ объективный элементъ, составляющій жизненный нервъ религіознаго сознанія, политеистическаго такъже, какъ и всякаго другаго. Но односторонность его воззрѣнія, прежде всего, состоитъ въ томъ, что онъ до крайности преувеличилъ значеніе этого элемента, призналъ его до такой степени главнымъ факторомъ религіознаго сознанія, что за нимъ почти не оставалось мѣста другому, психологическому, субъективному. Въ миѳологіи не человѣкъ выражаетъ свои понятія о Богѣ и своихъ отношеніяхъ къ нему, но самъ Богъ овладѣваетъ сознаніемъ человѣка и насильственно, такъ сказать, влечетъ его по различнымъ стадіямъ политеизма. Миѳологія не процессъ человѣческаго познанія о Богѣ, но, какъ выражается самъ Шеллингъ, теогоническій процессъ, исторія самого Божества, проходящая въ сознаніи человѣка. Миѳологія есть своего рода реальное откровеніе Божества,—прямѣе сказать, самооткровеніе Бога въ извѣстной формѣ. Но очевидно, что такое пониманіе миѳологіи можетъ быть допущено только при рѣшительно пантеистическомъ воззрѣніи на сущность Божества, и въ теоріи Шеллинга нельзя не видѣть несомнѣннаго вліянія его идеалистической философіи, не смотря на всѣ его попытки въ послѣднемъ періодѣ его философствованія сблизить ее съ теистическими воззрѣніями. Объективное дѣйствіе Божества на духъ человѣка

есть, конечно, существенный элементъ религіознаго сознанія, но это дѣйствіе, это естественное откровеніе вовсе не есть то овладѣніе этимъ сознаніемъ, то господство надъ нимъ, о которомъ говоритъ Шеллингъ. Оно предполагаетъ *свободное* усвоеніе человѣкомъ божественнаго воздѣйствія и, вслѣдствіе этого, своеобразное, зависящее отъ строя человѣческой природы представленіе или пониманіе этого воздѣйствія. Только въ этомъ свободномъ усвоеніи божественнаго воздѣйствія мы можемъ найти ключъ къ объясненію той *человѣческой* особенности религіознаго представленія, которая рѣшительно необъяснима и несогласима съ мыслію о совершенствѣ Творца и о достоинствѣ его откровенія, если мы будетъ признавать религію вообще, миѳологію въ особенности, однимъ объективнымъ самооткровеніемъ Божества.

Но ошибка и односторонность Шеллинга не въ томъ только, что подъ вліяніемъ метафизической теоріи объ абсолютномъ онъ невѣрно понялъ значеніе объективнаго фактора религіи, превративъ откровеніе Божества въ пантеистическое самооткровеніе его въ формѣ религіознаго сознанія, но и въ томъ, что такое самооткровеніе онъ нашелъ именно въ язычествѣ и въ миѳологическомъ процессѣ видѣлъ процессъ теогоническій. Какъ ни односторонне его понятіе объ объективномъ факторѣ религіи, но съ нимъ отчасти можно бы примириться, если бы онъ видѣлъ его дѣйствіе только въ процессѣ истинно-религіознаго сознанія въ исторіи истинно откровенной религіи. Но признать такое реальное самообнаруженіе Божества въ язычествѣ значитъ уничтожить понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ личномъ и всесовершенномъ, превратить его въ пантеистическое абсолютное, равнодушное къ истинѣ и лжи, для котораго какъ истинная Откровенная религія, такъ и ложныя языческія составляютъ одинаково необходимыя формы раскрытія. Но истинно религіозное сознаніе никакъ не можетъ допустить мысли, чтобы всесовершенное Божество не только само послѣдовательно превращалось то въ Урана, то въ Кроноса, то въ Зевса, но и того, чтобы эти представленія, по содержанію завѣдомо ложныя, какимъ бы то ни было образомъ были возбуждаемы въ духѣ объективнымъ воздѣйствіемъ Божества. Притомъ же, допуская объективное происхожденіе этихъ принципальныхъ боговъ, мы послѣдовательно должны бы допу-

стить такой же способъ происхожденія и для прочихъ низшихъ боговъ, а съ ними и всѣ тѣ частности миѳологіи, которыя рѣшительно возмущаютъ религіозное чувство не только ложностію своего содержанія, но и практически безнравственными обнаруженіями культа. Правда, Шеллингъ не отрицаетъ совершенно субъективнаго прироста къ своему теогоническому процессу и конечно все недостойное религіи можетъ отнести на счетъ этого прироста. Но это показываетъ только невѣрность себѣ его теоріи — невѣрность вполнѣ естественную, какъ скоро вспомнимъ, къ какимъ возмутительнымъ для религіознаго чувства результатамъ могло бы привести вполнѣ послѣдовательное проведеніе его принципа. Потому что признавъ объективный элементъ столь мощный, что онъ неотразимо увлекалъ религіозное сознаніе, мы не имѣемъ права ставить ему гдѣ-либо границы, и тѣ потенціи, которыя создали Урана, Кроноса, Зевса, не только могли создать Венеру, Астарту, Молоха, Шиву со всѣми особенностями ихъ культа, но и должны были ихъ создать по существенной связи всѣхъ элементовъ политеистическихъ религій. Если же въ произведеніи этихъ и подобныхъ боговъ и ихъ культовъ мы имѣемъ право признать дѣйствіе субъективнаго, психологическаго начала, то гдѣ опять границы его дѣйствія? Почему не предположить, что та же фантазія, которая создала этихъ боговъ, не могла создать и принципальныхъ боговъ, въ которыхъ мы также видимъ ясные признаки дѣятельности чисто человѣческой представительной силы.

Эту психологическую, субъективную сторону религіи совершенно оставляетъ въ тѣни Шеллингъ, а она-то и составляетъ существенный элементъ язычества. Шеллингъ опасается, что съ признаніемъ субъективнаго элемента главнымъ мотивомъ язычества оно потеряетъ всякій реальный смыслъ и значеніе и политеизмъ обратится въ тѣ лишенныя смысла и истины произведенія поэтовъ, историковъ, философовъ, за которыя выдавали его защитники субъективныхъ теорій миѳологіи. Но для объясненія законосообразности язычества и послѣдовательности его развитія нѣтъ нужды вдаваться въ противоположную крайность, и искать ключа язычества въ идеѣ абсолютнаго и въ законахъ его развитія. Достаточно обратить вниманіе на другой, не менѣе существенный факторъ рели-

гіознаго сознанія, — субъективный, и въ немъ мы можемъ найти ту законосообразность и смыслъ развитія, который условливается не случайностію, но нормальными законами развитія самой духовной природы человѣка. Тѣ потенціи, которыхъ Шеллингъ искалъ въ недосягаемыхъ, трансцедентальныхъ сферахъ метафизики, могутъ быть ближе найдены— въ самомъ же духѣ человѣческомъ и въ условіяхъ его развитія.

Представленный нами критическій очеркъ важнѣйшихъ теорій миѳологіи отчасти уже выяснилъ намъ тѣ характеристическія черты, которыя должны служить къ установленію истиннаго понятія о миѳологіи, какъ по отношенію къ содержанію, такъ и къ формѣ ея.

Что касается до содержанія, то вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя считаютъ миѳологію простою оболочкою нерелигіознаго матеріала,—физическаго, историческаго, поэтическаго, мы должны признать содержаніе ея несомнѣнно и вполнѣ религіознымъ, какимъ и признавало его само сознаніе народовъ политеистическихъ. Вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя существенно религіозное содержаніе въ язычествѣ видѣли или въ преданіи истинной религіи или въ чисто объективномъ дѣйствіи высочайшаго фактора религіи, мы должны признать это содержаніе хотя религіознымъ, но по преимуществу субъективно-религіознымъ. То-есть—въ миѳологіи мы должны видѣть не реальное откровеніе Божества, но опыты самостоятельнаго, почти независимаго отъ объективнаго начала религіи, религіознаго міросозерцанія въ формѣ представленія. Это міросозерцаніе обнимаетъ собою всѣ стороны религіозной идеи,— какъ ученіе о Богѣ, такъ и объ отношеніи его къ міру и человѣку. Какъ скоро мы будемъ имѣть въ виду, что это содержаніе обязано своимъ происхожденіемъ естественной дѣятельности ума, а на пути этой дѣятельности возможны самые разнообразные, даже противоположные, отвѣты на занимающіе мысль человѣка вопросы о Богѣ и мірѣ, — столь же разнообразные, какъ напр. различны системы и воззрѣнія въ области философіи, для которыхъ, какъ увидимъ, религіозныя

идеи служатъ зерномъ и прообразомъ,—то мы легко поймемъ, почему миѳы, не смотря на кажущуюся ограниченность строго религіознаго содержанія, должны быть очень многочисленны и разнообразны. Это разнообразіе ещё болѣе должно было увеличиться, когда вспомнимъ, что религіозное сознаніе язычества, въ силу самой своей односторонности и неистины, должно быть постоянно измѣнчивымъ, такъ какъ, не обладая готовою богооткровенною истиною, должно было *искать* ее и въ этомъ исканіи, въ этомъ стремленіи къ достиженію болѣе и болѣе совершеннаго понятія о Богѣ постепенно переходить разныя стадіи развитія. При этомъ прежнія стадіи и моменты развитія, прежнія миѳическія представленія не изглаживались изъ религіозной памяти, но сохранялись въ ней какъ представленія и воспоминанія о древнихъ богахъ и о прежнихъ генераціяхъ, увеличивая такимъ образомъ массу религіознаго содержанія *).

Но религія не есть только теоретическое ученіе о Богѣ, Его свойствахъ и отношеніи къ міру. Она обнимаетъ собою, кромѣ того, сферу религіозныхъ чувствованій и практическихъ стремленій, сообщая имъ свой, религіозный отпечатокъ. Если теперь миѳологическая форма представленія есть существенная и характеристическая форма религіознаго сознанія язычества, то, очевидно, она должна покрывать собою не только теоретическую, но и другія стороны этого сознанія. Это ведетъ къ тому предположенію, что въ миѳологіи содержится не только ученіе о богахъ въ точномъ смыслѣ, но еще болѣе и преимущественно исторія отношеній человѣка къ Божеству,

---

*) При томъ воззрѣніи на миѳологію, по которому истинно религіозное содержаніе ея полагается въ древнѣйшемъ религіозномъ преданіи, а вся миѳическая сторона религіи считается отчасти внѣшнею оболочкою этого содержанія, отчасти оболочкою инаго, не религіознаго содержанія, законосообразный процессъ развитія естественнаго религіознаго сознанія теряетъ всякое значеніе, такъ какъ дѣйствительное, традиціонное содержаніе политеизма остается однимъ и тѣмъ же: оно можетъ только съ теченіемъ времени утрачиваться, потемняться, но не развиваться. Вотъ почему мы должны признать справедливымъ и тотъ упрекъ дѣлаемый теоріи Крейцера, что она по самому существу своему отрицаетъ прогрессъ миѳологическаго сознанія, хотя этотъ упрекъ иногда исходитъ изъ такого понятія о прогрессѣ въ язычествѣ, съ которымъ мы согласиться не можемъ.

исторія самаго религіознаго сознанія, иначе,—образное выраженіе различныхъ религіозныхъ состояній человѣческаго духа. Отсюда объясняется, почему въ миѳологіи преобладаетъ движущійся или эпическій элементъ. „Такъ какъ состояніе языческаго религіознаго сознанія не было истинное, то оно естественно подлежало измѣненіямъ. Время само собою приносило эти измѣненія и они ощущались въ сознаніи; вмѣстѣ съ тѣмъ чувствовалась потребность дать внутреннимъ ощущеніямъ внѣшнее выраженіе. Отсюда произошелъ, съ одной стороны, миѳъ, какъ повѣствованіе о томъ, что было почувствовано въ сознаніи, съ другой стороны, обрядъ, какъ выраженіе ощущенія въ дѣйствіи. Напр. на островѣ Критѣ, гдѣ впервые развилось служеніе Зевсу, произошелъ миѳъ, что новый богъ Зевсъ родился, но что онъ — младенецъ находится еще въ опасности отъ отца своего Кроноса, бога грознаго, имѣвшаго обычай пожирать своихъ дѣтей. Все, что повѣствуется въ этомъ миѳѣ, было дѣйствительно ощущаемо въ религіозномъ сознаніи. Оно страшилось древняго стихійнаго бога и страшилось за новаго бога еще слабаго, который въ немъ возникалъ. Оно предчувствовало, однакожъ, побѣду послѣдняго и съ радостію встрѣчало его рожденіе; эти ощущенія побуждали его къ дѣйствію. Въ силу такого чувства поклонники и защитники Зевса стали плясать во всеоружіи, выражая тѣмъ свою радость и желаніе заглушить шумомъ оружія грознаго Кроноса, чтобы скрыть отъ него новорожденнаго бога. Ихъ влекло къ пляскѣ и шуму оружіемъ сильное ощущеніе радости и вмѣстѣ рабскаго опасенія,—и вотъ вслѣдствіе такого душевнаго состоянія возникъ на островѣ Критѣ обрядъ, состоящій въ военной пляскѣ, какъ бы передъ младенцемъ Зевсомъ. Въ обрядѣ выразилось тоже, что въ миѳѣ; они одновременны и взаимно себя объясняютъ. Еще примѣръ: миѳъ о лишеніи Урана Кроносомъ мужеской силы перешелъ въ Грецію съ Востока. Уранъ былъ въ древности мужескимъ божествомъ; какъ такому, поклонялись ему всѣ народы, знающіе только астральную религію. Это былъ всеобъемлющій, вѣчно неизмѣнный богъ неба, непрестанно движущійся въ круговращеніи небесныхъ свѣтилъ, богъ чисто внѣшній и чуждый человѣку, не имѣющій ни чувства, ни образа. Поклоненіе такому богу не могло удержаться навсегда; по истеченіи времени этотъ

богъ началъ смягчаться, принимать женственный характеръ— и вотъ между людьми произошло сказаніе, что богъ Уранъ потерялъ мужескую силу и что изъ его крови родилась Афродита-Уранія. Этому миѳу соотвѣтствуетъ дѣйствительный переходъ на Востокѣ отъ поклоненія астральному богу къ почитанію небесной богини, которая, какъ извѣстно, почиталась Вавилонянами подъ именемъ Милитты, а Финикіянами подъ именемъ Астарты".

Если мы будемъ теперь имѣть въ виду всѣ эти столь обильные элементы религіознаго содержанія миѳовъ, то увидимъ, что это содержаніе вполнѣ достаточно, чтобы наполнить представляющееся столь обширнымъ и несоотвѣтствующимъ дѣйствительному матеріалу религіи разнообразіе миѳологіи. На вопросъ, все ли въ миѳологіи относится собственно къ религіи, всѣ ли миѳы религіозны, мы вправѣ, согласно съ пониманіемъ ихъ самими вѣрующими язычниками, отвѣчать утвердительно. Мы вполнѣ чувствуемъ всю силу возраженій, которыя могутъ быть сдѣланы противъ этого положенія. Въ виду обширности миѳологическаго матеріала, въ виду историческихъ, физическихъ и другихъ элементовъ, входящихъ въ составъ миѳовъ, не только ученые, отвергавшіе религіозный смыслъ ихъ, но и признававшіе религію главнымъ содержаніемъ миѳологіи (напр. Крейцеръ) допускали, что далеко не все въ ней имѣетъ религіозное значеніе. Въ подтвержденіе истины такого воззрѣнія указывали на то обстоятельство, что въ древнѣйшія времена религія не имѣла такой тѣсной и строго очерченной сферы господства среди другихъ проявленій жизни человѣческаго духа, какъ во времена позднѣйшія. Она имѣла тогда всестороннее значеніе, и религіозный, миѳологическій покровъ нераздѣльно облекалъ всѣ произведенія умственной дѣятельности человѣка, такъ что миѳологія представляетъ собою не одну только систему религіозныхъ вѣрованій, но вообще энциклопедію всѣхъ знаній древнѣйшаго человѣчества, въ которой религія имѣетъ только преобладающее, но не единственное значеніе. Отсюда различныя попытки установить правильный методъ разграниченія миѳовъ религіозныхъ отъ миѳовъ, такъ сказать, свѣтскихъ.

Мы вовсе не думаемъ отрицать всесторонняго значенія религіи въ древности, и въ силу этого значенія присутствія

въ области миѳологіи многочисленныхъ физическихъ, историческихъ и филологическихъ элементовъ; но полагаемъ, что это признаніе нисколько не противорѣчитъ всеобщему религіозному характеру миѳовъ и вполнѣ мирится съ нимъ. Недоразумѣніе здѣсь происходитъ отъ того, что различающіе религіозные и нерелигіозные миѳы подъ вліяніемъ перваго впечатлѣнія, какое производитъ содержаніе послѣднихъ: историческое, физическое и т. п., забываютъ о безспорно присущемъ въ немъ, кромѣ того, религіозномъ элементѣ, который собственно и важенъ для религіознаго сознанія. Какъ бы ясно и очевидно ни было, что извѣстный напр. миѳъ представляетъ извѣстное явленіе природы, несомнѣнно, однако же, то, что къ этому явленію человѣкъ относился не просто какъ къ естественному феномену и къ миѳическому представленію, не просто какъ къ произведенію своей поэтической фантазіи, но съ особеннымъ религіознымъ чувствомъ и религіознымъ пониманіемъ явленія; иначе не было бы никакого различія между миѳомъ и обыкновеннымъ поэтическимъ олицетвореніемъ, какое мы встрѣчаемъ въ позднѣйшее время. Вотъ это-то особенное религіозное отношеніе къ содержанію миѳа, это особенное пониманіе его и чувство имъ возбуждаемое и составляетъ религіозный элементъ каждаго миѳа, который и подлежитъ вѣдѣнію и разъясненію философіи миѳологіи, тогда какъ внѣшніе элементы миѳа—извѣстное физическое явленіе, историческій фактъ, способъ обозначенія понятія словомъ, могутъ составлять законное достояніе всѣхъ тѣхъ наукъ, которыя могутъ имѣть интересъ въ анализѣ этого матеріала независимо отъ религіознаго его значенія. Этимъ религіознымъ содержаніемъ, какъ цементомъ связующимъ разнородный матеріалъ и сообщающимъ ему своеобразную религіозную окраску, проникнуты несомнѣнно *всѣ* миѳы, до той поры, пока они остаются миѳами, т.-е. пока человѣкъ относится къ нимъ религіозно, почитаетъ ихъ чѣмъ-то священнымъ, фактомъ религіи, входящимъ въ общую систему его религіознаго міросозерцанія. Конечно, усвоя всѣмъ миѳамъ религіозное содержаніе, мы не отвергаемъ различія относительной важности этого содержанія въ различныхъ миѳахъ, но это различіе касается только степени, такъ сказать, религіозности миѳовъ, но никогда не доходитъ до совершеннаго уничтоженія ея,

пока язычество представляетъ жизненное религіозное явленіе. Эта степень условливается главнымъ образомъ различными стадіями жизни язычества: болѣе живое, вполнѣ религіозное значеніе имѣютъ болѣе древніе миѳы, принадлежащіе эпохѣ, когда языческое религіозное сознаніе достигло высшей степени своей интенсивности. Но съ теченіемъ времени, съ постепеннымъ возбужденіемъ рефлектирующей мысли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и охлажденіемъ религіозности, мало-по-малу возникаютъ миѳы, въ которыхъ болѣе, чѣмъ въ древнихъ, даетъ чувствовать свое присутствіе немиѳологическій элементъ. Таковы появляющіяся въ концѣ миѳологическаго процесса эпическія поэмы, изображающія дѣянія полубоговъ и героевъ, гдѣ историческая канва ясно выступаетъ изъ-подъ религіознаго, миѳологическаго узора. Таковы возникающія еще позднѣе попытки полуфилософскаго, полумиѳическаго міросозерцанія, гдѣ начинаетъ заявлять свои права разумъ и даетъ себя чувствовать первый брезжущій лучъ раціональнаго мышленія: такова наприм. космогонія Гезіода. Но какъ бы ни ослабѣвало собственно религіозное значеніе миѳа, хотя бы оно упадало до minimum, миѳъ во всякомъ случаѣ остается болѣе или менѣе религіознымъ до той поры, пока сколько-нибудь живо религіозное сознаніе язычества. Какъ скоро это сознаніе отжило свое время, миѳъ обращается для человѣка въ простое миѳическое сказаніе въ современномъ значеніи этого слова,—сказаніе, изъ котораго улетучилось живое содержаніе и осталась одна болѣе или менѣе поэтическая оболочка; миѳъ становится сказкою.

Признаніе религіознаго содержанія миѳовъ вызываетъ дальнѣйшій вопросъ объ отношеніи къ этому содержанію его внѣшней, чувственной оболочки. Характеристическая форма религіознаго сознанія язычества есть, какъ мы знаемъ, форма представленія; элементы для этой формы даютъ, прежде всего, впечатлѣнія, получаемыя человѣкомъ отъ окружающей его природы, за тѣмъ факты человѣческаго сознанія и исторической жизни. Но отношеніе этихъ элементовъ къ выражаемому ими содержанію въ миѳахъ можетъ быть понимаемо не одинаково. Миѳическая форма можетъ быть непосредственнымъ, безсознательнымъ, такъ сказать инстиктивнымъ выраженіемъ своего содержанія; содержаніе и форма въ миѳѣ нераздѣльны;

онѣ являются вмѣстѣ и составляютъ одно органически связанное цѣлое. Или содержаніе миѳа и его внѣшняя форма не связаны между собою существенно; содержаніе, религіозная мысль предшествуетъ ея выраженію; выраженіе,—миѳическая оболочка присоединяется къ ней сознательно и преднамѣренно, какъ кажущееся наиболѣе адэкватнымъ чувственное обозначеніе истиннаго понятія. Примѣромъ перваго можетъ служить каждое истинно поэтическое произведеніе, въ которомъ мысль непосредственно выражается въ художественномъ образѣ и не можетъ быть отдѣлена отъ него. Символъ, аллегорія, притча, даютъ понятіе о послѣднемъ способѣ представленія.

По какому изъ этихъ типовъ дѣятельности представительной силы мы должны понимать отношеніе содержанія къ чувственной формѣ въ миѳологіи? Древніе толкователи миѳологіи, начиная отъ Аристотеля и кончая Стоиками, болѣе склонялись къ символическому пониманію миѳовъ; они видѣли въ нихъ намѣренно сокрытую подъ чувственною оболочкою мудрость древнѣйшей эпохи—извѣстныя космологическія и нравственныя истины. Такое же понятіе о значеніи миѳологіи, какъ преднамѣренномъ облеченіи чувственною формою различныхъ физическихъ понятій, видимъ отчасти и у новѣйшихъ толкователей, напр. Германа. Но особенное значеніе мысль о символизмѣ миѳовъ получила у Крейцера, и эта мысль стоитъ у него въ тѣсной связи съ его ученіемъ о первобытномъ откровеніи, какъ существенномъ религіозномъ содержаніи миѳологіи. Такъ какъ здѣсь содержаніе предшествуетъ формѣ, понятіе его внѣшнему выраженію, то, очевидно, это выраженіе, миѳическая форма должна быть не иною, какъ болѣе или менѣе сознательно составленною формою, т. е. символическою. Изобрѣтеніе этой формы было преднамѣреннымъ дѣломъ хранителей древняго преданія восточныхъ мудрецовъ—жрецовъ, съ цѣлію придать своему ученію наиболѣе соотвѣтствующій уровню пониманія необразованнаго и чувственнаго большинства видъ. „Прямое сообщеніе истины не могло здѣсь имѣть мѣста и свѣтъ чистаго знанія долженъ былъ преломляться въ чувственныхъ предметахъ, чтобы могъ падать на непривыкшій къ нему глазъ въ отраженіи и окрашенномъ видѣ. Это было основаніемъ, почему первые воспитатели рода человѣческаго принуждены были говорить въ образахъ и загадкахъ. Ученіе

состояло въ изъясненіи смысла этихъ образовъ и составляло главное занятіе древнихъ жрецовъ. Но, тѣмъ не менѣе, такое изъясненіе было темнымъ и загадочнымъ; ибо такъ какъ символъ хотѣлъ связать собою міръ идей съ чувственнымъ міромъ, то всегда находило мѣсто несоотвѣтствіе и избытокъ содержанія въ сравненіи съ выраженіемъ. Отсюда темный, полный намековъ, мистическій характеръ миѳовъ".

Но такое представленіе о символическомъ характерѣ миѳовъ рѣшительно противорѣчитъ закону развитія человѣческаго познанія, который простирается и на знаніе религіозное. При символическомъ значеніи миѳовъ, понятно, содержаніе должно предшествовать миѳу — формѣ. Но представленіе, очевидно, есть болѣе первоначальная гносеологическая форма, а понятіе развивается уже впослѣдствіи на почвѣ представленія. Кромѣ того, предполагая существованіе религіозныхъ понятій прежде, чѣмъ они были облечены образною формою миѳовъ, мы затруднились бы найти удовлетворительное объясненіе причины перехода религіознаго познанія съ высшей ступени на низшую и необходимость послѣдней. Символизмъ есть преднамѣренное облеченіе теоретическихъ понятій и истинъ въ чувственную форму представленія; форма сама по себѣ здѣсь не имѣетъ существеннаго значенія и не состоитъ въ живой связи съ изображаемымъ предметомъ; въ сущности она даже лишняя для него, и истина, представленная безъ чувственной оболочки, всегда считается высшею и полнѣйшею. При такомъ значеніи символа трудно допустить, чтобы онъ первоначально могъ быть употребленъ именно для болѣе удобнаго и легкаго распространенія извѣстныхъ истинъ въ кругу необразованнаго народа. Невольно представляется мысль, что древнимъ мудрецамъ гораздо было бы проще и естественнѣе излагать свои мнѣнія прямо, не изобрѣтая тѣхъ многосложныхъ и запутанныхъ символическихъ комбинацій, которыхъ и въ настоящее время не могутъ разгадать при самыхъ усиленныхъ трудахъ очень глубокомысленные ученые. Если форма миѳовъ дѣйствительно символическая, то всего естественнѣе было бы думать, что древніе мудрецы употребили эту форму вовсе не съ цѣлію распространенія и разъясненія истины, но съ намѣреніемъ лучше скрыть ее отъ непосвященныхъ. Но на эту гипотезу мы столько же мало найдемъ подтвержденія въ исторіи, какъ

и на противоположную гипотезу Крейцера, что жрецы толковали миѳы и были учителями сокровенной мудрости.

Мы не говоримъ того, будто въ древнихъ религіяхъ вовсе не было символическихъ представленій. Но, съ одной стороны, они далеко не были такъ всеобщи, съ другой—такъ первоначальны, какъ полагаетъ Крейцеръ. Что символизмъ не былъ всеобщею формою религіозныхъ идей, это показываетъ уже самая многочисленность и разнообразіе миѳовъ. Если даже, не ограничиваясь областью религіозныхъ истинъ, предположимъ вмѣстѣ съ Крейцеромъ, что въ миѳологію входила вся такъ называемая имъ энциклопедія знаній древнихъ народовъ, то мы должны признать, имѣя въ виду обиліе миѳовъ, что энциклопедія была чрезвычайно обширна и богата; но этому рѣшительно противорѣчитъ дальнѣйшая исторія образованія древнихъ народовъ, которые, несмотря на очень богатыя и широкія миѳологіи, оказываются въ началѣ очень бѣдными дѣйствительными познаніями и принужденными доходить до нихъ путемъ продолжительнаго умственнаго развитія. Предположить же, что вся обширная и глубокая мудрость, заключенная въ миѳологіи, была совершенно забыта и потеряна, такъ что все приходилось начинать съизнова, было бы слишкомъ невѣроятно. Въ самомъ дѣлѣ, при ближайшемъ взглядѣ не только на цѣлое содержаніе миѳологіи, но даже на отдѣльныя миѳическія сказанія, не трудно замѣтить, что не смотря на свободу толкованія, которая у Крейцера дозволяетъ находить въ миѳахъ не только религіозное, но и историческое, астрономическое и т. под. содержаніе, безъ крайнихъ натяжекъ никакъ нельзя отыскать во *всемъ* содержаніи миѳовъ символическій смыслъ. Положимъ, мы можетъ допустить, что Зевсъ есть символъ могущества, Аѳина мудрости, Венера красоты, Марсъ войны и т. под. Но о каждомъ изъ этихъ боговъ миѳологія разсказываетъ очень длинныя исторіи, говоритъ о ихъ родословіи, подвигахъ, похожденіяхъ, аттрибутахъ: какой символизмъ самый утонченный изслѣдователь можетъ найти во всѣхъ этихъ мелочахъ?

Мы сказали, что если символизмъ и встрѣчается въ миѳахъ, то онъ не можетъ быть такъ первоначальнымъ, какъ думаетъ Крейцеръ, предполагающій, что эта форма есть дѣло первыхъ виновниковъ миѳологіи. Дѣйствительно, изученіе исторіи рели-

гій показываетъ, что символизмъ есть форма далеко не первоначальная, а скорѣе позднѣйшая въ языческихъ религіяхъ, на пути перехода ихъ въ философію. Не отвлеченныя понятія и научныя истины существовали первоначально и намѣренно облекались затѣмъ въ одежду миѳовъ, а напротивъ, сначала существовали миѳы, какъ всеобщія религіозныя вѣрованія, а потомъ, когда начали появляться первые мыслители, они по тѣсной еще связи своей съ религіею старались пріурочивать и приспособлять свои понятія къ существующимъ религіознымъ представленіямъ, понимать тѣ изъ нихъ, которыя казались имъ болѣе сходными съ ихъ идеями, какъ символы этихъ идей, словомъ, вкладывать въ религіозныя представленія то значеніе, какое имъ казалось соотвѣтствующимъ. Такимъ образомъ, какъ скоро нѣкоторые миѳы принимаютъ символическій оттѣнокъ, то это не только не служитъ признакомъ ихъ большей древности и первоначальной чистоты, а напротивъ, указываетъ ихъ видоизмѣненіе подъ вліяніемъ болѣе или менѣе отвлеченнаго мышленія. Такой характеръ напр. носятъ миѳы въ космогоніи Гезіода и орфическія представленія о Зевсѣ.

Если такимъ образомъ мы не можемъ признать за миѳологіею символическаго характера, то, очевидно, намъ остается понимать отношеніе между миѳическою формою и содержаніемъ по первому изъ указанныхъ нами типовъ, именно по аналогіи отношенія поэтическаго или художественнаго произведенія къ выражаемой имъ идеѣ. Какъ здѣсь мысль или идея неразрывно связана съ формою и производится вмѣстѣ съ нею не отвлеченнымъ дѣйствіемъ разсудка, а творческимъ актомъ фантазіи, возбужденной эстетическимъ чувствомъ: такъ и въ миѳологіи мысль и ея выраженіе создаются однимъ цѣльнымъ и нераздѣльнымъ актомъ той же фантазіи, дѣйствующей подъ вліяніемъ религіознаго чувства. Приравнивая миѳологическое творчество къ эстетическому, мы, конечно, не думаемъ видѣть въ миѳахъ только поэтическія произведенія фантазіи. Такой поэтическій характеръ имѣютъ, конечно, миѳы греческаго народа, да и то не всѣ; многіе изъ нихъ вовсе неизящны и лишены поэтическаго достоинства; а у другихъ народовъ они по большей части вовсе не удовлетворяютъ чувству изящнаго. Но сравнивая миѳическое творчество съ поэтическимъ, мы

имѣемъ въ виду только характеръ ихъ происхожденія. Какъ поэзія есть извѣстный способъ непосредственнаго созерцанія и выраженія истины въ чувственныхъ образахъ, противоположный рефлектирующему мышленію: такъ и созданіе миѳовъ было дѣломъ безотчетнаго, непосредственнаго религіознаго чувства. Подъ вліяніемъ этого чувства человѣкъ не выдумывалъ представленій, чтобы выразить извѣстное понятіе, извѣстное религіозное состояніе своего духа, но, напротивъ, невольно выражалъ это состояніе въ чувственномъ образѣ. „И какъ истинному поэту или художнику никогда не приходитъ на мысль присовокуплять толкованіе или нравственное объясненіе своихъ произведеній до послѣднихъ частностей, такъ и для творцевъ (ποιητής) и образователей миѳовъ не было нужды перелагать ясно ощущаемыя ими истины въ искусно придуманные образы или символы. Такимъ творцемъ миѳовъ былъ самъ народъ и его религіозное сознаніе, а не какое-либо особенное общество, имѣвшее это дѣло своимъ исключительнымъ занятіемъ. Такой миѳическій образъ выраженія религіозныхъ истинъ и ощущеній былъ самъ по себѣ живъ и понятенъ, какъ всѣмъ понятенъ былъ общій языкъ природы и чувства. Для насъ, конечно, чуждъ уже такой образъ воззрѣнія при господствѣ отвлеченнаго мышленія; но для древнѣйшихъ временъ миѳы и образы не были мертвыми формами безъ значенія, но живымъ словомъ истины. Вотъ почему въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда изъясненія символическаго значенія миѳовъ и обрядовъ. Въ такомъ изъясненіи и не нуждалось то время, когда пониманіе религіозной истины состояло въ томъ, что божественное было сознаваемо не иначе, какъ въ чувственномъ и въ нераздѣльномъ съ нимъ единствѣ“.

Такое значеніе миѳовъ легко объясняетъ, почему чрезвычайно трудно, во многихъ случаяхъ почти невозможно, вѣрное, особенно спеціальное, толкованіе миѳовъ, то-есть переложеніе представленій въ понятія разсудка. Чрезвычайно трудно, не переживъ въ собственномъ сознаніи опытовъ религіозной жизни естественнаго, не состоявшаго подъ вліяніемъ Откровенія человѣка, понять и воспроизвести во всей ясности разнообразныя измѣненія религіознаго сознанія, тѣмъ болѣе, что эти измѣненія и колебанія, вѣроятно, и въ свое время чувство-

вались очень смутно. Съ другой стороны, не меньшую трудность для объясненія миѳовъ представляетъ и форма ихъ. Если бы миѳъ былъ символомъ, то какъ скоро удалось бы намъ при помощи исторіи, филологіи, этнографіи и психологіи разгадать знаки и пріемы символическаго языка, разъясненіе миѳовъ было бы не особенно труднымъ. Но въ непосредственно-образномъ, художественномъ представленіи, каково миѳически-религіозное, мысль и ея выраженіе до такой степени слиты въ одно цѣлое, что всѣ усилія анализирующаго разсудка отдѣлить то и другое остаются часто безуспѣшными. Приблизительное понятіе о такой трудности могутъ дать литературныя попытки настоящаго времени изложить главныя идеи и смыслъ великихъ поэтическихъ произведеній, напр. Гамлета,—Шекспира, Фауста,—Гёте, Донъ-Кихота,—Сервантеса и т. п. Эстетическимъ чувствомъ мы ясно цѣнимъ и понимаемъ всю художественную глубину этихъ произведеній. Но какъ многочисленны, разнообразны, даже противорѣчащи попытки изъяснить глубочайшій смыслъ этихъ произведеній и типическихъ образовъ созданныхъ поэтомъ! Какъ трудно уловить и формулировать въ схемахъ раціональнаго мышленія живые поэтическіе образы!

Мы признали политеизмъ формою естественнаго развитія религіознаго сознанія, лишеннаго того объективнаго элемента религіи, который мы называемъ сверхъестественнымъ Откровеніемъ. Но при такомъ пониманіи язычества на первый взглядъ представляется непонятнымъ то несомнѣнно религіозное значеніе, какое имѣли всѣ языческія миѳологіи. Если миѳологія есть субъективное произведеніе человѣческаго духа, если она представляетъ только попытку стоящаго на извѣстной степени интеллектуальнаго развитія человѣка уяснить себѣ религіозные вопросы, то какимъ образомъ могла она имѣть такое громадное жизненное значеніе и вліяніе, какое представляетъ намъ исторія? Какимъ образомъ, созданные свободнымъ полетомъ религіозной фантазіи, образы боговъ могли не только возбуждать благоговѣйное почитаніе, но воодушевлять человѣка на лишенія, подвиги, самоистязанія,

требовать кровавыхъ жертвъ, часто съ заглушеніемъ самыхъ нѣжныхъ родственныхъ чувствъ? Недоумѣніе становится тѣмъ сильнѣе, когда вспомнимъ, что олицетворенныя въ миѳическихъ образахъ религіозныя понятія не были истинны, но предъ судомъ высшаго религіознаго сознанія ложны и превратны.

Отвѣта на эти вопросы мы, конечно, напрасно стали бы ожидать отъ тѣхъ теорій миѳологіи, которыя исключаютъ изъ нея существенный, религіозный элементъ и видятъ въ ней только прикрытое религіозною оболочкою нерелигіозное содержаніе, историческое, физическое и т. п. Въ силѣ политеизма они видятъ не болѣе какъ колоссальное заблужденіе, объясняемое ими крайнею неразвитостію человѣческаго ума. Признавая за миѳологіею религіозное содержаніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, дѣйствительную силу религіознаго убѣжденія, мы, конечно, удобнѣе и вѣрнѣе объяснимъ тѣ специфическія явленія религіозной жизни, которыхъ не въ силахъ вызвать простыя понятія о явленіяхъ природы или воспоминанія объ историческихъ событіяхъ, хотя и облеченныя въ своеобразную чувственную форму. То обстоятельство, что эти убѣжденія въ язычествѣ имѣли субъективное происхожденіе, были самосозданными человѣкомъ и ложными убѣжденіями, не могло бы служить значительнымъ препятствіемъ къ пониманію ихъ вліянія, когда вспомнимъ, какое вліяніе въ другихъ областяхъ знанія и жизни могутъ имѣть ложныя представленія, общественные предразсудки и пр. Но на самомъ дѣлѣ такое объясненіе было бы недостаточнымъ именно потому, что религіозное вліяніе язычества по своей силѣ, продолжительности и результатамъ, несравненно шире и глубже наибольшаго вліянія, какія могутъ имѣть ложныя теоретическія понятія и предразсудки. Притомъ же, такое объясненіе скользило бы только по поверхности объясняемаго явленія, не достигая до истиннаго и настоящаго корня его. Религіозныя убѣжденія, даже ложныя, имѣютъ несомнѣнное вліяніе на жизнь; но почему изъ области понятій и идей такое особенно могущественное вліяніе принадлежитъ идеямъ именно религіознымъ? Если онѣ созданы человѣкомъ такъ же какъ и прочія умственныя, нравственныя, соціальныя его понятія, то и вліяніе ихъ не должно бы превышать вліянія послѣд-

нихъ; откуда идетъ ихъ спеціальная, характеристически-религіозная сила?

Источникъ этой особенной силы мы должны искать гдѣ-либо выше и внѣ человѣка; иначе не объяснимъ, почему именно этого рода своимъ понятіямъ и представленіямъ человѣкъ далъ такую мощь и силу надъ собою. Шеллингъ хорошо понималъ невозможность объяснить какъ происхожденіе, такъ и всестороннее жизненное вліяніе миѳологіи изъ одного субъективнаго принципа; поэтому-то онъ и видитъ въ миѳологіи не столько психологическій, сколько теогоническій процессъ, могущественное и неотразимое дѣйствіе на человѣка трансцедентныхъ божественныхъ потенцій, всевластно влекущихъ духъ человѣка и опредѣляющихъ его національную и религіозную жизнь. Но если самая теорія Шеллинга оказалась несостоятельною и одностороннею, то, тѣмъ не менѣе, въ ней есть несомнѣнное зерно истины, которое состоитъ въ томъ, что для объясненія силы и значенія миѳологіи необходимо допустить вліяніе въ язычествѣ инаго фактора, кромѣ субъективнаго.

Дѣйствительно, признавая субъективный, психологическій элементъ характеристическимъ элементомъ язычества, въ противоположность Богооткровенной религіи, гдѣ какъ характеристическую черту мы указали господство элемента объективнаго, мы замѣтили, однакожъ, что въ обѣихъ формахъ религіознаго сознанія тотъ или другой элементъ является господствующимъ, преобладающимъ, но не исключительнымъ, такъ какъ совершенное исчезновеніе одного какого-либо изъ нихъ разрушило бы самую религію. Мы замѣтили, что ни религія Откровенная не исключаетъ дѣйствія естественныхъ силъ и формъ познанія, условливаемыхъ законами ихъ развитія, ни религія естественная не отрицаетъ возможности нѣкотораго дѣйствія высочайшаго, объективнаго начала религіи. До сихъ поръ мы обращали вниманіе на главный характеристическій элементъ язычества, — субъективный и отсюда объясняли существенныя особенности его. Теперь, не желая быть односторонними, мы должны указать и на этотъ объективный элементъ, который и объяснитъ намъ тѣ явленія въ языческомъ религіозномъ сознаніи, которыя не

могутъ быть вполнѣ выведены изъ одной субъективной стороны его.

Хотя язычество, по самому существу своему, есть удаленіе человѣка отъ Бога и вслѣдствіе этого предоставленіе его самому себѣ, своимъ собственнымъ силамъ въ дѣлѣ богопознанія и богопочтенія, тѣмъ не менѣе, мы не можемъ представить себѣ этого отдаленія и отчужденія отъ Бога въ видѣ совершеннаго и окончательнаго лишенія его свѣта божественной истины и промыслительнаго религіознаго дѣйствія на него. Такое представленіе было бы несогласно съ понятіемъ о Богѣ, какъ о Существѣ высочайшемъ и совершенномъ, дѣятельной любви Котораго къ человѣку не можетъ полагать границъ отдаленіе отъ него человѣка. Такое представленіе было бы несогласно и съ самымъ фактомъ существованія религіи и религіозныхъ идей въ родѣ человѣческомъ, такъ какъ самое возникновеніе понятія о Богѣ и о религіи невозможно безъ нѣкотораго объективнаго дѣйствія на духъ человѣка сверхчувственнаго начала, дѣйствія, которое мы можемъ назвать естественнымъ откровеніемъ *). Такое представленіе, наконецъ, было бы несогласимо и съ характеристическою особенностію разумно-свободной природы человѣка, способной къ воспріятію впечатлѣній міра не только чувственнаго, но и сверхъчувственнаго; какъ бы человѣкъ глубоко ни палъ, онъ никогда не можетъ совершенно и безъ остатка утратить эту хараактеристическую черту своего человѣческаго достоинства; иначе онъ обратился бы изъ человѣка въ животное. Вопросъ здѣсь можетъ быть только въ томъ, до чего можетъ простираться въ человѣкѣ ослабленіе воспріимчивости къ божественному и сверхъчувственному и слѣд. какая можетъ быть самая низшая степень воспріятія реальнаго религіознаго воздѣйствія? Мы не ошибемся, если, имѣя въ виду фактическія указанія исторіи религій, самую низшую ступень развитія религіознаго сознанія,—minimum этого сознанія будемъ видѣть въ неопредѣленномъ и неясномъ признаніи бытія сверхъчувственнаго Начала, сопроводжаемомъ не менѣе смутнымъ чувствомъ

*) См. изслѣдованіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“. 1871. стр. 214—232.

отчужденія отъ Него и нравственной вины. Не великъ этотъ остатокъ первобытнаго религіознаго общенія человѣка съ Богомъ; но *малъ квасъ все смѣшеніе кваситъ*. Мы увидимъ въ послѣдствіи, что этой малой закваски вполнѣ достаточно, чтобы возбудить живое броженіе познавательныхъ и нравственныхъ силъ человѣка, выразившееся въ созданіи разнообразныхъ религіозныхъ представленій съ цѣлью уяснить и опредѣлить себѣ эту неясную идею высочайшаго Начала и разнообразные культы съ цѣлію приблизиться къ Нему и загладить свою вину. Здѣсь замѣтимъ только, что присутствіемъ этого объективнаго элемента религіи вполнѣ можетъ быть объяснено вліяніе религіозныхъ убѣжденій въ мірѣ языческомъ, потому что коренною глубочайшею основою и почвою этихъ убѣжденій служитъ дѣйствительная реальная сила, способная возбудить самыя разнообразныя проявленія религіозной жизни. То обстоятельство, что эти проявленія, вслѣдствіе ненормальности и односторонности язычества, часто получаютъ характеръ искаженный и болѣзненный, нисколько не препятствуетъ ихъ силѣ и энергіи. Есть сила не только здоровья, но и болѣзни. Тѣже жизненныя силы, которыя производятъ нормальныя жизненныя явленія въ здоровомъ организмѣ, при болѣзненномъ его состояніи могутъ проявляться въ страшныхъ, болѣзненно-нестройныхъ явленіяхъ и при этомъ обнаружить такую удивительную, хотя ненормальную энергію, какой мы не замѣчаемъ даже въ обыкновенномъ, правильномъ теченіи жизни. Такъ напр. мускульная сила можетъ достигнуть необыкновеннаго напряженія въ возбужденномъ, горячешномъ состояніи, въ конвульсивныхъ движеженіяхъ при нервныхъ болѣзняхъ и проч. и производитъ странныя, необычайныя, болѣзненныя явленія. Такъ и въ язычествѣ ненормальное направленіе религіознаго сознанія можетъ проявлять себя въ болѣзненно-неправильныхъ, но тѣмъ не менѣе въ высшей степени энергическихъ и интенсивныхъ обнаруженіяхъ религіозности, каковы напр. человѣческія жертвоприношенія, самоистязанія, религіозныя войны и т. п. И здоровое сѣмя истины, при несоотвѣтствующей почвѣ, при неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, можетъ произвести не только чахлое, но и болѣзненно искаженное растеніе.

Общею реальною основою религіознаго сознанія язычества мы признали minimum объективнаго элемента религіи, — смутное ощущеніе сверхчувственнаго бытія. Но этимъ признаніемъ, конечно, не исключается возможность въ частныхъ случаяхъ превышенія этого minimum въ ощущеніи божественнаго начала болѣе яснымъ и живымъ, чѣмъ сколько позволялъ общій уровень религіознаго сознанія язычества даннаго времени. Такъ какъ такое изощреніе способности ощущать дѣйствія и вліянія міра сверхчувственнаго идетъ въ уровень съ нравственнымъ и религіознымъ развитіемъ человѣка, то, конечно, и среди міра языческаго могли по временамъ появляться лица болѣе, чѣмъ прочія, воспріимчивыя къ божественному свѣту и возвышавшіяся до болѣе чистыхъ религіозныхъ идей. Такія лица выступаютъ въ исторіи религій, то какъ реформаторы прежнихъ религіозныхъ вѣрованій и основатели новыхъ религій, то какъ вдохновенные поэты, въ гимнахъ выражавшіе высокія религіозныя чувства, то какъ религіозные мыслители, сквозь пеструю ткань миѳическихъ образовъ прозрѣвавшіе высшую религіозную истину *).

---

*) Признаніе объективнаго элемента религіи въ язычествѣ не только не ведетъ къ умаленію значенія и достоинства параллельной язычеству Богооткровенной религіи, какъ такой, въ которой этотъ элементъ получаетъ существенное значеніе, но необходимо предполагается самымъ понятіемъ о всеобщности промыслительнаго и спасающаго дѣйствованія Божества, простирающагося на все человѣчество, хотя такое дѣйствованіе по преимуществу, конечно, выразилось въ исторіи того народа, которому особенно предназначено быть охранителемъ истинъ божественнаго Откровенія. Послову Евангелія, Богъ Слово находилось и въ мірѣ не познавшемъ Его; свѣтъ истины свѣтился и въ тьмѣ языческаго невѣдѣнія и сила этой тьмы была не настолько густа и мрачна, чтобы совершенно заглушить и помрачить лучъ божественнаго свѣта: тьма его не объяла (Іоан. I, 4. 5. 10). Согласно съ этимъ указаніемъ слова Божія, нѣкоторые апологеты и учители Церкви видѣли присутствіе и дѣйствіе божественнаго Слова не только среди народа Еврейскаго, но и въ мірѣ языческомъ, и изъ этого дѣйствованія объясняли всѣ болѣе совершенныя религіозныя понятія въ язычествѣ, хотя въ то же время указывали и другой источникъ ихъ, — усвоеніе лучшими людьми язычества, философами и поэтами, истинъ Богооткровенной Ветхозавѣтной религіи. Такъ, по ученію св. Іустина Философа, предвѣчное Слово Божіе, какъ разумъ Божій, есть виновникъ всего разумнаго. Всѣ существа, обладающія разумомъ (λόγος), родственны, такъ сказать, по самой своей природѣ Слову Божію (λόγος).

Въ идеѣ о Богѣ, всегда присущей уму человѣка въ силу богоподобія его природы и обязанной своимъ происхожденіемъ хотя темному, но реальному ощущенію сверхчувственнаго, мы указали объективный элементъ язычества. Но, кромѣ этого прямаго и главнаго источника объективнаго принципа язычества, мы, конечно, не отвергаемъ нѣкоторой доли вліянія и другихъ косвенныхъ источниковъ, откуда могли доходить въ религіозное сознаніе языческаго міра нѣкоторые лучи объективной религіозной истины, нѣкоторыя крупицы божественнаго Откровенія. Мы уже упоминали объ этихъ источникахъ: это 1) хранившіяся въ политеистическихъ религіяхъ воспоминанія о первобытной религіи и 2) нѣкоторое знакомство съ содержаніемъ Ветхозавѣтнаго Откровенія, которое мы можемъ съ вѣроятностію допустить по крайней

Разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка есть какъ-бы частица Божія Слова; это сѣмя Слова. Это божественное сѣмя не было заглушено паденіемъ совершенно. Человѣкъ, правда, вслѣдствіе паденія подпалъ подъ власть демоновъ, которые отвлекаютъ его отъ жизни сообразной съ требованіемъ его разумной природы, но сѣмя Слова, которому причастенъ весь родъ человѣческій, постоянно росло и приносило плодъ въ человѣкѣ. Если все разумное родственно Логосу или Христу, то всѣ разумные люди суть христіане, хотя бы и жили они до явленія Христа. „Тѣ, которые жили согласно съ Словомъ, суть христіане, хотя бы считались безбожниками; таковы между Еллинами Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные“. Развитіе сѣмени Слова среди міра языческаго доказывается у Іустина всѣми тѣми хорошими сторонами, которыя представляетъ язычество. „Все, что сказано кѣмъ-либо изъ философовъ хорошаго, принадлежитъ намъ христіанамъ. Каждый изъ философовъ, поэтовъ, историковъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сходное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ... Всѣ языческіе писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, хотя и темно“. Таже самая мысль о присутствіи Слова среди міра языческаго раскрывается и у Климента Александрійскаго. Въ ученіи мудрецовъ языческихъ, у каждаго заключается извѣстная частица истины, заимствованная изъ богословія вѣчнаго Слова. Богъ не отстранилъ Еллиновъ отъ участія въ спасеніи, но и о нихъ промышляль. Какъ изъ Іудеевъ Онъ воздвигалъ пророковъ, чтобы ихъ сдѣлать здравыми, такъ и изъ Грековъ онъ избиралъ наилучшихъ, которые на своемъ языкѣ возвѣщали Бога. Философы и поэты много говорили справедливаго и достойнаго вниманія. Какъ законъ былъ педагогомъ Іудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ Грековъ къ Евангелію“. Тоже воззрѣніе на источникъ высшихъ религіозныхъ понятій въ мірѣ языческомъ находимъ и у Оригена, См. Н. Лебедева, „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“. 1878 г., стр. 12. 13. 46. 47. 194.

мѣрѣ для народовъ Востока, приходившихъ въ ближайшее и непосредственное соприкосновеніе съ народомъ Еврейскимъ. Но элементы, привходившіе въ язычество изъ этихъ источниковъ, имѣютъ только второстепенное значеніе и не могутъ быть опредѣляющимъ сущность и моменты историческаго движенія язычества началомъ. Такимъ началомъ, какъ мы видѣли, служилъ элементъ субъективный, дѣятельность человѣческихъ познавательныхъ силъ. Вотъ почему религіозныя данныя, заимствованныя изъ двухъ указанныхъ нами источниковъ,—первобытнаго преданія и Откровенной религіи, не имѣли опредѣляющаго весь строй религіозныхъ міросозерцаній вліянія; эти данныя, особенно воспоминанія первобытной религіи, встрѣчаются тамъ лишь спорадически, не только внѣ связи, но и въ прямомъ противорѣчіи съ общимъ направленіемъ другихъ религіозныхъ вѣрованій. Оставаясь въ живомъ религіозномъ сознаніи язычества на второмъ планѣ и какъ бы забытыми, они оживляются и получаютъ значеніе только въ эпоху начинающагося разложенія язычества, когда пробуждающаяся, но еще не освободившаяся совершенно отъ узъ религіознаго авторитета философская мысль вызвала изъ забвенія эти воспоминанія о лучшей религіи и примкнула къ нимъ, чтобы найти религіозное оправданіе своимъ, противорѣчившимъ общему характеру народной религіи, понятіямъ о Богѣ. Въ дѣйствительномъ же своемъ видѣ, нѣкоторыя религіозныя понятія, начало которыхъ мы имѣемъ право возводить къ первобытному религіозному преданію, могутъ имѣть значеніе именно только какъ *слѣды* первобытной религіи и фактическія доказательства въ пользу ея существованія и совершенства.

III.

Религіи некультурныхъ языческихъ народовъ.

При бѣгломъ, непосредственномъ взглядѣ на политеизмъ насъ, прежде всего, поражаетъ безконечное разнообразіе миѳовъ, религіозныхъ вѣрованій, обрядовъ, постоянная, по видимому, никакими разумными мотивами не вызываемая, смѣна ихъ;

окрыленной религіознымъ творчествомъ фантазіи данъ полный разгулъ въ этомъ безбрежномъ, волнующемся морѣ религіозныхъ представленій. Ориентироваться въ этой массѣ представленій, открыть господство какого-либо твердаго и опредѣленнаго закона, разумнаго движенія въ этой хаотической игрѣ фантастическихъ образовъ кажется на первый разъ задачею, способною привести въ отчаяніе самаго смѣлаго изслѣдователя. При такомъ положеніи дѣла не удивительно, что нѣкоторые скептически относились къ самой мысли искать какого-либо законосообразнаго и разумнаго движенія въ политеизмѣ. Одни видѣли въ миѳологіи не болѣе, какъ не подчиняющуюся никакимъ законамъ игру поэтической фантазіи; другіе, хотя не отвергали ея высшаго религіознаго значенія, но, признавая въ то же время язычество чистымъ заблужденіемъ уклонившагося отъ началъ истинно религіозной жизни ума, въ силу этого отвергали всякій разумный смыслъ въ его исторіи: потому что какой можетъ быть смыслъ и разумность во лжи и заблужденіи?

Но мы уже имѣли случай показать неосновательность подобныхъ воззрѣній на язычество и вмѣстѣ съ тѣмъ возстановили право философской мысли на попытки открыть и опредѣлить законы развитія религіознаго сознанія язычества *). Это право не есть исключительная привиллегія только тѣхъ философскихъ теорій, которыя, исходя изъ предположенія о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи, видятъ въ язычествѣ дальнѣйшій прогрессъ религіозной мысли и жизни, какъ утверждаютъ защитники этихъ теорій. Мы видѣли, что и признавая совершенство первоначальной религіи и находя затѣмъ въ язычествѣ уклоненіе отъ этого совершенства, мы и можемъ и должны допустить законосообразное движеніе въ религіозной жизни язычества и что поэтому философская теорія политеизма вполнѣ возможна и для того болѣе правильнаго воззрѣнія на сущность язычества, которое видитъ въ немъ ненормальное направленіе религіозной жизни, въ противоположность другому параллельно и одновременно въ жизни человѣчества идущему направленію, которое является намъ, какъ исторія религіи Богооткровенной.

Но, выступая изъ среды общихъ понятій о религіи въ

*) Правосл. Обозр. 1879 г. январь, стр. 54—59.

область конкретныхъ историческихъ религій, съ цѣлію установить законы ихъ развитія, не превышаетъ ли философія своихъ правъ и, вторгаясь въ непринадлежащую ей область исторіи, не принимаетъ ли на себя непосильный трудъ? Такъ какъ дѣло идетъ о законахъ и моментахъ историческаго развитія религіознаго сознанія, то, естественно, представляется, что установленіе этихъ законовъ принадлежитъ исторіи и можетъ быть достигнуто только историческимъ методомъ. Не дозволяя себѣ произвольной группировки фактовъ религіознаго сознанія подъ вліяніемъ апріорныхъ идей, не втѣсняя ихъ насильственно и искусственно въ рамки отвлеченныхъ логическихъ схемъ, въ чемъ часто оказывались виновными философскія теоріи религіи, мы должны твердо стоять на почвѣ фактовъ и принимать лишь то, что даетъ намъ строго-историческое изслѣдованіе религій. Задача этого изслѣдованія должна состоять въ томъ, чтобы представить намъ вѣрный и точный процессъ послѣдовательнаго видоизмѣненія и нароженія религіозныхъ вѣрованій, начиная отъ первоначальныхъ и самыхъ несложныхъ до позднѣйшихъ, являющихся въ формѣ болѣе или менѣе округленной, религіозныхъ системъ, принадлежащихъ культурнымъ народамъ.

Но этотъ, по видимому, столь вѣрный методъ опредѣленія законовъ и формъ религіознаго сознанія на дѣлѣ оказывается далеко недостаточнымъ. Эта недостаточность сказывается уже на первыхъ шагахъ. Существенно важныя для исторіи религіозной жизни и для опредѣленія законовъ ея развитія эпохи возникновенія религіи и образованія ея первоначальныхъ формъ лежатъ совершенно внѣ исторической области, восходя къ первобытнымъ, доисторическимъ временамъ человѣчества. Затѣмъ, и въ дальнѣйшемъ движеніи религіознаго сознанія, исторія обладаетъ слишкомъ скуднымъ фактическимъ матеріаломъ, чтобы онъ могъ быть надежною почвою для чисто историческаго опредѣленія преемственности и связи религіозныхъ вѣрованій. Въ собственномъ смыслѣ *исторія* языческихъ религій представляетъ одну изъ самыхъ темныхъ и наименѣе разработанныхъ отраслей исторической науки. При отсутствіи прямо историческихъ, заключающихся въ письменныхъ памятникахъ, указаній на время происхожденія тѣхъ или иныхъ религіозныхъ вѣрованій, исторія должна прибѣгать къ косвен-

нымъ выводамъ при помощи филологіи и археологіи. Но подобнаго рода выводы могутъ имѣть притязаніе только на историческую вѣроятность, но никакъ не на достовѣрность, тѣмъ менѣе имѣть значеніе историческихъ фактовъ. Доказательствомъ тому служитъ самый фактъ существованія чрезвычайнаго разнообразія историческихъ взглядовъ на ту или другую религію: такое разнообразіе объясняется тѣмъ, что, при отсутствіи строго-историческихъ данныхъ, замѣною ихъ служатъ аналогіи и толкованіе скудныхъ историческихъ указаній, при помощи различныхъ, уже не изъ исторіи заимствованныхъ, воззрѣній на сущность и на законы развитія религіознаго сознанія.

Скажутъ: все это, конечно, вѣрно: но недостаточность въ наше время историческихъ данныхъ для рѣшенія вопросовъ о законахъ и моментахъ развитія религіозной жизни народовъ можетъ говорить только о преждевременности этихъ вопросовъ при настоящемъ состояніи исторической науки, а никакъ не противъ вѣрности и правильности самаго метода ихъ рѣшенія. Не говоримъ о томъ, возможно ли будетъ и при дальнѣйшемъ движеніи науки полное историческое освѣщеніе всѣхъ вопросовъ, касающихся религіознаго сознанія, особенно первобытныхъ, до-историческихъ временъ его. Предположимъ даже, что историческая наука достигла того (что по всей вѣроятности едва ли когда можетъ быть достигнуто), что собрала всѣ важнѣйшіе факты религіозной жизни и размѣстила ихъ въ строго-хронологическомъ порядкѣ. Достаточно ли этого для уразумѣнія истиннаго смысла этихъ фактовъ и дѣйствительныхъ причинъ ихъ послѣдовательной смѣны? Дастъ ли намъ чисто фактическое знаніе ключъ къ пониманію сущности и законовъ развитія религіознаго сознанія? Едва ли. Мы имѣли бы передъ собою простую преемственность религіозныхъ явленій во времени, но этой преемственности далеко еще недостаточно, чтобы понять ихъ дѣйствительную причинную связь. Уразумѣть эту связь, которая превратила бы простое преемство одинъ за другимъ возникающихъ и исчезающихъ миѳическихъ образовъ въ законосообразное и осмысленное движеніе, мы можемъ только при помощи общихъ и основныхъ идей о сущности религіи и выведенныхъ отсюда коренныхъ законовъ развитія религіознаго сознанія. Если и

вообще въ исторіи, для уразумѣнія смысла историческаго движенія недостаточно простаго историческаго изложенія фактовъ, но необходимо руководство освѣщающихъ это движеніе идей о сущности человѣческаго духа и его назначеніи и выведенныхъ отсюда законовъ историческаго развитія, необходима философія исторіи, то тѣмъ болѣе этотъ философскій элементъ необходимъ въ исторіи религіознаго сознанія. Не одна только скудость и неразработанность историческаго матеріала въ этой области вызываетъ необходимость философскаго восполненія пробѣловъ исторіи. Сама особенность религіозной жизни, условливаемой въ своемъ развитіи не одними только обычными историческими глубочайшими вліяніями, но глубочайшими и таинственными требованіями человѣческаго духа, съ одной стороны, и вліяніемъ реальнаго сверхчувственнаго объекта религіи—съ другой, указываетъ на необходимость, для объясненія этой жизни, перейти за границы историческаго опыта въ область общихъ понятій о существѣ человѣческаго духа и объ отношеніи его къ Духу абсолютному, чтобы изъ взаимодѣйствія этихъ элементовъ объяснить ходъ религіозной жизни. Исторія религій можетъ дать намъ только ничего не говорящіе о своемъ значеніи факты; объяснить эти факты можетъ только философія религіи *).

---

*) Конечно, выставляя права философскаго метода въ дѣлѣ изслѣдованія законовъ историческаго развитія религіознаго сознанія, дѣлая вопросъ объ этомъ развитіи философскимъ, а не историческимъ только вопросомъ, мы нисколько не думаемъ уменьшать значенія чисто историческихъ изслѣдованій въ области религій. Не говоримъ о томъ, что эти изслѣдованія, какъ и всякаго другаго рода историческія изысканія, имѣютъ полную научную цѣну сами по себѣ, независимо отъ тѣхъ выводовъ, какія могутъ быть сдѣланы изъ нихъ для объясненія общихъ законовъ религіозной жизни. Очищенныя безпристрастною критикою историческія данныя имѣютъ несомнѣнно важное значеніе и для философскаго построенія процесса религіознаго сознанія, какъ одно изъ средствъ для провѣрки правильности или неправильности этого построенія. Философская критика постоянно прибѣгала къ этому средству для указанія несостоятельности различныхъ теорій въ виду противорѣчія ихъ дѣйствительнымъ историческимъ фактамъ религіозной жизни. Но, очевидно, *средство* для повѣрки правильности философскаго метода и выработанныхъ имъ результатовъ не можетъ замѣнить самаго этого метода въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ оказывается единственно пригоднымъ по свойству самаго предмета изслѣдованія.

Предыдущими нашими изслѣдованіями о сущности религіи вообще, политеизма въ частности, уже даны намъ тѣ руководительныя идеи, которыя должны служить намъ для основанія дальнѣйшаго историческаго движенія религіознаго сознанія. Мы видѣли, что вслѣдствіе уклоненія человѣка отъ нормы религіозной жизни, исторически осуществившейся въ первобытной религіи, дальнѣйшее затѣмъ движеніе религіознаго сознанія должно необходимо идти двумя параллельно текущими потоками. Одинъ изъ этихъ потоковъ есть исторія религіи Богооткровенной, выразившаяся въ трехъ послѣдовательныхъ моментахъ: религіи патріархальной, ветхозавѣтной, христіанской. Другой,—это исторія естественнаго религіознаго сознанія. Сущность этого втораго направленія, которое и составитъ предметъ нашего изслѣдованія, отчасти выражается въ самомъ его названіи: она состоитъ въ томъ, что это религіозное движеніе совершается подъ преобладающимъ господствомъ естественныхъ силъ человѣка. Объективный элементъ религіи, господствующій въ первомъ, здѣсь почти исчезаетъ; на первое мѣсто выступаютъ естественныя условія развитія религіознаго сознанія. Законы развитія этого сознанія, поэтому, суть общіе законы развитія познавательной силы человѣка. Соотвѣтственно этимъ законамъ и религіозное сознаніе должно явиться въ двухъ коренныхъ моментахъ или въ двухъ стадіяхъ развитія: въ формѣ представленія, затѣмъ въ формѣ понятія. Первая форма служитъ условіемъ возникновенія и смѣны естественныхъ религій; вторая—философскихъ понятій о Богѣ.

Въ формѣ представленія, какъ скоро она становится независимою отъ сдерживающаго и упорядочивающаго ея естественное движеніе объективнаго начала религіи (что имѣетъ мѣсто въ религіи Откровенной), заключается уже начало и коренная причина разнообразія и послѣдовательной смѣны языческихъ религій. Ближайшее и необходимое послѣдствіе этой формы, какъ мы видѣли *),—то, что идея единаго Бога распадается на представленія о многихъ богахъ, — вмѣсто первоначальнаго монотеизма является политеизмъ. Но въ самой сущности представленія, какъ гносеологической формы религіи,

*) Прав. Обозр. 1879, мартъ, стр. 478—481.

заключается уже то, что оно не въ состояніи обнять даннаго содержанія вдругъ и однимъ разомъ. Оно даетъ это содержаніе, по скольку можетъ выразить его, въ рядѣ конкретныхъ, *послѣдовательно* идущихъ опредѣленій. Сущность религіознаго представленія не только въ томъ, что оно понимаетъ божественное начало въ формѣ пространственно отдѣльныхъ боговъ, но и въ томъ, что эти боги являются во времени одни за другими: идея Божества, вовлеченная въ сферу представленія, подпадаетъ подъ категорію не только пространства, но и времени; возникаетъ послѣдовательная смѣна религіозныхъ вѣрованій.

Но не одна только субъективная форма представленія условливаетъ эту смѣну: она необходимо предполагается и самою сущностію язычества. Язычество въ существѣ своемъ есть не что иное, какъ оставленіе человѣка Богомъ и предоставленіе ему ходить собственными своими путями. Но такъ какъ такое состояніе религіознаго сознанія есть ненормальное, то въ силу существенно принадлежащаго человѣку стремленія къ Богу и къ соединенію съ Нимъ, въ немъ возникаетъ постоянно гнетущее его чувство неудовлетворенности своимъ религіознымъ состояніемъ и стремленіе высвободиться отъ него. Это чувство и это стремленіе и выражается въ послѣдовательной смѣнѣ религіозныхъ представленій, въ религіи естественной. Сознаніе не можетъ остановиться надолго ни на какомъ данномъ религіозномъ представленіи потому, что въ немъ человѣкъ, будучи лишенъ живой религіозной связи съ Богомъ, имѣетъ предъ собою не дѣйствительнаго живаго Бога, но только образъ Его, созданный творческою фантазіею и умомъ. Такой образъ не можетъ дать не только всецѣлаго религіознаго удовлетворенія, но даже и теоретическаго успокоенія религіозной мысли. Раздробленіе идеи единаго Бога на представленіе о многихъ богахъ, въ силу ложности самаго принципа и односторонности вызываемыхъ имъ ограниченныхъ представленій о Богѣ, постоянно возбуждаетъ сознаніе неудовлетворенности каждымъ даннымъ религіознымъ понятіемъ. Объективный элементъ религіи,—идея единаго истиннаго Бога, всегда присущая уму человѣка, не смотря на преобладаніе и господство естественнаго, субъективнаго фактора религіи, постоянно возбуждаетъ внутреннее, глубокое сознаніе неудов-

летворительности политеизма; она служитъ для человѣка своего рода инстинктивною религіозною совѣстью, предъ судомъ которой онъ постоянно чувствуетъ свою религіозную несостоятельность. Отсюда неустойчивость въ религіозной жизни языческаго міра, смѣна и замѣна однихъ религіозныхъ представленій другими. Неудовлетворенный возникающими въ его сознаніи, ограниченными пространствомъ и временемъ, богами, человѣкъ ищетъ истиннаго Бога, смутныя черты Котораго предносятся ему въ глубоко затаенной въ умѣ его идеѣ о Богѣ. Что въ общемъ результатѣ это исканіе не могло достигнуть цѣли, что язычество не могло придти къ истинному понятію о Богѣ, тѣмъ болѣе достигнуть главной цѣли религіи — союза съ Богомъ, это само собою понятно, такъ какъ въ язычествѣ недоставало одного изъ существенныхъ элементовъ религіи, — объективнаго фактора ея. Единственный, существенно важный для религіозной жизни, результатъ политеистическаго процесса,—это саморазложеніе язычества, сознаніе собственной несостоятельности; но это результатъ отрицательный. Тѣмъ не менѣе, сравнивая между собою послѣдовательно идущіе моменты этого процесса, мы не можемъ не замѣтить сравнительнаго и относительнаго ихъ совершенствованія: это совершенствованіе необходимо должно было имѣть мѣсто, такъ какъ естественное религіозное сознаніе, въ силу самой своей естественности, должно быть подчинено общему закону прогрессивнаго развитія человѣческаго духа,—закону, который простирается на религіозную столько же, сколько и на всѣ другія стороны человѣческой природы.

Ступенями и моментами въ процессѣ естественнаго религіознаго сознанія служатъ различныя религіи какъ культурныхъ, такъ и некультурныхъ народовъ. Указать эти моменты съ точки зрѣнія представленнаго нами понятія о сущности язычества и будетъ составлять дальнѣйшую задачу нашего изслѣдованія. Мы не намѣрены здѣсь ни входить въ критическій разборъ различныхъ многочисленныхъ опытовъ философскаго построенія религій, съ цѣлію показать какъ ихъ неудовлетворительность, такъ и законность новаго съ нашей стороны опыта, ни излагать подробную философскую исторію религій. Само собою понятно, что то и другое, особенно послѣднее, дѣло могло бы составить предметъ особаго, само-

стоятельнаго и обширнаго труда. Мы ограничиваемся болѣе скромною задачею — опредѣлить съ нашей точки зрѣнія на религію и на язычество лишь самые общіе законы движенія естественнаго религіознаго сознанія и намѣтить главнѣйшіе историческіе моменты его, съ цѣлію опредѣлить точнѣе смыслъ язычества и его отношеніе къ философіи и къ религіи Откровенной.

Какъ мы должны представлять себѣ первый моментъ естественнаго религіознаго сознанія? Какой самый древній и первоначальный видъ политеизма?

Для рѣшенія этого вопроса, по видимому, возможны три способа: или, держась историческаго пути, обратиться къ существующимъ культурнымъ религіямъ и въ сохранившихся въ нихъ преданіяхъ и воспоминаніяхъ о древнѣйшихъ вѣрованіяхъ искать указаній на первоначальное состояніе религіознаго сознанія; или, руководствуясь аналогіею, считать за первоначальную и главнѣйшую ту форму религіи, какую мы находимъ теперь у наиболѣе неразвитыхъ племенъ человѣческаго рода, или, наконецъ, прибѣгая къ помощи психологическаго наблюденія, попытаться выяснить себѣ самые первые проблески религіознаго сознанія въ человѣкѣ въ его младенческомъ возрастѣ и отсюда вывести заключеніе о древнѣйшей религіи человѣчества. Каждый изъ этихъ путей избирали философы для рѣшенія занимающаго насъ вопроса, но результаты, къ которымъ пришли они, оказались и неудовлетворительными и противорѣчащими другъ другу, что само собою указываетъ на необходимость искать новаго пути.

Дѣйствительно, и съ перваго взгляда легко убѣдиться въ ненадежности этихъ путей. Первоначальная эпоха возникновенія религій лежитъ далеко за предѣлами исторіи и потому воспоминанія о ней въ сформировавшихся уже и пережившихъ долговременный процессъ развитія религіяхъ могутъ быть только крайне смутными и неопредѣленными; слѣды первоначальныхъ вѣрованій если и сохранились въ нихъ, то должны были необходимо испытать переработку и истолкованіе въ духѣ позднѣйшихъ религіозныхъ воззрѣній, такъ что отдѣлить въ

нихъ дѣйствительно первоначальное отъ позднѣйшаго очень трудно. Аналогія первобытныхъ вѣрованій съ вѣрованіями дикихъ и неразвитыхъ племенъ настоящаго времени основывается на недоказанномъ предположеніи о подобной же дикости первобытнаго человѣчества. Но даже и при такомъ предположеніи нельзя довѣряться подобнаго рода аналогіи для опредѣленія первоначальной формы религіи потому, что нельзя допустить такой неподвижности и неизмѣнности религіозныхъ вѣрованій у самыхъ некультурныхъ племенъ, которая дозволяла бы видѣть въ ихъ вѣрованіяхъ точный типъ первоначальнаго религіознаго сознанія. Эти племена не до такой степени неподвижны и окаменѣлы, чтобы мы имѣли право предположить, что ихъ религіозное состояніе рѣшительно не измѣнилось въ теченіе тысячелѣтій; но измѣненіе можетъ быть не только къ лучшему, но и къ худшему. Очень можетъ быть, что въ ихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ мы видимъ не первоначальную ихъ религію, но искаженные обломки прежнихъ вѣрованій. Притомъ же, самыя вѣрованія дикарей такъ разнообразны, представляютъ иногда такую смѣсь довольно возвышенныхъ и безобразно грубыхъ представленій, что сдѣлать отсюда какой-либо общій выводъ относительно первоначальнаго вида политеизма очень трудно. Что касается до психологическаго пути, то по видимому съ большими надеждами на успѣхъ для объясненія первоначальнаго состоянія религіознаго сознанія мы могли бы обратиться къ наблюденію надъ зарожденіемъ и первою формою религіозныхъ понятій въ дѣтскомъ возрастѣ, такъ какъ дѣтское сознаніе вообще можетъ быть очень сходнымъ съ состояніемъ народовъ, стоящихъ на первоначальныхъ ступеняхъ развитія. Но на самомъ дѣлѣ эта аналогія оказывается довольно обманчивою, потому что въ настоящее время мы не можемъ наблюдать совершенно самостоятельнаго, естественнаго въ точномъ смыслѣ слова развитія человѣка въ дѣтскомъ возрастѣ. Прежде чѣмъ въ дѣтяхъ могло бы самостоятельно проявиться религіозное сознаніе, посредствомъ внѣшнихъ воспитательныхъ вліяній въ ихъ умъ вносятся уже высшія и болѣе развитыя религіозныя представленія, господствующія въ окружающей ихъ средѣ. Притомъ же то, что дѣйствительно могло бы быть названо дѣтскимъ и естественнымъ въ религіозномъ сознаніи, такъ неопредѣленно

и незначительно, такъ быстро исчезаетъ въ потокѣ послѣдующихъ сознательныхъ представленій, сливаясь съ ними, что уловить здѣсь опредѣленный образъ первоначальнаго естественнаго религіознаго сознанія почти невозможно.

Тѣ изъ философовъ, которые стараются держаться болѣе историческаго пути въ рѣшеніи вопроса о первоначальной формѣ политеизма, такою формою считаютъ грубый и непосредственный натурализмъ, обоготвореніе различныхъ предметовъ и явленій видимой природы. Признавая, согласно съ древнимъ изреченіемъ, что timor primos fecit deos, что первымъ мотивомъ религіознаго сознанія былъ страхъ первобытно грубаго, безпомощнаго человѣка предъ грозными явленіями природы, они полагаютъ, что это чувство страха и служило для человѣка руководительнымъ началомъ при выборѣ себѣ боговъ изъ круга предметовъ и явленій природы; признавались богами предметы страшные, поразительно дѣйствовавшіе на младенческій умъ человѣка, напр. огонь, гроза и молнія, вѣтеръ и т. п. Фактическое подтвержденіе своей теоріи они думаютъ находить преимущественно въ сравнительномъ изученіи миѳовъ древнихъ народовъ. Это изученіе показываетъ намъ, что древнѣйшіе боги всѣхъ религій носятъ исключительно стихійный, натуралистическій характеръ. Такъ напр. въ миѳологіи Греческой во главѣ позднѣйшихъ генерацій боговъ религіозное преданіе ставитъ Урана и Гею. Конечно, эти имена слишкомъ напоминаютъ символизмъ и работу отвлеченнаго обобщающаго мышленія, чтобы можно было понимать буквально, что первоначальными богами Еллиновъ было небо и земля. Но здѣсь можно видѣть довольно прозрачное указаніе на то, что первыми предметами поклоненія для людей были вообще естественные предметы на небѣ и землѣ. Разъясненіемъ этого преданія служитъ миѳъ о дѣтяхъ Урана и Геи, которые изображаются въ видѣ грозныхъ стихійныхъ чудовищъ, могучихъ титановъ, сторукихъ исполиновъ, циклоповъ. Подъ видомъ этихъ чудовищъ сохранилось для позднѣйшихъ поколѣній воспоминаніе о древнихъ богахъ, могущественныхъ и грозныхъ силахъ и явленіяхъ природы, которыя и впослѣдствіи не могли опредѣлиться для религіознаго сознанія въ конкретныя формы дѣйствительныхъ боговъ, но

остались въ его памяти образами темныхъ силъ, навѣки заключенныхъ въ тартарѣ послѣдующими богами.

Не смотря на то, что представленная нами гипотеза о грубомъ натурализмѣ, какъ первоначальной формѣ политеизма, думаетъ держаться на фактической почвѣ, она рѣшительно противорѣчитъ какъ дѣйствительнымъ историческимъ указаніямъ сравнительной миѳологіи, такъ и аналогіямъ, которыя могли бы представить современныя намъ наиболѣе дикія племена. Въ настоящее время мы нигдѣ, среди самыхъ грубыхъ племенъ, не найдемъ религіи на той ступени, которую называютъ непосредственнымъ натурализмомъ, обоготвореніемъ предметовъ и явленій природы, какъ таковыхъ; нигдѣ не видимъ, чтобы человѣкъ поклонялся огню, молніи, вѣтру, горѣ, какъ божествамъ реальнымъ. У всѣхъ самыхъ некультурныхъ племенъ существуютъ представленія о богахъ, отличныхъ отъ предметовъ природы, болѣе или менѣе антропоморфическихъ; существуетъ и своего рода миѳологія, хотя очень грубая. Замѣчаемое среди ихъ почитаніе нѣкоторыхъ естественныхъ предметовъ, напр. священныхъ деревьевъ, источниковъ и пр. принадлежитъ къ области культа, а не вѣроученія и вовсе не есть то же, что обоготвореніе этихъ предметовъ; религіозное сознаніе относится къ нимъ не какъ къ богамъ, но только какъ къ священнымъ предметамъ или мѣстамъ, въ силу какой-либо связи ихъ съ дѣйствительно религіозными представленіями. Точно тоже должно сказать и о древнѣйшихъ эпохахъ религіи культурныхъ народовъ. Безпристрастное изученіе древнихъ религій прямо говоритъ противъ гипотезы непосредственнаго натурализма. Такъ называемый натурализмъ въ древнихъ религіяхъ всегда и постоянно является намъ въ такой формѣ, что за явленіями природы предполагаются существа или божества, властвующія надъ ними; явленія суть только носители божественной силы, обнаруженія ея, а не самобытные боги; мы видимъ боговъ огня, воды, грома и молніи, но не прямое обоготвореніе этихъ явленій. Но такого рода натурализмъ не имѣетъ ничего общаго съ предполагаемымъ первоначальнымъ, и самими защитниками гипотезы, нами разсматриваемой, отличается отъ него, какъ позднѣйшій уже моментъ религіознаго сознанія.

Что касается до такъ называемыхъ историческихъ указаній,

которыя приводятся въ пользу этой гипотезы, то съ перваго взгляда легко видѣть, что они не даютъ никакихъ прямыхъ свидѣтельствъ въ его пользу и составляютъ только произвольное истолкованіе фактовъ, имѣющихъ другой смыслъ. Миѳъ объ Уранѣ и Геѣ (равно какъ и однородныя указанія въ религіяхъ другихъ народовъ, напр. Китая) скорѣе могъ бы навести на мысль о первобытномъ поклоненіи небу и землѣ, какъ божественнымъ началамъ *), но онъ нисколько не говоритъ, чтобы подъ этими общими наименованіями скрывалось древнѣйшее обоготвореніе отдѣльныхъ предметовъ и явленій природы. Если и согласиться, что подъ видомъ миѳическихъ чудовищъ, дѣтей Урана, олицетворены грозныя стихійныя силы природы, то и въ такомъ случаѣ уже одно отличеніе ихъ въ Греческой миѳологіи отъ дѣйствительныхъ боговъ и совершенное отсутствіе указаній, чтобы они когда-либо признавались такими, говоритъ прямо противъ гипотезы непосредственнаго натурализма. Но мы уже имѣли случай замѣтить, разсматривая теорію физическаго толкованія миѳовъ, что самая мысль видѣть въ этихъ миѳическихъ существахъ олицетвореніе силъ и явленій природы должна быть признана совершенно несостоятельною **).

Въ виду шаткости мнимо историческихъ указаній въ пользу первобытнаго натурализма, другіе философы считаютъ болѣе безопаснымъ держаться пути аналогіи и наблюденія надъ дѣй-

---

*) Къ этой мысли дѣйствительно и склоняются нѣкоторые философы (напр. Отто Пфлейдереръ въ его: Religion, ihr Wesen u. Geschichte). Но понятія неба и земли, какъ верховныхъ началъ бытія, слишкомъ отвлеченны и слишкомъ поздняго происхожденія, чтобы они могли служить выраженіемъ первоначальнаго религіознаго сознанія. Въ Греческой миѳологіи напр. они встрѣчаются въ космогоніи Гезіода, которая составляетъ первый опытъ нѣкоторой религіозной философіи и въ которой далеко не все можетъ служить для характеристики древнѣйшихъ вѣрованій. Ученіе о небѣ и землѣ, какъ первоначальныхъ, въ религіи Китая также, какъ увидимъ въ послѣдствіи, принадлежитъ болѣе позднимъ эпохамъ религіознаго сознанія. Вообще, по общему закону развитія познаній, первоначальныя религіозныя представленія должны быть конкретными, а не такими общими и отвлеченными принципами, какъ небо и земля вообще.

**) „Прав. Обозр." 1879, мартъ, 496—507.

ствительными вѣрованіями наименѣе развитыхъ племенъ. Эти наблюденія приводятъ къ предположенію, что древнѣйшею формою политеизма долженъ быть фетишизмъ, такъ какъ и въ настоящее время онъ представляется общею формою религіи наименѣе развитой и наиболѣе близкой къ первоначальному типу человѣчества расы,—негритянской. Характеристическая черта этой формы въ отличіе отъ натурализма та, что религіозное чувство возбуждается не столько грозными и поразительными явленіями природы, сколько необычайностію и странностію нѣкоторыхъ, на самомъ дѣлѣ очень обыкновенныхъ, предметовъ. Человѣкъ боготворитъ какое-нибудь особенной формы или величины дерево, страннаго вида камень, рыбью кость, животное, поражающее его своею фигурою, напр. змѣю, черепаху и т. п. Къ предметамъ своего поклоненія онъ относится здѣсь довольно свободно; часто мѣняетъ ихъ по различнымъ случайнымъ побужденіямъ и избираетъ новые.

Если бы фетишизмъ былъ именно тѣмъ, чѣмъ представляется здѣсь, то есть обоготвореніемъ ничтожныхъ самихъ по себѣ предметовъ, то возникновеніе такого рода религіи было бы для насъ совершенно необъяснимою загадкою. Въ пользу натурализма говоритъ, по крайней мѣрѣ, вѣроятное предположеніе, что на неразвитый умъ человѣка должны были сильно дѣйствовать грозныя и поразительныя явленія природы и что онъ могъ признать эти явленія за обнаруженія сверхъестественныхъ божественныхъ силъ. Но какой психологическій мотивъ могъ побудить человѣка къ обоготворенію вовсе не страшныхъ для него предметовъ и затѣмъ къ свободной смѣнѣ ихъ? Объяснить происхожденіе такого рода религіи невозможно. Поэтому не удивительно, что въ виду этой трудности, многіе готовы признать фетишизмъ не первоначальною формою религіи, а второю, слѣдующею за натурализмомъ на томъ основаніи, что въ фетишизмѣ человѣкъ уже освободился нѣсколько отъ подавляющаго и устрашающаго его впечатлѣнія грозныхъ силъ природы и сталъ относиться къ нимъ самостоятельно и свободно: эта самостоятельность и выразилась въ его болѣе свободномъ выборѣ предметовъ религіознаго почитанія и болѣе свободномъ отношеніи къ нимъ.

Но смѣну безусловнаго страха предъ явленіями природы

совершеннымъ безпристрастіемъ, выразившимся въ произволѣ выбора предметовъ богопочтенія, объяснить не менѣе трудно, какъ и вообще вывести дальнѣйшее развитіе религіознаго сознанія изъ первоначальнаго фетишизма. Тѣ, кто въ фетишизмѣ видятъ первый моментъ этого сознанія, совершенно упускаютъ изъ виду одно существенное обстоятельство, — именно что фетишизмъ нигдѣ, у самыхъ дикихъ племенъ, не является въ чистомъ видѣ, не состоитъ въ одномъ только простомъ обоготвореніи различныхъ предметовъ природы. У самыхъ грубыхъ племенъ негритянской расы, гдѣ преимущественно господствуетъ эта форма религіи, на ряду съ фетишами существуютъ различнаго рода представленія о богахъ и миѳы о нихъ: эти представленія и миѳы, конечно, очень грубы, часто наивны, но дѣло въ томъ, что въ нихъ боги представляются вовсе не въ видѣ фетишей, но въ человѣкообразной формѣ. Къ этимъ богамъ фетиши иногда имѣютъ отношеніе, иногда, по видимому, нѣтъ. Отсюда видно, что такъ называемый фетишизмъ вовсе не есть грубое обоготвореніе различныхъ предметовъ природы, что въ немъ кромѣ религіознаго почитанія этихъ предметовъ есть другой существенный элементъ, — антропоморфическій. Почему же изъ этихъ двухъ тѣсно связанныхъ элементовъ мы должны считать болѣе первоначальнымъ и древнимъ культъ предметовъ природы, а антропоморфическій признавать второстепеннымъ и позднѣйшимъ? Это дѣло чистаго произвола.

Психологическій оттѣнокъ носитъ та гипотеза первоначальнаго политеизма, которая выводитъ религію вообще изъ культа умершихъ предковъ, а этотъ послѣдній изъ психологическаго факта сновидѣній объ умершихъ близкихъ лицахъ. Сновидѣнія ведутъ непосредственно къ вѣрѣ въ дѣйствительное существованіе лицъ видѣнныхъ во снѣ,—существованіе въ видѣ тѣней, призраковъ, привидѣній. Эти призраки или духи мало-по-малу превращаются въ существа неземныя, сверхъестественныя, въ боговъ. Такимъ образомъ самая первая и древняя форма религіи есть культъ душъ умершихъ, духовъ, пневматизмъ. Какъ мы сейчасъ увидимъ, что касается до *формы* первоначальнаго политеизма, то эта гипотеза ближе всѣхъ другихъ подходитъ къ истинѣ, хотя это приближеніе къ истинѣ въ ней есть дѣло случайное и нисколько не связано съ тѣми поверхностными

мотивами, которыми объясняется въ ней какъ происхожденіе вѣры въ безсмертіе души, такъ и происхожденіе религіи *).

Итакъ, ни одна изъ представленныхъ нами и другъ другу противорѣчащихъ гипотезъ не можетъ удовлетворительно объяснить намъ первоначальной формы естественнаго религіознаго сознанія. Этого и естественно ожидать, такъ какъ всѣ онѣ исходятъ изъ общаго ложнаго предположенія о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи.

Но вопросъ объ этой формѣ рѣшается легко и удобно, какъ скоро мы, оставивъ эти невѣрныя предположенія и самые способы рѣшенія нашего вопроса (историческій, аналогическій, психологическій), которые, какъ мы видѣли, и не могутъ привести насъ ни къ какимъ удовлетворительнымъ выводамъ, обратимся къ истинному понятію о первобытной религіи и отсюда попытаемся опредѣлить дальнѣйшій ходъ религіознаго сознанія.

Мы видѣли, что по содержанію первобытная религія должна быть монотеистическою, а по формѣ—конкретно-антропоморфическою. Тогда какъ такое содержаніе условливалось непосредственнымъ вліяніемъ объективнаго фактора религіи,—Существа высочайшаго, форма вполнѣ зависѣла отъ фактора субъективнаго, составляла выраженіе необходимаго закона человѣческаго познанія. Человѣкъ на первыхъ порахъ своего развитія не иначе могъ сознавать божественное, какъ въ формѣ конкретнаго и, при томъ, антропоморфическаго представленія. Дальнѣйшій за тѣмъ процессъ религіознаго сознанія состоялъ въ нарушеніи нормальнаго равновѣсія между двумя факторами религіи и вслѣдствіе этого въ раздвоеніи его на два направленія, изъ которыхъ одно съ прибавленіемъ элемента объективнаго послужило исходнымъ началомъ религіи Богооткро-

---

*) Что касается до происхожденія религіи изъ культа умершихъ людей, то эта гипотеза есть не что иное, какъ старинный эвгемеризмъ, несостоятельность котораго уже указана нами (Прав. Обозр. 1879 г. мартъ, 493). Что касается до дѣйствительно оригинальнаго объясненія происхожденія вѣры въ безсмертіе души изъ сновидѣній, то разборъ его не входитъ въ кругъ нашихъ изслѣдованій. Какъ обстоятельное изложеніе самой гипотезы, нами разсматриваемой, такъ и критическій разборъ ея читатели могутъ найдти въ сочиненіи г. Апостольскаго: „Происхожденіе первобытныхъ вѣрованій по теоріи Герберта Спенсера". Москва, 1877.

венной, другое—религіи естественной. Такъ какъ въ послѣдней господствующимъ факторомъ явился элементъ субъективный, то ближайшимъ послѣдствіемъ этой односторонности было то, что форма представленія, непосредственное выраженіе этого фактора, не сдержанная началомъ объективнымъ, вступила въ полныя свои права, и идея единаго Бога оказалась раздробленною на представленія о многихъ богахъ; мѣсто первоначальнаго монотеизма заступилъ политеизмъ. Какой видъ теперь долженъ принять этотъ политеизмъ на первой стадіи своего развитія? Онъ необходимо долженъ былъ состоять въ непосредственной генетической связи съ первобытною религіей; и такъ какъ въ послѣдней формою представленія единаго Бога былъ живой, конкретный антропоморфизмъ, то очевидно, и первая стадія политеизма должна быть не иною, какъ антропоморфическою, — представленіемъ божественнаго начала въ видѣ многихъ человѣкообразныхъ существъ.

Какой характеръ должны были имѣть теперь эти человѣкообразныя сверхъестественныя существа первоначальнаго политеизма? Были ли они простымъ умноженіемъ или повтореніемъ того монотеистическаго представленія, которое составляло принадлежность первобытной религіи, хотя бы то и съ нѣкоторыми частными оттѣнками для каждаго? Были ли они дѣйствительными, болѣе или менѣе совершенными, божествами? Конечно, уже самое раздробленіе идеи единаго Бога на представленія о многихъ богахъ вело къ ограниченію силы и достоинства каждаго изъ нихъ; идея истиннаго, всесовершеннаго Бога должна была утратиться и видоизмѣниться въ представленіи о многихъ, относительно несовершенныхъ богахъ, такъ какъ каждый изъ нихъ въ своемъ совершенствѣ ограничивается тѣмъ, что не имѣетъ того, что, какъ отличительная особенность, принадлежитъ другому. Но этого мало. Если язычество по своей сущности состояло въ удаленіи человѣка отъ Бога и въ оставленіи его Богомъ, т.-е. въ отступленіи отъ его религіознаго сознанія объективнаго фактора религіи, то естественнымъ слѣдствіемъ этого была утрата истиннаго и живаго ощущенія Божества; человѣкъ остался безъ Бога. Изъ двухъ существенныхъ элементовъ религіи: объективнаго и субъективнаго, для естественнаго религіознаго сознанія остался одинъ субъективный, который и сталъ опредѣляющимъ

моментомъ этого сознанія. За отсутствіемъ содержанія осталась одна субъективная форма первоначальной религіи, — антропоморфическое представленіе, тотчасъ раздробленное на множество частныхъ представленій. Но какъ скоро было утрачено живое содержаніе этой формы, то вмѣстѣ утратилось и сознаніе, что представляемыя антропоморфическія существа суть носители и представители высшей Божественной силы, такъ какъ сознаніе такой силы, сознаніе Божества, могло быть дано только непосредственнымъ ощущеніемъ его, котораго лишился человѣкъ. Эти существа оказались не только не божествами, сколько-нибудь подобными тому Божеству, которое составляло предметъ первобытной религіи, но даже и не богами въ языческомъ смыслѣ слова; такихъ боговъ человѣкъ долженъ былъ еще найти. Возникнувъ изъ безсодержательной формы представленія, они и остались простыми представленіями антропоморфическихъ существъ, безъ истинно божественнаго достоинства.

Въ связи съ этимъ существеннымъ измѣненіемъ содержанія религіознаго сознанія, сравнительно съ содержаніемъ первобытной религіи, шло и дальнѣйшее измѣненіе, касающееся его формы,—измѣненіе, условливаемое тѣмъ же отдаленіемъ человѣка отъ Бога, тѣмъ же лишеніемъ объективнаго, божественнаго элемента религіи, которое и вообще служило началомъ политеизма. Мы видѣли, что характеристическая черта первоначальнаго религіознаго представленія единаго Бога состояла въ его собственной живости и интенсивности. Представленіе о высочайшемъ Существѣ, подъ живымъ вліяніемъ этого Существа, доходило до степени *видѣнія*, созерцанія Божества въ чувственномъ видѣ. Первобытный человѣкъ, при высшей степени напряженности религіознаго сознанія, могъ не только представлять Божество въ своемъ умѣ, но и видѣть Его, какъ существо, являющееся ему во внѣшнемъ, чувственно созерцаемомъ, обликѣ человѣка *). Но съ ослабленіемъ напряженности, съ выступленіемъ изъ сознанія человѣка условливающаго ее реальнаго сверхчувственнаго начала, очевидно, должна была утрачиваться мало-по-малу и эта первоначальная живость и интенсивность представленія, имѣвшаго мѣсто въ

*) Прав. Обозр. 1879, январь, 44, 45.

религіи первобытной. Со степени живости видѣнія и созерцанія оно мало-по-малу должно было нисходить до простаго, психологическаго представленія. Образы антропоморфическихъ существъ должны были постепенно блѣднѣть, терять свою живость и интенсивность, превращаться изъ почти чувственно видимыхъ въ моменты напряженности религіознаго сознанія существъ въ существа тусклыя, туманныя, полуживыя, — въ то, что всего ближе мы можемъ назвать *призраками* или привидѣніями. Дальнѣйшее еще за тѣмъ ослабленіе первоначальной живости религіознаго представленія состояло въ томъ, что и эти тусклые образы мало-по-малу теряли для сознанія свою жизненность и превращались въ обыкновенныя умственныя *представленія* о сверхъестественныхъ существахъ, въ вѣрованія въ ихъ существованіе.

Теперь, надѣемся, съ достаточною ясностію опредѣлилась первоначальная форма естественнаго религіознаго сознанія и вмѣстѣ первоначальная форма политеизма. Древнѣйшая естественная религія должна быть вѣрованіемъ въ существованіе человѣкоподобныхъ, призрачныхъ, сверхъестественныхъ существъ, не имѣющихъ однако истинно божественнаго достоинства и характера. Къ такого рода существамъ всего ближе можетъ подходить названіе *духовъ*, конечно, не въ томъ точно опредѣленномъ смыслѣ, какой получило это слово въ позднѣйшія времена, но въ смыслѣ отличія этихъ существъ отъ дѣйствительныхъ боговъ послѣдующаго политеизма. Такимъ образомъ, первую форму политеизма мы можемъ назвать *пневматизмомъ*.

Представленное нами понятіе о первоначальной формѣ естественнаго религіознаго сознанія вполнѣ устраняетъ тѣ затрудненія, которыя составляютъ камень преткновенія для вышеприведенныхъ нами гипотезъ; напротивъ, въ нашемъ воззрѣніи находятъ себѣ полное оправданіе и надлежащее мѣсто и объясненіе тѣ дѣйствительные факты изъ исторіи первоначальной религіи, которые, при неправильномъ и одностороннемъ ихъ истолкованіи, вели къ ложнымъ теоріямъ.

Прежде всего, этимъ понятіемъ объясняется несомнѣнный фактъ присутствія антропоморфизма какъ въ самыхъ древнихъ слояхъ культурныхъ религій, такъ и въ настоящихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ самыхъ дикихъ нецивилизованныхъ

племенъ. Этотъ фактъ крайне затрудняетъ защитниковъ теоріи, исходившей изъ предположенія о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи. Эта теорія требовала, чтобы антропоморфизмъ былъ не началомъ, а завершеніемъ процесса религіознаго сознанія, такъ какъ человѣкъ долженъ былъ восходить отъ обоготворенія менѣе совершенныхъ предметовъ и явленій природы къ наиболѣе совершеннымъ,—отъ природы физической къ человѣку, что вполнѣ и достигнуто въ антропоморфическомъ, греко-римскомъ политеизмѣ. Подъ гнетомъ ложной теоріи, антропоморфизмъ въ древнѣйшихъ религіяхъ или игнорировался или, что чаще бываетъ, перетолковывался въ смыслѣ аллегорическаго представленія о силахъ и явленіяхъ природы,—что и повело къ ложному, такъ называемому физическому толкованію миѳологіи. Антропоморфическіе боги древнихъ религій понимались какъ олицетвореніе силъ и явленій природы; истинный антропоморфизмъ считался явленіемъ позднѣйшимъ. Наше воззрѣніе не только вполнѣ объясняетъ присутствіе антропоморфическаго элемента въ древнѣйшихъ религіяхъ, не искажая его значенія, но и показываетъ его истинное первоначальное значеніе.

Конечно, между этимъ первоначальнымъ антропоморфизмомъ и тѣмъ художественнымъ, греко-римскимъ, которымъ заключилась исторія политеизма,—громадное различіе, условливаемое многовѣковымъ процессомъ развитія религіознаго сознанія. Но это различіе касается степени, но не основной идеи того и другаго; эта идея заключается въ томъ, что самое совершенное и лучшее внѣшнее выраженіе и воплощеніе всесовершеннаго есть человѣкъ. Эта идея со всею ясностію была выражена въ религіи первобытной; блѣдный отпечатокъ ея выразился въ ближайшей къ первобытной формѣ естественнаго религіознаго сознанія. Къ этой же первоначальной идеѣ и возвратилось на концѣ язычество послѣ многовѣковаго блужданія, исканія и смѣны различныхъ представленій о Богѣ, такъ что вся исторія язычества представляетъ собою полный циклъ, въ которомъ религіозное сознаніе возвращается къ той основной формѣ, изъ которой оно вышло, съ тѣмъ только различіемъ, что то, что въ первоначальной религіи было наполнено живымъ, реальнымъ содержаніемъ, въ язычествѣ осталось по самому существу его одною субъективною формою; міръ антропомор-

фическихъ боговъ Еллады былъ міромъ не реальныхъ, а вымышленныхъ, созданныхъ человѣкомъ, существъ. Та потребность религіознаго сознанія въ живомъ, во образѣ человѣка являющемся божествѣ, которую чувствовало язычество и только фальшивымъ способомъ думало удовлетворить въ художественномъ антропоморфизмѣ Греческой религіи, нашла реальное удовлетвореніе въ христіанствѣ.

Особенностями первоначальнаго антропоморфизма, нами указанными, объясняются далѣе и тѣ черты древнѣйшей эпохи религіознаго сознанія, которыя, будучи невѣрно поняты, вели къ ложному представленію не только о первоначальномъ видѣ политеизма, но и о первоначальномъ видѣ религіи вообще.

Всѣ теоріи естественнаго развитія религіознаго сознанія одинаково исходятъ изъ предположенія о крайнемъ несовершенствѣ перваго историческаго момента этого сознанія. Однѣ допускаютъ для этого момента только minimum религіознаго содержанія,—темное неопредѣленное чувство чего-то сверхчувственнаго, безъ опредѣленія его въ видѣ какого-либо существа или божества, такъ что состояніе религіознаго сознанія въ первый моментъ его можно назвать атеистическимъ; боги, въ самой грубой ихъ формѣ, должны были явиться уже впослѣдствіи, какъ плодъ долговременнаго умственнаго развитія. Другіе, почитая первоначальнымъ мотивомъ религіи страхъ предъ грозными явленіями природы, почитаютъ непосредственный натурализмъ первоначальною религіею. Иные, какъ мы видѣли, такимъ мотивомъ считаютъ вѣру въ существованіе душъ умершихъ предковъ и первоначальною формою религіи полагаютъ обоготвореніе этихъ душъ въ видѣ духовъ, привидѣній.

Во всѣхъ этихъ мнѣніяхъ есть доля истины, какъ скоро мы будемъ относить представленныя черты не къ дѣйствительно первобытной религіи, а къ той, которая смѣнила ее и составляетъ первый моментъ естественнаго религіознаго сознанія.

Если понимать религію, какъ вѣру въ опредѣленное божество или боговъ, то, конечно, въ извѣстномъ смыслѣ мы можемъ назвать первоначальное состояніе естественнаго религіознаго сознанія безбожіемъ, такъ какъ тѣ признанные сверхчувствен-

ные образы, которые остались для человѣка съ утратою живаго религіознаго объекта, не были богами въ собственномъ смыслѣ. На мѣсто истиннаго Бога, утраченнаго человѣкомъ съ первобытною религіею, не явилось пока еще никакого другаго, хотя бы то и измышленнаго бога или боговъ. Мѣсто ихъ занимали призрачныя существа, которыя не могли имѣть для него истинно религіознаго значенія; хотя въ человѣкѣ и оставалось смутное чувство чего-то сверхчувственнаго или, лучше сказать, никогда не оставлявшая его темная идея Божества, но это чувство не успѣло еще опредѣлиться и выразиться въ какомъ-либо конкретномъ представленіи *). Такъ какъ призрачныя существа первоначальной естественной религіи не были дѣйствительными богами, то и отношеніе къ нимъ и чувство, ими возбуждаемое, не могло быть истинно-религіознымъ. Единственное чувство, которое могло имѣть мѣсто, это тоже чувство страха, которое и теперь испытываетъ неразвитый человѣкъ къ такъ называемымъ привидѣніямъ и вымышленнымъ фантастическимъ чудовищамъ, — чувство суевѣрной боязни, безъ всякаго практическаго или нравственнаго дѣйствія. Страхъ, поэтому, дѣйствительно можно признать первоначальнымъ обнаруженіемъ

*) Мысль о практическомъ безбожіи, какъ первомъ моментѣ естественнаго религіознаго сознанія человѣка, утратившаго первобытное религіозное совершенство, встрѣчаетъ подтвержденіе и въ библейскомъ воззрѣніи на первоначальное религіозное состояніе „сыновъ человѣческихъ“. Апостолъ Іуда, изображая лжеучителей, ходящихъ путемъ Каина, сущность ихъ заблужденія полагаетъ въ невѣріи и богохульствѣ (Іуд. 1. 4. 8). Отсюда вѣроятно, что между потомками Каина господствовало не идолопоклонство, а безбожіе, которое „одно только могло составить ту глубину золъ, въ которую люди вскорѣ низпали. Что касается до суевѣрія, то невѣроятно, чтобы оно одно могло истребить чувство честности безъ остатка и безъ надежды исправленія, а сіе самое случилось передъ потопомъ во многихъ“ (Начерт. Библ. Ист. митроп. Филарета, стр. 36).

Таже мысль о практическомъ безбожіи, смѣнившемъ первоначальное совершенное состояніе религіи, проходитъ и въ преданіяхъ языческихъ народовъ. По Греческой напр. миѳологіи, послѣ золотаго вѣка люди мало-по-малу совершенно оставили почитаніе боговъ; въ дерзкомъ безуміи, говоритъ Гезіодъ (Op. et dies), они не хотѣли служить безсмертнымъ, не чтили алтарей блаженныхъ боговъ, не стали приносить жертвъ, какъ подобаетъ смертнымъ. Этотъ нечестивый родъ истребляется разгнѣванными богами потопомъ, отъ котораго спасаются Девкаліонъ и Пирра.

религіознаго чувства, но это вовсе не былъ страхъ предъ грозными явленіями природы (такой страхъ чувствуютъ и животныя, но у нихъ онъ не имѣетъ ничего общаго съ религіею), но страхъ предъ сверхъестественными существами, въ которомъ и выразилось первоначальное отношеніе къ сверхчувственному, ставшему теперь чуждымъ человѣку. Эти сверхчувственныя существа, какъ мы замѣтили, всего ближе можно назвать духами, такъ какъ для религіознаго сознанія они не стали еще богами и теорія пневматизма здѣсь угадала вѣрную сторону дѣла. Но ошибка ея въ томъ, что этихъ духовъ она почитала не прямо духами, но душами умершихъ предковъ. Хотя вслѣдствіе смутности и неразвитости первоначальнаго религіознаго сознанія и могли быть случаи смѣшенія умершихъ лицъ съ сверхчувственными существами, такъ какъ подобнаго рода смѣшеніе, какъ привходящій элементъ, можно находить и въ позднѣйшихъ языческихъ религіяхъ, но оно есть дѣло второстепенное и случайное. Вообще же религіозное сознаніе всегда отличаетъ сверхъестественныя, божественныя существа, служащія предметомъ религіознаго культа, отъ душъ или тѣней предковъ. Отожествлять послѣднія съ первыми на основаніи возможныхъ частныхъ случаевъ значитъ возводить случайный элементъ религіи на мѣсто главнаго и существеннаго. Эвгемеризмъ есть теорія одинаково неосновательная какъ въ приложеніи къ послѣдующей, такъ и къ первоначальной эпохѣ язычества.

Что касается теперь до болѣе конкретнаго опредѣленія религіозныхъ представленій на разсматриваемой нами ступени религіознаго сознанія, то различіе ихъ, конечно, условливалось мѣстными, этнографическими, историческими и соціальными условіями жизни различныхъ племенъ,—условіями, о которыхъ мы судить не можемъ, такъ какъ жизнь этихъ племенъ относится къ доисторической эпохѣ. Мы можемъ только съ вѣроятностію предполагать: 1) что по отношенію къ содержанію, раздробленіе идеи единаго Бога, смѣна ея представленіями о многихъ сверхчувственныхъ существахъ происходила постепенно. Такъ какъ эти представленія были существенно антропоморфическія и образовывались по аналогіи съ существующими человѣческими отношеніями, а въ ту пору эти отношенія ближайшимъ образомъ были семейныя, при отсутствіи общественной

и государственной жизни и условливаемыхъ ею соціальныхъ различій, то по всей вѣроятности первою степенью удаленія отъ монотеизма было то, что человѣкъ въ представленіе о Богѣ сталъ вносить различія мужескаго и женскаго пола, затѣмъ различія по происхожденію (отцы, дѣти, внуки) и по родству (братья, сестры). Затѣмъ на ближайшей очереди стояли благопріятныя и неблагопріятныя отношенія къ роду и племени; явились существа благодѣтельныя для человѣка и враждебныя ему, добрыя и злыя; 2) по отношенію къ формѣ представленія, такъ какъ преобладающимъ религіознымъ чувствомъ въ эту эпоху былъ страхъ, то естественно предполагать, что невидимыя существа, предметъ первоначальныхъ вѣрованій, были представляемы по преимуществу въ образахъ страшныхъ, чудовищныхъ.

Указанія на разсматриваемую нами форму религіознаго сознанія мы находимъ не только въ аналогическихъ вѣрованіяхъ самыхъ неразвитыхъ племенъ человѣческаго рода *), но и во всѣхъ болѣе развитыхъ религіяхъ. Во всѣхъ нихъ, кромѣ боговъ, признается существованіе особеннаго рода сверхъестественныхъ существъ не чисто божеской, но, такъ сказать, демонической натуры. Эти существа въ миѳологіяхъ большею частію изображаются въ видѣ страшныхъ чудовищъ, грозныхъ, темныхъ силъ. И замѣчательно, что происхожденіе и господство этихъ чудовищъ относится къ древнѣйшимъ временамъ религіознаго сознанія, предшествующимъ появленію и господству дѣйствительныхъ боговъ; во всѣхъ почти религіяхъ настоящіе боги достигаютъ своего владычества не иначе какъ послѣ

---

*) Въ этомъ отношеніи очень замѣчательно религіозное состояніе туземныхъ племенъ Австраліи, нѣкоторыхъ острововъ Океаніи и наиболѣе дикихъ туземцевъ Америки. Оно наглядно представляетъ намъ неосложненное еще послѣдующими наслоеніями состояніе первоначальной естественной религіи. Вся религія этихъ племенъ, по свидѣтельству путешественниковъ, состоитъ въ очень смутномъ представленіи какихъ-то невидимыхъ силъ, духовъ, наполняющихъ природу и готовыхъ всегда нанести всякій вредъ и гибель человѣку. Собственнаго религіознаго отношенія къ этимъ темнымъ силамъ, кромѣ страха, нѣтъ никакого; имъ не молятся, не приносятъ жертвъ. Уровень религіознаго состоянія этихъ племенъ такъ низокъ, что нѣкоторые путешественники приходили къ отрицанію у нихъ какого бы то ни было понятія о Богѣ.

упорной борьбы съ ними. Здѣсь довольно ясно выражается воспоминаніе о томъ, что первоначальное религіозное сознаніе знало только эти демоническія существа, а появленіе боговъ было уже дальнѣйшимъ моментомъ въ немъ. Такъ напр. въ миѳологіи Греческой титаны, исполины, циклопы предшествуютъ генераціи Олимпійскихъ боговъ и господство послѣднихъ утверждается только послѣ борьбы съ ними. Видѣть въ этихъ миѳическихъ существахъ олицетвореніе силъ и явленій природы было бы очевидною натяжкою, что мы и видѣли при разборѣ теорій миѳологіи Гейне и Германа. Всего естественнѣе въ этихъ существахъ, не оставшихся, конечно, безъ нѣкоторой переработки ихъ позднѣйшимъ религіознымъ сознаніемъ, можно видѣть воспоминаніе о той древнѣйшей формѣ религіи, которую мы называемъ пневматизмомъ.

Но эта первоначальная форма политеизма заключала уже въ себѣ начало разложенія, условливавшаго ея видоизмѣненіе. Это начало состояло въ томъ, что сверхчувственныя существа, составлявшія объектъ религіи, не были богами въ собственномъ смыслѣ. Религіозное сознаніе, смутно ищущее дѣйствительно всесовершеннаго Существа, не могло удовлетвориться существами, которыя на самомъ дѣлѣ не представляли никакого совершенства, не имѣли никакой высшей силы, кромѣ силы возбуждать страхъ и опасеніе. Далѣе, обязанныя своимъ происхожденіемъ одному субъективному фактору религіи,—представительной силѣ человѣка, они не могли возбуждать въ немъ и истинно религіознаго, живаго чувства. Человѣкъ инстинктивно чувствовалъ, что эти представленія о сверхъестественныхъ существахъ суть не болѣе, какъ его представленія, имъ созданныя. Отсюда естественное стремленіе высвободиться изъ подъ гнета этихъ субъективныхъ и не удовлетворяющихъ идеѣ совершенства представленій и искать божественнаго начала не въ этихъ призрачныхъ существахъ, но внѣ ихъ, въ какихъ-либо дѣйствительныхъ и реальныхъ проявленіяхъ божественной силы, въ явленіяхъ окружающаго міра. Человѣкъ стремился дать большую реальность, осязательность, такъ сказать, своимъ религіознымъ представленіямъ, съ утратою истинно объективнаго содержанія постепенно тускнѣвшимъ и терявшимъ свою живость. Не находя божественнаго начала въ себѣ и въ своихъ субъективныхъ представле-

ніяхъ, онъ ищетъ проявленій его внѣ себя, въ окружающей его дѣятельности.

Первый шагъ на этомъ пути долженъ былъ состоять въ томъ, что человѣкъ къ существующимъ и даннымъ въ его сознаніи сверхъестественнымъ существамъ станетъ пріискивать какія-либо реальныя обнаруженія или проявленія ихъ силы во внѣшнемъ мірѣ. Созданіе религіозною фантазіею совершенно новыхъ боговъ, которые устраняли бы какъ побѣжденныя ими темныя силы, неопредѣленныя божественныя существа первоначальнаго политеизма, было еще впереди. Ближайшимъ переходнымъ моментомъ къ этому должно было служить обращеніе религіознаго чувства и культа къ извѣстнымъ естественнымъ предметамъ, въ которыхъ человѣкъ думалъ видѣть реальное обнаруженіе сверхчувственнаго. Эти предметы не были богами въ собственномъ смыслѣ, но только божественными предметами, состоявшими въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ тѣми сверхъестественными существами, которыя дотолѣ чтилъ человѣкъ. Эти существа, хотя не исчезли еще изъ религіознаго сознанія, но становились уже на задній планъ: живое религіозное чувство болѣе обращалось къ тому, что считало выраженіемъ сверхъестественнаго въ природѣ.

Что же теперь ближайшимъ образомъ человѣкъ могъ считать сверхъестественнымъ въ природѣ на той ступени умственнаго развитія, на которой находился? Не какія-либо величественныя, грозныя ли то или благотворныя, явленія и предметы, какъ обыкновенно думаютъ. Эти явленія, какъ часто повторяющіяся и извѣстныя, были для него обыкновенными, естественными и заурядными. Чтобы видѣть именно въ нихъ обнаруженія высшей, божественной силы, нужна была уже извѣстная степень рефлексіи, размышленія о значеніи того или другаго явленія въ общей жизни природы. На первыхъ порахъ этого не могло быть. Всего проще и естественнѣе, что малоразвитый человѣкъ сверхъестественнымъ сочтетъ то, что для непосредственнаго воззрѣнія въ области явленій представляется необычайнымъ, выходящимъ изъ ряда, страннымъ и рѣдкимъ. Необыкновенное будетъ для него и божественнымъ, въ немъ и будетъ искать для себя удовлетворенія религіозное сознаніе при переходѣ отъ субъективнаго пнев-

матизма къ натурализму. Такимъ образомъ, второю стадіею естественнаго религіознаго сознанія, послѣ пневматизма, будетъ культъ необычайнаго въ природѣ.

Судя по тому, въ какой области явленій человѣкъ будетъ преимущественно искать этого необычайнаго, въ природѣ ли неодушевленной, въ царствѣ ли животно-органическомъ или въ области человѣческой природы, эта форма религіи приметъ различные оттѣнки, которые мы называемъ: *фетишизмомъ, зоолатріею, шаманствомъ.*

Въ фетишизмѣ, который составляетъ характеристическую особенность религіознаго сознанія низшей по умственному развитію расы,—негритянской, вмѣстѣ низшую ступень разсматриваемой нами формы религіи, выдающаяся черта та, что предметомъ религіознаго почитанія служатъ самые обыкновенные по значенію, но большею частію странные по формѣ, предметы неодушевленной природы, напр. пестрый, страннаго вида камень, раковина, рыбья кость, уродливо изогнутое дерево, темная пещера и т. п. Этимъ предметамъ человѣкъ придаетъ какое-то сверхъестественное значеніе. Эти фетиши не суть однакоже ни боги, ни даже изображенія какихъ-либо боговъ или идолы ихъ. Напротивъ, какъ мы уже замѣтили, независимо отъ почитанія этихъ естественныхъ предметовъ, у всѣхъ самыхъ дикихъ племенъ существуютъ представленія о богахъ и различнаго рода миѳы о нихъ, хотя очень грубые. Фетишъ для дикаря не есть ни самое божество, ни символъ его, а просто священный, магическій предметъ *), въ которомъ онъ чувствуетъ присутствіе таинственной, сверхъестественной силы, то благотворной, то вредной для него. Въ первомъ случаѣ онъ старается обладать этимъ священнымъ предметомъ, охраняющимъ его отъ бѣдъ, въ послѣднемъ относится къ нему съ чувствомъ религіознаго страха и ищетъ предотвратить зло, могущее отъ него произойти, различными обрядами. Но такъ какъ предметы неодушевленные суть именно тѣ, надъ которыми всего скорѣе и яснѣе можетъ проявить себя власть человѣка надъ природою и такъ какъ

*) Фетишъ, отъ португальскаго слова: Faticaria, первоначально означаетъ: волшебную силу, магическій предметъ, а затѣмъ—идолъ.

внутреннее ничтожество этихъ предметовъ, какъ объектовъ религіознаго почитанія, не можетъ надолго укрыться отъ религіознаго сознанія, даже на самой низкой ступени его, то этимъ объясняется и та особенность фетишизма, что въ немъ человѣкъ къ предметамъ своего культа относится вообще довольно свободно; онъ часто мѣняетъ своихъ фетишей, по различнымъ случайнымъ побужденіямъ, иногда просто по неудовольствію, что не нашелъ въ нихъ ожидаемой помощи, и избираетъ новыхъ.

Нѣсколько выше фетишизма стоитъ, обыкновенно тѣсно связанное съ нимъ, почитаніе различныхъ животныхъ,—зоолатрія. Въ необычайной фигурѣ нѣкоторыхъ животныхъ, въ ихъ удивительныхъ инстинктахъ, въ образѣ жизни, неразвитый человѣкъ могъ находить много загадочнаго и страннаго, что для него равнялось сверхъестественному. Какъ въ фетишизмѣ вниманіе человѣка привлекало не значеніе того или другаго предмета въ области міровой жизни, а только его необычайность, такъ и здѣсь предметомъ культа большею частію служатъ не какія-либо животныя, играющія видную роль въ экономіи природы по пользѣ или по вреду ими приносимому для человѣка, а просто поражающія его своимъ необыкновеннымъ видомъ, напр. черепаха съ своимъ узорчатымъ покровомъ, необыкновенный змѣй, страннаго вида насѣкомое и т. п. Какъ въ фетишизмѣ неодушевленные предметы не были для человѣка богами въ собственномъ смыслѣ, а только носителями божественной силы, такъ и въ зоолатріи мы находимъ не обоготвореніе животныхъ, но только почитаніе ихъ по связи съ различными сверхъестественными существами, воплощеніемъ или орудіемъ которыхъ они признаются. Такое значеніе священныя животныя имѣютъ въ тѣхъ религіяхъ, гдѣ культъ животныхъ составляетъ характеристическую черту, напр. въ Египтѣ. Нѣтъ никакихъ основаній думать, будто такое значеніе священныхъ животныхъ есть уже дѣло позднѣйшаго религіознаго сознанія, пріурочившаго ихъ къ различнымъ позднѣйшаго происхожденія богамъ, какъ ихъ символы, а что въ началѣ они были дѣйствительными, непосредственными богами. Напротивъ, и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ самыхъ дикихъ племенъ, гдѣ встрѣчается почитаніе священныхъ животныхъ, они не играютъ

исключительной роли боговъ, но имѣютъ почти тоже значеніе, что и фетиши. Ихъ значеніе второстепенное: на ряду съ ними и выше ихъ существуютъ представленія о дѣйствительныхъ богахъ, съ миѳологіею которыхъ извѣстныя животныя приводятся только въ связь.

Наконецъ, еще выше стоитъ та форма религіи необычайнаго, которая проявленіемъ сверхчувственнаго почитаетъ необыкновенныя психическія явленія. Къ этого рода явленіямъ принадлежатъ всѣ тѣ состоянія, которыя вообще можно назвать экстатическими, будутъ ли они естественно - болѣзненными или ненормальными состояніями или искусственнымъ подражаніемъ и вызываніемъ ихъ. Такого рода состоянія поражаютъ малоразвитый умъ въ загадочныхъ дѣйствіяхъ шамановъ, колдуновъ, заклинателей, жрецовъ; въ нихъ онъ видитъ въ самомъ человѣкѣ, въ извѣстныхъ личностяхъ присутствіе той же сверхъестественной силы, которую прежде замѣчалъ въ предметахъ неодушевленныхъ, въ животныхъ; вслѣдствіе этого эти личности имѣютъ для него важное религіозное значеніе и окружены суевѣрнымъ уваженіемъ. Такъ какъ эта форма религіи въ настоящее время преимущественно распространена между туземцами монгольской расы въ сѣверной Азіи, то ее называютъ часто *шаманствомъ*; можно назвать ее также, вмѣстѣ съ Гегелемъ, религіею волшебства.

Всѣ эти три формы религіи существенно связаны между собою своею основною идеею, которая состоитъ въ томъ, что выраженіемъ божественнаго для человѣка служитъ необычайное и странное, при чемъ это необычайное, будутъ ли то неодушевленные предметы, животныя, или люди, не есть само божество, но только проявленіе божественной силы антропоморфныхъ существъ, духовъ. Вслѣдствіе этой существенной связи, ни одна изъ нихъ не встрѣчается разъединенно и въ чистомъ видѣ — какъ исключительный фетишизмъ, зоолатрія или шаманство, но тотъ или другой элементъ является только преобладающимъ. Такъ напр. у негрскихъ племенъ наравнѣ съ фетишизмомъ существуетъ и зоолатрія; въ большомъ ходу у нихъ также заклинаніе духовъ, заговоры болѣзней, предотвращеніе и насыланіе различныхъ бѣдствій посредствомъ различныхъ волшебныхъ дѣйствій. Точно также у дикарей

сѣверной Азіи мы находимъ фетишей въ видѣ кусковъ дерева, оленьихъ роговъ, грубыхъ куколъ или идоловъ, съ которыми они обращаются довольно свободно, иногда даже пренебрежительно и часто мѣняютъ ихъ,—что указываетъ не столько на идолопоклонство, въ позднѣйшемъ смыслѣ слова, сколько на фетишизмъ; встрѣчается между ними и суевѣрное почитаніе нѣкоторыхъ животныхъ, напр. медвѣдя. Причины, почему у одного изъ дикихъ племенъ является преобладающимъ одинъ моментъ указанной нами формы религіи (напр. фетишизмъ), у другихъ другой (напр. зоолатрія или шаманство), зависятъ, конечно, отъ многочисленныхъ и въ настоящее время трудно опредѣлимыхъ историческихъ, этнографическихъ, географическихъ и другихъ условій. Такъ, напримѣръ, очень естественно, что элементъ зоолатріи сильнѣе выступитъ тамъ, гдѣ богатая южная природа представитъ наиболѣе разнообразія животной жизни, а шаманство получитъ перевѣсъ тамъ, гдѣ однообразіе и суровость окружающей природы расположитъ человѣка къ сосредоточенію въ себѣ и къ наблюденію необычайныхъ явленій въ собственной природѣ.

Слѣды разсматриваемаго нами древнѣйшаго состоянія религіознаго сознанія легко можно найти во всѣхъ культурныхъ религіяхъ. Такъ фетишизмъ напоминаетъ существующее во всѣхъ религіяхъ почитаніе различныхъ неодушевленныхъ предметовъ, въ которыхъ предполагается сверхъестественная магическая сила, присущая имъ или сама по себѣ или вслѣдствіе совершенія надъ ними какихъ-либо религіозныхъ дѣйствій. Таково напр. почитаніе аэролитовъ въ Греціи *), уваженіе къ священнымъ деревьямъ (дубъ въ Додонѣ), употребленіе амулетовъ, различныхъ религіозно освященныхъ или волшебныхъ вещей и т. п. Во всѣхъ религіяхъ находимъ также элементъ зоолатріи въ пріуроченіи къ различнымъ богамъ различныхъ животныхъ, при чемъ этотъ элементъ то выступаетъ съ особенною силою и значеніемъ, какъ напр. въ Египтѣ, гдѣ различныя животныя прямо служатъ воплощеніемъ извѣстныхъ божествъ и предметомъ культа, то занимаетъ второстепенное и незначительное мѣсто, какъ напр. въ Гре-

*) Черный камень аэролитъ въ Ефесѣ, названный именемъ Матери боговъ, камень Эроса въ Ѳеспіи, 30 камней въ Фарѣ.

ціи, гдѣ пріуроченіе извѣстныхъ животныхъ къ извѣстнымъ богамъ (орла къ Зевсу, павлина къ Юнонѣ, голубя къ Венерѣ, змѣя къ Эскулапу и пр.) служитъ не болѣе, какъ только символомъ извѣстныхъ свойствъ или дѣйствій даннаго божества. Во всѣхъ также религіяхъ находимъ элементъ шаманства въ волшебствѣ и чародѣйствѣ, въ заклинаніяхъ, въ вдохновеніи и экстазѣ жрецовъ, въ оракулахъ. Различіе между этимъ позднѣйшимъ фетишизмомъ, зоолатріею и шаманствомъ и первоначальнымъ—въ томъ, что въ послѣднемъ эти элементы играли первенствующую роль въ религіозномъ сознаніи и находились въ связи съ древнимъ пневматизмомъ, а въ позднѣйшихъ религіяхъ они заняли второстепенное мѣсто и были приведены въ связь съ послѣдующими вѣрованіями, отъ чего получили новую, своеобразную окраску.

Представленныя нами три формы религіи: фетишизмъ, зоолатрія и шаманство, состояли въ самой тѣсной связи съ первоначальною формою политеизма, которую мы назвали пневматизмомъ. Въ этихъ формахъ религіозное сознаніе искало выхода изъ сферы чисто субъективныхъ, и потому скоро оказавшихся немощными и призрачными, представленій о сверхчувственномъ мірѣ въ область бытія реальнаго. Въ этомъ реальномъ внѣшнемъ мірѣ человѣкъ искалъ тѣхъ откровеній божественнаго начала, которыхъ не ощущалъ уже въ собственномъ духѣ. Ближайшимъ образомъ это исканіе выразилось въ томъ, что въ различныхъ предметахъ и явленіяхъ природы, выдающихся по своей необычайности, человѣкъ думалъ видѣть откровеніе силы невидимыхъ, божественныхъ существъ,—духовъ. Предметы, въ которыхъ открывалась эта сила, не были сами для него богами, но только носителями божественной силы духовъ, хотя въ дѣйствительномъ, живомъ культѣ почитаніе этихъ предметовъ и могло выступать на первый планъ и затѣнять тѣ самыя существа, отъ которыхъ они получали свою магическую силу.

Если главною причиною возникновенія указанныхъ нами формъ политеизма служило стремленіе религіознаго сознанія придать болѣе опредѣленный, реальный характеръ представленіямъ о духахъ чрезъ ближайшую связь ихъ съ дѣйствительнымъ міромъ, то продолженное и усиленное дѣйствіе той же причины должно было повести къ дальнѣйшему видоизмѣненію

политеизма по тому же направленію. Это видоизмѣненіе будетъ состоять въ томъ, что сверхъестественныя существа первоначальнаго политеизма станутъ получать мало-по-малу большую опредѣленность, конкретность, живость; будутъ вступать въ болѣе и болѣе близкую связь съ различными явленіями природы и принимать болѣе реальный характеръ. Мало различающіяся между собою сверхъестественныя существа пневматизма будутъ обособляться и принимать каждое самостоятельный обликъ; вмѣсто полубоговъ, полудуховъ, полупривидѣній явятся дѣйствительные боги съ ихъ миѳически опредѣленными чертами.

Путь, которымъ пойдетъ при этомъ религіозное сознаніе, тотъ же самый, какимъ шло оно и при образованіи предыдущихъ формъ религіи. Это — дальнѣйшее наблюденіе въ окружающей насъ природѣ предметовъ и явленій, которые по своему значенію, поражая умъ человѣка, могли казаться ему носителями высшей божественной силы, и затѣмъ—тѣснѣйшее пріуроченіе этихъ предметовъ и явленій къ извѣстнымъ сверхчувственнымъ существамъ, которыхъ до сихъ поръ чтилъ человѣкъ, отчего и эти послѣднія получаютъ каждое опредѣленный характеръ. Явятся боги опредѣленныхъ предметовъ и явленій природы и миѳическій обликъ ихъ составится изъ характеристическихъ чертъ, заимствованныхъ изъ этихъ предметовъ и явленій.

Къ какимъ именно изъ окружающихъ его явленій природы теперь преимущественно обратится человѣкъ и въ какихъ особенно будетъ видѣть проявленіе божественной силы, это вполнѣ будетъ зависѣть, съ одной стороны, отъ степени умственнаго развитія его, съ другой — отъ многочисленныхъ и разнообразныхъ климатическихъ, расовыхъ, соціальныхъ, историческихъ и другихъ условій, различно опредѣляющихъ жизнь того или другаго народа. Что касается до степени умственнаго развитія, то вліяніе его скажется прежде всего въ томъ, что человѣкъ не станетъ уже считать сверхъестественнымъ и потому божественнымъ одно только необычайное, странное, ненормальное, что, какъ мы видѣли, вело къ созданію фетишизма, зоолатріи и шаманства. Развивающійся умъ человѣка скоро замѣтитъ, что въ необычайныхъ предметахъ и явленіяхъ нѣтъ ничего существенно важнаго и имѣющаго

значеніе для жизни природы и человѣка; не смотря на ихъ необычайность, они суть самые обыкновенные предметы природы, и потому уже въ фетишизмѣ человѣкъ привыкаетъ относиться къ нимъ свободно, даже небрежно, мѣняя предметы своего культа по случайнымъ впечатлѣніямъ. Онъ обратитъ свое вниманіе на предметы и явленія, которые имѣютъ дѣйствительное значеніе въ области природы и дѣйствительное вліяніе на его жизнь. Откровеніемъ божественнаго начала будетъ для него не одно только необычайное, но величественное, благотворное, грозное, прекрасное, полезное въ окружающей его природѣ, вообще все то, къ чему на данной степени умственнаго развитія онъ всегда естественнѣе можетъ приложить тѣ предикаты абсолютнаго совершенства, смутное представленіе о которыхъ давала ему коренящаяся въ его умѣ идея о Богѣ. Къ предметамъ и явленіямъ носящимъ такой характеръ, а не къ какой-либо рыбьей кости или черепахѣ, онъ пріурочитъ теперь тѣ не опредѣлившіяся еще ясно божественныя существа, которыхъ онъ дотолѣ чтилъ, и создастъ опредѣленныхъ боговъ различныхъ явленій и областей природы. Возникнутъ боги и богини солнца и луны, грома и молніи, боги морей и рѣкъ, боги властвующіе надъ скотомъ, земледѣліемъ и т. п.

Какой внѣшній видъ получитъ каждое божество, какое изъ нихъ будетъ предметомъ особеннаго культа у извѣстнаго народа, какое займетъ второстепенное мѣсто, какъ установятся взаимныя отношенія между богами, ихъ генеалогія и миѳическая исторія, все это будетъ зависѣть отъ многочисленныхъ, отчасти субъективныхъ (народный характеръ, степень и направленіе умственнаго и нравственнаго развитія), отчасти объективныхъ условій (характеръ данной мѣстности, степень вліянія и значенія, какое имѣютъ для ея жителей тѣ или другія явленія природы и пр.). Указать эти условія и при помощи ихъ объяснить какъ особенности миѳологіи каждаго народа, такъ и историческое видоизмѣненіе ея,—дѣло спеціальной, философской исторіи религій. Дѣло это, какъ мы имѣли случай замѣтить, представляетъ особенныя, иногда едва преодолимыя трудности, заключающіяся въ самой сущности миѳологическаго представленія.

Представленную нами форму естественнаго религіознаго

сознанія мы можемъ назвать *натурализмомъ*, такъ какъ божественное начало здѣсь представляется въ видѣ боговъ, гласствующихъ надъ различными явленіями природы и тѣсно соединенныхъ съ ними. Но изъ всего сказаннаго нами легко понять, что съ этимъ словомъ мы соединяемъ не совсѣмъ тотъ смыслъ, который обыкновенно съ нимъ соединяется. Нашъ натурализмъ не есть ни непосредственное обоготвореніе предметовъ и явленій природы, какъ таковыхъ, ни даже обоготвореніе силъ природы отвлеченныхъ отъ конкретныхъ предметовъ и явленій ея и олицетворенныхъ въ видѣ миѳическихъ существъ. Онъ состоитъ въ томъ, что за извѣстною однородною группою естественныхъ предметовъ и явленій предполагается божественное существо, властвующее надъ этою группою; это существо не есть отвлеченная идея какой либо силы природы, но существо живое, съ антропоморфическими аттрибутами, хотя характеристическія черты для опредѣленнаго миѳическаго изображенія каждаго божества берутся изъ области тѣхъ явленій природы, съ которыми оно находится въ ближайшемъ отношеніи. Замѣна этихъ конкретныхъ антропоморфическихъ боговъ отвлеченными понятіями силъ и началъ природы, при чемъ боги являются только символами и олицетвореніями ихъ, какъ мы увидимъ, есть уже дальнѣйшій моментъ въ процессѣ естественнаго религіознаго сознанія.

Натурализмъ выражаетъ собою чрезвычайно важный и всеобщій моментъ въ исторіи язычества. Смыслъ этого момента и его происхожденіе изъ предыдущаго довольно вѣрно выражается въ приведенномъ уже нами выше *) преданіи Геродота о возникновеніи Еллинскаго политеизма изъ древнѣйшей Пелазгической формы религіи. Пелазги, родоначальники Грековъ, по его словамъ, въ началѣ не знали именъ боговъ и ихъ отличій, но приносили жертвы всѣмъ имъ въ совокупности; не знали они также и идоловъ; первыя понятія о различіи боговъ занесены изъ Египта и приняты вслѣдствіе рѣшенія Додонскаго оракула. Дѣйствительно, значеніе натурализма и состоитъ въ томъ, что въ немъ религіозное сознаніе придало миѳическую опредѣленность сверхъестествен-

*) Прав. Обозр. январь 1879 г., стр. 19.

нымъ существамъ, дотолѣ смутно носившимся въ сознаніи. Изъ фетишизма, зоолатріи и шаманства образовался политеизмъ въ точномъ значеніи этого слова, какъ вѣрованіе во многихъ опредѣленныхъ боговъ; въ отношеніи къ этимъ богамъ прежнія божественныя существа, по общему закону развитія религіознаго сознанія, по которому каждый пережитый моментъ развитія не исчезаетъ безслѣдно, но отходитъ только на задній планъ, остались въ видѣ простыхъ сверхъестественныхъ существъ, не имѣющихъ истинно божественнаго достоинства: таковы Титаны Греціи, Анофи Египта, Изеды и Девы Персіи, Суры и Азуры Индіи и т. под.

Натурализмъ составляетъ господствующую и вмѣстѣ окончательную форму религіи у всѣхъ некультурныхъ народовъ какъ древняго, такъ и новаго міра. Въ религіяхъ древнихъ культурныхъ народовъ, Ассиріянъ и Вавилонянъ, Персовъ, Египтянъ, Китайцевъ и Индѣйцевъ онъ образуетъ тотъ болѣе древній слой религіозныхъ вѣрованій, который служитъ почвою, на которой возросли позднѣйшія извѣстныя намъ системы религій этихъ народовъ. Этотъ болѣе древній религіозный слой, восходящій къ тѣмъ эпохамъ, когда означенные народы находились въ некультурномъ состояніи, въ настоящее время съ достаточною ясностію отличается отъ позднѣйшихъ формъ религіи почти всѣми изслѣдователями древнихъ религій. Характеристическая черта этого древнѣйшаго слоя та, что въ немъ какъ самые боги, такъ и миѳическія сказанія о нихъ, носятъ исключительно натуралистическій характеръ. Такъ въ Греціи древнѣйшій или Пелазгическій Зевсъ, Паллада, Аѳина, Аполлонъ, важнѣйшія божества этого періода, физическимъ характеромъ замѣтно отличаются отъ тѣхъ же боговъ позднѣйшаго, культурнаго періода; Зевсъ является исключительно какъ владыка грома и молніи, какъ собиратель облаковъ и ниспосылатель дождя на землю; Аполлонъ есть богъ солнца и свѣта, Паллада, — богиня чистаго яснаго неба и вмѣстѣ бурь и непогодъ, очищающихъ воздухъ; тотъ же натуралистическій характеръ носитъ и древняя Афродита (Уранія) и прочіе второстепенные боги; тѣ миѳическія и художественныя черты, съ которыми являются эти боги въ извѣстной намъ миѳологіи, принадлежатъ позднѣйшимъ уже временамъ. Въ Индіи въ древнѣйшую эпоху первое мѣсто занимаютъ: Индра,—

богъ атмосферныхъ явленій, бурь и дождя; Сурія,-богъ солнца; Митра и Варуна,—боги близнецы, дня и ночи; Агни,—богъ огня и др. О Брамѣ, Вишну и Шивѣ, характеристическихъ божествахъ позднѣйшаго браманизма, еще не знаетъ религіозное сознаніе *).

Но на этомъ древнѣйшемъ натурализмѣ не могло остановиться религіозное сознаніе. Прежде всего, по самому способу своего возникновенія, онъ долженъ былъ заключать въ себѣ много нестройнаго, неяснаго и неудовлетворительнаго для развивающагося ума. Въ оцѣнкѣ предметовъ и явленій природы по степени ихъ значенія для жизни природы и человѣка, естественно должно было встрѣчаться много субъективнаго и произвольнаго, зависящаго отъ народнаго характера и отъ вліянія окружающей среды; при разграниченіи различныхъ явленій природы и отнесеніи ихъ къ тому или иному божеству было много неопредѣленнаго и запутаннаго, такъ какъ области этихъ явленій часто совпадали и смѣшивались. Первою и существенною задачею развивающейся мысли должно быть теперь установленіе болѣе точныхъ отношеній между богами, приведеніе ихъ во взаимную связь, чрезъ подчиненіе однихъ другимъ и отличеніе боговъ главныхъ отъ второстепенныхъ и сведеніе первыхъ къ какому-либо единству. Словомъ, надлежало разрозненныя представленія о богахъ свести въ какую-либо религіозную систему и установить опредѣленное міросозерцаніе.

Такое стремленіе къ систематизаціи религіозныхъ вѣрованій ближайшимъ образомъ, конечно, условливалось естественнымъ бо̀льшимъ и бо̀льшимъ умственнымъ развитіемъ народовъ; оно было плодомъ теоретическаго прогресса человѣческой мысли, которая старалась сколько возможно осмыслить и привести въ гармонію то, что было нестройнаго и противорѣчащаго въ прежнихъ религіозныхъ представленіяхъ. Но была тому и другая, болѣе глубокая религіозная причина. Она заключалась въ инстинктивномъ, постояно гнетущемъ человѣка, сознаніи неудовлетворительности политеизма. Лежащая въ

*) О различіи древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій арійскихъ племенъ отъ позднѣйшихъ, см. Dunker, Gesch. d. Alterth. t. I. B. V. Max Müller, Essays. Leipz. 1862. Pfleiderer, Gesch. d. Rel. 1869. 79. 108—132 и др.

глубинѣ человѣческаго духа и никогда вполнѣ не заглушенная идея истиннаго и единаго Бога, въ связи съ темными воспоминаніями о первоначальномъ монотеизмѣ, побуждала человѣка искать выхода изъ множественности представленій о богахъ и стремиться если не къ совершенному уничтоженію ихъ (что было невозможно по самой сущности язычества), то по крайней мѣрѣ къ сведенію ихъ къ какимъ-либо высшимъ и болѣе удовлетворяющимъ идеѣ абсолютности бытія началамъ. Неудовлетворенный прежними натуралистическими богами, человѣкъ ищетъ выше ихъ и надъ ними болѣе совершенныхъ и менѣе многочисленныхъ боговъ, чего достигаетъ или чрезъ возвышеніе нѣкоторыхъ изъ прежнихъ боговъ надъ другими или чрезъ созданіе новыхъ боговъ, болѣе общихъ и отвлеченныхъ, чѣмъ прежніе.

Различные опыты такого объединенія и сведенія къ высшему единству натуралистическихъ представленій о богахъ представляютъ намъ религіи культурныхъ языческихъ народовъ.

IV.

Религіи культурныхъ языческихъ народовъ.

Мы заключили нашъ очеркъ исторіи религіознаго сознанія некультурныхъ народовъ указаніемъ того дальнѣйшаго пути, которымъ оно должно было идти вслѣдствіе оказавшейся несостоятельности натурализма. Этотъ путь долженъ былъ состоять въ постепенной систематизаціи разрозненныхъ и взаимно противорѣчащихъ представленій о богахъ и въ сведеніи ихъ къ высшему единству. Такой характеръ дальнѣйшаго движенія религіознаго сознанія условливался двумя причинами: съ одной стороны общимъ прогрессомъ умственнаго движенія человѣчества, съ другой, коренящеюся въ его умѣ идеею единаго истиннаго Бога, которая, возбуждая сознаніе неудовлетворительности натуралистическаго политеизма, заставляла человѣка искать выхода изъ него въ попыткахъ объединенія множественности боговъ и подчиненія ихъ, сколько то было воз-

можно для естественнаго религіознаго сознанія, какому-либо высшему единству.

Перваго рода причина объясняетъ намъ то, почему такое стремленіе къ систематизаціи и объединенію политеистическихъ представленій могло имѣть мѣсто только въ средѣ культурныхъ народовъ. Оно дѣйствительно могло возникнуть только тогда и тамъ, гдѣ вслѣдствіе общаго вліянія культуры начала пробуждаться и въ сферѣ религіи умозрительная мысль, гдѣ могли явиться хотя слабые зародыши философскаго мышленія, для котораго такого рода объединеніе и сведеніе разнообразнаго къ высшему единству было существенною потребностію. Но эта потребность не могла ни выступить сразу, какъ чисто философская мысль, ни найти себѣ соотвѣтствующаго выраженія въ формѣ понятія. Для этого нужно было ясное сознаніе несостоятельности и внутренняго противорѣчія политеизма, что состояло въ связи съ предварительнымъ сознаніемъ неудовлетворительности и неадэкватности чувственной формы представленія о Богѣ,—формы, которая, какъ мы видѣли, условливала распаденіе идеи единаго Бога и вела къ созданію политеизма. Но для такого сознанія не сразу наступило время. Такъ какъ форма представленія была существенною и необходимою формою языческаго религіознаго сознанія, то естественно, что умъ человѣка не могъ вдругъ и совершенно отрѣшиться отъ этой формы. Появленію чисто философской мысли долженъ былъ предшествовать долговременный періодъ разнообразныхъ попытокъ выразить философскія идеи въ формѣ религіозныхъ представленій; различные моменты этого переходнаго между религіею и философіею періода и представляютъ собою религіи культурныхъ народовъ. Философскій объединительный элементъ является въ нихъ въ тѣснѣйшей связи и смѣшеніи съ религіознымъ элементомъ: философскія идеи заявляютъ себя въ видѣ смутныхъ и не установившихся религіозныхъ стремленій и выступаютъ въ формѣ миѳологическихъ образовъ, болѣе и болѣе теряющихъ свое непосредственное значеніе и принимающихъ символическій характеръ. Проходя сквозь призму религіознаго сознанія, эти идеи являются въ видѣ боговъ съ болѣе или менѣе чувственными аттрибутами и имѣютъ для сознанія полное религіозное значеніе.

Такого религіознаго значенія тѣсно связанныхъ съ формою представленія философскихъ идей никакъ не должно упускать изъ виду для правильнаго пониманія и другой особенности культурныхъ религій, отличающей ихъ отъ религій некультурныхъ. Такъ какъ первое побужденіе къ объединенію и осмысленію миѳологическихъ представленій мы указали въ общемъ культурномъ развитіи человѣческаго ума, а это развитіе не одинаково и не вдругъ обнимаетъ всю массу извѣстнаго народа, но обыкновенно начинается и совершается въ высшихъ культурныхъ слояхъ, тогда какъ масса остается на прежнемъ уровнѣ и только крайне медленно воспринимаетъ выработанныя этими слоями воззрѣнія, то этимъ объясняется та особенность, замѣчаемая нами въ культурныхъ религіяхъ и составляющая только частное примѣненіе къ религіи общаго закона распространенія культуры, что высшее религіозное движеніе сосредоточивается теперь въ высшихъ интеллектуальныхъ слояхъ народа. Является повсюду замѣчаемое въ болѣе совершенныхъ языческихъ религіяхъ различіе между высшимъ религіозно-интеллектуальнымъ классомъ (жрецы, маги, брамины) и простымъ народомъ, между высшею религіозною мудростію и обыкновеннымъ, популярнымъ политеизмомъ. Жреческое сословіе существовало и въ предшествующихъ натуралистическихъ религіяхъ, но тамъ оно имѣло значеніе только для религіознаго культа и совершенія обрядовъ; въ высшихъ религіяхъ оно является кромѣ того создателемъ и хранителемъ высшей религіозной мудрости. Такое значеніе жреческаго сословія въ культурныхъ религіяхъ въ связи съ указаннымъ нами выше полуфилософскимъ характеромъ религіозныхъ вѣрованій вело иногда къ неправильному взгляду на значеніе этихъ вѣрованій. Въ культурныхъ религіяхъ различали эсотерическую и экзотерическую стороны и въ первой думали находить стройныя философскія системы, которыя и излагали затѣмъ подъ именемъ Китайской, Египетской, Индѣйской, орфической и др. философій; въ представителяхъ высшей религіозной мудрости, жрецахъ, магахъ, браминахъ, видѣли философовъ, сознательно возвышавшихся надъ уровнемъ популярныхъ вѣрованій и только по политическимъ и другимъ соображеніямъ облекавшихъ свои раціональныя идеи въ миѳо-

логическіе символы, которые имѣли религіозное значеніе только для массы народа.

Но такое воззрѣніе не только не оправдывается исторіею религій, нигдѣ не представляющей столь рѣзкаго различія между эсотерическою и экзотерическою частями религіи, какое предполагаютъ, но и противорѣчитъ вообще духу и характеру древнѣйшихъ временъ, когда религія и зарождающаяся философія находились въ неразрывномъ единствѣ. Жрецы не были ни философами въ позднѣйшемъ смыслѣ слова, ясно сознававшими отличіе своихъ міросозерцаній отъ народныхъ вѣрованій, ни намѣренными обманщиками, которые сами знали и думали одно, а народу изъ политическихъ и другихъ соображеній предлагали другое, сами питались зерномъ истины, а другимъ бросали негодную скорлупу,—миѳическіе разсказы и обряды. Различіе высшаго жреческаго и низшаго популярнаго знанія состояло не въ намѣренно установленномъ и ясно сознанномъ различіи содержанія, но только въ степеняхъ и формѣ усвоенія того же самаго религіознаго содержанія. Въ исторіи религіознаго сознанія низшая стадія развитія не уничтожается съ появленіемъ высшей и не отрицается какъ ея противоположность: она органически сплавляется съ высшею и только получаетъ высшій, своеобразный смыслъ. Поэтому и древній философъ мудрецъ, пока онъ не отрѣшался отъ религіознаго сознанія, не имѣлъ никакой нужды и побужденія отличать свои вѣрованія отъ народныхъ, тѣмъ болѣе противуполагать ихъ послѣднимъ. Онъ со всею искренностію признавалъ тѣхъ же боговъ, что̀ и народъ, но только понималъ ихъ глубже и совершеннѣе, чѣмъ послѣдній.

Конечно, въ пользу противоположнаго воззрѣнія говоритъ, по видимому, то обстоятельство, что въ нѣкоторыхъ культурныхъ религіяхъ основныя идеи, по ихъ истинному смыслу, составляютъ прямое отрицаніе религіи (таково напр. матеріалистическое міросозерцаніе Китая и нигилистическое буддизма), а въ другихъ въ средѣ самихъ хранителей религіозной мудрости (напр. въ Индіи) развиваются разнообразныя и противуположныя философскія направленія, начиная отъ крайняго идеализма до скептицизма и матеріализма. Въ то же время всѣ эти по существу антирелигіозныя идеи и направленія стараются принять религіозную оболочку, найти себѣ опору

въ священныхъ книгахъ и удержать связь съ религіозными преданіями. Но для объясненія этого столь чуждаго послѣдующимъ временамъ явленія нѣтъ нужды прибѣгать къ предположенію какой-либо неискренности и лицемѣрія представителей религіи. Ближайшая причина его заключается въ неясности религіознаго сознанія, въ недостаткѣ умственнаго анализа, разграничивающаго области вѣры и знанія. Благодаря этой неясности могли считаться религіозными и такія толкованія религіозныхъ вѣрованій, которыя въ настоящее время были бы смертію для религіи, напр. матеріалистическія, и древній мудрецъ при самомъ, по видимому, разрушительномъ для религіи направленіи своего мышленія, не только могъ считать себя религіознымъ, но и быть таковымъ, относясь къ произведеніямъ своей мысли не съ яснымъ сознаніемъ рефлектирующаго разсудка, но съ благоговѣніемъ религіознаго чувства. Явленіе невозможное въ послѣдующія времена.

Но одной неясности религіознаго сознанія еще недостаточно для полнаго объясненія указанной нами особенности его. Мы должны обратиться ко второй изъ представленныхъ нами причинъ, условливавшихъ дальнѣйшее послѣ натурализма движеніе религіознаго сознанія, чтобы уяснить себѣ, какимъ образомъ религіозное чувство въ культурныхъ религіяхъ могло удовлетворяться иногда нерелигіознымъ содержаніемъ. Тогда какъ первая причина, заключающаяся въ общемъ культурномъ развитіи, объясняетъ главнымъ образомъ форму религіознаго движенія, вторая опредѣляетъ его содержаніе. Коренящаяся въ глубинѣ человѣческаго духа идея Божества влечетъ умъ человѣка къ отысканію единаго, болѣе чѣмъ натуралистическіе боги удовлетворяющаго идеалу абсолютнаго совершенства, начала бытія. Но такъ какъ въ то же время въ язычествѣ человѣкъ лишенъ живаго и непосредственнаго общенія съ Богомъ и утратилъ тотъ существенный элементъ религіи, который можно назвать объективнымъ или богооткровеннымъ, то естественно, что, не находя Бога въ себѣ и не ощущая здѣсь Его присутствія, онъ будетъ искать Его внѣ себя, въ окружающей его дѣйствительности и предлагать ей запросы объ абсолютномъ и единомъ началѣ бытія. Понятно само собою, что эти запросы въ результатѣ окажутся неудачными: человѣкъ напрасно будетъ искать въ мірѣ ограниченныхъ и

условныхъ явленій того, что выше ихъ, и о чемъ эти явленія не могутъ дать истиннаго понятія. Но чтобы дойти до этого убѣжденія, въ которомъ окончательно скажется ложь язычества и нужда въ высшей помощи, религіозное сознаніе должно послѣдовательно пройти циклъ возможныхъ опредѣленій абсолютнаго, заимствованныхъ изъ сферы бытія ограниченнаго. Путь, которымъ оно пойдетъ при этомъ, есть въ сущности только продолженіе того же пути, которымъ шло оно и до сихъ поръ въ натурализмѣ. Человѣкъ обратится и теперь къ явленіямъ природы, съ тѣмъ только отличіемъ отъ предшествующаго момента религіознаго сознанія, что тамъ онъ группировалъ однородныя, кажущіяся ему совершенными, явленія природы подъ объединяющія начала конкретныхъ натуралистическихъ боговъ, а здѣсь эти самыя группы и боговъ, ихъ объединяющихъ, станетъ возводить къ высшему и высшему единству, при чемъ прежніе боги низойдутъ уже на второстепенное мѣсто. Этого высшаго единства оно будетъ достигать такимъ образомъ, что отъ явленій и предметовъ природы станетъ отвлекать ихъ всеобщія начала и силы, будетъ искать въ самой же природѣ высшей и общей причины, условливающей всѣ конкретныя явленія, и къ этой причинѣ относить предикаты того абсолютнаго и всесовершеннаго бытія, идею котораго онъ носитъ въ своемъ умѣ.

Послѣдовательныя ступени того пути, которымъ пойдетъ теперь религіозное сознаніе, опредѣляются тѣми сторонами и моментами міровой жизни, на которые умъ человѣка, соотвѣтственно степени своего развитія, въ связи съ другими историческими и соціальными условіями, будетъ обращать свое вниманіе. Такихъ главныхъ ступеней (какъ и въ предшествующей формѣ религіи необычайнаго) можно указать три, судя по тому, гдѣ человѣкъ будетъ преимущественно искать абсолютнаго начала бытія: въ области ли природы неорганической, въ сферѣ ли жизни органической или въ области духовно-органическаго, человѣческаго бытія. Хотя элементы каждаго изъ этихъ трехъ моментовъ религіознаго сознанія мы можемъ находить во всѣхъ закончившихъ циклъ своего развитія культурныхъ религіяхъ, но характеристическими представителями перваго момента могутъ служить для насъ религіи: свѣта (Сабеизмъ и Зороастрова), Китайская и Египетская,

втораго — Браманизмъ, третьяго, — Буддизмъ и Греко-римская религія.

1. а) Самый первоначальный и древній опытъ внесенія единства міросозерцанія въ разрозненныя дотолѣ политеистическія представленія о богахъ представляетъ намъ религія свѣта, основанная на разграниченіи свѣтлыхъ оживотворяющихъ и потому признаваемыхъ божественными предметовъ и явленій природы отъ темной, грубо-вещественной области бытія. И небольшаго наблюденія было достаточно, чтобы видѣть, что тѣ частные предметы и явленія природы, которыя человѣкъ до тѣхъ поръ почиталъ самостоятельными областями бытія съ отдѣльными божествами во главѣ ихъ, не суть таковы на самомъ дѣлѣ, что они въ своемъ бытіи и измѣненіи зависятъ отъ нѣкоторыхъ высшихъ силъ природы. Неудовлетворенное ими религіозное чувство ищетъ теперь въ ряду явленій и силъ природы такой, которая дѣйствительно могла бы назваться первоначальною и главною, которая бы опредѣляла существованіе и жизнь различныхъ частныхъ предметовъ и явленій, сама не завися отъ нихъ. Когда такая сила, условливающая всѣ измѣненія природы и сама ничѣмъ не условливаемая, покажется найденною, то человѣкъ обратится къ ней, какъ къ истинному проявленію высочайшаго начала и абсолютнаго совершенства, какъ къ истинному и верховному своему божеству. На первыхъ порахъ своего умственнаго развитія, человѣкъ не въ состояніи еще сдѣлать полную абстракцію невидимой силы отъ ея вещественнаго обнаруженія и потому эта сила въ его религіозномъ сознаніи должна быть неразрывно соединена съ матеріальнымъ своимъ субстратомъ, должна быть только наиболѣе всеобщимъ и жизненнымъ *явленіемъ* самой природы. Обращая теперь взоръ вокругъ себя, человѣкъ замѣчаетъ, прежде всего, противоположность земли и неба, земныхъ и небесныхъ предметовъ и явленій. Первыя представляютъ постоянную измѣнчивость, зависимость своего бытія отъ различныхъ условій, кратковременность въ своемъ существованіи; послѣдніе—неизмѣнность въ своемъ бытіи, стройность и порядокъ въ своемъ движеніи, постоянство и независимость ни отъ какихъ земныхъ условій. Вся жизнь и существованіе земныхъ предметовъ зависитъ отъ свѣта и теплоты, источникъ которыхъ на

небѣ; свѣтъ и теплота, напротивъ, нисколько не зависятъ отъ предметовъ земныхъ. Такимъ образомъ, небесныя свѣтила составляютъ совершенный контрастъ съ земными предметами, и если бы человѣкъ къ чему-либо вещественному захотѣлъ приложить предикаты абсолютнаго совершенства: безусловность, вѣчность, неизмѣнность, могущество и пр., по видимому ни къ чему законнѣе не могъ бы отнести ихъ, какъ къ свѣтиламъ. Свѣтила съ незапамятныхъ, вѣчныхъ для человѣка, временъ неизмѣнны и въ неизмѣнно стройномъ порядкѣ являются надъ землею; свѣтъ и теплота имѣютъ такое наглядно могущественное вліяніе на жизнь земныхъ существъ, что человѣкъ на извѣстной ступени умственнаго развитія ни чему въ природѣ съ большимъ правомъ не могъ приписать честь быть высочайшимъ источникомъ жизни и бытія какъ свѣту и его носителямъ, свѣтиламъ.

Религія свѣта является на двухъ главныхъ ступеняхъ развитія. На первой она носитъ еще характеръ непосредственности религіознаго сознанія и не вполнѣ еще отрѣшается отъ предыдущей формы натурализма. Свѣтила: солнце, луна и звѣзды почитаются непосредственнымъ воплощеніемъ божественной силы, но эта сила, раздробляясь на отдѣльныхъ боговъ, не сводится еще къ какому-либо общему началу. Это древнѣйшая религія свѣта, астролатрія или сабеизмъ *), который многіе почитаютъ первоначальною формою политеизма. На второй ступени, отъ опредѣленныхъ вещественныхъ носителей свѣта,—свѣтилъ, видимыхъ на горизонтѣ, развивающееся религіозное сознаніе восходитъ къ общей идеѣ свѣта, отвлекаетъ, такъ сказать, отъ частныхъ вещественныхъ предметовъ общее божественное начало, въ нихъ заключающееся, и даетъ этому началу болѣе глубокое и одухотворенное значеніе, распространяя его не только на физическую, но и на духовную область бытія. Понятіе свѣта соединяется съ понятіемъ добра, истины, порядка,—всего лучшаго въ человѣческомъ

*) Слово сабеизмъ часто производятъ отъ имени Сабеевъ, извѣстнаго народа Счастливой Аравіи, который былъ почитателемъ свѣтилъ. Но Шеллингъ такое словопроизводство почитаетъ невѣрнымъ и производитъ съ большею вѣроятностію это слово отъ Еврейскаго слова *Цаба* (войско), въ частности, воинство небесное, такъ что оно означаетъ собственно поклонниковъ звѣздъ. Phil d. Myth. 1857 г., стр. 179, 180.

мірѣ: это—религія свѣта на высшей ступени развитія, древне-персидская религія Зороастра.

Слѣды сабеизма или служенія свѣтиламъ мы находимъ во всѣхъ культурныхъ религіяхъ, какъ частный, входящій въ нихъ, моментъ. Но въ болѣе чистой формѣ и въ большей опредѣленности мы находимъ его въ Халдеѣ, Вавилоніи, Аравіи. Кромѣ религіознаго сознанія противоположности земнаго и небеснаго, и представленія, что свѣтъ и теплота есть главный и всеобщій источникъ жизни въ природѣ, причиною перваго появленія и устойчивости религіи свѣтилъ, въ этихъ именно странахъ, были и чисто мѣстныя условія. Первоначальное средоточіе образованности въ человѣческомъ родѣ, Вавилонъ и Халдея представляли взорамъ человѣка, за исключеніемъ небольшихъ плодоносныхъ оазисовъ, пустынную и скудную дарами природы равнину, лишенную богатства и разнообразія животныхъ и растительныхъ формъ жизни, а надъ нею чистое, постоянно безоблачное небо, на которомъ съ особеннымъ великолѣпіемъ сіяли свѣтила; тѣмъ съ большею силою они должны были привлекать вниманіе человѣка, что въ своей пустынной, небогатой величественными явленіями природы странѣ онъ не могъ ни на чемъ лучшемъ остановить своего эстетически-религіознаго, ищущаго въ природѣ откровеній Божества, чувства. Природа и мѣстность неизбѣжно кладутъ свою печать на религіи природы, и поклоненіе свѣтиламъ устойчивѣе держится тамъ, гдѣ постоянная чистота неба и сіяніе свѣтилъ составляютъ контрастъ съ пустынностію равнинъ, окружающихъ человѣка.

Сущность сабеизма состоитъ въ томъ, что здѣсь свѣтила почитаются живыми существами, имѣющими власть надъ судьбами міра. Идея саможизненности свѣтилъ есть идея общая почти всей древности; она встрѣчается у лучшихъ Греческихъ философовъ, напр. у Платона; она пробуждалась въ человѣкѣ ихъ вѣчно правильнымъ и неизмѣннымъ самодвиженіемъ, внѣшнихъ причинъ котораго, какъ въ движеніяхъ и измѣненіяхъ земныхъ предметовъ, онъ не видѣлъ. Самая однообразная правильность и законосообразность ихъ движенія не только не наводила на мысль о его механизмѣ и безжизненности, напротивъ, казалась (какъ и впослѣдствіи философамъ) лучшимъ доказательствомъ собственной внутренней разумности свѣтилъ;

неизмѣнная правильность указывала на неизмѣнность божественнаго разума ихъ, противоположнаго измѣнчивому, по незнанію истины, человѣческому разуму. Вслѣдствіе этой неизмѣнной правильности, признакъ высочайшей мудрости, и отношенія этихъ видимыхъ боговъ (какъ называлъ ихъ Платонъ) къ землѣ и людямъ не могутъ быть случайными и измѣнчивыми, зависящими отъ колебаній чувства и воли, отъ такихъ или другихъ состояній человѣка по отношенію къ нимъ. Какъ ихъ собственныя движенія, такъ и отношенія къ землѣ, опредѣлены разъ навсегда съ неизбѣжною необходимостію; отношенія ихъ къ людямъ—не отношенія свободы, но отношенія закона, постояннаго и неизмѣннаго. Все въ мірѣ неизмѣнно предопредѣлено по волѣ этихъ видимыхъ боговъ. Такъ въ природѣ своимъ правильнымъ восхожденіемъ и захожденіемъ они распредѣляютъ времена годовыхъ перемѣнъ, мѣсяцевъ, дней, отъ чего зависитъ тотъ строй жизни, какой мы видимъ на землѣ. Такъ, думалъ человѣкъ, и въ мірѣ человѣческомъ, кажущіяся измѣнчивыми, явленія совершаются по тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ, начертаннымъ на небѣ и опредѣляемымъ движеніемъ свѣтилъ.

Этимъ воззрѣніемъ на свѣтила опредѣлялась для служителей ихъ и задача ихъ религіозной мудрости. Изучить законы божественной воли, выражающіеся въ теченіи свѣтилъ, опредѣлить отношенія ихъ къ природѣ и людямъ, угадать, такъ сказать, волю боговъ,—вотъ въ чемъ состояла религіозная мудрость, философія и вмѣстѣ богословіе сабеизма. Эта мудрость есть астрономія, тѣснѣйшимъ образомъ соединенная съ астрологіею (или гороскопіею), такъ какъ видимые боги были богами не только природы, но и людей. Жрецы Вавилона и Халдеи,—это маги, изучавшіе теченіе свѣтилъ небесныхъ и старавшіеся опредѣлить ихъ отношенія къ міру физическому и человѣческому. Не только явленія природы, но и судьба каждаго человѣка предначертана въ различныхъ отношеніяхъ свѣтилъ; измѣненіямъ въ ихъ относительномъ положеніи на небѣ въ каждый данный моментъ соотвѣтствуютъ измѣненія на землѣ и въ мірѣ человѣческомъ. Угадать смыслъ этихъ измѣненій и ихъ значеніе по отношенію къ судьбамъ людей есть задача астролога, къ рѣшенію которой должно вести его не какое-либо вдохновеніе и откровеніе воли боговъ, какъ въ религіяхъ

допускавшихъ свободу и измѣнчивость въ высшихъ существахъ, но благоговѣйное наблюденіе надъ вѣчно неизмѣнными законами движенія свѣтилъ.

Этимъ религіознымъ направленіемъ объясняется, почему изъ естественныхъ наукъ астрономія есть древнѣйшая и наиболѣе совершенная въ глубокой древности наука. Древнія астрономическія свѣдѣнія не только Вавилонянъ и Халдеевъ, но и Китайцевъ, Египтянъ, Индійцевъ часто приводили въ удивленіе новѣйшихъ ученыхъ; послѣдующія времена изъ позднѣйшей эпохи Александрійскаго образованія представляютъ не столько усовершенствованіе, столько упадокъ и забвеніе первоначальныхъ древнѣйшихъ свѣдѣній и наблюденій. Объясненіе этого страннаго на первый взглядъ факта, древняго процвѣтанія и затѣмъ долговременнаго забвенія астрономіи, заключается въ самой сущности религіи свѣтилъ и въ мѣстѣ, которое она занимаетъ въ процессѣ культурнаго религіознаго сознанія. Эта религія нѣкогда была древнѣйшимъ моментомъ въ этомъ процессѣ во всѣхъ развитыхъ политеистическихъ религіяхъ. Такъ какъ созерцаніе и изученіе свѣтилъ было дѣломъ религіознымъ, то естественно, что въ немъ нѣкогда были сосредоточены всѣ силы познающаго ума; но съ измѣненіемъ религіознаго сознанія, съ направленіемъ его на другія стороны природы, ослабѣла и ревность къ изученію неба. То, что было пріобрѣтено, хранилось какъ постепенно тускнѣвшее преданіе; та же самая религія, которая положила начало астрономіи, скоро наложила на нее оковы, воспрепятствовавшія ея дальнѣйшему развитію, превративъ ее въ астрономическую традицію.

Первоначальный сабеизмъ, вслѣдствіе дальнѣйшаго развитія религіознаго сознанія, мало-по-малу долженъ былъ оказываться неудовлетворительнымъ. Первое, что должно было казаться недостаткомъ въ немъ, это — отсутствіе опредѣленности и характерическихъ признаковъ въ каждомъ изъ видимыхъ на горизонтѣ боговъ. Всѣ свѣтила представляютъ однообразную свѣтлую субстанцію; конечно, по величинѣ своей солнце и мѣсяцъ должны были выдѣляться изъ ряда прочихъ и вести человѣка къ признанію ихъ главными божествами, а прочихъ второстепенными. Но этого мало: религіозное сознаніе хотѣло опредѣлить ближайшимъ образомъ и ихъ нравственную при-

роду, и отношеніе ихъ какъ между собою, такъ и къ другимъ свѣтиламъ,—хотѣло сдѣлать ихъ, такъ сказать, болѣе живыми и разнообразными, чѣмъ сколько допускало одно только видимое и скудное для сознанія различіе ихъ по относительной силѣ свѣта и величинѣ. Но такъ какъ основаній къ этому опредѣленію характерическихъ особенностей свѣтилъ человѣкъ не могъ найти въ самыхъ свѣтилахъ, столь однообразныхъ по своей свѣтлой сущности, то онъ искалъ ихъ уже не на небѣ, а на землѣ, и переносилъ на свѣтила свойства тѣхъ явленій природы и собственной жизни, которыя казались ему наиболѣе важными и характерными. Первый и готовый матеріалъ къ такому болѣе живому и конкретному опредѣленію видимыхъ боговъ,—свѣтилъ человѣкъ находилъ въ предыдущей формѣ религіи, натурализмѣ; прежнимъ натуральнымъ богамъ онъ старался придать теперь астральное значеніе, въ чемъ и заключается тѣснѣйшая связь этихъ двухъ моментовъ религіознаго сознанія. Явились свѣтила мужескаго и женскаго пола, какъ солнце и мѣсяцъ, Сатурнъ и Венера и др., явились свѣтила благотворныя и злыя. Дальнѣйшимъ видоизмѣненіемъ сабеизма было затѣмъ отдѣленіе въ самыхъ свѣтилахъ различныхъ свойствъ и качествъ по различію дѣйствій ихъ на земные предметы и олицетвореніе этихъ качествъ въ видѣ отдѣльныхъ боговъ съ антропоморфическими чертами. На этой ступени развитія сабеизмъ представляется намъ въ религіяхъ Сиро - финикійскихъ и Ханаанскихъ племенъ, которыя имѣли такое гибельное и деморализующее вліяніе на религіозную жизнь Еврейскаго народа. Здѣсь олицетвореніемъ солнца, какъ перваго и главнаго изъ боговъ, источника благотворной силы свѣта и тепла служитъ Ваалъ или Белъ. Но тотъ же самый богъ солнца, по различію разныхъ сторонъ дѣйствій этого свѣтила, распадается на нѣсколько другихъ боговъ: онъ является то какъ Яо (сирійскій Адонисъ), богъ весны и восходящаго солнца, то какъ Ваалъ Шаманъ или Молохъ, богъ зноя и губительной засухи. Ваалу-солнцу соотвѣтствуетъ женское божество—Астарта, луна; планета Сатурнъ олицетворяется какъ мрачное и злое божество въ образѣ Финикійскаго Еля или Геркулеса и т. под.

Но если однообразіе видимыхъ боговъ, — свѣтилъ могло вести, съ одной стороны, къ частнѣйшему опредѣленію ихъ

антропоморфическими чертами (въ чемъ можно видѣть упадокъ сабеизма), то, съ другой, оно также могло вести и къ противоположному исходу,—къ сведенію однообразнаго къ единству, къ высшему началу. Общая всѣмъ имъ свѣтящаяся натура могла навести на мысль, что всѣ они суть только проявленія одного божественнаго начала, — свѣта. Отъ разъединенныхъ свѣтилъ человѣкъ возвышался такимъ образомъ къ понятію свѣта вообще, какъ божественнаго начала природы, при чемъ свѣтила оказывались уже не самостоятельными и сами по себѣ сущими богами, но только произведеніями высшаго начала,—свѣта.

Но въ то же время развивающееся религіозное сознаніе не могло не замѣчать, что это божественное начало не есть безусловное, единственное, имѣющее полную власть надъ всѣмъ земнымъ. Человѣкъ скоро замѣтилъ, что далеко не все въ природѣ зависитъ отъ свѣта и теплоты. Конечно, свѣтъ служитъ источникомъ жизни растеній и организмовъ. Но въ то же время существуетъ независимая въ своемъ бытіи отъ свѣта темная и мертвая масса—земля, которая только озаряется свѣтомъ, но не отъ него происходитъ. Свѣту и теплу противустоятъ тьма и холодъ, какъ нѣчто враждебное имъ, что только на время можетъ быть прогнано свѣтомъ, но не уничтожено имъ. Эта враждебная свѣтлому началу природы темная сторона ея должна имѣть свое начало въ параллельной ей и вмѣстѣ самостоятельно противоположной силѣ — силѣ тьмы. Такимъ образомъ, возникшая изъ сабеизма религія свѣта представляется намъ въ видѣ дуализма двухъ верховныхъ началъ,—свѣта и мрака, съ которымъ, при дальнѣйшемъ движеніи религіознаго сознанія по этому направленію, соединяются нравственныя понятія добра и зла.

Полное раскрытіе религіознаго ученія, основаннаго на этой идеѣ, мы находимъ въ Зендавестѣ, сборникѣ священныхъ сочиненій и гимновъ, приписываемыхъ Зороастру *).

*) Мнѣнія о времени жизни Зороастра расходятся: тогда какъ одни относятъ время его жизни къ царствованію Кира или Дарія Гистаспа (ок. 550 г. до Р. Хр.), другіе полагаютъ, что онъ жилъ не позже 1300 г. до Р. Хр. Новѣйшіе историки (напр. Дункеръ, Gesch. d. Alterth. 483) склоняются къ послѣднему мнѣнію. Что касается до самаго состава Зендавесты, то различныя части ея принадлежатъ различнымъ временамъ и древнѣйшія отъ позднѣйшихъ отдѣляются, можетъ быть, цѣлыми столѣтіями.

Абсолютнымъ началомъ всего существующаго Зендавеста полагаетъ безграничное время, — Зеруане-Акерене. Но это начало есть только отвлеченное, мыслимое начало, не имѣющее никакого опредѣленнаго, личнаго характера и потому не составляющее объектъ дѣйствительнаго религіознаго почитанія. Изъ этого первоначала проистекаютъ двѣ противуположныя сущности: „несотворенный свѣтъ“ и „несотворенный мракъ“, добро и зло, Ормуздъ и Ариманъ, первородныя дѣти Зеруане. Ормуздъ называется началомъ и владыкою свѣта, основаніемъ всѣхъ существъ, разумомъ, полнотою блаженства и пр. Зеруане поставило его царемъ надъ всѣмъ, но само властвуетъ надъ нимъ. Ариманъ, начало и владыка мрака, есть источникъ всякаго зла и нестроеній въ мірѣ. Но онъ золъ не по природѣ, а по собственной волѣ, потому что онъ отпалъ отъ своего творца. Но и послѣ этого паденія Ормуздъ хотѣлъ отвратить его отъ зла, не вступая еще въ борьбу съ нимъ, но онъ самъ не захотѣлъ этого.

Какая первоначальная причина этого измѣненія благой природы въ Ариманѣ въ злую, этого Зендавеста не объясняетъ; но только для уничтоженія раздѣленія и борьбы свѣта и мрака, верховное божество опредѣлило созданіе міра чрезъ Ормузда.

Творенію міра, по ученію Зендавесты, предшествуетъ появленіе феруеровъ (фраваши) или духовъ. Существо ихъ однакоже не есть чисто духовное, они имѣютъ внѣшнюю призрачную форму тѣхъ существъ, которыя должны явиться потомъ и которыя они должны оживлять. Такъ напр. феруеры человѣка имѣютъ человѣческій видъ, феруеры животныхъ — животный и пр.; всѣ земныя созданія имѣютъ своихъ феруеровъ. Такимъ образомъ, феруеры въ сущности не что иное, какъ прежде видимаго дѣйствительнаго міра существующій невидимый идеальный міръ, который служитъ прототипомъ перваго; такъ напр. еще прежде сотворенія міра, по Зендавестѣ, существовали солнце, луна и звѣзды изъ первоначальнаго свѣта, но только какъ феруеры. Міръ феруеровъ представляетъ поэтому нѣкоторое подобіе Платонова міра идей, только въ болѣе чувственной формѣ: феруеры — это олицетворенные въ видѣ живыхъ существъ прототипы вещей или мысли божественныя о вещахъ. Въ мірѣ физическомъ,

они суть оживляющія начала, души чувственныхъ предметовъ и явленій; они движутъ облаками и вѣтрами, заставляютъ течь воду, расти деревья и пр. Въ мірѣ нравственномъ они главнымъ образомъ ведутъ борьбу противъ зла на землѣ. У каждаго человѣка, не только живущаго, но и умершаго, даже не родившагося, есть свой феруеръ, который невидимо присутствуетъ при немъ и помогаетъ ему, пока онъ живетъ на землѣ. Но дѣйствительное жилище феруеровъ есть Городманъ, страна блаженныхъ на твердомъ сводѣ небесномъ.

Царство феруеровъ представляетъ отличіе совершенствъ и значенія соотвѣтственно значенію тѣхъ предметовъ, которыхъ они служатъ идеальными представителями. Высшіе феруеры суть божественныя существа, стоящія во главѣ не частныхъ существъ и явленій, но большихъ классовъ ихъ. Сюда принадлежатъ семь главныхъ духовъ Амшаспандіевъ, въ ряду которыхъ числится и самъ Ормуздъ. Это, кромѣ Ормузда, духи царства животнаго, металловъ, земли, воды и вѣтровъ, растеній и духъ божественнаго откровенія или закона. За ними слѣдуютъ отчасти какъ ихъ помощники, отчасти какъ самостоятельныя божества, феруеры болѣе частныхъ предметовъ и явленій. Наибольшимъ уваженіемъ въ числѣ ихъ пользуются такъ называемые предводители свѣтилъ, духи планетъ и созвѣздій, первое мѣсто между которыми занимаетъ Митра, божественное существо, истинное значеніе котораго по недостатку данныхъ опредѣлить трудно: одни отождествляютъ его съ солнцемъ, другіе съ планетою Венерою, иные съ обыкновеннымъ огнемъ. Митра занимаетъ очень важное мѣсто въ миѳологіи Персовъ; онъ называется посредникомъ между Ормуздомъ и Ариманомъ, приносящимъ взаимное ихъ примиреніе, устанавливающимъ равновѣсіе между добромъ и зломъ. Что касается до болѣе частнаго ученія о феруерахъ, то понятно, что при широтѣ принципа, допускающаго неопредѣленно многое число ихъ и при невозможности точно разграничить различныя сферы чувственнаго и духовнаго бытія, это ученіе могло быть крайне сбивчивымъ, запутаннымъ и нестройнымъ. Самый темный пунктъ здѣсь есть значеніе Изедовъ или добрыхъ духовъ; какъ они относятся къ феруерамъ, суть ли они тѣ же феруеры, но только

не дѣйствительныхъ, а лишь имѣющихъ еще явиться въ мірѣ существъ, или особенныя, отличныя отъ нихъ существа,—рѣшить трудно.

Приведеніе идеальнаго міра въ дѣйствительность, твореніе чувственнаго міра совершено Ормуздомъ въ теченіи 1365 дней, посредствомъ своего чистаго, святаго и быстро движущагося слова: это слово, Гоноверъ, также олицетворено у Персовъ какъ особенное божественное существо.

Твореніе міра свѣтлыхъ духовъ и прекрасной природы вызвало и творческую дѣятельность Аримана, но только въ противоположномъ направленіи. Въ параллель духовъ свѣта и для борьбы съ ними и съ добрымъ началомъ производятся имъ духи мрака и зла. Ихъ такое же множество, какъ и добрыхъ, и они въ порядкѣ и значеніи соотвѣтствуютъ первымъ; такъ, семи Амшаспандіямъ Ариманъ противопоставилъ семь Дарвандовъ, семи феруерамъ планетъ — семь кометъ, которыя почитались у Персовъ вѣстниками несчастій, насылаемыхъ Ариманомъ; Изедамъ, добрымъ духамъ, противостоятъ Девы, духи злобы и лжи. Каждое физическое бѣдствіе: болѣзни, засуха, смерть и др. имѣютъ своимъ представителемъ какое-либо злое существо, созданное Ариманомъ.

Дуализмъ, который является въ царствѣ духовъ, проводится затѣмъ во всей рѣзкости какъ въ природѣ физической, такъ и въ мірѣ человѣческомъ. Всѣ предметы и явленія раздѣляются на два класса, на произведенія Ормузда и Аримана, добрыя и злыя, полезныя и вредныя, чистыя и нечистыя. Этимъ дуализмомъ опредѣляется вся нравственная и обрядовая сторона религіи Зороастра. Всѣми силами бороться противъ проявленій злаго начала, истреблять эти проявленія, помогать Ормузду въ его борьбѣ съ Ариманомъ, — вотъ задача религіозно-нравственной жизни человѣка. По самому характеру политеизма, естественно ожидать, что эта задача будетъ понимаема не столько въ духовномъ и нравственномъ смыслѣ, какъ борьба противъ зла нравственнаго, сколько внѣшнимъ и чувственнымъ способомъ. Хотя нравственная борьба и соединенныя съ нею обязанности и не упускаются изъ вида, но онѣ совершенно затемняются множествомъ формальныхъ и обрядовыхъ предписаній, которыя въ Зендавестѣ выступаютъ на первый планъ. Такъ, раздѣленіе живот-

ныхъ и растеній на чистыя и нечистыя, созданія Ормузда и Аримана, ведетъ за собою рядъ строгихъ, подробныхъ и крайне мелочныхъ предписаній относительно различія пищи, чистоты тѣла, очищенія отъ осквернения и пр. На этомъ же раздѣленіи основано предписаніе истреблять вредныхъ животныхъ и растенія, воздѣлывать и сохранять полезныя, что имѣло сильное вліяніе на развитіе земледѣлія въ Персіи. Не ограничиваясь природою, дуализмъ проходитъ и въ родѣ человѣческомъ, обнаруживаясь не только въ различіи добрыхъ и злыхъ людей, но и въ различіи народовъ. И между странами и народами есть народъ созданный Ормуздомъ и страна избранная, это Иранъ; всѣ остальные народы и страны, Туранъ, находятся подъ владычествомъ Аримана; борьба съ этими народами есть дѣло святое и носитъ столько же религіозный характеръ, какъ и вообще борьба противъ злаго начала. Періодъ борьбы между Ормуздомъ и Аримапомъ и вмѣстѣ періодъ существованія дѣйствительнаго міра, по высшему опредѣленію Зеруане, долженъ продолжаться 12000 лѣтъ, которыя раздѣляются на четыре эпохи или міровые вѣка, каждый по 3000 лѣтъ. Въ первомъ вѣкѣ господствуетъ одинъ Ормуздъ; это золотой вѣкъ счастія и блаженства на землѣ; во второмъ, Ариманъ хотя начинаетъ дѣйствовать, но перевѣсъ остается еще на сторонѣ добра; третій вѣкъ представляетъ эпоху равновѣсія между добромъ и зломъ; въ четвертомъ, Ариманъ достигаетъ полнаго господства.

Тѣмъ не менѣе, борьба свѣта и мрака, Ормузда и Аримана, должна окончиться полнымъ торжествомъ и побѣдою перваго. Какъ совершится это торжество, о томъ религія Персовъ даетъ только смутное представленіе, затемненное миѳическими образами. Общая мысль та, что во время крайняго господства зла на землѣ, въ послѣдній міровой періодъ владычества Аримана, долженъ явиться на землѣ искупитель, примиритель вражды свѣта и тьмы, Сосіошъ (Саошіангъ). Но кто такой этотъ примиритель, и какъ онъ совершитъ дѣло прекращенія міровой борьбы добра и зла, на это нѣтъ яснаго отвѣта: онъ называется только послѣднерожденнымъ изъ людей, сыномъ Ормузда.

Персидская религія признаетъ ученіе о воскресеніи мертвыхъ и о всеобщемъ судѣ надъ людьми, который будетъ

произведенъ Ормуздомъ или упомянутымъ таинственнымъ примирителемъ. Злые люди будутъ страдать опредѣленное время въ аду, послѣ чего упадетъ на землю комета Гургеръ и произведетъ совершенное разрушеніе міра огнемъ. Въ пламени этого огня очистится отъ зла не только все вещественное, но и самъ Ариманъ съ злыми духами и людьми, и затѣмъ вмѣстѣ съ Ормуздомъ и духами свѣта соединится снова подъ владычествомъ древняго, первобытнаго божественнаго начала Зеруане-Акерене. Возстановленіе первобытнаго совершенства завершится созданіемъ новаго совершеннѣйшаго міра.

Вотъ основныя черты религіи Персовъ. Что касается до видимаго предмета поклоненія, олицетворяющаго божество свѣта, то имъ былъ священный огонь, благоговѣйно поддерживаемый на алтаряхъ и высокихъ башняхъ. Затѣмъ предметомъ почитанія служило восходящее солнце, какъ совершеннѣйшее отображеніе божественной силы свѣта. Замѣчательно, что, ограничиваясь этими символами, Персидская религія не допускала идоловъ, какъ изображеній низшихъ боговъ, и преслѣдовала идолопоклонство у другихъ народовъ.

б) Религіозное сознаніе въ своемъ движеніи къ болѣе и болѣе совершенному опредѣленію идеи Божества, какъ существа абсолютно совершеннаго, не могло остановиться на религіи свѣта. Оно скоро почувствовало заключающееся въ ней противорѣчіе этой идеѣ, какъ въ самомъ принципѣ ея, такъ и въ чувственномъ представленіи этого принципа. Дуализмъ двухъ противоборствующихъ началъ ограничивалъ каждое изъ нихъ и противорѣчилъ понятію истинно-божественнаго и потому неограниченнаго въ своей силѣ и могуществѣ Существа. Представленіе же двухъ началъ въ видѣ свѣта и мрака не только носило слишкомъ еще чувственный и конкретный характеръ, но и не могло быть выдержаннымъ и само себѣ вѣрнымъ. Добрыя и злыя, полезныя и вредныя явленія и предметы не могли быть строго распредѣлены, какъ проявленія того или инаго начала. Одно и тоже напр. солнце, совершеннѣйшее произведеніе Ормузда, раститъ полезныя земледѣльческія растенія и ядовитыя травы, производитъ благотворную для органической жизни теплоту и въ тоже время служитъ причиною зноя и засухи,

губящихъ растительность. Самыя прекрасныя созданія Ормузда оказываются въ иныхъ случаяхъ вредными и злыми, а созданія Аримана имѣютъ свою добрую сторону и оказываются нужными для гармоніи общей жизни природы.

Какъ скоро такое наблюденіе сдѣлано, какъ скоро въ религіи свѣта найдено противорѣчіе, она должна дать мѣсто новымъ опытамъ религіознаго міросозерцанія. Но устраненіе недостатковъ религіи свѣта на первыхъ порахъ могло быть только не полное и несовершенное. Дуализмъ оставался, но значительно смягчался тѣмъ, что два верховныя начала бытія не ставились въ рѣзко враждебное и противорѣчащее отношеніе другъ къ другу, при чемъ одно начало только разрушало то, что созидало другое: при такомъ отношеніи невозможно было объясненіе единства и стройности природы; эти начала были понимаемы теперь въ видѣ двухъ равно необходимыхъ и одинаково условливающихъ гармонію и цѣлость бытія условій. Представленія свѣта и мрака должны были замѣниться болѣе общими представленіями; но эти представленія не могли еще перейти прямо въ чисто-отвлеченныя отъ вещественныхъ явленій понятія и должны были носить чувственный характеръ.

Этотъ дальнѣйшій моментъ въ исторіи религіознаго сознанія, моментъ смягченнаго, но не устраненнаго еще дуализма и замѣны конкретнаго представленія свѣта и мрака болѣе общимъ представленіемъ, мы находимъ въ религіи Китая *). Китайское религіозное міросозерцаніе возводитъ всю совокупность существующаго къ двумъ первоначаламъ— движущей силѣ Янгъ и покоющейся матеріи, Инъ. Та и другая суть одинаково необходимыя условія бытія; одно не можетъ существовать безъ другаго; но существуя вмѣстѣ, они не происходятъ одно изъ другаго; ни одно изъ нихъ

*) Письменными памятниками религіозныхъ вѣрованій Китая служатъ, какъ извѣстно, сочиненія Конфуція (р. 550 г. до Р. Хр.), котораго Китайцы чтутъ какъ идеалъ человѣчества, „князя мудрости“. Въ какой мѣрѣ сохранились въ его сочиненіяхъ подлинныя древнѣйшія вѣрованія и до какой степени коснулась ихъ реформаторская дѣятельность Конфуція, судить трудно. Самъ Конфуцій не разъ настаиваетъ на томъ, что онъ передалъ древнее ученіе въ самомъ чистомъ видѣ и ничего не прибавилъ къ нему и не отнялъ отъ него. Pfleiderer, Gesch. d. Rel. 171.

не можетъ быть названо первымъ или вторымъ. Реальное проявленіе этихъ первоначалъ есть небо и земля, — первое выраженіе дѣятельнаго, второе страдательнаго начала. Отъ неба и земли произошло все; они отецъ и матерь всего существующаго.

Эти два начала, Янгъ и Инъ, сила и матерія, небо и земля, по самому понятію своему, имѣютъ необходимое взаимоотношеніе: сила дѣйствуетъ на матерію, образуетъ ее; матерія воспринимаетъ дѣйствіе силы. Различныя степени дѣйствія силы на вещество условливаютъ различіе предметовъ міра. Въ каждой вещи соединены оба начала; нѣтъ ничего, что бы было просто Янгъ или просто Инъ; но отношенія ихъ взаимнаго соединенія очень различны: въ однѣхъ вещахъ преобладаетъ одно начало, въ другихъ другое. На основаніи такого преобладанія того или инаго начала и вся область существующаго дѣлится на двѣ половины, изъ которыхъ въ одной имѣетъ перевѣсъ начало Янгъ, въ другой начало Инъ; это мужская и женская, дѣятельная и страдательная, бѣлая и черная области бытія. Такимъ образомъ, въ Китайскомъ религіозномъ міросозерцаніи нѣтъ мѣста понятію творенія или даже развитія міра изъ перваго начала; здѣсь только смѣшеніе двухъ противоположностей въ различныхъ пропорціяхъ, не происхожденіе, но механическое сложеніе.

Итакъ, абсолютное начало бытія есть двойственность противоположныхъ началъ, своимъ соединеніемъ въ различныхъ степеняхъ слагающихъ міръ. Но нельзя сказать, чтобы религіозное сознаніе не чувствовало противорѣчія этого дуализма съ потребностію ума, ищущаго единства абсолютнаго начала, и не искало выхода изъ него.

Древнѣйшую попытку примиренія космическаго дуализма мы находимъ въ философіи Лаодзы (6 ст. до Р. Хр.). Лаодзы старался возвыситься надъ религіознымъ дуализмомъ къ монизму чрезъ сведеніе началъ силы и матеріи къ высшему первосуществу, которое онъ называлъ Тао (разумъ, слово, законъ, порядокъ). Тао въ своемъ существѣ недоступно и непостижимо для человѣка; оно вѣчно и неизмѣнно и есть творящая сила природы; небо и земля суть проявленія этого вѣчнаго начала и сами вѣчны. Тао описывается чертами чисто духовнаго

начала, съ предикатами абсолютнаго совершенства. Но религіозная философія Лаодзы была уклоненіемъ отъ духа народнаго міросозерцанія; послѣдователи ея образовали особенную секту, которая мало-по-малу совершенно исказила суевѣрными представленіями возвышенное ученіе своего основателя о верховномъ разумѣ. Болѣе вѣрную духу религіи, но за то менѣе удовлетворительную попытку примиренія дуализма, мы находимъ въ философіи извѣстнаго философа Чу-ги (12 ст. по Р. Хр.), который выше силы и матеріи поставлялъ безразличное, чисто формальное единство ихъ, — Талки (Да-нѣтъ). Это единство не есть какое-либо существо или даже абсолютное тожество двухъ началъ, но только механическое, такъ сказать, объединеніе ихъ въ отвлеченномъ понятіи.

Что касается собственно до религіознаго сознанія, то оно искало исхода изъ антирелигіознаго по существу дуализма въ непослѣдовательномъ, но вполнѣ естественномъ возвышеніи одного начала, — силы, — надъ другимъ. Хотя оба начала бытія по своему значенію совершенно равны и условливаютъ одно другое, но тѣмъ не менѣе для религіознаго чувства первоначальная сила, откровеніемъ которой служитъ небо, выступаетъ рѣшительно на первый планъ; земля какъ проявленіе другаго начала,—Инъ, почти исчезаетъ для религіознаго сознанія. Небо называется высочайшимъ владыкою (Чангъ-ти) и ему приписываются возвышенные духовные предикаты, которые напоминаютъ понятіе объ истинномъ Богѣ, напр. всемогущество, вездѣприсутствіе, всевѣдѣніе, правосудіе, благость, милосердіе. Но тѣмъ не менѣе эти предикаты скорѣе выражаютъ инстинктивное сознаніе религіозной потребности, чѣмъ дѣйствительное представленіе о высочайшемъ духовномъ Существѣ. Въ противорѣчіе съ этими предикатами божество остается небомъ, видимымъ „голубымъ небомъ“ (Тьенъ) для грубо-народнаго представленія или небеснымъ, неизмѣннымъ порядкомъ и закономъ бытія, умопостигаемымъ небомъ (Лао-тьенъ) для болѣе развитаго мышленія.

Очевидно, такого рода божество не можетъ быть названо существомъ личнымъ или духовнымъ. Хотя духовное въ мірѣ есть проявленіе силы неба, тѣмъ не менѣе небо или начало силы не есть самосознающій духъ. Такое понятіе о верховномъ началѣ ясно и прямо высказывается Китайскими фило-

софами. „Мудрые древности, говоритъ одинъ изъ нихъ *), между всѣми предметами только одного человѣка почитали одареннымъ душею. Янгъ и Инъ не суть одушевлены; они не одарены разумомъ, не мыслятъ, не желаютъ“ и пр. Такимъ образомъ, небо и сила есть безсознательно дѣйствующая, всеобщая сила природы. Поэтому все, что въ обыкновенномъ религіозномъ языкѣ говорится о разумности неба, его милосердіи, любви, гнѣвѣ, правосудіи и пр., сообразно истинному смыслу Китайскаго міросозерцанія, должно быть принимаемо только за образныя представленія, выражающія мысль о законосообразности природы; такъ и понимаютъ эти выраженія многіе философы. Но нельзя не видѣть, что самая неискоренимая потребность подобныхъ выраженій показываетъ глубокую, внутреннюю неудовлетворенность человѣческаго духа космологическимъ дуализмомъ и потребность въ живомъ, личномъ Божествѣ.

Этой потребности религіозное сознаніе въ Китаѣ старалось удовлетворить еще и другимъ путемъ,—признаніемъ духовъ, какъ высшихъ человѣка, божественныхъ существъ. Ученіе о духахъ, по видимому, не можетъ имѣть мѣста въ Китайскомъ міросозерцаніи. Главныя и единственныя божества суть Янгъ и Инъ, и первымъ произведеніемъ ихъ служатъ не какія-либо посредствующія между ими и міромъ божества, но стихіи или, лучше сказать, главные элементы природы. Въ опредѣленіи этихъ элементовъ видно еще очень не глубокое наблюденіе надъ природою; такъ напр. главными стихіями, въ которыхъ преобладаетъ начало Янгъ, почитаются небо, облако, громъ съ молніей; стихій съ преобладаніемъ начала Инъ, также четыре: вѣтеръ, вода, горы, земля **). Очевидно, тутъ нѣтъ ничего общаго съ понятіемъ о какихъ-либо второстепенныхъ богахъ или духахъ. Но народная вѣра не такъ послѣдова-

*) Сингъ-ли-чинъ. Wutke, Gesch. d. Heidenthums. 2 Th. p. 28.

**) Въ послѣдствіи времени, съ развитіемъ мышленія развилось и представленіе о первоначальныхъ элементахъ бытія. Такихъ элементовъ философія Чу-ги насчитываетъ до 19, которые въ нѣкоторыхъ частностяхъ напоминаютъ таблицу началъ или категорій Пиѳагорейской философіи. Здѣсь находимъ покой и движеніе, единство и двойственность, четъ и нечетъ, жизнь и смерть, тьму и мракъ, душу и тѣло, огонь и воду, мужское начало и женское, добро и зло и пр.

тельна. Находя, что высшимъ проявленіемъ начала силы на землѣ служитъ сознательный духъ человѣка, оно по аналогіи могло допустить, что и въ другихъ предметахъ и явленіяхъ міра можетъ обнаруживаться та же сознательность, и даже въ большей степени совершенства, чѣмъ на землѣ въ человѣкѣ. Такимъ образомъ, какъ замѣчаемое на землѣ сознательное начало жизни, — *души* людей, такъ и предполагаемое въ другихъ предметахъ то же начало, — *духи*, служитъ предметомъ религіознаго почитанія какъ совершеннѣйшее проявленіе божественнаго начала Янгъ. Выше всего стоятъ духи солнца, луны и прочихъ свѣтилъ, какъ чистѣйшихъ проявленій верховной силы. Этимъ духамъ (Чинъ) народная вѣра приписываетъ большое вліяніе на землю и дѣла людскія; отсюда важное значеніе астрологіи и высокое состояніе астрономіи въ древнемъ Китаѣ, пришедшее въ упадокъ со времени распространенія Буддизма. За духами второе мѣсто въ религіозномъ сознаніи занимаютъ души предковъ и славныхъ въ исторіи Китая лицъ, мудрецовъ и властителей, а на землѣ духъ императора, который служитъ представителемъ небеснаго закона и порядка. Почитаніе предковъ составляетъ самую обширную часть религіозныхъ обрядовъ Китая. Съ древнѣйшихъ временъ въ честь ихъ строятъ храмы (напр. многочисленные храмы Конфуція), приносятъ жертвы. Народная вѣра признаетъ за ними возможность вмѣшательства въ обыкновенное теченіе дѣлъ, поэтому къ нимъ обращаются съ молитвами о помощи и совѣтѣ. Особенно въ каждомъ семействѣ пользуются религіознымъ почтеніемъ души предковъ, какъ домашнихъ покровителей и защитниковъ. Наконецъ, кромѣ астральныхъ духовъ и душъ предковъ, народная религія признаетъ и существованіе духовъ земель, рѣкъ, горъ, грома, вѣтровъ, также духовъ-покровителей провинцій, городовъ и пр.,—хотя культъ этихъ духовъ и не очень развитъ.

Что почитаніе духовъ, тѣмъ болѣе почитаніе душъ умершихъ предковъ, основанное на предположеніи безсмертія души, рѣшительно не вытекаетъ изъ началъ Китайской религіи, это ясно сознавали Китайскіе философы. Поэтому одни изъ нихъ (Чу-ги) рѣшительно отвергали это почитаніе, какъ суевѣріе, противорѣчащее духу религіи; другіе допускали его, но придавали ему смыслъ не религіознаго почитанія, но символиче-

скаго выраженія разными обрядами простаго уваженія къ памяти предковъ и великихъ лицъ. Но мы уже указали на истинную причину этого явленія. Непосредственное, но въ своихъ инстинктивныхъ стремленіяхъ вѣрное, религіозное чувство не могло удовлетвориться безличными стихійными богами Янгъ и Инъ; оно искало выхода изъ области мертваго, механическаго порядка природы и населило міръ существами, которыя хотя и не получили названія боговъ и были признаваемы не болѣе какъ духами — покровителями, но, тѣмъ не менѣе, овладѣли совершенно религіознымъ сознаніемъ, оттѣснивъ на дальнѣйшій планъ высочайшее начало бытія. Историческою почвою для такого культа духовъ служила древнѣйшая религія пневматизма. Чѣмъ менѣе удовлетворялось религіозное сознаніе высшею культурною формою его, тѣмъ крѣпче держалось за прежнія вѣрованія, хотя эти вѣрованія и не могли быть приведены въ органическую связь съ позднѣйшими.

Очеркъ религіознаго міросозерцанія Китая показываетъ, что основаніемъ его служитъ космологическій дуализмъ, который въ истинномъ его смыслѣ есть не что иное, какъ чистый матеріализмъ. Дѣйствительно, таковымъ онъ и явился при послѣдовательномъ развитіи мышленія въ системахъ Китайскихъ философовъ. Конечно, религіозное сознаніе, какъ мы видѣли, различными путями старалось уклоняться отъ этого логическаго послѣдствія; но, тѣмъ не менѣе, самая сущность основной идеи религіи Китая была такого рода, что не могла не имѣть гибельнаго вліянія на религіозно-нравственную жизнь. Отсюда въ области теоретической совершенное почти отсутствіе религіозныхъ убѣжденій въ высшемъ и болѣе понимающемъ классѣ народа и упадокъ древней религіи въ простомъ народѣ, замѣненной то безсмысленными суевѣрными обрядами, то Буддизмомъ, обширное распространеніе котораго изъ Индіи не могло бы имѣть мѣста, если бы начала народной религіи были болѣе удовлетворительны. Въ области нравственной,—отсутствіе живыхъ нравственныхъ началъ, замѣненныхъ принципомъ матеріальной пользы. Дѣйствительно, могла ли дать обязательное начало и побужденіе къ нравственнымъ дѣйствіямъ религія, которая не только не могла объяснить причинъ обязательности добра и отрицанія зла, но, по самому

существу своему, дѣлала ихъ нравственно-безразличными, одинаково необходимыми проявленіями бытія? Въ самомъ дѣлѣ, по ученію Китайскихъ мудрецовъ, добро и зло, совершенство и несовершенство равно необходимы въ области бытія, и относятся между собою какъ свѣтъ и тѣнь, черный цвѣтъ и бѣлый. Добро происходитъ отъ преобладанія начала Янгъ, зло отъ перевѣса начала Инъ; они необходимо условливаютъ другъ друга и находятся въ такомъ же отношеніи, какъ и самыя начала. Точно также не можетъ быть ничего вполнѣ добраго и совершеннаго, ни вполнѣ злаго и худаго, какъ нѣтъ ни одной вещи, которая была бы чистымъ Янгъ или Инъ. Такой взглядъ на значеніе нравственныхъ противоположностей, приравниваемыхъ къ физическимъ контрастамъ, могъ бы освятить совершенный индифферентизмъ, допуская равную законность добра и зла, если бы тоже законное въ своей непослѣдовательности религіозное чувство, которое возвысило одно божественное начало на счетъ другаго, не сдѣлало тогоже и въ отношеніи къ практической дѣятельности, вмѣнивъ въ обязанность, что должно стремиться къ добру, а не злу, къ подражанію небу, къ осуществленію и въ своей жизни такого же неизмѣннаго порядка и правильности, какія замѣчаемъ въ законосообразности природы.

в) Мы видѣли, что, по отношенію къ предыдущей формѣ, религія Китая представляетъ несомнѣнно шагъ впередъ, но шагъ не рѣшительный и не окончательный. Она только смягчила дуализмъ, но не уничтожила его совершенно, она замѣнила представленія свѣта и мрака болѣе общими представленіями неба и земли, но не вполнѣ еще устранила чувственный характеръ своихъ первоосновъ бытія. Дальнѣйшее движеніе религіозной мысли могло состоять, какъ въ совершенномъ устраненіи дуализма чрезъ сведеніе стихійныхъ началъ природы къ высшему началу, такъ и въ большемъ удаленіи ихъ отъ чувственной формы представленія, въ приданіи имъ болѣе отвлеченнаго характера. Это мы и находимъ въ третьей космической религіи—Египетской *).

*) Выведеніе основнаго религіозно-философскаго міросозерцанія Египта изъ массы миѳическихъ представленій представляетъ значительныя трудности, которыя происходятъ отъ того, что еще недостаточно ясно разграничены

Религія Египта носитъ тотъ же космическій характеръ, какъ и религія Китая; и она также старается отыскать въ самой природѣ первоначальныя основанія бытія; но въ слѣдствіе болѣе глубокаго анализа принципа міровой жизни, она вмѣсто двухъ началъ признаетъ четыре, которымъ съ большею, притомъ, опредѣленностію и ясностію, чѣмъ Китайская религія, придаетъ религіозный характеръ, прямо называя ихъ богами и существами. Эти верховныя божественныя существа суть: 1) Кнефъ, или первобытный духъ, который представляется, то въ видѣ дѣйствительнаго духа, то въ видѣ вѣянія, дыханія и теплоты, объемлющихъ и окружающихъ вселенную; поэтому онъ и изображается символомъ змѣя, обвивающаго землю; 2) Нейтъ, или первобытная матерія, которая, впрочемъ, представляется не въ формѣ совершенно мертвой и неподвижной массы, но какъ вещество одаренное внутреннею производительною силою, только возбуждаемою дѣйствіемъ на нее перваго начала; 3) Севехъ,—первобытное время: это божество олицетворено въ солнцѣ, которое опредѣляетъ собою порядокъ годовыхъ временъ, дня и ночи на землѣ. Подобно Сатурну у Грековъ и Кали у Индійцевъ, Севехъ представляется преимущественно съ своей грозной и разрушительной стороны; поэтому къ нему отнесено и происхожденіе зла; 4) Паштъ есть безграничное пространство, съ которымъ соединяется мысль о мракѣ, нестроеніи и безпорядкѣ. Но въ это же время, по какому-то странному сочетанію понятій, на то же божество переносится идея о божественномъ правосудіи, и богиня Паштъ является съ благой стороны, какъ мстительница неправды и блюстительница міроваго порядка. Два изъ этихъ божественныхъ началъ, выражающія дѣятельную сторону бытія,—Кнефъ и Севехъ суть боги; остальныя—Нейтъ и Паштъ, первобытная матерія и пространство, суть богини.

различные слои и моменты въ религіи Египта, съ установленіемъ ихъ хронологической послѣдовательности. Отсюда значительныя разногласія въ историческихъ изложеніяхъ Египетской религіи: то, что одними почитается позднѣйшимъ моментомъ религіознаго сознанія (напр. культъ Озириса и Изиды), то у другихъ признается древнимъ и первоначальнымъ. Въ своемъ изложеніи мы слѣдовали Рёту: Röth, Agypt. u. Zoroastr. Glaubenslehre, T. I.

Но эти четыре главныя божества не остаются столь разрозненными и несоединенными въ высшемъ единствѣ, какъ Янгъ и Инъ въ Китаѣ. Выше ихъ, какъ верховное единство и первоначало, поставляется высочайшее божество Аммунъ, имя котораго значитъ сокровенный или таинственный. Въ позднѣйшихъ религіозныхъ сочиненіяхъ, извѣстныхъ подъ именемъ Гермеса Трисмегиста, это верховное божество изображается чертами величественными, напоминающими истинное понятіе о Богѣ. Аммунъ есть верховное начало вселенной, невидимое, непостижимое, первобытное, вѣчное, вездѣприсущее и всемогущее. Природа есть только произведеніе его и слабое отраженіе его совершенствъ. Познать его трудно, изречь его сущность невозможно; ему нѣтъ имени; только два названія приличны ему: отецъ и первоначальное благо. Если въ этомъ понятіи и нельзя не видѣть вліянія позднѣйшаго философскаго мышленія, то во всякомъ случаѣ нѣкоторыя первоначальныя данныя для этого понятія должны были существовать въ Египетской религіи издавна, хотя и въ неразвитомъ видѣ, такъ какъ религіозная философія, чтобъ быть дѣйствительно народно-религіозною, должна была примкнуть къ какимъ-либо традиціоннымъ элементамъ. Самое названіе первоначальнаго божества сокрытымъ или таинственнымъ уже показываетъ, что древнѣйшее религіозное сознаніе не могло сказать о немъ ничего опредѣленнаго; поэтому и для религіозной жизни Аммунъ не имѣлъ живаго значенія; ему не строили храмовъ, не приносили жертвъ, и для народа онъ былъ почти неизвѣстенъ. При такой неясности представленія объ Аммунѣ, одинаково трудно какъ считать его личнымъ, высочайшимъ божествомъ, какимъ изображается онъ въ отрывкахъ Гермеса, такъ и признавать его только отвлеченнымъ и формальнымъ объединеніемъ четырехъ упомянутыхъ первоначалъ, ихъ безразличіемъ, высочайшимъ четвероединствомъ, какъ думаютъ нѣкоторые (Рётъ). Также трудно опредѣлить и отношеніе его къ четыремъ главнымъ богамъ; суть ли они его произведенія или части его самого, выдѣлившіяся изъ первоначальнаго безразличія.

Что касается до отношенія этихъ четырехъ боговъ къ міру, то вселенная есть не что иное, какъ раскрытіе ихъ же самихъ: они входятъ въ ея составъ какъ основныя стихіи міроваго бытія. Но въ тоже время они представляются у Египтянъ

объемлющими и окружающими вселенную, такъ что они не всецѣло и совершенно переходятъ въ міръ, и міръ не есть полное реализованіе божества. Хотя божество есть въ мірѣ и служитъ его основою, но въ то же время оно существуетъ и внѣ міра, и какъ бы сдерживаетъ его въ своихъ нѣдрахъ.

Раскрытіе этихъ боговъ въ міръ происходитъ посредствомъ разнообразнаго совокупленія ихъ, отчего являются новые второстепенные боги, называемые сотворенными и явившимися, въ отличіе отъ первыхъ, несотворенныхъ и сокрытыхъ. Такимъ образомъ, космогонія или ученіе о происхожденіи міра у Египтянъ въ тоже время есть и ѳеогонія, ученіе о происхожденіи боговъ. Первую генерацію боговъ составляютъ восемь космическихъ божествъ, называемыхъ Кабирами. Они—плодъ взаимосочетанія четырехъ главныхъ божествъ, преимущественно Кнефа (первоб. духа) и Нейтъ, матеріи. Эти Кабиры суть: Гарсефъ-Ментъ (Мендесъ Грековъ), великій мірообразовательный духъ, олицетвореніе производительной силы природы; Фта, первобытная теплота, происходящая отъ вліянія Кнефа на матерію; Пе и Ануке, богини верхней и нижней половины небеснаго свода; Ре и Іогъ, солнце—мужское и луна—женское божество; наконецъ Зате и Аторъ, свѣтлое и темное міровое пространство. Отсюда видно, что каждому изъ четырехъ главныхъ боговъ соотвѣтствуетъ двойственное его проявленіе: Кнефу—Ментъ и Фта; первобытной матеріи—богини Пе и Ануке; первобытному времени—Ре и Іогъ; первобытному пространству—Зате и Аторъ. Но въ народныхъ вѣрованіяхъ первое мѣсто въ ряду этихъ боговъ занимаетъ Ре,—солнце, въ чемъ нельзя не видѣть продолжающагося вліянія предыдущей астральной формы религіи. Съ теченіемъ времени эти восемь божествъ въ свою очередь раздробляются на различныя частныя божества, получая не только космическое, но и моральное значеніе. Такъ напр. то же божество Ре, какъ источникъ не только физическаго, но и умственнаго свѣта, является какъ новое божество—Тотъ, начало всякой мудрости и знанія; Іогъ преобразуется въ божество правосудія и посмертнаго суда и получаетъ названіе Гапи, и т. д.

Явленіе всѣхъ этихъ боговъ предшествуетъ появленію человѣка на землѣ. Для того, чтобы населить ее, восемь Кабировъ нисходятъ на землю, именно въ Египетъ и взаимнымъ соеди-

неніемъ производятъ новую, вторую генерацію боговъ, обыкновенно полагаемыхъ въ числѣ двѣнадцати. Намъ нѣтъ нужды перечислять ихъ имена и опредѣлять ихъ значеніе, тѣмъ болѣе, что при отрывочности и запутанности свѣдѣній по Египетской миѳологіи здѣсь господствуютъ значительныя разногласія между изслѣдователями Египетскихъ древностей. Замѣтимъ только, что всѣ эти боги второй генераціи имѣютъ уже мѣстный и національный характеръ и тѣсно соединены съ Египтомъ и Ниломъ.

Отъ этихъ боговъ происходитъ на землѣ новая, третья генерація совершенно антропоморфическихъ боговъ. Здѣсь только распадается этотъ міръ высшихъ существъ на добрыя и злыя и выступаетъ нравственная противоположность и борьба. Прежде господствуютъ одни добрыя божества; потомъ наступаетъ преобладаніе злыхъ и открытая война противъ первыхъ. Важнѣйшими изъ добрыхъ боговъ здѣсь являются Озирисъ и Изида, впослѣдствіи въ антропоморфическій періодъ Египетской религіи затмившіе въ народномъ сознаніи почти всѣхъ прочихъ боговъ и занявшіе по отношенію къ нимъ почти такое же мѣсто, какое въ Греціи Зевсъ занялъ по отношенію къ генераціямъ Сатурна и Урана. Сильнѣйшимъ изъ злыхъ боговъ является Тиѳонъ, порожденіе Севеха, бога времени, предводитель враждебной Озирису партіи боговъ. Но кромѣ боговъ въ этой борьбѣ принимаетъ участіе множество низшихъ духовъ,—Анофи, чудовищъ необыкновенной силы и величины, подобныхъ Греческимъ титанамъ и гигантамъ. Послѣ долговременной борьбы Тиѳонъ былъ побѣжденъ и низвергнутъ въ Нилъ, но, тѣмъ не менѣе, его могущество не было уничтожено совершенно, но только ограничено, и возобновленіе его вражды противъ Озириса мы находимъ опять въ исторіи человѣчества.

Чтобы очистить землю отъ происшедшаго на ней преобладанія темныхъ силъ неустройства, всемірный духъ Кнефъ посылаетъ на нее потопъ, посредствомъ котораго земля возвращается въ первобытное состояніе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы очистить и самихъ возмутившихся противъ добра и порядка духовъ, божество солнца и Ментъ образуютъ человѣческія и животныя тѣла, въ которыя и заключаютъ ниспавшихъ духовъ; такимъ образомъ происходитъ родъ человѣче-

скій. Различныя степени очищенія выражаются различными степенями перехожденія душъ изъ однихъ органическихъ существъ въ другія, и здѣсь лежитъ основаніе Египетскаго ученія о душепереселеніи. Новосозданный человѣческій родъ былъ поставленъ подъ непосредственное владычество и руководство боговъ послѣдней генераціи, которые съ этою цѣлію принимаютъ на себя человѣческій видъ, являются среди людей, основываютъ первыя общества, даютъ законы и священныя книги, опредѣляютъ обряды богослуженія и пр. Озирисъ и Изида играютъ здѣсь главную роль. Но не уничтоженная вполнѣ сила зла, олицетворенная въ Тиѳонѣ, является еще разъ, чтобы вступить въ борьбу съ добромъ. Изображеніе этой борьбы Озириса съ Тиѳономъ, гибель и обоготвореніе перваго, окончательная побѣда надъ Тиѳономъ сына его Гороса и пр. составляетъ главный предметъ миѳологіи Египта и состоитъ въ самой тѣсной связи съ Египетскимъ культомъ.

Египетская религія представляетъ довольно полное развитіе космическихъ началъ, какъ божественныхъ началъ міра. Она не останавливается на первоначальномъ четвероединствѣ, какъ религія Китая на своей двойственности, но въ развитіи этихъ началъ идетъ дальше и дальше, потому что въ ней процессъ природы, который есть вмѣстѣ и ѳеогоническій процессъ, представляется не какъ простое механическое соединеніе первобытныхъ силы и матеріи, но какъ послѣдовательное развитіе космическихъ началъ. Здѣсь уже вводится въ область мірообразованія начало *движенія* или развитія, близкое къ понятію *жизни*, какъ абсолютнаго начала бытія. Но религія, съ большею ясностію выразившая собою идею развитія и жизни, какъ основную идею божества, есть Индійская или Браманизмъ.

2) Предшествующія формы религіи искали опредѣленій для абсолютнаго начала преимущественно въ области общихъ космическихъ силъ природы. Но эти космическія силы сами по себѣ были мертвыми, безжизненными началами, не смотря на олицетвореніе ихъ въ видѣ реальныхъ боговъ. Религіозное сознаніе неминуемо должно было сознать существенный недостатокъ этихъ космическихъ божествъ: изъ міровыхъ стихійныхъ началъ могъ произойти только механическій, болѣе или менѣе искусный аггрегатъ, но не полная жизни и движенія природа. Подъ вліяніемъ идеи абсолютнаго, человѣкъ не могъ не замѣчать,

что стихійные боги въ сущности лишены живаго конкретнаго содержанія, что жизнь, таящаяся въ природѣ, открывающаяся въ существахъ живыхъ и одушевленныхъ, въ богатомъ разнообразіемъ царствѣ природы органической, представляетъ болѣе совершенный и богатый содержаніемъ принципъ, чѣмъ стихійныя начала неодушевленной природы. Отвлечь это начало жизни отъ конкретныхъ его обнаруженій въ существахъ живыхъ, уловить главные моменты жизненнаго процесса и поставить его на мѣсто абсолютнаго, божественнаго начала, было дальнѣйшею задачею развивающагося религіознаго сознанія, разрѣшеніе которой мы находимъ въ Браманизмѣ.

Браманизмъ есть одна изъ самыхъ богатыхъ и глубокомысленныхъ формъ политеизма. Равныя по древности образованія, сосѣднія по географическому положенію, но независимыя по самостоятельности развитія страны, Китай и Индія, представляютъ существенное различіе въ характерѣ религіознаго міросозерцанія. Тогда какъ въ Китаѣ абсолютное представляется какъ двойственность силы и матеріи, — двойственность, которая повторяется и продолжается и въ конкретныхъ вещахъ, Индійское міросозерцаніе обращаетъ исключительное вниманіе на одинъ изъ моментовъ этой двойственности, силу. Истинное бытіе есть сила, жизнь, процессъ; бытіе покоющееся, матерія есть только тѣнь истиннаго бытія, нѣчто само въ себѣ неистинное и несамостоятельное. Второй моментъ бытія природы, матеріальный, вытѣсняется на самый отдаленный планъ, почти уничтожается для религіознаго сознанія, такъ что въ противоположность Китайскому, въ существѣ матеріалистическому міросозерцанію, Индійское можетъ быть названо идеалистическимъ.

Абсолютное, по понятію Браманизма, не есть что-либо вещественное или какое-либо стихійное начало природы; оно есть абсолютная жизнь, служащая источникомъ жизни и движенія въ мірѣ. Жизнь, въ ея дѣйствительномъ откровеніи въ мірѣ, въ существованіи существъ живыхъ, представляетъ намъ три основные момента жизненнаго процесса: рожденіе, продолженіе жизни, смерть, — начало, продолженіе бытія и уничтоженіе. Эти три момента, обнимающіе собою понятіе жизни, и служатъ опредѣленіемъ самого абсолютнаго, которое является какъ тройственная сила: производящая, сохраняющая и разрушающая.

Но эти три момента жизненнаго процесса суть не болѣе

какъ несамостоятельные моменты одной въ существѣ идеи жизни; три момента, которыми опредѣляетъ себя абсолютное, суть только различныя стороны и формы его бытія. Абсолютное по существу есть единое; оно и есть высочайшее божество, Брама-Ишвара (брама-владыка) и Маганъ-Атма (великій духъ). Какъ въ Египетскомъ Аммунѣ, характеристическая черта въ понятіи этого высочайшаго Брамы есть его сокровенность и непостижимость: „о немъ нельзя сказать, учатъ брамины, *что* онъ есть, поелику онъ есть все не то, о чемъ только можно говорить; о немъ можно знать только то, что онъ не есть“. Его нельзя представить ни въ какой опредѣленной формѣ, ни мыслить какимъ-либо опредѣленнымъ образомъ; онъ существо непостижимое, не имѣющее истиннаго, соотвѣтствующаго себѣ имени. Чтобы сколько-нибудь представить такое чистое божественное бытіе, должно очистить мысль отъ всякаго опредѣленнаго понятія, должно ни о чемъ не думать. Когда я что нибудь еще думаю, то я не мыслю еще первобытное бытіе; но когда я совершенно ни о чемъ не мыслю, нахожусь въ бодрствованіи какъ бы въ глубокомъ снѣ, тогда я имѣю нѣкоторое понятіе о высочайшемъ божествѣ. Какъ человѣкъ не тогда видитъ чистый свѣтъ, когда смотритъ на освѣщенные предметы, потому что здѣсь свѣтъ всегда является окрашеннымъ, неполнымъ и смѣшаннымъ съ тѣнью, но тогда, когда прямо смотритъ на непосредственный источникъ свѣта, на солнце, и тогда на самомъ дѣлѣ ничего не видитъ отъ самой ослѣпительности свѣта: такъ и человѣкъ, когда отвращаетъ свой умъ отъ всякаго опредѣленнаго, конечнаго бытія и твердо устремляетъ духовный взоръ на истинное, чистое и простое бытіе, то ничего не видитъ: отъ избытка свѣта тьма распространяется предъ его глазами и онъ видитъ истинно безразличное, первое начало свѣта и тьмы, конечнаго и божественнаго бытія, истинное божество.

Но стремленіе къ этому таинственному божеству и созерцаніе его составляетъ предметъ только высшей религіозной мудрости и высшаго нравственнаго совершенства. Для обыкновеннаго религіознаго сознанія непостижимый Брама-Ишвара остается заключеннымъ въ далекомъ священномъ сумракѣ. Какъ и Аммунъ въ Египтѣ, онъ не имѣетъ ни храмовъ, ни жертвъ. Поэтическая фантазія, создавшая символическіе образы

другихъ божествъ, не смѣетъ его коснуться; онъ не имѣетъ никакой миѳологіи.

Этотъ высочайшій Брама раскрывается въ трехъ моментахъ, выражающихъ, какъ мы сказали, понятія зиждущей, сохраняющей и разрушающей силъ природы,—понятія, олицетворенныя въ образахъ трехъ верховныхъ боговъ, составляющихъ Индійскую Тримурти или тройственность, которая символически изображается въ видѣ фигуры съ тремя головами. Эти боги: Брама, Вишну и Шива.

Брама занимаетъ первое мѣсто въ ряду прочихъ двухъ боговъ Тримурти; онъ называется перворожденнымъ, главою всѣхъ духовъ, а на землѣ творцемъ и покровителемъ всѣхъ браминовъ. Понятіе творенія относится къ Брамѣ; отъ него произошло все и прежде него ничего не было, кромѣ первоединаго начала бытія. Но тождественный по имени и часто сливающійся по значенію съ Брамой-Ишварой, ближе всего стоящій къ нему по достоинству, Брама раздѣляетъ вмѣстѣ съ нимъ и печальный жребій постепеннаго забвенія между людьми и удаленія въ религіозномъ сознаніи предъ двумя послѣдующими божествами, какъ скоро мысль человѣка стало привлекать не столько начало, сколько самый процессъ бытія. Въ настоящее время Брама почти неизвѣстенъ народу, блескъ его величія перешелъ къ Вишну и Шивѣ.

Вишну есть богъ сохраненія и продолженія жизни,—понятіе, которое можно выразить нашимъ словомъ: провидѣніе. Онъ проникаетъ и оживляетъ все созданное Брамою. Какъ правитель міра и его ближайшій попечитель, онъ не разъ является въ мірѣ для его благоустройства, воплощаясь то въ образѣ животныхъ, то въ образѣ человѣка, чтобы уничтожать усиливающееся зло и давать торжество добродѣтели. Миѳическая исторія этихъ воплощеній (Аватаръ) Вишну составляетъ главный матеріалъ священной поэзіи Индійцевъ *).

Шива по первоначальному своему значенію есть грозный

---

*) Такихъ Аватаръ считаютъ десять: въ первый разъ онъ является во время потопа, въ видѣ рыбы, чтобы спасти Мину, Индійскаго Ноя съ его семействомъ отъ гибели; затѣмъ въ образѣ черепахи приноситъ людямъ напитокъ безсмертія; въ образѣ кабана и человѣко-льва является для истребленія исполиновъ; въ образѣ героя Рамы сражается противъ тирановъ;

богъ разрушенія и смерти; но въ послѣдствіи съ нимъ соединена идея не только уничтоженія, но и чувственнаго рожденія, чувственно производительной силы природы. Отсюда и культъ его представляетъ двѣ стороны: одну мрачную, требующую принесенія въ жертву всего живаго, выразившуюся въ самоистязаніяхъ и кровавыхъ человѣческихъ жертвахъ его поклонниковъ; другую чисто чувственную, обоготворяющую естественную силу рожденія и выражающуюся въ безнравственныхъ символахъ и обрядахъ *).

Три момента божественной природы, открывающейся въ Брамѣ, Вишну и Шивѣ, составляя основную идею браминской религіи, послѣдовательно проходятъ во всемъ религіозномъ міросозерцаніи, простираясь на всѣ явленія природы, жизни общественной, даже исторіи. Вездѣ Браманизмъ находитъ тройственность проявленія божественной силы. Такъ, въ природѣ каждое божество имѣетъ особенную, свойственную себѣ, сферу проявленія; эти области міроваго бытія называются Гунами. Гуна-Сатва есть область Брамы, наиболѣе божественная сторона міра: это небо и міръ боговъ; на землѣ эта сторона выражается во всемъ добромъ и истинномъ; въ человѣкѣ,—познаніемъ; свѣтъ служитъ чувственнымъ проявленіемъ этой области бытія. Гуна-Раджасъ, соединеніе божественной и не божественной сторонъ міра, міръ борьбы и движенія, смѣны между свѣтомъ и мракомъ. Въ мірѣ физическомъ выраженіемъ его служитъ средняя между небомъ и землею область воздуха, а на землѣ текучій элементъ воды. Въ человѣкѣ эта сфера бытія проявляется какъ желаніе и страсть, движущія

какъ герой Бала-рама—противъ мятежниковъ изъ касты Кшатріевъ; какъ Кришна, умерщвляетъ дракона Калію; какъ Будда, основываетъ Буддизмъ. Наконецъ въ послѣднемъ, будущемъ своемъ воплощеніи онъ явится какъ мститель (Калки), чтобы разрушить міръ окончательно и очистить души отъ грѣховъ.

**) Полагаютъ, что это второе значеніе Шивы, какъ производительной силы природы есть позднѣйшее привнесеніе въ чистый Браманизмъ представленій изъ области религіи, принадлежавшей древнимъ туземцамъ южной Индіи, покореннымъ Арійскимъ племенемъ Индусовъ и смѣшавшихся съ нимъ. Дѣйствительно, строгіе и вѣрные духу своей религіи брамины отвергаютъ этотъ чувственный культъ Шивы и съ омерзѣніемъ отвращаются отъ безнравственныхъ его символовъ и обрядовъ, распространенныхъ преимущественно между низшими классами Индійцевъ.

его дѣйствіями. Это міръ Вишну. Наконецъ Гуна-Тамасъ есть наиболѣе далекая отъ божественнаго область существующаго, мертвая и покоющаяся матерія, причина уничтоженія жизни и источникъ смерти. Исторгающійся изъ нѣдръ земли, земной, все поядающій огонь есть символъ и откровеніе владыки этой области бытія,—Шивы. Все грубое и вещественное въ человѣкѣ,—его чувственныя желанія и наклонности—относится къ этой области.

Такое же тройственное раздѣленіе проводится Браманизмомъ и въ человѣчествѣ, какъ микрокосмѣ. Истинное человѣчество сосредоточивается въ священномъ Индійскомъ народѣ; Индійцы, не вошедшіе въ касты, и затѣмъ иноплеменники составляютъ двѣ остальныя области бытія. Въ самомъ народѣ Брамы проходитъ та же тройственность моментовъ божественной природы, находящихъ свое осуществленіе въ трехъ высшихъ законныхъ кастахъ: браминовъ, кшатріевъ (воиновъ, дворянъ) и вайшіевъ (земледѣльцевъ) *). Значеніе, обязанности и религіозное направленіе каждой изъ этихъ кастъ приведены въ замѣчательное соотношеніе съ тремя главными божествами и съ тремя областями бытія. Каждая каста преимущественно служитъ своему богу покровителю: занятіе религіозною мудростію и почитаніе Брамы составляетъ спеціальность браминовъ; кшатріи чтутъ по преимуществу Вишну; культъ Шивы особенно распространенъ въ простомъ народѣ. Къ характеристическимъ особенностямъ этихъ божествъ приноровлены и всѣ обряды. Такъ, Брама есть владыка свѣта и свѣтлый цвѣтъ есть принадлежность его культа. Вишну считается божествомъ воздуха и воды: ему посвященъ голубой цвѣтъ и вода въ его культѣ пользуется религіознымъ уваженіемъ; Гангъ есть священная рѣка для поклонниковъ Вишну; сообразно началамъ своего культа, они сожигаютъ мертвыхъ, чтобы не осквернить воды. Почитатели Шивы, напротивъ, изображаютъ свое боже-

*) Что касается до четвертой касты судра (ремесленники, слуги), то она не считалась равноправною съ первыми и произошла, какъ думаютъ, изъ покоренныхъ и порабощенныхъ Арійскимъ племенемъ туземцевъ Индіи: первыя три касты противополагаются послѣдней подъ общимъ именемъ „дважды рожденныхъ“ (Dwidjas), т.-е. торжественно принятыхъ въ религіозное общество, имѣющихъ общія жертвы, обряды и права, напр. читать священныя книги; отъ всего этого устранены члены касты судра.

ство въ страшныхъ образахъ, въ которыхъ красный и черный цвѣта, символы естественнаго рожденія и смерти, имѣютъ религіозное значеніе. Они не почитаютъ воды, вслѣдствіе чего погребаютъ или бросаютъ въ воду мертвыхъ, чтобы сожженіемъ ихъ не осквернить огня.

Самая исторія культурной религіи Индійскаго народа представляетъ ту же тройственность въ періодахъ своего развитія, Въ древнѣйшій періодъ ея господствуетъ почитаніе Брамы: онъ главное божество; два другія являются только его помощниками и находятся къ нему въ такомъ же отношеніи, какъ Нептунъ и Плутонъ къ Зевсу въ миѳологіи Греческой. Это— эпоха составленія Ведъ и ѳеократическаго устройства общества подъ управленіемъ браминовъ, — эпоха наибольшей чистоты браминской религіи. Недовольная преобладаніемъ священнаго сословія, каста благородныхъ людей—воиновъ мало-по-малу вступаетъ въ долговременную борьбу съ нимъ. Слѣдствіемъ этой борьбы въ политическомъ отношеніи было распаденіе единства Индійскаго народа, образованіе множества отдѣльныхъ владѣній и постоянныя между ними войны, составляющія героическій періодъ Индійской исторіи. Преобладаніе касты кшатріевъ отразилось и въ религіозномъ отношеніи— въ возвышеніи ихъ покровителя Вишну и въ упадкѣ служенія Брамѣ. За эпохою Ведъ послѣдовалъ періодъ священныхъ эпическихъ сочиненій, въ которыхъ Вишну рѣшительно преобладаетъ надъ другими божествами. Какъ сила дѣйствительной, движущейся жизни, какъ олицетвореніе божественной міроправящей воли, Вишну долженъ былъ выступить на первый планъ въ эпоху дѣятельной политической жизни и борьбы. Эпосъ служитъ выраженіемъ этого времени, представляя вмѣстѣ съ развитіемъ художественнаго политеизма и упадокъ первоначальной чистоты религіи. Религіозная мысль перешла въ область фантазіи и множественность въ представленіи о божественномъ началѣ преодолѣла стремленіе къ абсолютному единству, выражающемуся повсюду въ Ведахъ. Наконецъ прошла эпоха и политической самостоятельности Индійскаго народа, а вмѣстѣ съ тѣмъ прошло и свѣтлое время владычества Вишну, бога царей и героевъ, сходившаго на землю въ человѣческомъ образѣ и подвизавшагося въ ряду другихъ героевъ для блага людей. Политическое значеніе касты кша-

тріевъ пало, какъ пало и господство браминовъ, и подъ владычествомъ иноземцевъ всѣ Индусы стали какъ бы простыми людьми. Настало время господства бога низшей касты, грознаго Шивы, къ почитателямъ котораго принадлежитъ теперь большая часть народонаселенія Индіи. Преобладаніе мрачнаго по своему дикому аскетизму и кровавымъ жертвамъ и въ то же время крайне чувственнаго культа Шивы, по сознанію самихъ браминовъ, выражаетъ собою упадокъ религіи, такъ какъ Шивѣ принадлежитъ господство надъ третьею и послѣднею эпохою міра,—эпохою наибольшаго удаленія людей отъ божества.

Тремя верховными божествами не ограничивается религія Индійцевъ. За ними является безчисленное множество второстепенныхъ, образцы которыхъ создалъ эпосъ и въ миѳологіи которыхъ мы не найдемъ никакой строгой системы и ясно сознанныхъ религіозныхъ идей. Эти низшіе боги, одаренные эѳирнымъ тѣломъ, какъ и антропоморфическіе боги Египта и Греціи, не чужды земныхъ желаній, страстей и наслажденій. Въ героическихъ поэмахъ они постоянно являются среди людей, принимаютъ живое участіе въ ихъ дѣлахъ и судьбахъ. Наиболѣе характеристическая черта въ Индійской миѳологіи есть та, что вѣрная своей основной идеѣ органической жизни, какъ опредѣленію божественной жизни вообще, она постоянно различаетъ въ каждомъ божествѣ дѣятельную и страдательную, мужескую и женскую сторону. Отсюда большую часть боговъ сопровождаютъ въ миѳологическомъ воззрѣніи богини, какъ ихъ жены. Эти богини придаются даже тремъ верховнымъ богамъ: такъ супруга Брамы есть Сарасватіе, богиня мудрости, поэзіи, изящныхъ искусствъ и дара слова; супруга Вишну есть Лаксми, богиня любви; Шивѣ въ его разрушительномъ значеніи соотвѣтствуетъ Кали, мрачная богиня времени, въ производительномъ,— Бгавани, богиня рожденія и смерти. Кромѣ боговъ Индійская религія допускаетъ также существованіе множества низшихъ духовъ, какъ добрыхъ (суровъ), такъ и злыхъ (азуровъ) и даже главнаго предводителя послѣднихъ—майзазура, начальника зла, враждебнаго людямъ.

Религія браминовъ немного возвышалась бы надъ предшествующими формами политеизма, если бы существенное содержаніе ея ограничивалось указаннымъ нами различеніемъ трехъ

моментовъ въ проявленіи единаго божественнаго начала и довольно стройнымъ проведеніемъ этихъ моментовъ по всей области существующаго. Главное достоинство ея въ томъ, что она пытается рѣшить не затронутый еще предыдущими религіями вопросъ, — о значеніи міра явленій по отношенію къ Божеству и вывести отсюда заключеніе о значеніи вообще земной жизни для человѣка, какъ принципъ для его нравственной дѣятельности. Въ предыдущихъ формахъ политеизма причина явленія разнообразія и множественности бытія изъ основнаго начала его остается необъясненною: міръ и самые боги являются по какой-то необходимости, которую разумъ и не пытается объяснить, точно также какъ и отношеніе происшедшаго къ основному началу бытія. Совершенно иначе относится къ этому вопросу Браманизмъ: его съ древнѣйшихъ временъ занимаетъ вопросъ, какъ относится происшедшее къ первоначальному, частное и множественное къ абсолютному, и онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ совершеннымъ отрицаніемъ самостоятельности міра явленій. Единое, истинное бытіе есть Брама; внѣ его нѣтъ ничего самостоятельнаго; міръ есть не что иное какъ развитіе одной абсолютной субстанціи. „Все есть Брама и Брама бываетъ всѣмъ“,—это пантеистическое положеніе въ различныхъ формахъ постоянно высказывается въ священныхъ книгахъ Индійцевъ. „Какъ тысячами выходятъ искры изъ пламени или изъ раскаленнаго желѣза, когда по нему ударяютъ молотомъ, такъ исходятъ всѣ существа изъ неизмѣннаго Брамы и опять въ него же возвращаются“.

Но что за причина этого раскрытія Брамы въ мірѣ множественности, этого выступленія, такъ сказать, божества изъ себя самого? На этотъ затруднительный для всякаго пантеизма вопросъ, конечно, не можетъ дать удовлетворительнаго отвѣта и религія браминовъ; она признаетъ только, что выступленіе Брамы въ дѣйствительный міръ есть нѣчто ложное и несовершенное въ самомъ Брамѣ. Явленіе разнообразія бытія, происхожденіе міра есть внесеніе цвѣта и тѣни въ первобытный чистый свѣтъ, возмущеніе его чистоты. Міръ явился отъ того, что въ Брамѣ возникло недостойное его вожделѣніе выйти изъ себя самого, оставить свое истинное состояніе и перейти въ другое, неистинное, — вожделѣніе, котораго стыдится Брама, какъ человѣкъ стыдится своего грѣховнаго

вожделѣнія. Это вожделѣніе есть ложное состояніе, самообольщеніе Брамы, относящееся къ его истинной природѣ такъ же, какъ тяжелый и исполненный грезъ сонъ къ бодрствованію. Отсюда новое представленіе о мірѣ, какъ о сновидѣніи божества,—сновидѣніи, не имѣющемъ никакой истины и самостоятельности; бытіе міра явленій также относится къ бытію истинному, какъ грезы и спы человѣка къ дѣйствительности. Такое состояніе самообольщенія и спа Брамы называется Майя,—многозначительное понятіе, имѣющее обширное приложеніе въ религіозной философіи и въ практической жизни послѣдователей Браманизма. Выражаемую этимъ понятіемъ мысль о неистинности дѣйствительнаго бытія религіозное сознаніе старается уяснить себѣ и при помощи другихъ мистическихъ представленій. Такъ, оно называетъ твореніе міра жертвою и самоотреченіемъ Брамы, потому что, раздробляя себя черезъ переходъ изъ яснаго и блаженнаго единства въ темную множественность предметнаго бытія, онъ какъ бы отрекается отъ себя, жертвуетъ собою. Такъ, еще твореніе міра называется аскетическимъ подвигомъ (Тапасъ), мученіемъ и самоистязаніемъ Брамы. Мученіе, которое испытываетъ мысль, когда, исходя изъ понятія чистаго единства бытія, хочетъ постигнуть множественность реальнаго, или наоборотъ, наполненная представленіями предметнаго бытія, хочетъ совершенно забыть ихъ и, отрѣшившись отъ нихъ, вознестись къ чистому безразличному бытію, есть нѣкоторое подобіе мученія, которое испытываетъ Брама, раскрываясь въ міръ.

Общая идея всѣхъ этихъ представленій та, что міръ есть ложное, неистинное явленіе въ существѣ абсолютно единомъ и совершенномъ. Въ этомъ взглядѣ на значеніе самооткровенія абсолютнаго въ мірѣ, Индійскій пантеизмъ совершенно расходится съ новѣйшимъ пантеизмомъ, гдѣ міръ признается необходимымъ, слѣд. законнымъ и истиннымъ проявленіемъ абсолютнаго. Но очевидно, что понятіемъ слѣпой необходимости такъ же мало объясняется развитіе божества въ мірѣ, какъ и браминскимъ понятіемъ случайности. То и другое понятіе есть не что иное, какъ замаскированное признаніе невозможности разрѣшить коренное противорѣчіе пантеизма. Для насъ одинаково непонятно, почему абсолютно совершенное и единое существо должно было необходимо раскрыть

себя въ несовершенный міръ множественности, какъ и то, какимъ образомъ въ Брамѣ могло возникнуть случайное и ложное побужденіе или вожделѣніе явить себя міромъ, или что заставило его отречься отъ себя и принести себя въ мучительную жертву.

Такое, закрываемое фантастическими образами вожделѣнія, жертвы, сновидѣнія, представленіе о несамостоятельности міра съ большою точностію старалась выяснить и освободить отъ противорѣчій основанная на Ведахъ религіозная философія Индійцевъ (Веданта); она надѣется достигнуть этого чрезъ перенесеніе понятія о Маѣ изъ абсолютнаго въ область человѣческаго духа. Если Брама, учитъ она, есть единое истинное бытіе, слѣд. все бытіе вообще, и внѣ его нѣтъ никакого инаго бытія, то въ немъ, какъ въ абсолютномъ единствѣ, не можетъ возникнуть никакой двойственности, никакого многоразличія: въ немъ не можетъ быть никакого основанія или побужденія перейти въ иное, неистинное бытіе или раскрыться въ міръ. Эта безъосновность міра выражается уже въ самомъ представленіи Майи. Майя выражаетъ ту мысль, что Брама совершаетъ нѣчто незаконное, когда развиваетъ себя въ міръ многоразличія, уничтожаетъ самъ себя и отрицаетъ свое истинное бытіе: міръ можетъ произойти только чрезъ самообольщеніе Брамы, прегрѣшеніе его предъ самимъ собою. Но въ такомъ представленіи заключается противорѣчіе; въ понятіи чистаго, единаго и безразличнаго Брамы не дается ни малѣйшей возможности къ возникновенію такого небожественнаго и ложнаго явленія, какъ Майя. Итакъ, въ самомъ Брамѣ нѣтъ и не можетъ быть Майи. Откуда же теперь она? Откуда явленіе многоразличнаго бытія, когда основанія къ нему нѣтъ въ Брамѣ, когда слѣд. есть на самомъ дѣлѣ только одно, абсолютно единое бытіе, а множественность есть нѣчто ложное и обманчивое? Очевидно, если бытіе кажется множественнымъ, то, поелику источникъ такого явленія не въ Брамѣ, то онъ можетъ заключаться только въ насъ самихъ. Но на самомъ дѣлѣ и не для Брамы существуетъ многоразличіе бытія, но оно существуетъ только въ насъ и для насъ. Итакъ, если мы говорили прежде: Майя обольщаетъ Браму, возбуждаетъ въ немъ ложное пожеланіе раскрыть себя въ міръ, то теперь это положеніе должно обратить такъ: Майя обольщаетъ не Браму,

побуждая его раскрыться въ міръ, но только насъ, побуждая насъ представлять міръ существующимъ; не Брама, а мы вводимся въ заблужденіе Майею; міръ въ дѣйствительности не существуетъ, но только *кажется* существующимъ и это кажущееся, призрачное бытіе и есть Майя. Такимъ образомъ, міръ есть дѣйствительно Майя, — обманчивое и призрачное явленіе, но Майя не Брамы, а человѣческаго духа; эта Майя есть фантомъ, который мы считаемъ за истину, призракъ, усиливающійся по мѣрѣ удаленія нашего духа отъ Брамы и который исчезаетъ, какъ скоро въ нашу душу упадаетъ лучъ истиннаго, божественнаго вѣдѣнія; тогда мы убѣждаемся, что одинъ только Брама истинно существуетъ, а все прочее только кажется существующимъ. Весь міръ есть дѣйствительно тяжелое сновидѣніе: но видитъ его во снѣ не Брама, а мы несвѣдущіе люди. Мудрость должна пробудить насъ отъ этого сна.

Такимъ образомъ, Веданта, желая уничтожить противорѣчіе въ основной идеѣ Браминской религіи, приходитъ къ абсолютному идеализму, перенося Майю отъ Брамы къ человѣку, признавая міръ не развитіемъ божества, хотя бы то и ложнымъ, но субъективнымъ произведеніемъ нашего я. Религіозное сознаніе, конечно, не могло послѣдовать за философіею въ ея рѣшительномъ отрицаніи дѣйствительнаго міра. Оно твердо держится дѣйствительности бытія, хотя и почитаетъ это бытіе неистиннымъ проявленіемъ божества, Майею. Но Майя Брамы все же имѣетъ больше реальности, чѣмъ Майя человѣческаго духа.

Но, тѣмъ не менѣе, такое представленіе о мірѣ, какъ несамостоятельномъ и неистинномъ проявленіи божества, не могло не отразиться характеристическими чертами на всемъ строѣ религіозной жизни. Отсюда глубокое и скорбное чувство неистины и ничтожества всего существующаго, которое составляетъ одинъ изъ главныхъ мотивовъ лирической поэзіи и постоянно прорывается среди самыхъ свѣтлыхъ картинъ. „Мимолетна жизнь, говоритъ Санкгара, быстро испаряется она какъ капля, дрожащая на листкѣ лотоса. Великія горы съ семью морями, солнце и самые свѣтлые боги, ты, я, весь міръ, все это будетъ раздроблено временемъ и исчезнетъ навсегда, какъ тяжелый сонъ, какъ морская пѣна. Итакъ, о чемъ намъ здѣсь заботиться?“ Отсюда объясняется то страшное

явленіе, что въ странѣ, самой богатой дарами природы, полной самыми величественными и роскошными проявленіями могучей и свѣтлой жизни природы, религіозный человѣкъ чувствуетъ глубокое презрѣніе къ этой жизни и стремленіе отрѣшиться отъ всего земнаго. Только подъ вліяніемъ этого чувства, изъ среды Браманизма могъ возникнуть Буддизмъ, поставившій идеаломъ счастія ничтожество и вѣчный покой небытія.

Если міръ есть явленіе ложное, отъ котораго Брама старается освободить себя, какъ отъ чего-то постыднаго, чтобы возвратиться къ истинно единому и абсолютному бытію, въ которомъ должно исчезнуть все дѣйствительное, то и задача нравственной жизни человѣка должна также состоять въ отрѣшеніи себя отъ всего чувственно-многоразличнаго. Какъ Брама старается уничтожить Майю, обольщающую его, такъ и человѣкъ долженъ расторгнуть Майю, которая окружаетъ его, долженъ смотрѣть на міръ и все земное, какъ на самообольщеніе, и стремиться путемъ самоотреченія возвратиться къ истинному, божественному бытію. Путь такого возвращенія есть въ теоретическомъ отношеніи — познаніе истины, въ практическомъ—подвижничество (Тапасъ). Первоначальное познаніе истины заключено въ Ведахъ; вершина и цѣль всякаго познанія есть убѣжденіе, что все есть Брама и ничего нѣтъ кромѣ Брамы. Міръ и человѣкъ по существу не различны отъ Брамы и спасеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобъ достигнуть полнаго соединенія съ Брамою, уничтоженія себя какъ частнаго и единичнаго въ единой простой жизни абсолютнаго. Но Веды указываютъ только путь къ познанію и спасенію. Истинное единеніе съ Брамою и истинное познаніе его достигаются посредствомъ отрѣшенія ума отъ всего множественнаго, отъ всякой опредѣленной мысли и представленія посредствомъ углубленія въ первоначальный источникъ всякаго бытія. Мышленіемъ нельзя достигнуть познанія божества; это возможно только подъ условіемъ отрицанія всякой мысли о чемъ бы то ни было; потому что истинное познаніе имѣетъ передъ собою не безконечно разнообразную область предметовъ, но одинъ предметъ — Бога, который долженъ поглотить все вниманіе человѣка. Такое отреченіе отъ мышленія, такое отупѣніе ума въ непрерывномъ созерцаніи пустаго, безпредметнаго

бытія, такой, достигнутый силою воли и напряженія ума, сонъ души въ бодрственномъ состояніи есть идеалъ браминской мудрости *).

То стремленіе къ уничтоженію своего частнаго я, которое въ мышленіи выражается отрицаніемъ личнаго опредѣленнаго мышленія, въ практической жизни выражается въ подвигѣ самоотверженія (Тапасъ), который составляетъ идеалъ религіознаго совершенства. Индійскій аскетизмъ состоитъ въ совершенномъ отреченіи отъ всего удовлетворяющаго чувственную природу, въ равнодушіи ко всему земному, какъ ложному, къ радостямъ и печалямъ жизни, къ самой жизни и смерти, наконецъ, въ самоумерщвленіи и истязаніи тѣла, какъ части человѣческой природы, наиболѣе удаленной отъ истиннаго, божественнаго бытія. Какъ для Брамы жизнь міра, въ которой онъ открываетъ себя, есть подвигъ, жертва и мученіе, такъ и жизнь человѣка должна быть постоянною жертвою и подвигомъ, чтобы отрѣшиться отъ окружающей его Майи, недѣйствительнаго бытія и возвратиться къ Брамѣ. Еще въ древности изумляли Греческихъ и Римскихъ писателей доходившіе до нихъ разсказы объ Индійскихъ философахъ Гимнософистахъ, которые то скитались нагими въ лѣсахъ, подвергая себя добровольно зною солнца и холоду ночей, питаясь дикими травами и кореньями, то неподвижно цѣлые годы стояли на одномъ мѣстѣ съ поднятыми къ небу руками и взорами, обращенными къ солнцу. Не смотря на упадокъ Браманизма въ настоящее время, дѣйствительность и теперь во многомъ подтверждаетъ сказанія древнихъ. Особенно поклонники Шивы пріобрѣли печальную извѣстность своими жестокими самоистязаніями. Религіозныя легенды тамъ соперничаютъ одна передъ другою въ возбужденіи фанатическаго аскетизма, изображая невѣроятные примѣры аскетическихъ подвиговъ боговъ и героевъ, продолжавшихся цѣлыя сотни и тысячи лѣтъ.

Абсолютное начало бытія, до котораго достигла Браминская религіозная мудрость, само въ себѣ носило сѣмя разрушенія

*) Должно, впрочемъ, замѣтить, что такого неестественнаго, экстатическисозерцательнаго состоянія большая часть подвижниковъ думаютъ достигнуть не столько дѣйствительнымъ напряженіемъ мысли, сколько искусственными физическими средствами, напр. тѣмъ, что въ теченіе продолжительнаго времени стараются смотрѣть упорно на одну точку или на солнце, или даже на кончикъ своего носа и т. под.

и необходимо должно было оказаться одинаково неудовлетворительнымъ какъ для мышленія, такъ и для религіознаго сознанія. Какъ и всякое строго пантеистическое и идеалистическо начало, высочайшій Брама, лишенный всякой опредѣленности и живаго содержанія (потому что всякая опредѣленность есть признакъ неистиннаго, конкретнаго бытія), превращался въ пустое, безразличное и неопредѣленное *нѣчто*, неуловимое для мысли. Для разума такое начало не давало никакого содержанія, никакой точки опоры и потому, по своему дѣйствительному смыслу, оно было въ сущности нѣчто немыслимое, не существующее для него какъ объектъ. Въ этомъ отношеніи Гегель справедливо утверждалъ въ своей логикѣ, что абстрактное бытіе (а таково каждое строго проведенное пантеистическое начало) равно ничто и переходитъ въ него. Въ это ничто для мысли, равное пустому безсодержательному бытію, легко могъ превратиться Брама при дальнѣйшемъ послѣдовательномъ движеніи мышленія.

Но такое абстрактное, равное ничтожеству, абсолютное не могло, конечно, удовлетворить и религіознаго сознанія, которое въ силу коренящейся въ умѣ идеи о Богѣ постоянно стремилось къ истинному и живому Божеству. Неудовлетворенное Браманизмомъ оно должно было снова искать его,—и искать, въ силу самаго принципа политеизма, въ мірѣ явленій, въ кругу дѣйствительнаго бытія. Но такъ какъ принципъ органической жизни, который былъ взятъ для опредѣленія абсолютнаго въ Браманизмѣ, оказался несостоятельнымъ, то для религіознаго сознанія оставалось одно,—искать новаго, высшаго принципа, который оно могло найти теперь въ возвышающейся надъ сферою органической жизни области человѣческаго бытія. Не жизнь органическая вообще, разлитая въ природѣ, но человѣкъ представляетъ собою наиболѣе совершенный объектъ въ мірѣ явленій и онъ долженъ дать теперь элементы для опредѣленія существа Высочайшаго. Органическая форма религіи должна перейти въ антропоморфическую.

3) Тотъ и другой, отрицательный и положительный, элементы новаго момента въ процессѣ религіознаго сознанія мы находимъ въ Буддизмѣ *).

*) Основателемъ Буддизма былъ царскій сынъ и вмѣстѣ аскетъ Шакіамуни, жившій въ VII ст. до Р. Хр. Изъ Индіи Буддизмъ очень быстро, однимъ мир-

Буддизмъ называютъ часто ученіемъ атеистическимъ. Это названіе справедливо, если мы остановимся на одной отрицательной его сторонѣ, на уничтоженіи въ немъ ученія о Брамѣ, какъ о высочайшемъ, единомъ началѣ бытія. Дѣйствительно, ученіе Шакіамуни не знаетъ его; оно допускаетъ, конечно, существованіе религіозныхъ боговъ Индійской миѳологіи, но эти боги въ сущности суть только высшія человѣка существа, не имѣющія истинно божественнаго достоинства и характера; они хотя и выше его, но суть такія же, какъ онъ ничтожныя и въ ничтожество имѣющія обратиться существа. Истинное же Божество Браманизма, высочайшій Брама, котораго игнорируетъ основатель Буддизма, даже совершенно ясно отвергается буддійскими философами. Мысль о единомъ верховномъ Брамѣ они считаютъ несогласною съ фактически очевидною измѣнчивостію міра; отъ неизмѣннаго не можетъ произойти измѣняющееся. Тогда какъ послѣдователь Браманизма заключаетъ такъ: поелику Брама есть одинъ и неизмѣненъ, то ничто измѣнчивое и множественное не можетъ истинно существовать; міръ есть призракъ, Майя,—Буддизмъ заключаетъ на оборотъ: такъ какъ предметы міра множественны и измѣнчивы, то они не могутъ развиваться изъ единаго неизмѣннаго начала; итакъ, Брама не существуетъ. Міръ не можетъ быть произведеніемъ Брамы, разсуждаетъ другой буддійскій философъ *), потому что тогда всѣ вещи должны бы произойти изъ него за одинъ разъ; міръ во всей своей совокупности долженъ бы явиться вдругъ, потому что причина не можетъ быть безъ того, чтобы не существовало ея дѣйствіе. Но мы видимъ, что вещи являются въ мірѣ одна за другою, путемъ ли то рожденія или возрастанія. Отсюда должно заключить, что существуетъ не одна, а цѣлый рядъ причинъ и что Брама не есть единственная причина всего. Но намъ скажутъ: эта множественность причинъ есть дѣйствіе воли Брамы, который сказалъ: такая-то вещь являйся теперь, а эта послѣ,

---

нымъ путемъ проповѣди, распространился въ Китаѣ, гдѣ принялъ названіе религіи Фо (китайское имя Будды), въ Тибетѣ, гдѣ извѣстенъ подъ именемъ религіи Ламайской, и по всей Средней и Южной Азіи. Число его послѣдователей (до 300 мил.) превышаетъ число послѣдователей всѣхъ другихъ религій на земномъ шарѣ, не исключая христіанской.

*) Vaçomitra,—одно изъ древнѣйшихъ религіозныхъ сочиненій Буддизма.

а за этою опять иная. Но на это должно отвѣтить, что какъ скоро въ божествѣ принимаются многія дѣйствія (акты) воли, то этимъ и признается уже множественность причинъ и такимъ образомъ уничтожается первое положеніе, что есть только одна первая причина всего. Мы, сыны Шакіамуни, твердо признаемъ ту истину, что теченіе міра не имѣетъ никакого начала.

Но если нѣтъ Брамы, того, кого Браманизмъ признавалъ единственно истинно сущимъ, по отношенію къ которому міръ реальный есть ничтожное, неистинное и обманчивое бытіе, то что же наконецъ остается существующимъ? Очевидно, одно,— этотъ самый міръ множественности и обманчивыхъ явленій. Этого міра не могъ совершенно уничтожить Браманизмъ, хотя и призналъ его бытіемъ неистиннымъ; онъ одинъ и остается теперь для Буддизма, какъ сущее. Браманизмъ старался уничтожить міръ въ Брамѣ; въ Буддизмѣ самъ Брама уничтожается въ мірѣ явленій и множественности. Итакъ, истинно существуетъ только безконечная множественность постоянно смѣняющихся и текучихъ явленій. Существенный характеръ этой множественности есть ея ничтожество и несамостоятельность; все постоянно является и исчезаетъ въ вѣчномъ круговоротѣ бытія (Самсара); уничтоженіе есть конечная цѣль всего существующаго; ничтожество есть его сущность; ничтожество есть его начало.

Но если ничтожество есть основаніе міра, а въ тоже время изъ ничего не бываетъ ничего, то для буддиста дѣйствительное существованіе міра оставалось въ сущности также непонятнымъ, какъ и для браманиста происхожденіе его изъ абсолютно единаго и простаго. Выходя изъ этого противорѣчія,—необходимости мыслить начало міра и въ тоже время отрицать это начало съ отрицаніемъ абсолютной, первой причины міра, буддистъ искалъ въ представленіи безконечности цѣпи смѣняющихся явленій безъ начала и конца. Онъ полагаетъ, что простирая смѣну частныхъ и множественныхъ явленій въ безконечность, какъ по пространству, такъ и по времени, онъ тѣмъ самымъ какъ бы уничтожаетъ въ туманѣ безконечной дали самый вопросъ о началѣ этой смѣны, о началѣ міра. Поэтому въ космологіи буддистовъ главную роль играютъ фантастическія представленія о множественности суще-

ствующаго въ пространствѣ и о громадности періодовъ жизни міра. Вмѣсто истинной безконечности божественнаго начала, буддистъ старается наполнить пустоту, оставшуюся въ его мысли съ устраненіемъ этого начала, ложною безконечностью чиселъ и пространствъ. Безчисленны у буддистовъ существующіе міры, безчисленны минувшіе и имѣющіе впередъ явиться; неизмѣримо громадны и продолжительны эпохи міровой жизни*).

Но характеръ безконечности, приписываемый міру множественности и явленій, не дѣлаетъ этотъ міръ дѣйствительнымъ истиннымъ бытіемъ. Сущность этого міра въ Буддизмѣ остается таже, что и въ Браманизмѣ; міръ явленій есть обманчивый, ничтожный міръ неистиннаго бытія и ничего болѣе. За ничтожество міра съ особенною настойчивостію держится Буддизмъ; Шакіамуни называетъ самъ свое ученіе „ученіемъ о ничтожествѣ всего“ или „дѣлающимъ блаженнымъ человѣка ученіемъ о ничто“. Въ Буддизмѣ это ничтожество должно чувствоваться даже гораздо глубже и сильнѣе, чѣмъ въ Браманизмѣ: тамъ міръ есть обнаруженіе Брамы, хотя не истинное, но возвращающееся въ Браму, и человѣку въ его печальномъ бытіи есть надежда возвратиться нѣкогда къ бытію истинному; здѣсь міръ есть произведеніе чистаго ничтожества и не можетъ быть избавленъ отъ своей печальной участи,

---

*) Поэтическая фантазія буддистовъ, овладѣвая этою мыслію о безпредѣльности явленій по пространству и времени, развиваетъ ее въ невѣроятныхъ космологіяхъ. Такъ напр. по ученію Китайскихъ буддистовъ видимый нами міръ покоится на цвѣткѣ лотоса, который выходитъ изъ благовоннаго моря и который кромѣ нашей вселенной носитъ на своихъ лепесткахъ множество другихъ подобныхъ міровъ. Но изъ этого же благовоннаго моря выходитъ еще столько лотосовыхъ цвѣтовъ, носящихъ каждый множество міровъ, что число ихъ по нашей численной системѣ можетъ быть выражено не менѣе какъ $4^1/_2$ милліонами цифръ. Но это благовонное море опять есть только ничтожная часть всего существующаго; подлѣ него находится такое же число благовонныхъ морей, наполненныхъ столькими лотосовыми цвѣтами, сколько лотосовыхъ цвѣтовъ на первомъ морѣ. Съ числами временъ развитія и послѣдованія міровъ одинъ за другимъ идетъ таже фантастическая игра, возникающая изъ стремленія отдалить какъ можно болѣе отъ сознанія мысль о началѣ вещей и закрыть бездну, отдѣляющую небытіе отъ бытія. Такъ напр. одна сага повѣствуетъ о происшествіи, которое случилось за 10 квадрилліоновъ эпохъ (Калпъ) до настоящаго времени; каждая изъ этихъ эпохъ заключаетъ въ себѣ 1344 милліона лѣтъ, и т. под.

обращенія въ ничто. Всякая жизнь, говоритъ буддистъ, есть смерть.

Неудивительно поэтому, что при отсутствіи мысли объ истинной и совершенной жизни, какъ цѣли существованія и стремленій человѣка, отрицательная сторона, сознаніе ничтожества жизни выступитъ въ сознаніи буддиста на первый планъ, какъ основное религіозное чувство, и составитъ зерно, изъ котораго разовьется все дальнѣйшее, практическое міросозерцаніе. Трагическая мысль о суетѣ или, какъ еще иначе выражается буддистъ, — о болѣзни міра проникаетъ всю его жизнь, и изображеніе этой болѣзни въ ея различныхъ видахъ составляетъ самую любимую тему религіозныхъ сочиненій. Бытіе, — это вѣчное круговращеніе явленій, въ которомъ каждая форма жизни возникаетъ лишь для того, чтобы тотчасъ исчезнуть, подобно волнѣ на морѣ или водяному пузырю; молодость ничтожна, потому что она кончается старостью; красота ничтожна, ибо она скоро проходитъ; здоровье подвержено болѣзни, жизнь смерти. Но и самая смерть не даетъ успокоенія, такъ какъ и она не есть прекращеніе бытія, но ведетъ къ возрожденію, къ обновленію бытія, слѣдовательно, къ новому круговороту болѣзней и бѣдствій. Браминское ученіе о душепереселеніи твердо удерживается Буддизмомъ, и служитъ только къ тому, чтобы усилить чувство скорби бытія, лишивъ человѣка и послѣдней надежды прекращенія ея съ смертію тѣла.

При такомъ печальномъ, безнадежномъ взглядѣ на жизнь, очевидно, единственною цѣлью ея, единственнымъ счастіемъ и высочайшимъ благомъ, при отсутствіи положительнаго идеала, можетъ быть только уничтоженіе жизни, обращеніе въ ничтожество. Но какъ достигнуть этой цѣли, когда и самая смерть не даетъ человѣку спокойствія небытія?

Для рѣшенія этого вопроса нужно узнать, отъ чего происходитъ вообще продолженіе нашего существованія, въ частности—постоянное обновленіе бытія въ послѣдовательномъ возрожденіи нашего *я* путемъ душепереселенія.

Браманизмъ находилъ первое основаніе множественнаго, въ сущности неистиннаго, а потому и бѣдственнаго конкретнаго существованія въ вожделѣніи Брамы, въ ложномъ и незаконномъ желаніи его проявить себя въ жизни міра. Эта

идея о коренной причинѣ конкретнаго бытія остается и въ Буддизмѣ, съ тѣмъ только различіемъ, что переносится изъ сущности уничтоженнаго въ немъ Брамы въ область человѣческаго духа. Всѣ несчастія и бѣдствія происходятъ отъ стѣсненія и неудовлетворенія нашихъ желаній; итакъ, въ этихъ самыхъ желаніяхъ, въ существованіи ихъ и заключается дѣйствительная причина несчастій жизни; не будь желаній, не было бы и скорби неудовлетворенія ихъ. Но эти желанія, въ ихъ безчисленномъ разнообразіи, что они въ своей сущности, какъ не формы обнаруженія одного и того же общаго и коренпаго желанія существованія, желанія быть и удерживать свое бытіе? И такъ „пожеланіе бытія“ есть источникъ жизни и причина продолжающагося обновленія ея, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и продолженія болѣзни и скорби бытія.

Но „пожеланіе бытія“ не есть только личное желаніе человѣка въ данный моментъ его земнаго существованія. Настоящая жизнь не есть какое либо отрывочное и мимолетное явленіе въ круговоротѣ бытія; какъ сама она не нашимъ личнымъ желаніемъ вызвана, такъ въ свою очередь не можетъ и прекратиться отъ одного только личнаго желанія—не быть. Настоящая жизнь условливается жизнію предыдущею и составляетъ условіе для послѣдующей. Въ мірѣ нравственномъ существуетъ непрерывная цѣпь причинъ и дѣйствій, высшій законъ нравственной причинности, по которому каждое доброе или злое дѣло въ данный моментъ міроваго существованія должно необходимо принести соотвѣтствующій себѣ плодъ въ такомъ или иномъ, счастливомъ или несчастномъ состояніи человѣка. Въ этомъ и состоитъ „законъ возмездія“. Но этотъ плодъ, какъ показываетъ и опытъ, выростаетъ не вдругъ и не тотчасъ по совершеніи того или другаго поступка; онъ долженъ созрѣть и дѣйствительное созрѣніе его можетъ быть только въ послѣдующемъ за даннымъ періодѣ жизни души; доброе или злое дѣло, — это сѣмя, которое всходитъ и выростаетъ только по смерти, въ новомъ періодѣ жизни души, точно также какъ сѣмя растенія должно сначала умереть, чтобы взойти только съ новою весною. Вслѣдствіе такого закона возмездія, никто не можетъ быть обезпеченъ въ уничтоженіи бѣдственнаго существованія. Самый добродѣтельный человѣкъ можетъ терпѣть болѣзнь существованія за дѣйствія, совершен-

ныя имъ въ предыдущемъ періодѣ жизни; точно также и въ каждомъ новомъ періодѣ метемпсихоза онъ можетъ совершить добрыя и злыя дѣла, которыя должны принести свой плодъ, такъ что болѣзнь существованія можетъ продолжиться въ безконечность безъ надежды избавленія.

Теперь, когда открыта коренная причина болѣзни бытія, не трудно отыскать и врачевство ея. Это единственное и радикальное врачевство есть искорененіе желанія жить, уничтоженіе всего, что привязываетъ къ жизни,—чувственныхъ желаній, стремленій, удовольствій. Какъ скоро это будетъ достигнуто, то легко будетъ выполнено и второе условіе, полагающее предѣлъ обновленію бытія,—нравственная жизнь, такъ какъ будутъ пресѣчены всѣ мотивы безнравственности, страсти и желанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и не будетъ брошено въ настоящей жизни тѣхъ злыхъ сѣмянъ, которыя по закону воздаянія должны принести свой плодъ въ дальнѣйшемъ періодѣ жизни души.

Итакъ, въ опредѣленіи средствъ достигнуть послѣдней цѣли бытія и счастія Буддизмъ въ сущности сходится съ Браманизмомъ. Это средство,—отрѣшеніе отъ чувственности, аскетизмъ. Но между браминскимъ и буддійскимъ аскетическимъ идеаломъ есть и характеристическое различіе, состоящее въ томъ, что въ послѣднемъ этотъ аскетизмъ есть болѣе отрицательный, болѣе мягкій и чуждый тѣхъ подвиговъ самоистязанія, какъ въ Браманизмѣ. И это естественно, потому что тогда какъ браманистъ видитъ въ матеріи, въ частности—въ тѣлѣ, явленіе наиболѣе далекое отъ чистаго, духовнаго Брамы и удаляющее отъ истиннаго, божественнаго бытія, и потому враждебно относится къ нему,—буддистъ, отрицающій Браму, отрицаетъ тѣмъ самымъ и противорѣчіе истинному бытію въ бытіи матеріальномъ. Источникъ зла онъ находитъ не въ матеріи, а въ чисто духовной сферѣ, въ пожеланіи бытія; одно уничтоженіе матеріальной стороны бытія, умерщвленіе тѣла, не можетъ само по себѣ истребить это пожеланіе. Самъ Шакіамуни былъ сначала суровымъ аскетомъ по идеалу браминскихъ подвижниковъ, но скоро убѣдился, что тѣлесные подвиги и самоистязаніе не могутъ дать спасенія отъ бѣдствій бытія, потому что истинное сѣдалище и родина зла не въ тѣлѣ, а въ „желаніи“, въ аффектахъ и

страстяхъ души; отсюда и открытый имъ „залогъ искупленія“ заключался не въ самоистязаніи, а въ самоотрицаніи. Но чѣмъ менѣе цѣнитъ буддистъ тѣлесные подвиги, тѣмъ сильнѣе выставляетъ на видъ чисто духовную сторону аскетизма,— отреченіе отъ міра и его привязанностей. Буддійскій подвижникъ (бикшу) долженъ порвать всѣ связи, соединяющія его съ міромъ; онъ долженъ отказаться отъ собственности и отъ семейной жизни; особенно же долженъ беречься чувственной любви, такъ какъ въ ней всего сильнѣе высказывается страсть наслажденія и желаніе бытія; онъ долженъ подавлять всѣ чувственныя желанія, но не долженъ мучить себя подвигами и постомъ, такъ какъ это безполезно, но жить умѣренно, чтобы сдерживать чувственность.

Но само по себѣ укрощеніе чувственныхъ желаній и устраненіе всего, что привязываетъ человѣка къ жизни, есть только необходимый путь къ достиженію высшей цѣли бытія. Оно только начало „залога искупленія“: высшая цѣль и высочайшее благо, котораго съ прекращеніемъ настоящей жизни могутъ достигнуть только избранныя натуры, но достиженіе котораго вообще обѣщается лишь въ отдаленномъ будущемъ, какъ плодъ долговременныхъ подвиговъ самоотверженія,— есть полное „угасаніе“ и исчезновеніе всякой жизни и сознанія,—нирвана. Какого-бы совершенства мы ни достигли, но пока мы желаемъ, ощущаемъ, мыслимъ, хотимъ быть чѣмъ нибудь, мы не можемъ достигнуть покоя; только „въ совершенномъ ничто, гдѣ нѣтъ „ни мышленія ни воспоминанія“, можетъ окончательно исчезнуть болѣзнь бытія. Нирвана называется у буддистовъ врачевствомъ, которое исцѣляетъ всѣ болѣзни, водою, которая утоляетъ жажду желанія, огнемъ, который попаляетъ всѣ грѣхи. Нирвана не имѣетъ никакого образа, никакого цвѣта, не занимаетъ никакого пространства, никакого времени, она ни ограниченна, ни безгранична, ни настоящее, ни прошедше, ни будущее; она не есть ни хотѣніе, ни движеніе, ни пожеланіе, ни дѣйствованіе, ни страданіе и т. под. Изъ всѣхъ этихъ отрицательныхъ предикатовъ видно, что нирвана въ сущности есть чистое небытіе, уничтоженіе индивидуальнаго духа, и если она называется иногда „бытіемъ по ту сторону Самсары“, т.-е. круговращенія настоящаго бытія и изображается, какъ состояніе положительнаго

счастія и блаженства въ иномъ мірѣ, то это не измѣняетъ сущности самаго понятія о ничтожествѣ, какъ цѣли бытія. Эти выраженія необходимы, чтобы сдѣлать сколько нибудь доступнымъ для мысли немыслимое въ чисто отрицательномъ видѣ представленіе о ничто. Если буддійскіе мудрецы изображаютъ даже иногда свою нирвану съ предикатами и чертами, которые, по видимому, напоминаютъ предикаты божества, то это также мало можетъ замаскировать истинный смыслъ этого понятія, какъ приписываемые Китайцами своему небу предикаты мудрости, всемогущества, милосердія, правосудія и т. под. Это не болѣе какъ поэтическія выраженія, показывающія абсолютный характеръ нирваны, и истинный смыслъ этихъ выраженій вполнѣ извѣстенъ древнѣйшимъ буддистамъ.

Основная идея Буддизма, производящая міръ изъ ничтожества и ничтожество поставляющая высшею цѣлью бытія, на первый взглядъ представляетъ полное отрицаніе религіи и возбуждаетъ крайнее недоумѣніе относительно его религіознаго значенія. Религія, по самому существу своему, основывается на мысли о взаимоотношеніи Бога и человѣка. Можетъ ли поэтому существовать какая либо религія безъ Бога? Буддизмъ однако же есть религія, притомъ, наиболѣе распространенная на земномъ шарѣ, да и по своему характеру можетъ быть наиболѣе чистая и нравственная изъ языческихъ религій.

Это противорѣчіе Буддизма идеѣ религіи оставалось бы неразрѣшимымъ и представляло бы величайшую загадку для философіи религіи, если бы мы остановились на одномъ ученіи основателя Буддизма, и не обратили вниманія на ту форму, какую приняло это ученіе въ живомъ религіозномъ сознаніи.

Въ самомъ своемъ зарожденіи Буддизмъ не имѣлъ въ виду дать какое либо новое рѣшеніе теоретическихъ вопросовъ религіи. Его почва чисто практическая,—недовольство жизнію и стараніе найти вѣрный путь къ истинному счастію. Основатель Буддизма на эту сторону и обратилъ все свое вниманіе. Подобно многочисленнымъ моральнымъ философамъ другихъ странъ и народовъ, онъ не только не касался теоретическихъ вопросовъ, но съ пренебреженіемъ относился къ занятію подобнаго рода вопросами, почитая такое занятіе удаленіемъ отъ истинной цѣли жизни. Различныя историческія условія того времени, особенно недовольство кастическимъ устройствомъ

общества, привлекло къ нему многочисленный кругъ учениковъ. Но, при всѣхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, ученіе Шакіамуни, оставаясь на практической почвѣ, ограничиваясь рѣшеніемъ вопроса о высочайшемъ благѣ, могло бы создать только болѣе или менѣе многочисленную философскую школу, подобную тѣмъ, какія подъ покровомъ религіи и прежде являлись въ Индіи,—но не религію. Религія требуетъ Бога и отсутствіе его для религіознаго сознанія ни на минуту не могло быть замѣнено практическимъ ученіемъ, какъ бы оно возвышенно ни было. Дѣйствительно, религіозное сознаніе никогда и не оставалось безъ него. Въ началѣ потребность этого живаго религіознаго элемента выполнялась обыкновенными богами Индійской миѳологіи. Мы видѣли, что ни Шакіамуни, ни его ближайшіе послѣдователи не касались ихъ; былъ устраненъ только высочайшій Брама; они же продолжали существовать для религіознаго сознанія какъ дѣйствительныя существа. Конечно, эти существа въ Буддизмѣ лишились своего истинно божественнаго достоинства; они не болѣе какъ высшія человѣка существа, но совершенно такъ же, какъ и онъ, возникшія изъ ничтожества и имѣющія обратиться въ то же ничтожество, изъ котораго вышли. Но это не мѣшало имъ на первый разъ быть суррогатомъ истиннаго Божества; и въ другихъ языческихъ религіяхъ низшихъ формъ боги были не лучше; они возникали, раждались неизвѣстно какъ и откуда: но это не препятствовало имъ пользоваться религіознымъ уваженіемъ. Конечно, это могло быть только на первый разъ; замаскированная въ другихъ религіяхъ таинственнымъ происхожденіемъ боговъ мысль о ихъ ничтожествѣ въ Буддизмѣ высказалась ясно и рѣзко. Второстепенные боги Индіи не имѣли смысла въ Буддизмѣ; они были пришлыми въ немъ и чуждыми. Религіозное сознаніе должно было въ самомъ же Буддизмѣ, исходя изъ его принципа, отыскать то высочайшее начало религіи, о которомъ умолчалъ его основатель.

Путь, которымъ пойдетъ теперь религіозное сознаніе, отчасти уже намѣченъ нами. Буддизмъ возникъ въ слѣдствіе оказавшейся несостоятельности для него Браманизма. Основная идея Браманизма, которую онъ взялъ для опредѣленія абсолютнаго, была, какъ мы знаемъ, идея органической жизни въ трехъ существенныхъ моментахъ ея развитія. Буддизмъ въ самомъ

началѣ своемъ выступилъ какъ рѣзкое и рѣшительное отрицаніе понятія жизни, какъ ученіе о ничтожествѣ всего. Но это былъ первый, отрицательный моментъ; за нимъ долженъ былъ слѣдовать положительный,—установленіе новаго понятія объ абсолютномъ, которое должно было явиться на мѣсто разрушеннаго прежняго. Мы видѣли, что движущимъ нервомъ всего процесса политеистическаго религіознаго сознанія, вызывающимъ сначала сознаніе несостоятельности каждаго даннаго момента, а затѣмъ возникновеніе новаго, служитъ всегда присущая уму человѣка идея истиннаго Бога, какъ Существа абсолютно совершеннаго; безотчетно прилагая мѣрку этой идеи къ каждому данному опредѣленію Божества и находя его не подходящимъ подъ нее, человѣкъ ищетъ болѣе совершенныхъ и болѣе соотвѣтствующихъ этой идеѣ опредѣленій. Но какъ скоро признана уже въ процессѣ религіознаго сознанія несостоятельность не только космическихъ началъ природы, но и высшей ихъ идеи органической жизни, то остается въ мірѣ явленій, на которое устремило свой взоръ языческое религіозное сознаніе, отвращенное отъ истиннаго Бога, только одно болѣе совершенное начало,—сознательный духъ человѣка, возвышающійся по своему значенію надъ органическимъ принципомъ жизни такъ же, какъ послѣдній возвышался надъ стихійными началами. Итакъ, въ области духовнаго бытія человѣкъ будетъ теперь искать опредѣленій абсолютнаго. Но такъ какъ по самому характеру политеизма, съ которымъ существенно связана представительная форма познанія, это духовное начало не можетъ явиться, какъ чистое и отвлеченное понятіе о духѣ, но должно быть представляемо конкретно, въ чувственной формѣ, то, очевидно, высочайшее начало должно быть дано для религіознаго сознанія не какъ высочайшій духъ, но какъ духовно-чувственное существо, какъ идеальный или совершенный человѣкъ. Такимъ образомъ, слѣдующій за Браманизмомъ моментъ религіознаго сознанія будетъ ничѣмъ инымъ, какъ идеальнымъ антропоморфизмомъ.

Сѣмя къ такому именно опредѣленію божественнаго начала заключается уже въ самомъ Буддизмѣ. Языческое религіозное сознаніе для опредѣленія этого начала искало самаго совершеннаго въ наличной дѣйствительности міроваго бытія. Но что должно быть самое совершенное по міросозерцанію Буд-

дизма? Конечно, не міръ явленій, котораго сущность ничтожество, и не народные боги Индіи, которые носятъ такой же характеръ. Самое совершенное въ мірѣ ничтожества,—это именно сознаніе этого ничтожества и условливаемое имъ искупленіе и освобожденіе отъ болѣзни бытія. Самое совершенное, это—мышленіе человѣка, угадывающее истинный смыслъ міроваго бытія и освобождающее человѣка отъ его узъ. Каждый Будда, т.-е. „озаренный человѣкъ“ вообще, по признанію Буддизма, несравненно выше, по достоинству, боговъ и самого Брамы. Моя сила велика, говоритъ Брама въ одной буддійской легендѣ, но что я значу и что могу противъ священника Будды? Но среди „озаренныхъ“ сознаніемъ истиннаго смысла и цѣли бытія выше всѣхъ стоитъ великій Будда Шакіамуни. Въ немъ впервые и въ высшей степени нашло реальное выраженіе это сознаніе; онъ первый открылъ людямъ „залогъ искупленія“. Поэтому вполнѣ естественно ожидать, что къ нему-то именно религіозное сознаніе отнесетъ тѣ предикаты абсолютнаго совершенства, которыхъ оно ищетъ въ области духовно-чувственнаго бытія; Будда мало-по-малу и явится тѣмъ богомъ, котораго оно требуетъ.

Такъ и случилось на самомъ дѣлѣ. Неудовлетворенное однимъ практическимъ ученіемъ, религіозное чувство буддистовъ ищетъ въ основателѣ Буддизма тѣхъ чертъ абсолютнаго совершенства, которыхъ не находитъ ни въ чемъ въ мірѣ. Будда является сначала идеальнымъ, совершеннымъ человѣкомъ; ему приписываются возвышенные предикаты, въ которыхъ онъ, по преимуществу, изображается какъ великій благодѣтель не только человѣчества, но и всего міра и искупитель его отъ золъ бытія. По буддійской легендѣ, учиться къ Буддѣ стекаются не только духи земные, но и самые боги, въ числѣ ихъ Брама и Индра, чтобы узнать отъ него „истинный законъ“ бытія. Хотя поэтическая фантазія украшаетъ его жизнь различными легендами, въ которыхъ сверхъестественный и чудесный элементъ играетъ значительную роль, но Будда еще не переходитъ границъ идеальнаго человѣка. Но мало-по-малу предикаты, приписываемые ему, принимаютъ болѣе и болѣе возвышенный характеръ. Будда называется уже не только блаженнымъ, побѣдоноснымъ, прославленнымъ, величайшимъ между смертными, сильнѣйшимъ, чѣмъ самые сильные, болѣе

милосердымъ, чѣмъ самые милосердые, прекраснѣйшимъ, чѣмъ самые прекрасные, царемъ ученія, океаномъ благости и т. п.; но и вѣчнымъ искупленіемъ всей твари, міроправителемъ, всемогущимъ, всевѣдущимъ, Брамою Брамы, Индрою Индры, богомъ боговъ или возвышающимся надъ всѣми богами, отцемъ міра и пр.

Съ постепеннымъ возвышеніемъ Будды до степени божества, параллельно идетъ и возвышеніе культа. Пока божественное значеніе Будды не выяснилось вполнѣ, культъ его могъ состоять только въ простыхъ знакахъ уваженія къ памяти его, какъ величайшаго благодѣтеля человѣчества. Но мало-по-малу такое уваженіе переходитъ въ совершенно религіозный культъ. Храмы въ честь его, бывшіе въ началѣ, вѣроятно, не болѣе какъ благодарственными памятниками въ честь его, подобно храмамъ Конфуція въ Китаѣ и храмамъ въ честь героевъ (напр. Тезея) въ Греціи, становятся храмами божества; предъ изображеніями Будды приносятся ему безкровныя жертвы; къ Буддѣ обращаются съ молитвами, какъ къ высочайшему существу. Но самую обильную пищу для суевѣрнаго культа Будды представляютъ хранящіеся въ разныхъ храмахъ предполагаемые остатки Будды, напр. его кости, ногти, зубы и пр., также снимки съ нихъ. Эти остатки, почитаемые чудотворными, равно какъ и дерево, подъ которымъ будто бы училъ Будда, привлекаютъ многочисленныя толпы поклонниковъ.

Но какъ скоро религіозное сознаніе возвысило Будду до божественнаго достоинства, то, очевидно, онъ не могъ уже оставаться для него историческимъ только Буддою Шакіамуни, жившимъ, учившимъ и умершимъ въ извѣстномъ мѣстѣ, въ извѣстное время. Шакіамуни могъ быть только временнымъ воплощеніемъ и откровеніемъ премірнаго Будды, сверхъестественнаго божественнаго существа.

Казалось бы, Буддизмъ долженъ теперь естественно придти къ признанію *единаго* высочайшаго начала бытія, которое въ извѣстное время чувственно явило себя въ лицѣ Будды Шакіамуни. Но къ такому признанію непреодолимое препятствіе лежало въ самой сущности политеистическаго религіознаго сознанія и въ свойственной ему формѣ представленія, увлекавшаго человѣка къ пониманію божественнаго начала въ видѣ *многихъ* боговъ: въ Буддизмѣ, какъ и въ другихъ язы-

ческихъ религіяхъ, сознаніе не могло выбиться изъ узъ, налагаемыхъ общимъ характеромъ политеистическаго міросозерцанія. Отсюда,—существуетъ не одинъ только премірный Будда, но множество Буддъ. Откуда возникаютъ эти божественныя существа, это вопросъ совершенно неразрѣшимый для Буддизма и онъ рѣшается, или, лучше сказать, замаскировывается такъ же, какъ и вопросъ о началѣ міра: именно представленіемъ безконечной множественности бытія по пространству и времени. Какъ безчисленны міры и эпохи міровой жизни, такъ безчисленно и множество Буддъ какъ прошедшихъ, такъ и будущихъ міровъ. Единственное, хотя и непослѣдовательное примиреніе этой множественности божественнаго существа съ требованіемъ единства абсолютнаго начала для Буддизма состоитъ въ томъ, что всѣ эти Будды въ религіозномъ сознаніи отдаляются на задній планъ предъ величіемъ Будды Шакіамуни. Безчисленное множество какъ предшествовавшихъ ему, такъ и послѣдующихъ Буддъ, служатъ какъ бы сопутниками или свитою величайшаго Будды Шакіамуни; онъ является среди нихъ, какъ верховное божество и къ нему преимущественно относятся всѣ религіозныя почести. Составляя слабое отображеніе и какъ бы повтореніе Шакіамуни, прочіе безчисленные Будды существенно сходны съ нимъ и въ томъ отношеніи, что всѣ они, подобно ему, въ свое время воплощались или имѣютъ явиться въ видѣ человѣка. Ученіе о воплощеніи Будды есть самая характеристическая черта Буддизма, образовавшаяся, можетъ быть, подъ вліяніемъ браминскаго ученія о воплощеніяхъ Вишну. Но какъ скоро разъ допущено множество Буддъ и возможность ихъ воплощенія, то естественно, что подъ вліяніемъ религіозно-поэтической фантазіи здѣсь откроется самое широкое поле для различнаго рода миѳическихъ легендъ, которыми такъ обилуетъ позднѣйшій Буддизмъ. Болѣе замѣчательная черта здѣсь—общее среди буддійскихъ народовъ ожиданіе явленія новаго Будды подъ именемъ Матрейя, то-есть полнаго любви и милосердія, который окончательно освободитъ послѣдователей Буддизма отъ преслѣдованій и бѣдствій и побѣдитъ всѣхъ враговъ ихъ. Что касается до сущности какъ этого, такъ и всѣхъ вообще Буддъ, независимо отъ чувственныхъ воплощеній ихъ, то объ этомъ буддисты имѣютъ самое смутное представленіе; грубый антропоморфизмъ въ ихъ религіозномъ сознаніи совор-

шенно вытѣсняетъ самую потребность мыслить Буддъ иначе какъ въ человѣческомъ видѣ.

Легкая возможность образованія различныхъ легендъ и миѳовъ, данная въ представленіи о множествѣ Буддъ и воплощеніи ихъ, съ одной стороны, смѣшеніе Буддизма, при распространеніи его по сосѣднимъ съ Индіею странамъ, съ туземными вѣрованіями, съ другой,—все это повело къ большему и большему искаженію его различными суевѣрными представленіями, въ которыхъ почти исчезла первоначальная идея Буддизма и которыя часто представляютъ, вмѣсто осмысленной, хотя и ложной, системы вѣроученія, безсмысленный наборъ грубѣйшихъ суевѣрій. Кромѣ культа Будды, развился культъ Аргатовъ, т.-е. святыхъ, которые путемъ подвиговъ достигли или близки къ тому, чтобы достигнуть высочайшаго блаженства: они имѣютъ власть надъ природою, знаютъ и открываютъ будущее и совершаютъ чудеса. Самое характеристическое для Буддизма представленіе о нирванѣ потеряло свой истинный смыслъ: нирвана въ позднѣйшемъ Буддизмѣ не есть ничтожество, ни даже состояніе блаженства, а просто „высочайшее небо“, возвышающееся надъ прочими небесами, мѣстопребываніе прошедшихъ и будущихъ Буддъ. Въ Китаѣ, гдѣ Буддизмъ извѣстенъ подъ именемъ религіи Фо, онъ получилъ своеобразный оттѣнокъ чрезъ привнесеніе въ его культъ туземнаго почитанія духовъ, которые получили значеніе отдѣльныхъ боговъ, властвующихъ надъ различными явленіями природы. Въ средней Азіи и Сибири онъ смѣшался съ шаманствомъ. Идею воплощенія Буддъ съ особенною грубостію развила Ламайская отрасль Буддизма, признавъ, что Будда воплощается постоянно и существуетъ на землѣ видимо, переходя изъ одного избраннаго имъ человѣка въ другаго; такимъ постояннымъ воплощеніемъ Будды служатъ Далай-Ламы въ Тибетѣ, которымъ оказываются божескія почести. Въ большей чистотѣ въ настоящее время Буддизмъ сохранился на своей родинѣ, въ Индіи: тамъ болѣе вѣрны воспоминанія объ одномъ Буддѣ-Шакіамуни; въ древнихъ храмахъ нѣтъ и другихъ изображеній, кромѣ Будды. Болѣе образованные изъ буддистовъ и теперь почитаютъ Будду не богомъ, а только божественнымъ, великимъ человѣкомъ, перенося предикаты божества на нирвану, которую довольно сходно съ браминскимъ, идеалисти-

ческимъ понятіемъ о Брамѣ-Ишварѣ, понимаютъ какъ абсолютное безличное начало бытія.

Мы представили характеристическія черты Буддизма, которыя, полагаемъ, съ достаточною ясностію опредѣляютъ его значеніе и мѣсто въ процессѣ религіозныхъ вѣрованій язычества. Буддизмъ,—съ своею, по видимому, совершенно нерелигіозною основною идеею, какъ извѣстно, составляетъ камень преткновенія для философіи религіи. Ни одна изъ религіозныхъ формъ не подвергалась столь разнообразной оцѣнкѣ и не испытывала въ слѣдствіе этого столь разнообразнаго помѣщенія въ группировкѣ религій, какъ Буддизмъ. Но, по нашему мнѣнію, всѣ эти затрудненія въ оцѣнкѣ Буддизма происходили главнымъ образомъ отъ того, что обращали исключительное вниманіе на болѣе выдающееся и оригинальное въ немъ, на первоначальное философское содержаніе его, забывая о главномъ, о религіозномъ пониманіи и переработкѣ этого содержанія. Но для философіи религіи центръ тяжести Буддизма и существенное въ немъ заключается не въ тѣхъ практическихъ мотивахъ, которыми было вызвано его нравственное міросозерцаніе, а въ томъ представленіи о сверхчувственномъ началѣ, которое естественнымъ путемъ возникло изъ этого міросозерцанія; для религіи главное въ Буддизмѣ не его такъ называемый нигилизмъ, а антропоморфизмъ въ представленіи о Богѣ. Буддизмъ, какъ мы сказали, представляетъ двѣ стороны: отрицательную и положительную. Но на отрицательной, выразившейся въ устраненіи идеи жизни, а съ нею и Брамы, носителя этой жизни, не могло надолго остановиться религіозное сознаніе; иначе Буддизмъ, какъ мы замѣтили, сталъ бы не религіею, а только философскою школою или сектою въ Браманизмѣ. Оно тотчасъ же перешло къ образованію положительнаго представленія о божественномъ началѣ, которое должно было замѣнить браминское безличное абсолютное,— и мы видѣли, что, въ силу общаго закона развитія политеизма, это представленіе не могло стать инымъ какъ антропоморфическимъ. Для религіознаго сознанія эта положительная сторона имѣетъ больше значенія, чѣмъ отрицательная, которая поэтому и осталась въ Буддизмѣ не столько въ видѣ теоретическаго ученія о мірѣ, сколько въ формѣ нравственнаго міросозерцанія, — ученія о ничтожествѣ и болѣзни бытія

и условливаемой этимъ ученіемъ религіозно - нравственной практики.

Не смотря на то, что въ Буддизмѣ религіозное сознаніе язычества, по видимому, достигло своего предѣла, нашло въ области дѣйствительнаго міра самое высшее и совершенное, что могло служить къ опредѣленію искомаго имъ абсолютно-совершеннаго начала бытія, — человѣка въ его идеальной формѣ, онъ не могъ быть послѣднимъ завершительнымъ моментомъ язычества; въ немъ политеизмъ не сказалъ еще своего послѣдняго слова. Это потому, что самый идеалъ человѣка въ лицѣ Будды былъ одностороннимъ и болѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ. Будда Шакіамуни, идеализированный и возведенный на степень божественнаго достоинства человѣкъ, былъ не болѣе какъ идеалъ философа, пожалуй, аскета, въ сознаніи ничтожества міра и болѣзни бытія бѣжавшаго отъ всего того, что представляетъ намъ жизнь, съ богатствомъ и разнообразіемъ ея содержанія. Поэтому и всѣ идеальныя черты совершенства этого человѣка-бога — отрицательнаго достоинства, и самая высшая нравственная черта — любовь могла проявиться въ немъ не какъ дѣятельное начало, но какъ пассивное, какъ безконечное состраданіе и милосердіе. Но человѣкъ съ его многостороннимъ развитіемъ, съ разнообразнымъ богатствомъ жизни и дѣятельности представляетъ несравненно болѣе широкое содержаніе для идеала совершенства, чѣмъ сколько нашелъ въ немъ Буддизмъ. Идеализировать это содержаніе человѣческой природы и отсюда заимствовать черты для опредѣленія абсолютнаго идеала, болѣе широкаго и содержательнаго, чѣмъ буддійскій, будетъ дальнѣйшею задачею религіознаго сознанія на томъ пути, на который оно теперь вступило. Эту задачу взялъ на себя рѣшить Греко-римскій политеизмъ.

Основная идея Еллинскаго политеизма (Римскій составляетъ только дальнѣйшее развитіе положеннаго въ немъ принципа) есть представленіе божественнаго начала въ идеальныхъ чертахъ человѣка. Но тотъ человѣкъ, высшее достоинство котораго сравнительно съ природою и ея силами признало религіозное сознаніе и въ которомъ, поэтому, думало найти идеальныя черты для представленія объ абсолютно-совершенномъ началѣ, былъ однакоже естественный человѣкъ въ неразрывномъ

единствѣ духовной и чувственной сторонъ его существа. Поэтому и въ представленіе о божественномъ началѣ неизбѣжно должны были войти не только высшія, чисто духовныя качества и совершенства человѣка, но и тѣ явленія его природы, которыя условливаются соединеніемъ въ немъ духовнаго начала съ чувственностію. Въ видѣ боговъ были идеализированы и возведены на степень божественнаго достоинства и такія стороны человѣческой натуры, которыя не только не могли быть возвышены до уровня божественнаго начала, но, напротивъ, унижали это самое начало и низводили его до уровня человѣческихъ недостатковъ. Въ мірѣ боговъ явились олицетворенія не только добродѣтелей и совершенствъ, но и пороковъ и страстей. Если Буддизмъ въ своемъ антропоморфизмѣ былъ одностороннимъ въ томъ, что идеализировалъ только отрицательныя достоинства человѣческой природы, то Еллинизмъ, съ своею всесторонностію въ пониманіи этой природы, впалъ въ противоположную крайность: обоготворилъ не только ея достоинства, но и недостатки.

Конечно, такой характеръ всесторонняго антропоморфизма Еллинскій политеизмъ получилъ не вдругъ, и идея, лежащая въ основѣ его, выразилась со всею ясностію только въ эпоху его процвѣтанія, началомъ которой должны быть приняты времена Гомера и Гезіода. И когда Греки со словъ Геродота повторяли, что Гомеръ и Гезіодъ имъ дали боговъ, то это, конечно, нужно понимать такъ, что въ ихъ время, подъ вліяніемъ творческой ихъ фантазіи, установился и опредѣлился характеристическій типъ Еллинской миѳологіи. Но до времени своего окончательнаго образованія, религія Греческаго народа прошла всѣ фазисы естественнаго религіознаго процесса и слѣды ихъ довольно ясно замѣтны въ ея составѣ. Такъ, мы уже имѣли случай упомянуть о слѣдахъ фетишизма, зоолатріи и натурализма въ религіозныхъ преданіяхъ Греческаго народа; почитаніе деревьевъ, грубыхъ столбовъ, камней, источниковъ, относится къ этой древнѣйшей, такъ называемой Пелазгической эпохѣ. Слѣды астральнаго періода также замѣтно сохранились какъ въ сопостановленіи извѣстныхъ боговъ съ извѣстными свѣтилами, такъ и въ прямо астральныхъ божествахъ. Такъ, напр., имя Аполлона издавна соединялось съ представленіемъ солнца, Діаны съ луною, Афродиты съ планетою

Венерою и пр. Діона, древнѣйшая супруга Зевса, Геліосъ, Селена, Геката, Ирисъ, Эосъ, Гемера, Нимфы Плеяды, Гесперіды и пр. суть чисто астральныя божества *). Воспоминаніе о космической формѣ религіи сохранилось въ представленіи о генераціяхъ Урана и Геи, затѣмъ Кроноса, предшествовавшихъ владычеству Зевса и его потомковъ. Конечно, на миѳахъ объ этихъ богахъ могло отразиться вліяніе позднѣйшихъ религіозныхъ воззрѣній, но что вообще служеніе космическимъ богамъ предшествовало служенію Зевсу,—это выражается не только въ томъ отношеніи этихъ древнихъ боговъ къ новымъ, которое указывается миѳологіею, которая говоритъ ясно о низверженіи ихъ и лишеніи власти, но и подтверждается историческимъ преданіемъ. Существованіе въ послѣдствіи въ Греціи алтаря и мѣста поклоненія Кроносу и Реѣ (напр. Кроносовъ холмъ въ Олимпіи, храмъ Кроноса и Реи въ Аѳинахъ при подошвѣ Акрополя и др.) народное преданіе возводило къ древнѣйшимъ временамъ золотаго Сатурнова вѣка. Космическій характеръ носили первоначально даже тѣ самые боги, которые потомъ явились въ опредѣленныхъ антропоморфическихъ чертахъ; таковъ напр. древнѣйшій Додонскій или Пелазгическій Зевсъ, Діана, Аѳина и Аполлонъ. Мы встрѣчаемъ даже нѣкоторыя попытки превратить этотъ космическій политеизмъ въ пантеистическое міросозерцаніе, подобное Индійскому: эти попытки замѣтны въ древнѣйшихъ орфическихъ гимнахъ, въ которыхъ Зевсъ изображается какъ пантеистическое начало и сущность бытія **). Но эти попытки остались на степени неразвившагося стремленія, которое не перешло въ народное сознаніе. Это сознаніе, послѣ долговременнаго колебанія, пошло другимъ путемъ къ рѣшительному антропоморфизму. Борьба старыхъ и новыхъ боговъ, которая играетъ такую важную роль въ Греческой миѳологіи,

*) Какъ значителенъ былъ астральный элементъ въ Греческой миѳологіи, видно изъ того, что въ эпоху скептическаго отношенія къ религіи, нѣкоторые ученые (напр. Гигинъ) могли воспользоваться этимъ элементомъ для построенія довольно остроумныхъ астрономическихъ объясненій всей Греческой миѳологіи.

**) *Ζεῦς ἀρχή, Ζεῦς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται*, — этотъ стихъ часто цитируютъ Греческіе философы, напр. Платонъ, называя его: *παλαιὸς λόγος*. Leg. IV, 715.

выражаетъ это колебаніе и внутреннюю борьбу религіознаго сознанія, то угнетеннаго могучими образами космическихъ боговъ, то увлекаемаго новыми религіозными представленіями,—борьбу, окончившуюся рѣшительною побѣдою Зевса и Олимпійцевъ,—то-есть признаніемъ превосходства силъ человѣческаго духа надъ силами природы, воплощенными въ прежнихъ богахъ.

Для нашей цѣли, которая состоитъ въ установленіи главныхъ и общихъ моментовъ политеистическаго процесса, нѣтъ нужды входить въ частное опредѣленіе смысла и значенія того или другаго божества Еллинской миѳологіи и передавать, общеизвѣстное впрочемъ, фактическое содержаніе ея. Но мы должны остановиться на одной характеристической особенности Еллинскаго политеизма, довольно рѣзко выдѣляющей его изъ ряда прочихъ религій, и отсюда объяснить какъ тѣ недостатки, которые повели къ разрушенію его, такъ и то мѣсто, которое мы дали ему въ процессѣ религіознаго сознанія.

Эта особенность есть такъ называемая художественность его. Въ этомъ отношеніи названіе Еллинской религіи религіею красоты или изящества (данное впервые Гегелемъ) вполнѣ можетъ быть принято. По своему художественному характеру Еллинская религія составляетъ столько же, если не болѣе, предметъ философіи искусства, какъ и философіи религіи. Художественный элементъ въ ней такъ силенъ, что за преобладающею поэтическою стороною нѣкоторые (напр. Фоссъ) не хотѣли даже видѣть никакого религіознаго смысла и содержанія, почитая ее исключительнымъ продуктомъ поэтической фантазіи.

Но такой характеръ Еллинской миѳологіи сколько возвышаетъ ее и дѣлаетъ цѣнною для поэта, сколько же, по видимому, лишаетъ ее дѣйствительной религіозной цѣнности и возбуждаетъ сомнѣніе, по праву ли занимаетъ она то завершительное мѣсто въ процессѣ естественнаго религіознаго сознанія, какое мы ей назначили, не служитъ ли она скорѣе моментомъ упадка, чѣмъ прогресса этого сознанія. Конечно, что касается до формы, то мы должны по справедливости отдать ей первое мѣсто. Свѣтлая и изящная красота Греческой миѳологіи далеко оставляетъ за собою символы и

безобразныя представленія боговъ въ религіяхъ Востока. Вмѣсто странныхъ, чудовищныхъ фигуръ съ грубымъ сочетаніемъ человѣческихъ и животныхъ формъ, съ нескладнымъ преувеличеніемъ числа и объема органовъ, вмѣсто боговъ съ безобразными лицами, съ собачьими и птичьими головами, со множествомъ рукъ и ногъ (какъ напр. въ Индіи и Египтѣ), мы встрѣчаемъ изящныя фигуры классическаго искусства; вмѣсто нелѣпой миѳологіи, порожденной грубою и необузданною фантазіею, находимъ поэтическіе разсказы. Но дѣло принимаетъ другой оборотъ, если отъ внѣшней стороны религіи обратить вниманіе къ ея содержанію. Здѣсь, вмѣсто стройныхъ и довольно послѣдовательныхъ опытовъ религіознаго міросозерцанія, мы находимъ пеструю и безсвязную ткань образовъ, конечно, художественныхъ, но не имѣющихъ сколько-нибудь важнаго философскаго значенія. Религіи Востока и на первый взглядъ представляются по своему содержанію гораздо болѣе богатыми и глубокомысленными, чѣмъ религія Грековъ, которая кажется болѣе свободною игрою прихотливой поэтической фантазіи, чѣмъ произведеніемъ серьезной религіозной потребности уяснить въ формѣ представленій высшіе вопросы ума. При этихъ особенностяхъ религій Греціи и Востока невольно возбуждается вопросъ объ ихъ сравнительномъ значеніи. Содержаніе Греческой миѳологіи, по видимому, заставляетъ считать ее упадкомъ религіознаго сознанія; но между тѣмъ историческое значеніе Греческаго народа, богатство силъ и способностей, какими онъ былъ одаренъ, и наконецъ то обстоятельство, что антропоморфизмъ былъ завершеніемъ политеистическаго процесса, слѣдовательно появленіе его вызывалось неудовлетворительностію предыдущихъ формъ религіи, заставляютъ смотрѣть на религію Еллиновъ съ болѣе благопріятной точки зрѣнія.

Дѣйствительно, для правильнаго сужденія о Греческой миѳологіи должно различать въ ней общую идею ея и способъ выраженія. При первомъ взглядѣ болѣе всего бросается въ глаза здѣсь способъ выраженія,—художественность. На эту сторону главнымъ образомъ обращаютъ вниманіе защитники Еллинизма, съ цѣлью возвысить религію Еллиновъ надъ всѣми прочими религіями. Думаютъ, что открывъ въ ней преобладаніе поэтическаго элемента и давъ ей названіе религіи красоты, тѣмъ

самымъ дали ей пальму первенства предъ всѣми болѣе древними религіями. Но если художественность высоко ставитъ эту религію въ глазахъ эстетика и если эта черта ея имѣла важное значеніе въ общеобразовательномъ отношеніи: то съ другой стороны, эта именно черта и составляетъ существенный недостатокъ ея для философа и объясняетъ причину ея несовершенства въ сравненіи съ другими древними религіями. Преобладаніе художественности лишило ее, какъ религію, существенныхъ достоинствъ и значенія; удовлетворяя эстетическому чувству, она оказалась неудовлетворительною для болѣе глубокаго религіознаго чувства, такъ какъ религія должна была дать удовлетвореніе не одной какой-либо потребности человѣческаго духа, но всѣмъ его высшимъ стремленіямъ. Мысль, воля такъ же имѣютъ свои права въ дѣлѣ религіи, какъ и чувство; но религія красоты не могла отвѣтить на религіозные вопросы ума, не могла дать и твердыхъ правилъ для нравственной дѣятельности. Какъ только прикасалась мысль къ художественному образу, чтобы выдѣлить изъ него сокрытую въ немъ идею, этотъ образъ разлетался, не оставляя послѣ себя ничего, кромѣ смутнаго и неуловимаго представленія, потому что самое изящество его не дозволяло разъединять содержанія и его выраженія, такъ какъ здѣсь выраженіе или форма не была что-либо чуждое мысли, легко снимаемою съ нея оболочкою, но извѣстнымъ, низшимъ моментомъ ея же собственнаго бытія. Идея и явленіе здѣсь находились въ органическомъ, живомъ единеніи и всякое стремленіе разъединить ихъ было бы такъ же неудачно, какъ желаніе въ органическомъ цѣломъ отдѣлить жизнь отъ ея матеріальнаго субстрата. Въ этомъ отношеніи религіи Востока, не смотря на грубость своего симзолизма, и даже, можно сказать, именно въ слѣдствіе этой грубости, не позволявшей органически сплавляться идеѣ и ея чувственному проявленію, были гораздо удовлетворительнѣе для религіознаго сознанія, чѣмъ Греческій политеизмъ. Этимъ объясняется и другое характеристическое явленіе въ Греческой религіи,— враждебное отношеніе къ ней отвлеченнаго философскаго мышленія, отношеніе противоположное тому, какое находимъ у народовъ Востока. На религіозной почвѣ у восточныхъ народовъ свободно развилась тѣсно связанная съ религіею и

развивающая ея идеи философія. Болѣе требовательные и болѣе глубокіе умы, не выходя изъ области самой религіи, будучи жрецами ея, находили въ ней пищу для своего ума, становились ея толкователями и продолжателями въ области мышленія. Въ Греціи, напротивъ, дѣйствительными образователями религіи были поэты (напр. Гомеръ, Гезіодъ) и художники. Но интересы поэзіи и интересы религіи расходились и вели въ противоположныя стороны. Интересъ религіи состоялъ въ отвлеченіи идей отъ чувственныхъ образовъ, въ обращеніи представленій въ символы понятій; интересъ поэзіи—въ возможно большемъ удаленіи отъ общаго и отвлеченнаго, въ развитіи и распространеніи живыхъ конкретныхъ представленій, вмѣсто неизящныхъ и не имѣющихъ сами по себѣ, независимо отъ содержанія, никакого значенія символовъ. Отъ этого Греческая миѳологія постоянно стремилась отъ общаго къ частному, отъ представленій о богахъ самихъ по себѣ къ изображенію отношеній ихъ къ людямъ, къ низведенію ихъ въ среду людей. Отсюда — введеніе въ циклъ религіозныхъ представленій многочисленныхъ историческихъ преданій Греческаго народа, каковы напр. походъ Аргонавтовъ, Ѳивская война, завоеваніе Трои, подвиги Геркулеса, Ѳезея и др. Легендарная исторія давала болѣе пищи для поэзіи чѣмъ представленія о богахъ въ ихъ отрѣшенности отъ земныхъ дѣлъ. Поэтому религіозный духъ Греческаго народа преимущественно обратился къ художественной разработкѣ сагъ и историческихъ преданій, совершенно забывъ о внутреннемъ и истинномъ содержаніи религіи. Дѣянія боговъ были смѣшаны и перепутаны съ героическими легендами, такъ что боги только въ той мѣрѣ стали имѣть интересъ для Грека, въ какой сами они являлись сражающимися или любящими героями, но оставались совершенно безсодержательными для болѣе глубокаго религіознаго и нравственнаго чувства. Такимъ образомъ, чрезъ подчиненіе религіи поэзіи, чрезъ преобладаніе героическихъ разсказовъ предъ вѣроученіемъ, потерялъ Греческій міръ боговъ и послѣдній остатокъ теоретическаго содержанія, а чрезъ низведеніе боговъ въ область человѣческихъ страстей и интересовъ и послѣднюю тѣнь нравственнаго характера и значенія. Слѣдствіемъ этого было то, что болѣе серьезные умы не могли

найти для себя никакой пищи въ религіи; изъ художественной миѳологіи было совершенно невозможно развить какое-либо систематическое міросозерцаніе. Отъ этого жрецы, какъ представители религіозной мудрости, не имѣли въ Греціи никакого значенія и вліянія на ходъ умственнаго образованія, а Греческіе философы явились не религіозными мудрецами, а врагами народной религіи.

Такъ какъ главная причина неудовлетворительности Греческаго политеизма для религіознаго сознанія коренилась въ его художественности, то нельзя ли было ожидать, что съ устраненіемъ преобладанія художественной формы устранятся его недостатки и для мысли откроется возможность образовать болѣе глубокое религіозное міросозерцаніе? Но неопреодолимое препятствіе къ тому заключалось въ основной идеѣ Еллинской религіи. Такъ какъ идеаломъ человѣка, черты котораго должны были служить для опредѣленія абсолютнаго идеала, былъ для нея естественный человѣкъ въ неразрывномъ единствѣ духовной и чувственной сторонъ его природы, а жизнь такого человѣка представляла чрезвычайное разнообразіе не только несходныхъ, но и противорѣчащихъ другъ другу явленій, то объединеніе этого разнообразія, при стремленіи удержать всѣ характерныя особенности человѣческой жизни, представляло неразрѣшимую задачу для религіознаго сознанія. Напротивъ, чѣмъ больше расширялась сфера человѣческой жизни и осложнялись ея отношенія, чѣмъ яснѣе выступали для сознанія новыя и новыя стороны ея, тѣмъ болѣе и болѣе распространялся и міръ боговъ,—представителей этихъ сторонъ и отношеній. Все это вполнѣ высказалось въ Римскомъ политеизмѣ, который по своей основной идеѣ есть не что иное, какъ продолженіе Греческаго. Трезвому, практическому складу ума Римскаго народа была чужда та художественно-поэтическая форма, которая наложила своеобразную печать на миѳологію Еллиновъ; онъ въ религіи не только не увлекался ею, но и сознавалъ недостатки Греческой миѳологіи, проистекавшіе изъ преобладанія этой формы и выразившіеся въ слишкомъ чувственныхъ миѳахъ и представленіяхъ о богахъ. Но то, что было привнесено въ религію этимъ болѣе трезвымъ отношеніемъ къ ней, состояло только въ улучшеніи формы политеизма, но не въ измѣненіи содержанія и основной идеи его.

Измѣненіе не шло далѣе замѣны художественной формы представленія болѣе или менѣе символическою *); но эта форма, хотя болѣе соотвѣтствующая религіозному интересу, чѣмъ художественная, не могла сама по себѣ дать новаго содержанія. Римская миѳологія состояла изъ простыхъ олицетвореній различныхъ понятій, относящихся къ жизни семейной, общественной, исторической. А такъ какъ область такихъ понятій расширяется съ развитіемъ общественной жизни, то понятно, что Римской миѳологіи предстояло обширное поле для произвольнаго размноженія такихъ миѳическихъ олицетвореній, такъ что нигдѣ не является такого множества боговъ, постоянно возрастающаго въ своемъ числѣ, какъ у Римлянъ. Такой, чуждый художественности, разсудочный характеръ миѳологіи былъ совершенно въ духѣ положительнаго Римскаго народа, который и въ религіозныхъ представленіяхъ хотѣлъ ясно и наглядно въ каждомъ божествѣ различать опредѣленную мысль, имъ выражаемую. Эта мысль частію высказывалась въ самомъ названіи божества, напр. Pietas, Fides, Concordia, Virtus, Fortuna, Bellona, Victoria, Flora, Pomona и пр., частію ясно выражалась въ аттрибутахъ и характерѣ его, напр. Минерва, Веста, Церера, Янусъ, Квиринусъ и др. При такомъ раціональномъ характерѣ Римской миѳологіи, она должна была естественно потерять то художественное значеніе, какое имѣла Греческая. Какъ скоро понятіе сознается и высказывается довольно ясно, между нимъ и его чувственнымъ выраженіемъ уже не можетъ быть того равенства и взаимопро-

*) Попытки замѣны художественной формы символическою мы находимъ уже и въ Греціи, особенно въ космогоніи Гезіода, которая представляетъ опытъ внесенія нѣкоторой философской мысли и единства въ народную религію. Тамъ на ряду съ народными богами являются олицетворенныя понятія различныхъ состояній и страстей, напр. смерть, сонъ, сновидѣніе, месть, убійство, обманъ, страданіе и т. под. Въ миѳологіи также встрѣчаются болѣе символическія, чѣмъ художественныя, божества, напр. Ники(богиня побѣды) Евномія (законъ), Лото (забвеніе), Ирена (радость), Дики (правда), Ѳанатосъ (богъ смерти) и др. Но въ Греціи подобнаго рода божества не имѣли никогда важнаго религіознаго значенія. Точно также и космогонія Гезіода въ тѣхъ частяхъ, гдѣ она отступала отъ народныхъ вѣрованій и старалась внести отвлеченный элементъ рефлексіи, не получила признанія въ живомъ религіозномъ сознаніи и осталась опытомъ (при томъ же неудачнымъ) личнаго философствованія надъ содержаніемъ религіи.

никновенія между идеею и явленіемъ, которое составляетъ сущность художественнаго представленія. Идея беретъ перевѣсъ надъ формою и вмѣсто изящнаго образа получается символическое или аллегорическое изображеніе. Міръ Римскихъ боговъ является не міромъ живыхъ индивидуальныхъ существъ, созданныхъ творческою фантазіей, а собраніемъ олицетворенныхъ понятій, не состоящихъ ни между собою, ни съ своею чувственною формою, ни въ какомъ органическомъ единствѣ.

Но уступая въ способахъ выраженія религіознаго созерцанія религіямъ культурныхъ народовъ Востока, Греко-римская религія, тѣмъ не менѣе, выше ихъ по своей основной идеѣ, и въ этомъ отношеніи она дѣйствительно служитъ завершеніемъ политеистическаго процесса. Въ религіяхъ Востока естественное религіозное сознаніе, ищущее абсотютнаго начала въ области условнаго и ограниченнаго бытія, обращалось то къ началамъ и силамъ мертвой природы, то къ понятію чувственно-органической жизни и здѣсь искало предикатовъ для опредѣленія высочайшаго Существа. Въ Греко-римскомъ политеизмѣ религіозное сознаніе, какъ мы видѣли, почувствовало недостатокъ подобныхъ опредѣленій; оно нашло, что наиболѣе совершенное явленіе въ области бытія представляетъ самъ человѣкъ, и что его природа должна дать идеальныя черты для представленія абсолютно-совершеннаго начала. Эта идеальная природа человѣка была понята притомъ во всей широтѣ и разнообразіи ея проявленій, а не съ односторонней только и отрицательной точки зрѣнія, какъ въ Буддизмѣ.

Но для образованія полнаго и отчетливаго понятія о Богѣ на основаніи этого принципа непреодолимымъ препятствіемъ служила та форма чувственнаго представленія, которая, какъ мы знаемъ, составляла существенную принадлежность языческаго религіознаго сознанія. Подъ преобладающимъ господствомъ этой формы, идея о Богѣ не могла найти соотвѣтствующаго себѣ выраженія въ умѣ человѣка и могла явиться только въ видѣ раздробленномъ, въ формѣ многочисленныхъ антропоморфическихъ боговъ, изъ которыхъ каждый пытался выразить какую-либо сторону человѣческой природы. Не будучи въ состояніи возвыситься надъ чувственнымъ представленіемъ, Греческая религія не могла ни дойти до сознанія

неудовлетворительности этой формы, ни отвлечь идею духа, или духовнаго начала вообще, отъ индивидуальныхъ обнаруженій его въ человѣкѣ. То и другое суждено было сдѣлать Греческой философіи: она, отбросивъ религіозную форму чувственнаго представленія, высвободила идею духа отъ ея раздробленности въ конкретныхъ проявленіяхъ, такъ что, не смотря на внѣшнее враждебное отношеніе Греческой философіи къ народной религіи, она въ сущности находится съ нею въ родственной связи и продолжаетъ ея дѣло. Она, какъ увидимъ, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей высказываетъ ясно и отчетливо въ формѣ понятій то, что смутно и инстинктивно чувствовала и безуспѣшно старалась выразить въ представленіяхъ религія. Вражда между ними касалась болѣе формы пониманія, чѣмъ сущности дѣла...

Мы изложили послѣдовательный процессъ религіознаго сознанія въ формѣ представленія,—процессъ религій языческихъ. Этотъ процессъ представляетъ намъ полный циклъ развитія, въ которомъ естественное религіозное сознаніе, исчерпавъ всѣ доступныя ему опредѣленія Божества, возвратилось своеобразнымъ путемъ къ тому первоначальному представленію, изъ котораго оно вышло. Какъ первоначальною религіей былъ живой богооткровенный антропоморфизмъ, такъ къ этому же, но лишенному живаго содержанія, антропоморфизму и возвратилось язычество послѣ долгаго блужданія по окольнымъ путямъ. Оно возвратилось, такъ сказать, къ первобытной религіи, къ представленію Бога въ образѣ человѣка, но будучи лишено объективнаго фактора религіи, живаго дѣйствія Божества на духъ человѣка, оно могло найти только утраченную форму, но не содержаніе, котораго оно не могло само себѣ дать. То, до чего оно достигло въ антропоморфизмѣ, было темное, инстинктивное, но неудовлетворенное желаніе имѣть Бога въ образѣ человѣка, но этого Бога оно не могло найти само и только измыслило его по своему образу и подобію. Но то, чего смутно искало и о чемъ томилось язычество, то возстановленіе первобытной, утраченной религіи дано другимъ путемъ,—христіанствомъ въ ученіи о воплощеніи Бога-Слова. То, что въ язычествѣ было потребностію, мечтою, въ христіанствѣ стало

реальностію и истиною. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что христіанство было по истинѣ чаяніемъ языковъ, удовлетвореніемъ инстинктивнаго религіознаго желанія и стремленія, высказавшагося, какъ послѣдній результатъ и послѣднее слово языческаго религіознаго сознанія. Этимъ отчасти объясняется и то, почему именно тотъ міръ, который съ наибольшею ясностію и живостію высказалъ это послѣднее слово язычества въ своемъ антропоморфизмѣ, — Греко-римскій, представилъ собою и наиболѣе благопріятную почву для воспринятія сѣмянъ христіанскаго ученія, которое давало ему истиннаго, а не мнимаго, Богочеловѣка, котораго онъ напрасно искалъ въ своихъ антропоморфическихъ богахъ.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о политеистическомъ процессѣ раскрытія религіозной идеи въ формѣ представленія, не излишнимъ считаемъ обратить вниманіе на значеніе этой формы въ религіозномъ сознаніи вообще, независимо отъ той опредѣленности, какую получило оно въ мірѣ языческомъ.

На первый взглядъ представляется, что эта форма составляетъ исключительную принадлежность язычества и должна быть явленіемъ безвозвратно прошедшимъ, какъ скоро религіозное сознаніе вступило на высшую степень развитія. Язычество, съ своимъ чувственнымъ и, въ силу этого, политеистическимъ представленіемъ о Божествѣ, по видимому, имѣетъ теперь значеніе только какъ важный пережитый моментъ религіознаго сознанія, который можетъ быть предметомъ изслѣдованій для историка и философа, но который не имѣетъ уже жизненнаго значенія при болѣе развитомъ умственно-религіозномъ сознаніи. Оно, конечно, имѣетъ и теперь такое значеніе, но только для народовъ мало развитыхъ или остановившихся на извѣстной стадіи культуры.

Но, при ближайшемъ взглядѣ на дѣло, оказывается, что эта, по видимому, отжившая свое время форма далеко еще не потеряла своего жизненнаго значенія и при современномъ состояніи религіознаго сознанія у народовъ и лицъ, далеко перешедшихъ за предѣлы политеистическаго міросозерцанія. Форма чувственнаго представленія Божества, конечно, есть

форма свойственная познавательной дѣятельности человѣка на извѣстной стадіи его умственнаго развитія, есть форма низшая сравнительно съ формою раціональнаго понятія. Но здѣсь необходимо обратить вниманіе на то, что въ умственной природѣ человѣка высшая форма знанія не уничтожаетъ той низшей, изъ которой она возникла; низшая форма продолжаетъ существовать при высшей, какъ необходимое и естественное условіе психической жизни человѣка. Самое отвлеченное мышленіе не уничтожаетъ дѣятельности фантазіи и чувства, не смотря на то, что, по видимому, эти силы и способности даютъ познанія, по своей цѣнности далеко уступающія тѣмъ познаніямъ, какія даетъ намъ разумъ. Самый глубокомысленный философъ, самый строгій ученый, только въ извѣстные моменты напряженія ихъ мыслящей силы стоятъ на высотѣ познавательной дѣятельности; въ обыкновенномъ теченіи жизни они, также какъ и люди мало развитые, имѣютъ нужду въ представленіяхъ, образахъ, въ игрѣ фантазіи. Если бы человѣкъ могъ вполнѣ отрѣшиться отъ этихъ низшихъ формъ познавательной дѣятельности, онъ не былъ бы уже и человѣкомъ, а какимъ-то высшимъ существомъ. То, что мы сказали относительно знанія вообще, имѣетъ значеніе и относительно одного изъ видовъ его,—познанія религіознаго. Не смотря на то, что на извѣстной степени умственнаго развитія мы ясно сознаемъ неадэкватность формы чувственнаго представленія для выраженія идеи о Богѣ и о предметахъ сверхчувственныхъ, мы, въ силу строенія своей природы не можемъ, однакожъ, никогда отрѣшиться отъ этой формы, не можемъ обойтись безъ того, чтобы не представлять эти предметы въ чертахъ чувственныхъ. И что всего замѣчательнѣе, только подъ условіемъ этихъ представленій религіозныя понятія пріобрѣтаютъ для насъ живость, конкретность и силу дѣйствовать не только на разсудокъ, но и на чувство и волю,—силу религіозную. Познанія наши о Богѣ, какъ скоро они витаютъ исключительно въ сферѣ отвлеченнаго мышленія, получаютъ нѣкоторую раціональную сухость и безжизненность, нѣкоторый односторонне теоретическій характеръ, и въ минуты религіознаго настроенія мы всегда склонны спуститься изъ этой возвышенной области въ сферу живыхъ конкретныхъ представленій. Въ такомъ явленіи нѣтъ ничего незаконнаго,

такого, что мы должны бы всѣми силами стараться искоренить, такъ какъ оно основано на существенномъ законѣ нашей психической жизни, по которому качественно высшій моментъ не уничтожаетъ низшаго; напротивъ, всякая попытка уничтожить этотъ послѣдній сказалась бы не возвышеніемъ, а искаженіемъ человѣческой натуры, была бы односторонностью и нарушеніемъ ея цѣльности и гармоніи. Въ психическомъ организмѣ нашей природы здѣсь повторяется то же явленіе, что и въ жизни органической вообще. Такъ, въ жизни растенія корень не исчезаетъ съ появленіемъ ствола, стволъ съ развитіемъ вѣтвей и листьевъ, листья съ явленіемъ цвѣта и плодовъ; низшая форма жизни остается при высшей: то же имѣетъ мѣсто и въ жизни религіозной.

Что мы сказали о значеніи чувственной формы познанія о Богѣ въ индивидуальномъ развитіи каждаго, то же должны сказать и о значеніи ея въ религіозной жизни народовъ и человѣчества.

Какъ въ индивидуумѣ развитіе происходитъ не чрезъ превращеніе и переходъ низшихъ силъ духа въ высшія, такъ и въ человѣчествѣ прогрессъ его совершается не измѣненіемъ всей массы слагающихъ его народныхъ единицъ, а въ народѣ всѣхъ отдѣльныхъ лицъ, но выдѣленіемъ въ немъ высшихъ и совершеннѣйшихъ элементовъ, — прежде всего въ лицѣ живыхъ, всемірно историческихъ народовъ, носителей цивилизаціи въ данную эпоху, а затѣмъ въ лицѣ лучшихъ представителей изъ среды этихъ народовъ. При этомъ низшіе элементы, низшіе моменты развитія не исчезаютъ, но сохраняются какъ основаніе и почва высшаго культурнаго развитія. Поэтому всѣ многоразличныя ступени развитія человѣчества, всѣ формы его бытія, бывшія иногда историческими, не изчезаютъ и теперь; они сохраняются въ различныхъ, остановившихся на извѣстныхъ стадіяхъ развитія народахъ, племенахъ, лицахъ, такъ что исторію жизни человѣчества мы отчасти можемъ изучать и теперь не въ письменныхъ только памятникахъ, но и наглядно, сравнивая и классифицируя различныя формы общественнаго быта, умственной, нравственной, религіозной жизни различныхъ народовъ. Каждый моментъ въ развитіи человѣчества оставилъ свой безсмертный слѣдъ на память вѣкамъ въ оцѣпенѣлыхъ, такъ сказать, формахъ

народовъ и племенъ, остановившихся на этомъ моментѣ. Ту же самую сохранность и существованіе низшихъ моментовъ развитія на ряду съ высшими мы замѣчаемъ и въ народахъ, по видимому, далеко оставившихъ за собою эти низшіе, пережитые моменты. Въ самомъ образованномъ передовомъ народѣ мы встрѣтимъ многочисленныя степени развитія человѣка, и если насъ не будетъ обманывать общій внѣшній видъ цивилизаціи, то подъ маскою ея мы легко откроемъ въ нѣкоторыхъ низшихъ классахъ общества, въ нѣкоторыхъ индивидуумахъ, первоначальныя формы развитія человѣка и затѣмъ дальнѣйшія переходныя ступени, пока дойдемъ до индивидуумовъ, дѣйствительно служащихъ типическими представителями истинной цивилизаціи даннаго времени, а не носителями только формъ ея.

То же явленіе сохранности и устойчивости пережитыхъ моментовъ развитія мы находимъ и въ области религіи, такъ что изученіе этихъ моментовъ въ прошедшемъ не есть только историческое знаніе того, что было и прошло, но вмѣстѣ и пониманіе современныхъ формъ религіознаго сознанія на различныхъ его стадіяхъ: это изученіе есть не только философская исторія религій, но и самая философія религіи, показывающая не одинъ только смыслъ того, что имѣло значеніе нѣкогда, но и того, что есть теперь.

Сказанное нами, показывая важное и жизненное значеніе представительной формы религіознаго сознанія, даетъ намъ право искать отраженія моментовъ этой формы не только въ общемъ составѣ нынѣ существующихъ языческихъ религій, гдѣ мы дѣйствительно можемъ найти каждый изъ нихъ, начиная отъ смутныхъ пневматическихъ представленій дикарей Австраліи и восходя послѣдовательно до самыхъ высшихъ и болѣе развитыхъ моментовъ,— но и въ той самой религіи, въ которой выразилась окончательная побѣда надъ язычествомъ и переходъ религіознаго сознанія на высшую и болѣе совершенную ступень его,—разумѣемъ религію христіанскую. Конечно, отыскивая эти низшіе моменты религіознаго сознанія въ высшей и совершеннѣйшей его формѣ, мы должны брать христіанскую религію не въ ея идеалѣ и не въ томъ видѣ, въ какомъ она находитъ свое выраженіе въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, но фактическое состояніе религіознаго

сознанія народовъ и лицъ, исповѣдующихъ эту религію. Если будемъ судить объ этомъ состояніи не по символическимъ книгамъ и не по отдѣльнымъ лицамъ, умственное развитіе которыхъ стоитъ въ уровень съ этими книгами, а по религіознымъ представленіямъ массъ, стоящихъ далеко ниже этого уровня, то найдемъ среди нихъ множество религіозныхъ вѣрованій, которыя, не смотря на ихъ христіанскую оболочку, созданную воспитаніемъ, исторіею, языкомъ, напоминаютъ отдаленные и древніе моменты религіознаго процесса, связанные съ христіанскимъ міросозерцаніемъ лишь внѣшнею связью. Эти вѣрованія являются намъ то въ видѣ суевѣрій, при извѣстномъ уровнѣ образованія постоянно слѣдующихъ за религіею какъ тѣнь за тѣломъ, то въ формѣ различныхъ представленій образныхъ и символическихъ выраженій, органически сросшихся съ чуждымъ имъ по существу религіознымъ содержаніемъ, утратившихъ, конечно, свое подлинное, языческое значеніе, но тѣмъ не менѣе довольно ясно напоминающихъ объ этомъ прежнемъ значеніи.

Было бы крайне интереснымъ трудомъ, при помощи этнографіи и филологіи, прослѣдить въ области суевѣрій и религіознаго языка сохранившіеся слѣды представленныхъ нами моментовъ религіознаго сознанія. Мы ограничимся простымъ указаніемъ на нѣкоторые болѣе выдающіеся изъ нихъ.

Первоначальная форма естественной религіи, пневматизмъ, довольно ясно даетъ себя видѣть въ распространенной повсюду въ низшихъ слояхъ общества вѣрѣ въ привидѣнія и въ томъ суевѣрномъ инстинктивномъ страхѣ, который возбуждаютъ въ неразвитомъ человѣкѣ соединенныя съ этою вѣрою явленія природы,—страхѣ, который, какъ мы видѣли, составляетъ существенное выраженіе религіознаго чувства на этой стадіи развитія. Такой смутный страхъ вызываетъ уже въ дитяти темнота напр. ночи, пустынная мѣстность, мрачный лѣсъ, кладбище, уединеніе и пр. Конечно, такой страхъ не можетъ происходить отъ какихъ-либо разсужденій о предполагаемой опасности подобныхъ предметовъ и явленій: такого рода разсужденія не доступны для дитяти, да и не имѣютъ никакихъ основаній въ опытѣ. Это—страхъ чисто инстинктивный и глубочайшимъ источникомъ его служитъ чувство сверхъестественнаго, котораго первоначальную форму выраженія онъ состав-

ляетъ. Вотъ почему, какъ показываетъ опытъ, отъ этого суевѣрнаго страха не можетъ иногда освободиться даже человѣкъ, сравнительно очень развитый. Поверхностный раціонализмъ назоветъ этотъ страхъ остаткомъ суевѣрныхъ разсказовъ, слышанныхъ въ младенчествѣ. Но мы знаемъ, что дѣтскія чувства и представленія со временемъ совершенно исчезаютъ и не остаются, чтобы производить свое вліяніе въ лѣтахъ зрѣлыхъ. Между тѣмъ этотъ страхъ (и соединенная съ нимъ часто вѣра въ привидѣнія) не только не исчезаетъ, но иногда страннымъ образомъ уживается даже съ совершеннымъ невѣріемъ.

Дальнѣйшіе моменты естественной религіи, которые мы назвали фетишизмомъ, зоолатріею и шаманствомъ, мы также можемъ услѣдить въ живомъ религіозномъ сознаніи и въ настоящее время. Что такое какъ не фетишизмъ—суевѣрное почитаніе различныхъ, очень обыкновенныхъ, неодушевленныхъ предметовъ, которымъ приписывается магическое сверхъестественное значеніе? Такъ напр. считается священною земля, взятая отъ какого-нибудь знаменательнаго мѣста, вода изъ источника признаваемаго цѣлебнымъ, разнаго рода амулеты, носимые для исцѣленія отъ болѣзни и т. д. Элементъ зоолатріи мы можемъ находить какъ въ суевѣрномъ уваженіи къ различнымъ животнымъ, которыя служатъ символическими изображеніями высшихъ религіозныхъ понятій, такъ и въ народныхъ религіозныхъ легендахъ, гдѣ животныя являются живыми дѣйствующими лицами. Та форма религіи, которую мы назвали шаманствомъ, очень замѣтно сохранилась въ вѣрѣ въ чародѣйство, въ заговоры, въ уваженіи къ экстатическимъ состояніямъ, которыя признаются за сверхъестественныя во многихъ религіозныхъ сектахъ. Дальнѣйшая форма религіи,—натурализмъ отражается въ многочисленныхъ вѣрованіяхъ въ различнаго рода существа, населяющія различныя области природы. Для простаго народа и до сихъ поръ мрачный лѣсъ служитъ жилищемъ лѣсовиковъ, глубокій омутъ—водяныхъ, рѣка—русалокъ; темныя пещеры служатъ жилищемъ гномовъ, горныя вершины—горныхъ духовъ и пр.

Дальнѣйшія, болѣе развитыя формы религіознаго сознанія отражаются въ многочисленныхъ, общеупотребительныхъ религіозныхъ выраженіяхъ и представленіяхъ, которыя существуютъ

не только какъ суевѣрныя представленія, но и какъ символическія обозначенія истинныхъ религіозныхъ понятій. Первая изъ этихъ формъ, какъ мы знаемъ, есть религія свѣта. Вѣра во вліяніе свѣтилъ на судьбу человѣка, въ недоброе предзнаменовательное значеніе кометъ, солнечныхъ затменій, различеніе счастливыхъ и несчастныхъ дней,—всѣ эти предразсудки, еще недавно составлявшіе слабость даже образованнаго класса людей въ христіанскомъ мірѣ, служатъ отголоскомъ низшей формы религіи свѣта,—сабеизма или астролатріи. Напоминаніе о высшей формѣ этой религіи, въ которой божественное начало отожествляется съ представленіемъ свѣта вообще, мы находимъ въ повсюду распространенныхъ представленіяхъ Божества, также какъ всего добраго и совершеннаго, подъ образами свѣта и свѣтлаго,—всего злаго подъ образами темнаго и мрачнаго. Понятіе о Богѣ, какъ раціональное понятіе, конечно, не имѣетъ ничего общаго съ подобными представленіями; въ божественной природѣ самой по себѣ не можетъ быть ничего сроднаго съ физическимъ свѣтомъ; въ сущности она такъ же не можетъ быть названа свѣтомъ, какъ и мракомъ или чѣмъ-либо инымъ физическимъ. Но тѣмъ не менѣе, не смотря на всѣ доводы разсудка, говорящаго, что по отношенію къ Божеству одинаково неумѣстны предикаты какъ свѣта, такъ и тьмы, человѣкъ безсознательно и упорно все божественное и благое, какъ въ языкѣ и символикѣ, такъ и въ непосредственномъ представленіи, всегда соединяетъ съ идеею свѣта. Никто напр. символически не захочетъ представлять Божество въ видѣ ночи или тьмы или въ образѣ земли, воды и пр., хотя эти образы сами по себѣ не лучше и не хуже свѣта, а по отношенію къ Божеству одинаково могутъ имѣть свое значеніе, какъ выраженія образныя, и не имѣютъ никакого значенія какъ выраженія прямыя. Но въ тоже время никто не находитъ страннымъ, когда ему говорятъ о сіяніи Божества, о свѣтѣ божественной славы, объ озареніи свыше, а въ символическихъ изображеніяхъ представляютъ Божество свѣтлымъ, лучезарнымъ, живущимъ на небѣ. Во всѣхъ религіяхъ Божество и добрые духи изображаются въ свѣтломъ, лучезарномъ видѣ, нерѣдко окруженные лучами. Мѣстопребываніе боговъ полагается обыкновенно или на небѣ, или въ горнихъ свѣтлыхъ странахъ земли. Мрач-

ныя подземныя пространства населяются такими же мрачными существами, будутъ ли то циклопы и гиганты Греческой миѳологіи или демоны въ народныхъ представленіяхъ христіанскаго міра. Точно также и въ языкѣ для обозначенія всего добраго и совершеннаго человѣкъ любитъ заимствовать предикаты отъ свѣта и его явленій; мы говоримъ о свѣтѣ разума, истины, о просвѣщеніи, о свѣтлыхъ духахъ, о ясныхъ мысляхъ и пр., хотя въ буквальномъ значеніи эти выраженія такъ же мало имѣютъ смысла, какъ и выраженія: темный духъ, черный поступокъ, мрачное расположеніе духа и пр. Духи, какъ и мысли, по своей сущности также мало могутъ быть названы свѣтлыми или темными, какъ бѣлыми, черными, красными, желтыми. Но языкъ въ безчисленномъ множествѣ выраженій непроизвольно сохранилъ колоритъ очень отдаленныхъ незапамятныхъ временъ, тѣхъ временъ, когда слово не было условнымъ только выраженіемъ, значкомъ извѣстнаго понятія, но имѣло живое, истинно буквальное значеніе, когда не было еще переносныхъ словъ и оборотовъ рѣчи, но каждое слово непосредственно выражало свое содержаніе. А эти времена образованія отдѣльныхъ языковъ и распространенія народовъ по земной поверхности изъ равнинъ Месопотаміи совпадаютъ съ тою эпохою въ исторіи религіи, когда зарождалась и получала господство надъ религіознымъ сознаніемъ религія свѣта въ ея древнѣйшей формѣ. Противоположеніе свѣтлаго, какъ божественнаго и совершеннаго, мрачному, какъ несовершенному и злому, теперь сохранивши чисто образное, символическое значеніе, имѣло нѣкогда свой непосредственный религіозный смыслъ и реальное значеніе, — въ то время, когда религіозное сознаніе въ свѣтѣ видѣло истинное проявленіе божественнаго начала, а въ тьмѣ и мракѣ обнаруженіе темной, враждебной этому началу, силы.

Такъ какъ религія свѣта была первою изъ культурныхъ религій, возвысившеюся надъ натуралистическимъ политеизмомъ, а задача этихъ религій состояла въ томъ, чтобы сколько возможно свести этотъ разрозненный политеизмъ къ высшему единству божественнаго начала, то этимъ объясняется и то, почему общее названіе Божества состоитъ въ тѣснѣйшей связи съ этимъ именно моментомъ религіознаго сознанія.

Здѣсь впервые начало выясняться для сознанія отличіе Божества вообще отъ отдѣльныхъ боговъ, и названіе для этого нарождавшагося понятія человѣкъ естественно долженъ былъ заимствовать отъ того представленія о божественномъ началѣ, которое въ то время было господствующимъ. Вотъ почему у большей части Арійскихъ народовъ слова, выражающія понятіе Божества, имѣютъ коренное значеніе свѣта и соединенныхъ съ нимъ явленій *).

Чѣмъ далѣе восходило религіозное сознаніе отъ чувственныхъ представленій о божественномъ началѣ къ болѣе отвлеченнымъ, хотя и не вполнѣ еще отрѣшившимся отъ чувственнаго элемента понятіямъ, тѣмъ болѣе и болѣе сливались эти понятія съ аналогическими идеями въ высшей и совершен-

---

*) Для большей части Индо-германскихъ языковъ наименованіе Божества происходитъ отъ общаго корня: Diw, — слово, которое значитъ блестѣть и выражаетъ идею яркаго, блестящаго свѣта. Этотъ корень ясно сохранился въ Санскритскомъ названіи божества Dewa, въ Греческомъ *Ζεύς* и *Θεός*, въ Латинскомъ Deus, въ Литовскомъ Diewas.

Санскритское названіе Божества Dewa по формѣ есть прилагательное и значитъ яркій, блестящій; оно прилагалось сначала ко всѣмъ богамъ, а затѣмъ было принято для выраженія общаго понятія о Божествѣ. Отъ корня Diw производятъ филологи и Греческое слово *Ζεύς*; въ древности вмѣсто этого слова часто употреблялась форма *Δεύς*, въ косвенныхъ падежахъ *Διὸς*, *Δὶ* сохранившаяся и въ послѣдствіи. Слово *Θεός* почитаютъ тожественнымъ по значенію съ *Ζεύς* и *Δεύς*, такъ какъ звуки *Σ* и *Δ* суть входящіе составные элементы буквы *Θ*. Сродство Латинскаго и Литовскаго Deus и Diewas съ общимъ Индо-германскимъ корнемъ Diw само по себѣ ясно. Филологи считаютъ также названіе Jupiter, въ древнѣйшей формѣ Jos, Jowis, родственнымъ съ Dies, *Ζεύς* и *Θεός*. Что древнѣйшая форма Jos, сохранившаяся въ косвенныхъ надеждахъ, тожественна съ Dies, — свѣтъ, день, а отсюда и съ происходящими изъ того же корня Deus и Diw, показываютъ архаическія формы имени Юпитера, которыя вмѣстѣ указываютъ и на значеніе его: Dispater, Diespiter, т. е. отецъ свѣта. Названіе Божества у Славянскихъ племенъ — Богъ (Бугъ, Багъ, у западныхъ Славянъ), хотя происходитъ отъ другаго корня, но выражаетъ ту же самую идею свѣта. Корень его Bhag и Bhaga въ Санскритскомъ языкѣ означаетъ первоначально солнце. Какъ божество солнца, Bhag упоминается въ числѣ главныхъ боговъ въ Ведахъ, древнѣйшей части священныхъ книгъ Индіи. Въ Зендавестѣ это слово постоянно уже употребляется какъ общее наименованіе Божества. То же имя Bhaga и въ томъ же смыслѣ найдено въ древнихъ надписяхъ временъ царя Дарія: Накимъ-Рустемской и Бериступской; здѣсь же встрѣчается и женскій родъ этого слова Bhagini (богиня), множественное число Bhagâha (боги) и Bhagastona— жилище боговъ.

нѣйшей религіи, теряя свои характеристическіе признаки, и тѣмъ труднѣе было бы здѣсь отдѣлить древнѣйшіе, языческіе моменты религіознаго сознанія отъ позднѣйшихъ. Но тѣмъ не менѣе внимательный анализъ и здѣсь могъ бы открыть слѣды смѣшенія разнородныхъ религіозныхъ элементовъ. Мы укажемъ здѣсь на одну, окончательную форму естественнаго религіознаго сознанія, — антропоморфизмъ. Вліянія и отраженія этой формы нельзя не замѣтить въ общей склонности мало развитыхъ массъ отдаляться отъ возвышенныхъ и чистыхъ понятій о Богѣ въ область болѣе конкретныхъ, антропоморфическихъ представленій. Сюда относятся не только человѣкообразныя представленія о Богѣ и Его дѣйствіяхъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, но и вообще то предпочтеніе, которое малоразвитый человѣкъ отдаетъ легендарнымъ элементамъ религіи предъ строго догматическими. Отсюда объясняется и часто замѣчаемое возвышеніе культа святыхъ людей, иногда уравнивающее ихъ до божественнаго достоинства, при чемъ религіозное сознаніе относится къ нимъ даже съ большею живостію и интенсивностію, чѣмъ къ самому Божеству, а въ самыхъ грубыхъ народныхъ представленіяхъ святые являются даже чѣмъ-то въ родѣ антропоморфическихъ боговъ, властвующихъ каждый надъ извѣстнымъ явленіемъ природы или надъ извѣстною стороною человѣческой жизни.

Мы указывали преимущественно на ложное и незаконное привнесеніе низшихъ, языческихъ элементовъ религіознаго сознанія въ кругъ высшихъ религіозныхъ вѣрованій. Но этимъ не ограничивается значеніе формы представленія и условливаемыхъ ею моментовъ въ дѣлѣ религіи. Мы указали на это значеніе, когда говорили о значеніи субъективнаго элемента въ области религіознаго познанія *). Дѣйствительно, если сама по себѣ форма чувственнаго представленія есть естественная и необходимая форма познанія, если, какъ таковая, она не исчезаетъ, переходя въ высшую форму, но остается при ней, то и въ истинной религіи она должна имѣть надлежащее и законное мѣсто. Вліяніе этой формы сказывается не только въ многочисленныхъ, вполнѣ допускаемыхъ религіею, образныхъ и символическихъ выраженіяхъ и изображеніяхъ религіозныхъ

*) „Прав. Обозр.“ 1879, мартъ, стр. 475, 476.

понятій, но и въ той внѣшней, практической сторонѣ религіи, которую называютъ культомъ. Такое допущеніе чувственнаго элемента въ область религіи не есть какое-либо снисхожденіе къ умственной слабости и ограниченности неразвитаго человѣка, но естественное требованіе самой духовной природы его, не дозволяющей уничтоженія низшихъ моментовъ ея жизни съ возникновеніемъ высшихъ. Поэтому и съ философской точки зрѣнія нельзя назвать раціональнымъ и правильнымъ стремленіе нѣкоторыхъ религіозныхъ обществъ (напр. протестантизма) отрѣшиться въ религіи отъ чувственнаго ея элемента, какъ чего-то незаконнаго и по существу языческаго. Такое отрѣшеніе, если бы и было вполнѣ возможно, неминуемо оставило бы значительный пробѣлъ въ религіозномъ сознаніи и нарушило бы его цѣлость и жизненность, что въ результатѣ отозвалось бы невыгодно и на религіозной жизни.

Указать нормальное и законное мѣсто въ области истинной религіи не только формы представленія вообще, но и главныхъ ея моментовъ въ исторіи этой религіи, въ различныя ея эпохи, — есть дѣло философіи религіи Откровенной. Она должна показать, что, включая эти моменты, но давая въ то же время имъ надлежащій смыслъ, мѣру и значеніе, христіанская религія и въ этомъ отношеніи есть поистинѣ универсальная религія, такъ какъ одна она даетъ истинное удовлетвореніе тѣмъ потребностямъ религіознаго знанія и чувства, которымъ давало лишь мнимое и временное удовлетвореніе язычество.

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Изданіе второе.

Сергіевъ Посадъ
Моск. губ.

2-я ТИПОГРАФІЯ А. И. СНЕГИРЕВОЙ.
1898.



Печатать дозволяется. Декабря 31 дня 1898 года.
Ректоръ Академіи *Архимандритъ Арсеній.*

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Изъ чтеній по философіи религіи (продолженіе).

V. Деизмъ . . . . . 1 — 45.

VI. Пантеизмъ . . . . . 45 —105.

VII. Атеизмъ . . . . . 105—155.

VIII. Теизмъ . . . . . 156—204.

IX. Доказательства бытія Божія . . . . . 206—509.

1. Космологическое доказательство бытія Божія. 215—238.
2. Телеологическое доказательство бытія Божія. 239—272.
3. Онтологическое доказательство бытія Божія. 273—306.
4. Гносеологическое доказательство бытія Божія. 307—329.
5. Психологическое доказательство бытія Божія. 329—364.
6. Историческое доказательство бытія Божія. 364—296.
7. Нравственное доказательство бытія Божія. 396—485.
8. Значеніе доказательствъ бытія Божія. 485—509.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ

ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ *).

V.

Деизмъ.

Въ предыдущихъ нашихъ чтеніяхъ по философіи религіи мы разсматривали содержаніе естественнаго религіознаго сознанія на первой, низшей его степени, которую назвали вообще формою представленія. Въ этой гносеологической формѣ мы указали коренную причину того, почему это сознаніе необходимо должно было явиться политеистическимъ, и старались представить главные моменты политеистическаго процесса въ ихъ послѣдовательномъ развитіи. Въ Греко-римской религіи данъ послѣдній изъ этихъ моментовъ, заключившій собою циклъ возможныхъ опредѣленій религіознаго сознанія въ формѣ политеизма. Мы видѣли, почему въ этомъ послѣднемъ цвѣтѣ язычества должно было скрываться и сѣмя его разрушенія и необходимость перехода естественнаго религіознаго сознанія на высшую ступень,—ступень понятія. Миѳологическія представленія должны уступить мѣсто различнымъ раціональнымъ понятіямъ о Богѣ.

---

*) Продолженіе труда, напечатаннаго во второмъ выпускѣ втораго тома сочиненій В. Д. Кудрявцева-Платонова (стр. 104 и сл.).

Началомъ философскаго движенія мысли въ области религіозныхъ идей и мотивомъ его, конечно, должно было являться сознаніе неудовлетворительности и устраненіе предыдущей формы религіознаго сознанія, — формы представленія. Если же этою формою существенно условливался политеизмъ, то естественнымъ результатомъ устраненія ея должно быть разрушеніе политеизма и затѣмъ свободное возникновеніе мысли о единомъ Богѣ. Философское движеніе мысли вообще должно было выразиться въ замѣнѣ политеизма монотеизмомъ. Дѣйствительно, мы видимъ, что характеристическій признакъ всякаго раціональнаго понятія о Богѣ, независимо отъ возможныхъ качественныхъ достоинствъ и недостатковъ его, есть монотеистическое представленіе о Богѣ. Могли быть, конечно, попытки компромисса между философскимъ монотеизмомъ и религіознымъ политеизмомъ въ смыслѣ удержанія низшихъ божественныхъ существъ (миѳологическихъ боговъ) при высшемъ и единомъ Богѣ; но эти многіе подчиненные боги для философской мысли не были богами въ собственномъ смыслѣ. Вообще не было примѣра, чтобы многобожіе, какъ признаніе многихъ абсолютныхъ началъ бытія, было возводимо въ философскій принципъ, принимало видъ философскаго ученія о Божествѣ.

Такой переходъ религіознаго сознанія съ низшей ступени представленія на высшую—понятія, такое преобразованіе религіознаго политеизма въ философскій монотеизмъ окончательно могло совершиться только въ Греціи и Греческой философіи. Причины этого явленія нельзя искать въ одной только особенности богато одаренаго Эллинскаго генія, преимущественно предъ всѣми народами древняго міра владѣвшаго способностью къ философскому мышленію,—способностію, выразившеюся въ цѣломъ рядѣ самостоятельныхъ философскихъ системъ, подобныхъ которымъ не представилъ намъ ни одинъ народъ древности. Эта причина, конечно, могла сильно содѣйствовать возникновенію независимаго отъ религіи философскаго ученія о Богѣ, но она не была ни главною, ни единственною. И въ Индіи мы замѣчаемъ не меньшую можетъ-быть, чѣмъ въ Греціи, способность къ глубокомысленнымъ философскимъ воззрѣніямъ; однакожь здѣсь философская мысль

никогда не могла отрѣшиться отъ узъ, сковывавшихъ ее съ народною религіею. Самыя, повидимому, антирелигіозныя воззрѣнія всегда старались найти точку опоры въ религіи и удержать нити, связывающія ихъ съ нею. Оттого здѣсь могли образоваться не самостоятельныя философскія школы и системы, но лишь отдѣльныя религіозныя секты съ болѣе или менѣе философскимъ направленіемъ. Главная причина разсматриваемаго нами явленія заключалась въ томъ, что именно въ Греческомъ политеизмѣ выразился послѣдній и окончательный моментъ язычества и что, по самому существу этого момента, онъ неизбѣжно вызывалъ не новый какой-либо невозможный фазисъ политеизма, но переходъ къ философскому монотеизму. Мы видимъ, какимъ образомъ, не только содержаніе Эллинской религіи, но и самая форма ея, форма художественнаго антропоморфизма, неизбѣжно вызывала сознаніе ея неудовлетворительности, разрушеніе политеизма и возникновеніе философскаго понятія о единомъ Богѣ.

Такое понятіе, конечно, не могло явиться вдругъ, какъ единоличное дѣло какого нибудь смѣлаго философа, рѣшившагося прервать связь съ народною религіею и въ замѣнъ разрушеннаго его критикою политеизма поставить новое противоположное понятіе о Богѣ. Смутную неудовлетворенность политеизмомъ, потребность выше многихъ боговъ поставить одно высшее ихъ, истинно божественное начало,—потребность, вызываемую коренящеюся въ глубинѣ человѣческаго духа идеею о Богѣ, чувствовало и религіозное сознаніе. Но пытаясь удовлетворить ее, не выходя изъ области самого политеизма, оно, конечно, не могло достигнуть желаемаго результата, такъ какъ это была попытка примирить непримиримое, согласить противорѣчащія понятія единства и множественности божественныхъ началъ.

Всего проще и естественнѣе искомаго единства божественнаго начала религіозное сознаніе, повидимому, могло бы достигнуть путемъ возвышенія одного какого-либо бога изъ среды многихъ другихъ, какъ болѣе совершеннаго и могучаго существа. Насколько бы возвышался мало-по-малу одинъ богъ надъ другими, настолько бы умалялись эти другіе, и такое умаленіе, идя прогрессивно, могло бы дойти до совершеннаго униженія и, наконецъ, уничтоженія ихъ. Такимъ образомъ,

монотеизмъ, повидимому, могъ возникнуть естественно въ области самой же религіи.

Дѣйствительно, въ Греціи мы можемъ найти нѣкоторыя слабыя попытки религіознаго сознанія возвыситься надъ политеизмомъ именно этимъ путемъ,—путемъ возвышенія Зевса надъ прочими богами миѳологіи. Онъ называется царемъ, отцемъ боговъ; ему приписываются предикаты, повидимому, далеко возвышающіе его надъ сонмомъ прочихъ Олимпійцевъ. Мы встрѣчаемъ даже темные намеки на стремленіе религіознаго сознанія признать его единымъ абсолютнымъ началомъ всего въ пантеистическомъ смыслѣ. „Зевсъ начало всего, Зевсъ средина, изъ Зевса все родилось“ гласитъ „древнее слово“, часто цитуемое Греческими философами *).

Но этому стремленію, возникшему, можетъ быть, не безъ вліянія восточнаго міросозерцанія, не суждено было развиться до ясной и сознательной мысли о единствѣ божества. *Παλαιὸς λόγος* осталось древнимъ забытымъ словомъ, которое вспоминали только философы, когда желали найти традиціонную опору своимъ самостоятельно выработаннымъ философскимъ воззрѣніямъ. Въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи Зевсъ никогда не могъ возвыситься настолько, чтобы заставить забыть о другихъ богахъ, низвести ихъ въ разрядъ небожественныхъ, низшихъ служебныхъ существъ.

Дѣйствительно, въ такомъ возвышеніи, послѣдовательно проведенномъ, заключалось бы уже разрушеніе самого политеизма. Какъ скоро въ политеизмѣ принимается одинъ высочайшій богъ, то онъ есть или дѣйствительно высочайшій и безусловный, а другіе имъ условливаются, слѣдовательно, не суть уже и боги; или при этомъ допускается относительная самостоятельность и другихъ низшихъ боговъ и высочайшему принадлежитъ только предпочтеніе между многими, не смотря на частное неравенство равными, однако же, по природѣ богами; но въ такомъ случаѣ нѣтъ уже никакого истинно безусловнаго и высочайшаго существа. Верховный богъ, хотя имѣетъ болѣе силы и значенія, чѣмъ прочіе боги, тѣмъ не менѣе, не имѣетъ всего того, что имѣетъ каждый изъ нихъ; слѣдовательно, онъ ограничивается ими. Онъ, хотя

*) *Παλαιὸς λόγος*. Плат. Leg. IV, 715.

и имѣетъ власть надъ ними, но власть не безусловную; онъ такъже, какъ и они, ограниченъ и по своему происхожденію и по своему владычеству. Его отношеніе къ прочимъ богамъ — не отношеніе божества къ сотворенному имъ, но отношеніе царя къ своимъ, хотя низшимъ по достоинству, но равнымъ по природѣ, подданнымъ.

Вотъ почему религіозное сознаніе политеизма не могло найти рѣшительнаго выхода изъ своихъ противорѣчій въ своей же собственной сферѣ, чрезъ окончательное напр. возвышеніе Зевса надъ прочими богами съ уничтоженіемъ ихъ самостоятельности. Оно въ такомъ случаѣ должно бы наложить руку само на себя, но это дѣло могло совершиться не въ области самого же политеизма, но внѣ ея, въ сферѣ мышленія.

То, что сказано нами по отношенію къ Греческому политеизму, вполнѣ можетъ быть примѣнено и ко всему язычеству вообще. Нигдѣ и никогда монотеизмъ не могъ возникнуть путемъ возвышенія одного миѳологическаго бога надъ другими. Въ ученомъ мірѣ не было недостатка въ попыткахъ объяснить такимъ „естественнымъ“ путемъ происхожденіе единобожія. Такъ, по мнѣнію Юма, историческаго начала монотеизма въ средѣ человѣчества мы должны искать не въ какихъ-либо раціональныхъ размышленіяхъ, но въ болѣе простыхъ и менѣе разумныхъ побужденіяхъ и стремленіяхъ. Среди множества ограниченныхъ боговъ у какого либо народа, тотъ или другой изъ нихъ могъ стать предметомъ особеннаго почтенія. Это могло произойти или такъ, что извѣстное племя стало воображать, будто при распредѣленіи міра между частными богами оно досталось въ особенный удѣлъ какому либо одному богу, который и сталъ такимъ образомъ *однимъ* племеннымъ или народнымъ богомъ; или такъ, что по примѣру человѣческихъ обществъ стали думать, будто и міръ боговъ управляется однимъ главою или монархомъ, котораго другіе боги суть какъ бы вассалы и слуги. Въ томъ и другомъ случаѣ, почитался ли верховный богъ покровителемъ одного народа или владыкою міра боговъ, его чтители тѣмъ старались снискать его благорасположеніе, что другъ передъ другомъ соперничали въ присвоеніи ему самыхъ льстивыхъ похвалъ и самыхъ возвышенныхъ преди-

катовъ. Гдѣ въ генеалогіи боговъ имѣло мѣсто престолопаслѣдіе, напр. въ династіяхъ Сатурна, Кроноса, Зевса, тамъ титулы величества съ каждымъ наслѣдникомъ расширялись и раздувались до большихъ и большихъ размѣровъ, пока не достигли наконецъ до послѣдняго предиката,— безконечности. Такимъ образомъ, заключаетъ Юмъ, „при помощи похвальныхъ одъ и куреній, по мѣрѣ лести и благочестивыхъ гиперболъ, верховный богъ дѣлается существомъ безконечнымъ, существомъ по превосходству, творцемъ и правителемъ вселенной". Это понятіе впослѣдствіи, конечно, можетъ совпадать съ результатами истинной философіи и разумнаго мышленія, но тѣмъ не менѣе, не разумное мышленіе въ началѣ привело человѣчество къ этому понятію, но лесть и страхъ самаго обыденнаго суевѣрія *).

Вся эта теорія образованія монотеизма, очевидно, основана на томъ ложномъ и недостойномъ воззрѣніи на религію, которое видитъ въ ней чисто человѣческое, обязанное притомъ своимъ происхожденіемъ самымъ низшимъ мотивамъ нашей природы, произведеніе. Только при такомъ воззрѣніи можетъ возникнуть мысль, будто видоизмѣненія въ религіи, и притомъ, такія существенныя, какъ напр. переходъ политеизма въ монотеизмъ, могутъ происходить отъ такихъ внѣшнихъ и случайныхъ мотивовъ, каковы напр. аналогія съ монархическимъ правленіемъ, установившимся въ извѣстномъ народѣ, лесть, страхъ и т. п. Конечно, въ религіи, какъ и во всѣхъ прочихъ обнаруженіяхъ человѣческаго духа, къ высшимъ идеальнымъ мотивамъ и стремленіямъ могутъ примѣшиваться и низшіе мотивы и недостойныя побужденія, вслѣдствіе ограниченности человѣческой природы. Отсюда возможно, что какъ при образованіи религіозныхъ представленій, такъ и въ богопочтеніи (культѣ) могутъ находить себѣ мѣсто и играть нѣкоторую роль низшія, эгоистическія побужденія, даже страсти, напр. лесть, страхъ, даже грубая чувственность и пр. Но это элементъ случайный, объясняющій лишь искаженія и уклоненія отъ нормы религіознаго чувства, но не самую сущность религіи и существенные моменты въ ея развитіи, тѣмъ болѣе такой моментъ, который

*) Natur. hist. of religion. См. Pfleiderer: Die Religion et cet. II B. p. 17—21.

представляетъ несомнѣнное повышеніе, а не пониженіе уровня религіознаго сознанія, какъ напр. переходъ его отъ политеизма къ монотеизму.

Такимъ образомъ, объясненіе Юма происхожденія монотеистической идеи есть ложный результатъ ложной теоріи религіи и падаетъ вмѣстѣ съ нею. Какъ такого рода результатъ, онъ, конечно, не можетъ быть оправданъ и исторіею; и дѣйствительно, авторъ естественной исторіи религіи, не смотря на свое желаніе дать своей теоріи историческую основу, не могъ привести въ свою пользу никакихъ историческихъ данныхъ, кромѣ единичныхъ и ничего неговорящихъ фактовъ вліянія въ дѣлѣ религіи низшихъ и естественныхъ мотивовъ, чего, конечно, отвергать нельзя. За результатъ исторіи онъ выдаетъ свою, чисто теоретическую, гипотезу, и нигдѣ не представляетъ дѣйствительно процесса возникновенія монотеизма путемъ естественнаго возвышенія одного бога надъ другими. Мы увидимъ, что монотеизмъ (по естественному пути) вырабатывался совершенно инымъ путемъ, — путемъ борьбы философской мысли противъ народнаго политеизма. Политеизму никогда не удалось возвысить напр. Зевса на столько, чтобы онъ явился дѣйствительно единымъ богомъ.

Чтобы и при существованіи политеизма сколько-нибудь уничтожить его противорѣчіе и удовлетворить стремленію ума къ единству высочайшаго начала, религіозное сознаніе должно было поискать другого пути, чѣмъ простое возвышеніе одного бога надъ другими. Оно должно было искать истинно божественнаго и абсолютнаго не въ сферѣ своихъ боговъ, но выше ихъ и надъ ними, при чемъ бы оставались и они въ своей конкретной опредѣленности. Это, высшее боговъ, единство, это абсолютное начало, объединяющее множественность боговъ и множественность міровыхъ явленій, религіозное сознаніе представляло себѣ какъ верховный, абсолютный, властвующій надъ всѣмъ существующимъ таинственный законъ бытія,—то, что Греки называли *Рокомъ* или *Судьбою* (*Μοῖρα*, *Εἱμαρμένη*). Понятіе о судьбѣ, властвующей надъ богами и людьми, страшной для тѣхъ и другихъ, съ особенною ясностію выступаетъ у Греческихъ поэтовъ, преимущественно трагиковъ.

Но эта попытка согласить необходимость признанія истинно

абсолютнаго съ существующимъ политеизмомъ не могла имѣть успѣха; напротивъ, идея рока, если бы проведена была послѣдовательно, имѣла бы слѣдствіемъ окончательное разрушеніе политеизма. Съ подчиненіемъ подъ власть судьбы, боги много потеряли въ своемъ достоинствѣ. Если судьба властвуетъ одинаково надъ богами и людьми, то строго говоря, было бы напраснымъ трудомъ искать помощи у такихъ ограниченныхъ и связанныхъ судьбою боговъ. Поэтому почитаніе боговъ, при признаніи господствующей надъ всѣмъ судьбы, въ сущности должно считать непослѣдовательностію и запутанностію религіознаго сознанія, постоянно встрѣчающеюся во всѣхъ почти политеистическихъ религіяхъ. Но такая непослѣдовательность имѣетъ свои уважительныя причины.

Дѣйствительно, если понятіе судьбы разрушительно дѣйствовало на политеизмъ, то и само оно не могло удержаться безъ него въ религіозномъ сознаніи и удовлетворить его. Оно есть произведеніе теоретическаго разума; но какъ такое, оно можетъ дать только одностороннее удовлетвореніе уму, но не религіозному чувству. Для разсудка еще могла быть достаточною абстрактная необходимость (судьба) для завершенія ряда его представленій и для окончательнаго объясненія причинъ явленій. Но такая необходимость не есть божество, котораго ищетъ религія. Теоретически человѣкъ можетъ еще успокоиться на мысли, что все зависитъ отъ власти судьбы, но это не есть нравственная зависимость отъ высочайшаго начала бытія, требуемая религіею. Если бы религіозное сознаніе остановилось на этой мысли, то въ религіозномъ отношеніи оно было бы еще бѣднѣе, еще нерелигіознѣе, такъ сказать, чѣмъ на ступени политеизма. По отношенію къ судьбѣ невозможно никакое благочестіе, никакая религіозность. Напротивъ, сопротивленіе и борьба противъ силы рока есть дѣло столько же благородное и величественное, сколько и преступное: такою и представляется эта борьба у Греческихъ трагиковъ. Но высшая сила, въ отношеніи къ которой была бы возможна религія, должна допускать нравственное отношеніе между собою и тѣмъ, кто отъ нея зависитъ. Въ сущности, судьба образуетъ самое рѣзкое противорѣчіе божественному, поелику ни сама она не есть что-либо божественное, ни надъ собою не терпитъ самобытности чего-

либо божественнаго; она есть рѣшительное отрицаніе послѣдняго. Если при такомъ образѣ воззрѣнія на абсолютное еще удерживается живое религіозное чувство, то это отъ того, что оно твердо привязано къ своимъ древнимъ богамъ и сохраняетъ, такимъ образомъ, цѣпою непослѣдовательности разсудка религіозное сознаніе.

Установить религіозное отношеніе ума и воли къ требуемому мыслію единству абсолютнаго начала бытія можно не иначе, какъ придавъ этому отвлеченному единству живыя черты. Нужно, чтобы оно было живымъ, дѣятельнымъ единствомъ, которое могло бы вступить въ отношеніе съ человѣкомъ и съ которымъ и человѣкъ въ свою очередь могъ бы находиться въ религіозномъ отношеніи. Первоначальное единство должно быть мыслимо, слѣдовательно, какъ нѣчто живое и дѣятельное, какъ *существо* или Богъ, а не какъ всевластный надъ всѣмъ существующимъ слѣпой законъ бытія. Только съ такимъ существомъ мыслимо живое отношеніе человѣка; съ абсолютнымъ закономъ, съ судьбою мы не можемъ представить такого рода отношенія, существенно требуемаго религіею.

Такимъ образомъ, и въ возвышеніи Зевса надъ другими богами и въ попыткѣ возвысить надъ самимъ Зевсомъ и однородными по существу съ нимъ богами высшій міроправящій законъ, несомнѣнно высказалось естественное на послѣдней стадіи язычества темное сознаніе имъ своей несостоятельности и необходимости искать выхода изъ противорѣчій политеизма въ признаніи единаго абсолютнаго начала бытія. Но это сознаніе не могло имѣть никакого результата, пока не выходило изъ области политеизма и искало удовлетворенія путемъ невозможнаго компромисса противорѣчащихъ понятій единства и множественности божественнаго начала.

Первымъ шагомъ впередъ на этомъ пути, очевидно, должно быть разрѣшеніе стремящейся къ единству мысли отъ узъ, которыми спутывало и задерживало ее политеистическое міросозерцаніе. Нужно было отрицательное отношеніе къ политеизму и освобожденіе мысли отъ религіознаго воззрѣнія. Такую задачу приняла на себя и послѣдовательно разрѣшила Греческая философія.

Независимый, болѣе или менѣе враждебный, иногда явно

полемическій характеръ Греческой философіи по отношенію къ народной религіи опредѣляется почти на первыхъ порахъ ея исторіи. Въ этомъ въ сущности были согласны двѣ главныя, по направленію противоположныя, школы архаической философіи: Іонійская и Элейская (къ которой примыкаетъ и Пиѳагорейская). Древнѣйшая изъ нихъ Іонійская, носившая сенсуалистическій характеръ, не смотря на внутреннее противорѣчіе такого направленія духу религіи, сначала оказывалась, повидимому, не столь враждебною ей, какъ Элейская. Она ограничивалась тѣмъ, что, не вступая въ полемику съ народными вѣрованіями, только подкладывала подъ миѳологическія представленія свои идеи. Въ стихійныхъ началахъ природы она думала находить боговъ народной вѣры: Зевса, Геру и др. Но за то впослѣдствіи несовмѣстимость сенсуалистическаго принципа съ религіозными вѣрованіями высказалась тѣмъ рѣшительнѣе. Философія атомистовъ Левкиппа и Демокрита совершенно исключала божество при объясненіи происхожденія міра. И если Демокритъ, опасаясь сдѣлать рѣшительный шагъ въ разрывѣ съ религіею, говоритъ еще о богахъ, какъ о какихъ-то высшихъ человѣка, но подобно ему сложенныхъ изъ атомовъ и носящихся въ промежуткахъ между мірами, существахъ, то его послѣдователи, не стѣсняясь, отвергли эти ненужныя существа. Изъ школы Демокрита явились первые извѣстные намъ атеисты.

Съ большею ясностію и сознательностію мысли выступила противъ политеизма другая архаическая школа, — Элеатовъ. Элеаты, склонявшіеся къ идеализму, отвергавшіе истину бытія множественнаго и признававшіе истинно и абсолютно сущимъ бытіе простое, единое и себѣ равное, по этому самому не могли примириться съ религіознымъ представленіемъ о множествѣ боговъ. Ни у кого, можетъ-быть, изъ греческихъ философовъ не высказываются такъ ясно поводы недовольства политеизмомъ, какъ у Элеата Ксенофана, названнаго „поносителемъ Гомера“, отца Греческой миѳологіи.

Гомеръ и Гезіодъ (говоритъ онъ въ своей философской поэмѣ) богамъ
такія дѣла усвояютъ,
„Какія и людямъ вмѣняются въ стыдъ и въ безчестье,—
„Прелюбодѣянье, хищенье, обманы“.

Но Ксенофанъ возстаетъ не только противъ какихъ-либо истинныхъ недостатковъ миѳологіи, противъ недостойнаго представленія о богахъ, но противъ самой идеи политеизма,— чувственнаго понятія о божествѣ.

„Люди себѣ представляютъ (говоритъ онъ), будто бы боги родились,
„Что нашу одежду они, нашъ голосъ и образъ имѣютъ;
„Но еслибы львы и быки получили такія же руки,
„Могли бы ими писать и дѣлать, что дѣлаютъ люди,
„То лошадь и быкъ идею боговъ по себѣ-бъ выражали
„И тѣло богамъ придавали, какое сами имѣютъ“ *).

За сознаніемъ несостоятельности чувственной формы представленія о божествѣ необходимо должно было послѣдовать сознаніе несостоятельности и другого элемента въ политеизмѣ, представленія о множествѣ боговъ. Мы видѣли, что чувственная форма представленія есть главное опредѣляющее начало политеизма; представленіе о множествѣ боговъ есть прямое слѣдствіе этой гносеологической формы религіознаго сознанія. Устраненіе этой формы само собою облегчало для мышленія возникновеніе понятія о единствѣ божественнаго начала. Но къ этому именно понятію велъ и логическій процессъ освобожденнаго отъ миѳологическихъ узъ мышленія. Неудовлетворительность многобожія для мышленія сказалась прежде всего въ томъ, что оно прямо противорѣчило основному признаку божественнаго начала, въ его отличіи отъ небожественнаго, міроваго бытія,—его безусловности или неограниченности. Такая безусловность исчезаетъ, какъ скоро въ понятіе о божествѣ вносится представленіе множественности. Когда допускается много боговъ, то каждый изъ нихъ ограниченъ уже самымъ бытіемъ другого, такъ какъ каждый изъ нихъ не обладаетъ всѣмъ бытіемъ и всѣмъ могуществомъ, по крайней мѣрѣ, не есть то и не имѣетъ того, чѣмъ обладаетъ другой. Кромѣ того, по политеистическому представленію, одни были подчинены другимъ; на это подчиненіе указываетъ какъ происхожденіе или рожденіе ихъ одного отъ другого, такъ и дѣйствительное различіе ихъ по силамъ и совершенствамъ. Но чрезъ такое ограниченіе ихъ взаимнымъ подчи-

*) Стихи изъ поэмы Ксенофана приведены по переводу Карпова. Исторія философіи Риттера, I, 387.

неніемъ они унижаются до конечныхъ существъ; но какъ конечныя и ограниченныя, они не могутъ быть и истинно божественнымъ существомъ. Условное въ одномъ какомъ-либо отношеніи не можетъ быть истинно безусловнымъ; истинно божественное достоинство принадлежитъ только во всѣхъ отношеніяхъ безусловному.

Какъ скоро религіозное сознаніе съ достаточною ясностію дошло до этой истины, какъ скоро оно достигло убѣжденія, что божественное должно быть высочайшимъ и безусловнымъ, необходимо должно было рушиться и политеистическое представленіе. Высочайшее и абсолютное должно быть только *единымъ*. Не только потому, что разумъ повсюду ищетъ единства, какъ въ причинахъ, такъ и въ совершенствахъ, но и по самому понятію высшее и совершеннѣйшее существо есть необходимо единое. Если бы было много равно высокихъ и могущественныхъ существъ, то ни объ одномъ изъ нихъ нельзя бы сказать, что оно есть высшее, всемогущее или безусловное, потому что и другія были бы равно высоки и могущественны и каждое изъ нихъ было бы ограничено другимъ, такъ что бытіе и сила одного простирались бы только до того предѣла, гдѣ беретъ начало бытіе и сила другого. Изъ числа многихъ равно высокихъ силъ ни одна не была бы истинно божественною; такой мы бы должны искать опять выше ихъ.

Вотъ ходъ мыслей, который долженъ привести Греческихъ философовъ къ признанію единства абсолютнаго начала бытія. Это признаніе есть такая же характеристическая черта Греческой философіи съ древнѣйшихъ временъ, какъ и отрицаніе антропоморфизма въ представленіи о божествѣ. Оно ясно выражается какъ въ стремленіи Іонійскихъ философовъ найти единое начало всего, которое они называли огнемъ, водою, воздухомъ, безграничнымъ (*ἄπειρον*), такъ и въ понятіи Элеатовъ о единомъ истинно сущемъ бытіи. Что въ этомъ единомъ абсолютномъ началѣ философы думали видѣть не простое только, безразличное для религіознаго сознанія, начало бытія, но именно единое божество, котораго недоставало политеизму, это видно какъ изъ предикатовъ, приписываемыхъ ему (Іонійскіе философы называли его Умомъ, Зевсомъ, находили въ немъ разумъ, волю), такъ и изъ прямаго противоположенія

его многимъ богамъ народной религіи. Такъ Ксенофанъ, опровергнувъ антропоморфическій политеизмъ, продолжаетъ:

„Одинъ есть Богъ превыше боговъ и людей;
„Ни тѣломъ, ни духомъ своимъ намъ смертнымъ онъ не подобенъ;
„Онъ безъ труда мыслію духа всѣмъ управляетъ.
„Въ Богѣ (говоритъ Эмпедоклъ) ни органовъ нѣтъ, ни головы человѣка,
„Ни вѣтвевидныхъ двухъ рукъ отъ спины,
„Въ Богѣ ни ногъ, ни бедръ быстроходныхъ:
„Онъ есть умъ всесвятой и незримый; онъ мыслью одною
„Всю обтекаетъ вселенную и наполняетъ ее.

И, однакоже, не смотря на возвышенные предикаты, приписываемые архаическими философами своимъ „началамъ", они не могли удовлетворить ни религіознаго сознанія, ни философской мысли. Виною тому въ Іонійской философіи былъ гилозоизмъ, смѣшеніе въ понятіи о единомъ началѣ чувственныхъ и духовныхъ предикатовъ. Такое смѣшеніе для устраненія заключающагося въ немъ противорѣчія, легко могло привести къ признанію чисто матеріальныхъ началъ бытія, что мы и видимъ въ атомизмѣ. Богъ перваго Элеата Ксенофана скоро и послѣдовательно превратился въ простое, безличное „бытіе" Парменида. Богъ Эмпедокла ясно сливается съ его сферосомъ, съ цѣлостію міра, вѣчно существующаго. Религіозное сознаніе скоро должно было угадать въ единыхъ „началахъ" бытія, предлагаемыхъ философами, не живаго и дѣйствительнаго Бога, но или стихійныя начала природы, или безличное, пантеистическое абсолютное. Въ сущности, незамаскированныя названіями: Ума, Зевса, Бога, эти начала были не признаніемъ Бога религіи, а отрицаніемъ его.

Это и высказалось ясно въ завершившемъ архаическую философію религіозномъ скептицизмѣ и атеизмѣ. Какъ тотъ, такъ и другой нашли свое выраженіе въ школѣ софистовъ, одинаково враждебныхъ и прежней философіи и религіи. Такъ одинъ изъ нихъ (Протагоръ) отказывается говорить и знать что-либо о богахъ, даже о томъ, существуютъ ли они или нѣтъ, такъ какъ этому, по его словамъ, препятствуетъ многое, особенно сомнительность предмета и краткость человѣческой жизни. Другой (Продикъ) старается показать, какъ

люди посредствомъ почитанія полезныхъ предметовъ дошли до вѣры въ боговъ. Критій смотритъ на религію, какъ на изобрѣтеніе мудрыхъ законодателей, которые страхомъ предъ вымышленнымъ ими божественнымъ правосудіемъ думали дать опору для дѣйствія своихъ собственныхъ законовъ.

Но движеніе философской мысли не могло остановиться на томъ отрицательномъ и враждебномъ религіозной идеѣ результатѣ, до котораго дошли софисты. Такъ какъ этотъ результатъ былъ вызванъ главнымъ образомъ недостаточностію тѣхъ понятій о единомъ абсолютномъ началѣ, которыми архаическая философія думала замѣнить политеистическое представленіе, то дальнѣйшая задача философіи должна была состоять въ томъ, чтобы выработать болѣе удовлетворительное для религіознаго сознанія понятіе объ этомъ началѣ.

Главнымъ опредѣляющимъ началомъ для установленія болѣе состоятельнаго, чѣмъ архаическое, понятія о единомъ верховномъ началѣ бытія должна была, конечно, служить коренящаяся во глубинѣ человѣческаго духа идея о Богѣ. Подъ неотразимымъ вліяніемъ этой идеи скоро сказались и тѣ недостатки, которыми страдали представленія о божествѣ прежнихъ философовъ и тѣ черты, которыми должно быть дополнено выработанное уже понятіе о единствѣ высочайшаго начала.

Идея Бога есть идея *Существа* всесовершеннаго. Понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ живомъ, есть необходимое требованіе религіознаго сознанія, какъ сознанія взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, безъ чего невозможна религія. Къ абсолютному закону бытія, къ матеріальному безжизненному началу природы, къ абсолютной безличной субстанціи не возможно никакое религіозное отношеніе. Съ этой стороны „начала“ архаическихъ философовъ оказывались, очевидно, несостоятельными, антирелигіозными. Итакъ, задача философіи въ ея дальнѣйшемъ развитіи должна была состоять въ томъ, чтобы оживить, такъ-сказать, единое начало всего, внести въ него недоставшее понятіе личности и сдѣлать его религіознымъ понятіемъ о Богѣ.

Идея о Богѣ есть, затѣмъ, идея о Существѣ *всесовершенномъ*. Мысль объ абсолютномъ совершенствѣ верховнаго Существа есть опять необходимая принадлежность религіознаго

сознанія на всѣхъ стадіяхъ его развитія, хотя эта мысль и не могла быть выражена со всею ясностію этимъ сознаніемъ, пока оно находилось на ступени миѳологическаго представленія. Но удовлетворяла ли этому требованію абсолютнаго совершенства верховнаго Существа архаическая философія своими понятіями о единомъ началѣ бытія? Очевидно, нѣтъ. Ея начала были отчасти гилозоическія, отчасти абстрактныя начала. Если и можно назвать ихъ совершенными, то только по силѣ и могуществу надъ всѣмъ конкретно существующимъ. Но этого рода динамическое совершенство есть очень одностороннее совершенство, если только можно назвать его совершенствомъ. Идея совершенства гораздо шире и полнѣе. Въ области бытія частнаго и условнаго встрѣчаемъ много предметовъ и явленій, которые справедливо называемъ совершенными, независимо отъ ихъ относительнаго могущества въ опредѣленіи другихъ предметовъ и явленій. Абсолютное не было-бы абсолютнымъ по совершенству, еслибы допускало внѣ себя какое-либо совершенство, котораго само не имѣло-бы. Для ума человѣческаго невозможно высочайшее начало всего представлять чѣмъ-нибудь меньшимъ и худшимъ въ сравненіи съ чѣмъ-либо происшедшимъ изъ него. А такъ какъ самое совершенное во всемъ существующемъ человѣкъ находилъ въ себѣ самомъ, въ свойствахъ своего сознанія, мышленія, воли, то не могъ не признать онъ такихъ же совершенствъ и въ высочайшемъ началѣ всего. Такимъ образомъ, увѣренность въ духовности Божества, какъ единаго и безусловнаго начала всего, основывается на увѣренности, какую нашъ духъ имѣетъ о высшей реальности и превосходствѣ своей собственной природы, вслѣдствіе чего онъ не можетъ уже духовную жизнь подчинять неживому и недуховному началу или производить ее отъ него. Потому что высшее и духовное, къ области котораго духъ нашъ сознаетъ себя принадлежащимъ, было-бы произведеніемъ низшаго и не духовнаго, еслибы высочайшее начало не было духомъ. Духовное есть превосходнѣйшее въ ряду дѣйствительнаго, а божественное не можетъ быть меньшимъ и худшимъ отдѣльныхъ существъ, слѣдовательно оно должно быть духомъ. Правда, и гилозоическія представленія древнихъ философовъ, повидимому, старались удовлетворить этому требованію отъ абсолютнаго начала, приписывая ему на ряду съ

физическими свойствами и духовныя, называя его умомъ, мыслію и пр. Но, не говоря о внутреннемъ противорѣчіи подобнаго смѣшенія противоположныхъ предикатовъ, гилозоическое представленіе о верховномъ началѣ не могло выразить идеи абсолютнаго совершенства уже потому, что на ряду съ предикатами дѣйствительнаго совершенства ставило, и притомъ на первый планъ, предикаты бытія низшаго, несовершеннаго, матеріальнаго. Высочайшее Существо было не абсолютнымъ совершенствомъ, но смѣшеніемъ, такъ-сказать, совершеннаго и несовершеннаго и потому, въ сущности, несовершеннымъ.

Итакъ, единое верховное начало бытія, до котораго достигла, но котораго не сумѣла правильно опредѣлить архаическая философія есть высочайшій, всесовершенный духъ. Вотъ понятіе о Богѣ, которое выработала Греческая философія въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей—Анаксагора, Сократа, Платона, Аристотеля.

Анаксагору принадлежитъ несомнѣнная заслуга въ томъ, что онъ первый во всей ясности противоположилъ понятія духа и матеріи и устранилъ изъ представленія о высочайшемъ началѣ всего гилозоическіе предикаты прежнихъ философовъ. Богъ, котораго онъ назвалъ Умомъ, есть Существо совершенно отличное отъ міра. Матерія есть нѣчто страдательное, безконечно множественное и по дѣлимости, и по качествамъ (оміомеріи). „Умъ же простъ, безконеченъ, владычествуетъ собственнымъ могуществомъ, не смѣшиваясь ни съ какою вещію. Онъ есть причина всего добраго и справедливаго“. Онъ устроитель міра, „давшій стройный порядокъ (*διεκόσμησε*) всему, что было, есть и будетъ“. Но, не смотря на такое приписываемое имъ значеніе верховному Уму, Анаксагоръ не сдѣлалъ изъ этого понятія никакого почти приложенія въ своей системѣ. Умъ нуженъ для него только въ началѣ, для объясненія перваго движенія, возбуждавшаго образованіе міра, которое за тѣмъ идетъ само собою. Аристотель справедливо замѣтилъ по этому, что Анаксагоръ пользуется своимъ Умомъ какъ механическою причиною, нужною только для объясненія начала міра, а потомъ бросаетъ ее, какъ бы не видя въ ней нужды.

Истиннымъ основателемъ философскаго деизма въ Греціи долженъ быть признанъ Сократъ, котораго Ксенофонтъ назы-

ваетъ благочестивѣйшимъ изъ людей. Осужденный по недоразумѣнію за чужую вину, за безбожіе лжефилософовъ-софистовъ, онъ въ дѣйствительности былъ первымъ виновникомъ разрушенія софистики и утвержденія религіозной истины на началахъ разума. До своего понятія о Богѣ онъ, подобно Канту, дошелъ не посредствомъ метафизическихъ изслѣдованій о началѣ сущаго (путь, которымъ шла предыдущая философія), которыя онъ отвергалъ въ принципѣ, какъ безполезныя, но посредствомъ углубленія въ нравственное самосознаніе. Вопросъ о послѣдней цѣли всего существующаго, которую онъ полагалъ въ благѣ человѣка, привелъ его къ убѣжденію, что міръ можетъ быть только дѣломъ всемогущаго, всеблагаго и всевѣдущаго Существа, — Существа, Котораго разумъ во столько разъ превосходитъ нашъ разумъ, во сколько величина міра величину нашего тѣла, Котораго глазъ все прозираетъ и попеченіе (промыслъ) котораго объемлетъ все, какъ самое великое, такъ и самое малое. Онъ не отрицаетъ при этомъ прямо многихъ боговъ народной религіи, но только возвышаетъ надъ ними единый міробразующій разумъ такъ рѣшительно, какъ въ дѣлѣ образованія міра, такъ и въ достиженіи человѣкомъ своей нравственной задачи, что боги эти остаются почти безъ значенія. Главное для него заключается въ убѣжденіи, что все въ мірѣ и въ человѣческой жизни устроено по наилучшимъ цѣлямъ, съ совершеннѣйшею разумностію. Это необходимо предполагаетъ высочайшее Божество, отъ котораго происходитъ этотъ мудрый порядокъ, но не исключаетъ той мысли, что это высочайшее Божество можетъ имѣть подъ собою другія низшія божественныя существа, какъ помощниковъ; такимъ образомъ, народный политеизмъ можетъ быть примиренъ съ философскимъ монотеизмомъ.

Болѣе сильное вліяніе на развитіе религіознаго сознанія имѣлъ ученикъ Сократа Платонъ. Его вѣра въ Бога есть чисто духовный и вмѣстѣ глубоко нравственный монотеизмъ, такъ какъ у него понятіе о Богѣ постоянно опредѣляется идеею блага. Благо есть самое существенное свойство Божества; по благости оно образовало міръ; съ благостію и мудростію оно правитъ судьбами человѣка. Кто чистотою жизни подражаетъ его благости и совершенствамъ, тому въ концѣ всѣ вещи служатъ во благо. Идеею блага должны быть измѣряемы

наши представленія о Божествѣ; по ней должны быть обсуждаемы наши обязанности къ нему. Божество не завистливо къ человѣческому счастію, какъ представляли боговъ древнія вѣрованія; ибо благій не можетъ быть завистливымъ. Оно не можетъ измѣняться, ни показывать себя инымъ, чѣмъ оно есть, потому что совершенное неизмѣнно и ложь чужда ему. Оно должно быть совершенно духовной природы, возвышено надъ чувственными удовольствіями и неудовольствіями, неприкосновенно ни для какого бѣдствія (зла) и страданія. О его величіи, благости, мудрости, святости, мы должны имѣть только самыя высокія и чистыя представленія; миѳы, которые говорятъ о слабостяхъ, страстяхъ и преступленіяхъ боговъ, должны быть отвергнуты, какъ недостойныя басни. Точно также и истинное богопочтеніе должно состоять въ чистомъ образѣ мыслей и въ добродѣтельной жизни, а не въ молитвахъ и дарахъ, которыми неразуміе чтитъ боговъ, а порочность думаетъ подкупить ихъ въ свою пользу. Платонъ, впрочемъ, не отвергаетъ при этомъ необходимости внѣшняго, общественнаго культа даже съ лежащею въ основаніи его миѳологіею. Но онъ видитъ въ немъ только средство воспитанія народа; сначала, говоритъ онъ, люди должны быть воспитаны посредствомъ лжи, а потомъ посредствомъ науки, — и кто не можетъ дойти до послѣдней, пусть остается при первой. Но тѣмъ серьезнѣе настаиваетъ онъ на томъ, чтобы самые миѳы были очищены съ нравственной и философской точки зрѣнія, чтобы все вредное для нравовъ и недостойное Божества было устранено изъ религіознаго преданія и культа. Онъ согласенъ со многими предшествующими философами въ осужденіи Гомера и Гезіода, на что, съ единственно опредѣляющей здѣсь точки зрѣнія, — нравственно-религіозной, конечно, имѣетъ полное право. Итакъ, собственно вѣра Платона есть очень чистый монотеизмъ, который не терпитъ ограниченія въ его мнѣніи о высшей, божественной натурѣ звѣздъ, потому что эти „видимые боги“ находятся въ отношеніи зависимости, какъ человѣкъ и другія конечныя существа.

На той же монотеистической точкѣ зрѣнія стоитъ и Аристотель. Но принципъ, изъ котораго онъ исходитъ въ своемъ опредѣленіи понятія о Богѣ, есть не идея высочайшаго блага

(какъ у Сократа и Платона), но чисто метафизическое понятіе о первой причинѣ бытія. Сущность міроваго бытія состоитъ въ постоянномъ переходѣ отъ возможности къ дѣйствительности, въ измѣненіи или движеніи (κίνησις). Но каждое движеніе предполагаетъ дѣйствительную движущую причину, поэтому и міръ вообще, какъ совокупность движимаго, предполагаетъ безусловно первое начало движенія, которое образуетъ подѣятельную саму по себѣ матерію. Это начало движенія (πρῶτον κινοῦν) должно быть, поэтому, мыслимо существомъ нематеріальнымъ, потому что въ немъ нѣтъ ничего только возможнаго, страдательнаго, но все есть самая дѣйствительность. Такъ какъ первому двигателю чужда матеріальная множественность и дѣлимость, то онъ есть единый чистый духъ или умъ. Но такъ какъ движеніе или измѣненіе есть признакъ конечнаго или міроваго бытія, то Богъ, какъ премірное, абсолютно-неподвижное, поэтому, начало, не можетъ быть дѣятельнымъ; дѣятельность предполагала бы переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному, измѣнчивость. Жизнь Божества есть чисто созерцательная и состоитъ въ мышленіи о себѣ самомъ; она есть νόησις νοήσεως. И на міръ, поэтому, Богъ дѣйствуетъ не активно, принимая непосредственное участіе въ мірообразованіи, но только какъ благо или цѣль, къ которой само собою все стремится посредствомъ притяженія, подобнаго тому, которое каждый любимый оказываетъ на любящаго. Образованіе міра условливается уже тѣмъ однимъ, что Богъ существуетъ, какъ самое совершенное бытіе, къ которому, какъ къ послѣдней цѣли и высочайшему совершенству, все стремится. Но, тѣмъ не менѣе, Богъ, какъ начало дѣйствительное, не есть только одна цѣль или послѣдній продуктъ и конецъ развитія міра. Онъ есть вѣчное, единое начало, предшествующее всякому развитію. Какъ Существу, отрѣшенному отъ міра, Богу, потому самому, свойственно и высочайшее блаженство; потому что въ немъ нѣтъ процесса движенія отъ возможнаго къ дѣйствительному, нѣтъ слѣд. ничего недостигнутаго, желаемаго только, въ чемъ заключается источникъ страданія. Въ немъ полнота всякой дѣйствительности и совершенство.

Такое ограниченіе природы божества однимъ мышленіемъ, съ строгимъ отстраненіемъ отъ него всего чувственнаго и

измѣнчиваго (Аристотель отстраняетъ отъ него даже такое возвышенное чувство, какъ любовь: Богъ, говоритъ онъ, не любитъ, но только бываетъ любимъ), — ограниченіе, доходящее до отрицанія активнаго участія Бога въ мірообразованіи и міроправленіи, изъ опасенія внести въ понятіе о немъ черты измѣнчивости, дѣлаетъ ученіе Аристотеля о Богѣ менѣе удовлетворительнымъ для религіознаго сознанія, чѣмъ ученіе Сократа и Платона. Что касается до народной вѣры въ боговъ, то Аристотель, повидимому, относится къ ней еще строже, чѣмъ Платонъ. Нѣкоторая доля истины, которая лежитъ въ ея основѣ, относится, по его мнѣнію, къ звѣздамъ, на которыя и онъ, какъ Платонъ, смотритъ какъ на вѣчно живыя существа, а все прочее „составляетъ миѳическій придатокъ, который присоединенъ для цѣлей законодательства и для общей пользы“.

Мы представили понятія о Богѣ, до которыхъ достигла Греческая мысль въ лицѣ своихъ первокласныхъ философовъ. Богъ является въ нихъ какъ единый всесовершенный духъ. Понятіе правильное и, повидимому, удовлетворительное. Но исторія показываетъ однакожъ, что это понятіе не было ни окончательнымъ для философскаго мышленія, ни удовлетворительнымъ для религіознаго сознанія даже древняго, языческаго міра. Видимое доказательство его неудовлетворительности уже то, что оно не могло сдѣлаться господствующимъ религіознымъ понятіемъ, что оно не могло ни замѣнить политеизма, хотя онъ самъ уже начиналъ чувствовать свою несостоятельность, ни противоборствовать христіанскому ученію о единомъ Богѣ, хотя, повидимому, язычникамъ, когда пришла пора разставаться съ явно несостоятельными народными вѣрованіями и усвоить понятіе о единомъ Богѣ, всего естественнѣе было обратиться къ своимъ же философамъ, у которыхъ это понятіе было уже выработано, чѣмъ заимствовать его отвнѣ, отъ народа, притомъ, во мнѣніи язычниковъ, стоявшаго очень низко въ культурномъ отношеніи. Однакоже этого не случилось. Понятіе о единомъ Богѣ, находившееся въ системахъ философовъ, не выходило за

предѣлы школы или тѣснаго кружка философски образованныхъ лицъ, не могло сдѣлаться собственно религіознымъ понятіемъ. Значитъ, былъ въ этомъ понятіи какой-либо важный недостатокъ, по которому оно не могло удовлетворить ни религіознаго чувства, ни болѣе глубокаго мышленія, которое въ дальнѣйшемъ движеніи философіи не переставало искать новыхъ, болѣе точныхъ опредѣленій божества.

Въ чемъ же теперь могъ состоять этотъ недостатокъ монотеизма Греческихъ философовъ? Конечно, не въ той его сторонѣ, которою онъ возвысился надъ несостоятельностію политеизма и гилозоизма, т. - е. не въ томъ, что онъ призналъ Бога единымъ и свободнымъ отъ ограниченій чувственными формами бытія духомъ. Слѣдовательно, недостатокъ его могъ заключаться только въ положительной его сторонѣ, въ тѣхъ предикатахъ, которые онъ приписалъ Божеству въ замѣнъ оказавшихся неудовлетворительными. Но эти положительные предикаты Греческая мысль, какъ мы видѣли, нашла въ понятіи духа, ближайшее и непосредственное сознаніе котораго человѣкъ имѣлъ въ своемъ собственномъ духѣ, какъ совершеннѣйшей формѣ дѣйствительнаго бытія. Итакъ, мы должны обратиться къ этому понятію духа и посмотрѣть, не заключалось ли въ немъ какой либо опасности для истиннаго понятія о Богѣ? Возвысившись надъ антропоморфизмомъ народной религіи, не могла ли Греческая философія допустить другой, болѣе тонкій антропоморфизмъ, чрезъ опредѣленіе Бога чертами и свойствами если не тѣла, то духа человѣческаго,—сущности хотя высшей чувственной природы, но также ограниченной, и чрезъ то ограничить и самое понятіе о Богѣ?

Дѣйствительно, возьмемъ понятіе духа человѣческаго, идеальныя черты котораго служатъ къ положительному опредѣленію духа безконечнаго, и мы увидимъ, что, при неосторожномъ перенесеніи предикатовъ его на абсолютное начало бытія, можетъ легко возникнуть невѣрное понятіе о немъ.

Прежде всего, духъ человѣческій не есть существо абсолютно самобытное, развивающее все изъ себя самого. Его жизнь условливается существованіемъ предметовъ, внѣ его находящихся. Въ человѣкѣ духъ является въ соединеніи съ организмомъ, съ веществомъ и въ своемъ развитіи необхо-

димо предполагаетъ его. Духу существенно принадлежитъ разумъ; но дѣятельность разума предполагаетъ внѣ его находящееся познаваемое,—множественные, чувственные предметы. Духъ имѣетъ волю; но для воли опять нуженъ субстратъ дѣйствованія, независимые отъ нея, разнообразные внѣшніе объекты. Вообще, понятіе человѣческаго духа необходимо предполагаетъ понятіе внѣ его находящейся дѣйствительности, отъ него не зависящей, самостоятельной: въ этомъ и состоитъ ограниченность духа, иначе,—существенное свойство его, какъ духа конечнаго. Это ограничивающее начало является въ человѣкѣ какъ его тѣло, чрезъ которое и подъ условіемъ котораго только и проявляетъ на опытѣ свое бытіе духовное начало; далѣе, — какъ внѣшняя природа, которая условливаетъ проявленія духа человѣческаго чрезъ организмъ, — вообще, какъ бытіе матеріальное, недуховное, которое противоположно духу и независимо отъ него, но тѣмъ не менѣе составляетъ существенное условіе его жизни. Если теперь мы станемъ мыслить Божество по аналогіи съ человѣческимъ духомъ, даже взявъ его въ абстракціи отъ возможныхъ частныхъ несовершенствъ, съ какими онъ обнаруживается въ томъ или другомъ индивидуумѣ, то естественно должны будемъ признать внѣ Бога нѣчто самобытное, бытіе котораго составляетъ необходимое условіе для проявленія божественной жизни и дѣятельности. Какъ человѣческій духъ имѣетъ подлѣ себя и внѣ себя нѣкоторое чуждое ему бытіе, чрезъ которое и въ которомъ только онъ можетъ выражать свою жизнь, такъ и Духъ Высочайшій долженъ имѣть подлѣ себя и внѣ себя нѣчто чуждое и противоположное себѣ, въ чемъ и чрезъ что онъ проявляетъ свои свойства, что составляетъ матеріалъ для проявленія его разума и воли. Чуждое и противоположное духу человѣческому начало есть вообще вещество, которое является однакожъ необходимымъ условіемъ его жизни, то какъ собственное его тѣло, то какъ окружающій его матеріальный міръ. То же самое вещество, въ его самомъ общемъ и отвлеченномъ понятіи, и есть то чуждое и не зависимое отъ Высочайшаго Духа бытіе, въ которомъ и чрезъ которое обнаруживается его жизнь. Итакъ, кромѣ Бога и внѣ Бога есть самобытная матерія, нѣчто совершенно противоположное ему по сущно-

сти, но необходимое для обнаруженія его свойствъ,—разума и воли. Это обнаруженіе состоитъ въ свободномъ образованіи вещества по разумнымъ планамъ божественнаго ума, — въ устроеніи міра изъ первобытной матеріи.

Такимъ образомъ, опредѣляя Божество чертами, заимствованными изъ понятій духа ограниченнаго, мы пришли къ тому представленію о Богѣ, которое можно назвать дуалистическимъ деизмомъ, такъ какъ здѣсь кромѣ Бога признается существованіе другаго начала,—самосущей матеріи.

Такой дуализмъ есть характеристическая принадлежность всей Греческой философіи, въ какой мѣрѣ она признавала бытіе отличнаго отъ міра, единаго, верховнаго виновника его. Невыясненные задатки этого дуализма мы находимъ уже въ архаической философіи, не смотря на утверждаемый ею, повидимому, монизмъ абсолютнаго начала бытія. Гилозоизмъ Іонійскихъ философовъ, гдѣ этому началу совмѣстно приписываются и матеріальные и духовные предикаты, есть ничто иное какъ прикрытый и несознавшій еще себя дуализмъ. Послѣдовательное мышленіе должно было замѣтить несовмѣстимость этихъ предикатовъ въ одномъ началѣ и отнести ихъ къ двумъ противоположнымъ принципамъ бытія: это и сдѣлалъ философъ Іонійской же школы Анаксагоръ, который разложилъ неопредѣленный Іонійскій монизмъ на составные его элементы и получилъ въ результатѣ Божество и матерію. Элеаты, не смотря на рѣшительно, повидимому, монистическій характеръ ихъ философіи, также не могли совершенно устранить представленія о противоположномъ чистому единому бытію чувственномъ и множественномъ бытіи. Оно является для нихъ какъ необъяснимый, загадочный фактъ призрачнаго, неистиннаго бытія. Хотя это бытіе составляетъ предметъ низшаго, неистиннаго вѣдѣнія, тѣмъ не менѣе, оно существуетъ для ихъ философіи и отношеніе его къ истинному бытію и истинному познанію остается у нихъ неразъясненнымъ *). У Платона, у котораго мы нахо-

*) „Теперь прекращаю объ истинѣ рѣчь и мысли о вѣрномъ;
Пусть смертное мнѣніе будетъ отселѣ предметомъ науки".
Такъ начинаетъ Парменидъ свое ученіе о природѣ и затѣмъ разсуждаетъ о началахъ природы (свѣтѣ и мракѣ) какъ о чемъ-то реальномъ.

димъ наиболѣе удовлетворительное для религіонаго сознанія ученіе о Богѣ, принципъ дуализма является въ наиболѣе смягченномъ видѣ. Его матерія не есть оміомеріи Анаксагора, обладающія разнообразными качественными свойствами; она утончается у него почти до небытія; она называется у него μὴ ὄν. Однакоже это несущее не есть то же, что несуществующее, а не сущее только по противоположности истинно сущему. Оно имѣетъ достаточно реальности для того, чтобы дѣйствію разума оказывать сопротивленія настолько, что идеи его могутъ осуществляться только несовершеннымъ образомъ, такъ какъ въ естественной необходимости матеріи онѣ находятъ для себя никогда вполнѣ не сокрушимую преграду. Отсюда и міръ не есть вполнѣ совершенное цѣлое, но лишь настолько, насколько Божество могло сдѣлать его совершеннымъ, будучи связано въ своемъ дѣйствованіи матеріею. Это, ограничивающее дѣятельность Бога, начало (ὕλη) иначе называется у Платона необходимостію *). По ученію Аристотеля, для объясненія міра также необходимо допустить два начала вещей: съ одной стороны, безформенную матерію, съ другой, нематеріальную форму; между ними находится все, что представляетъ соединеніе формы и матеріи,—т.-е. реально существующія конкретныя вещи, природа. Абсолютное начало всѣхъ формъ, форма формъ есть Божество. Такъ какъ матерія, не соединенная съ формою, не есть еще дѣйствительное бытіе, но только одно изъ условій его, то она есть бытіе только возможное или въ возможности. Въ этомъ отношеніи, какъ противоположность реальному бытію, она можетъ быть названа несущимъ (μὴ ὄν), хотя это несущее не есть то же, что несуществующее; она есть только несуществованіе еще опредѣленнаго бытія. Такъ какъ Богъ есть чистая дѣйствительность, а матерія чистая возможность, то Богъ, по мнѣнію Аристотеля, можетъ быть названъ причиною или условіемъ матеріи, такъ какъ всякая возможность существуетъ только подъ условіемъ дѣйствительности, безъ которой не было бы никакой возможности. Но это не значитъ того, чтобы матерія была произведена Богомъ: она

*) Такъ въ Тимеѣ Умъ и Необходимость (ἀνάγκη) изображаются какъ два начала міра. 48, a, 68, e.

обусловлена самымъ существованіемъ Божества независимо отъ Его воли. Вслѣдствіе того, что матерія не зависитъ отъ воли Божества, а есть простой результатъ его существованія, она, по своему бытію, совѣчна Богу, такъ же существуетъ отъ вѣчности, какъ и само Божество.

При предположеніи самобытной матеріи явленіе дѣйствительнаго міра есть естественное слѣдствіе взаимоотношенія Бога и матеріи, какъ двухъ противоположностей. Если Богъ есть Существо безконечно разумное и свободное и матерія есть нѣчто совершенно неустроенное и пассивное, то какъ въ понятіи Бога, такъ и въ понятіи матеріи одинаково лежитъ необходимость явленія міра. Богъ по своему разуму и благости не могъ допустить, чтобы внѣ его оставалось что-либо безпорядочное и неустроенное; онъ необходимо долженъ былъ дать этому безпорядочному бытію возможно стройный видъ и порядокъ, — образовать *κόσμος*, стройный міръ. Матерія, по своей инерціи, не могла оказать никакого препятствія къ своему образованію. Но поелику какъ Богъ, такъ и матерія равно вѣчны, точно такъже какъ вѣчно должно быть въ Божествѣ дѣйствіе его свойствъ, то очевидно и образованіе міра должно быть вѣчнымъ; Богъ отъ вѣка долженъ образовать и устроять матерію. Итакъ, не только Богъ и матерія вѣчны и взаимно себя предполагаютъ, но Божество предполагаетъ теперь уже не просто матерію, но матерію образуемую, міръ. Такимъ образомъ, Богъ и міръ оказываются тѣсно связанными и взаимно условливающими себя понятіями; Богъ не мыслимъ безъ міра и наоборотъ.

Но если теперь понятіе о Богѣ въ дѣйствительности предполагаетъ не просто понятіе о матеріи, но о матеріи постоянно образуемой, т.-е. о мірѣ, то отношеніе между ними, при дальнѣйшемъ проведеніи дуалистическаго принципа, можетъ представиться совершенно въ иной и новой формѣ, чѣмъ было прежде. Абсолютная противоположность между Богомъ и матеріею, выступающая во всей рѣзкости, какъ скоро мы беремъ ихъ въ отвлеченіи и раздѣльности, начинаетъ сглаживаться, какъ скоро вмѣсто чистой матеріи мы беремъ матерію организованную, т.-е. міръ. Міръ находится въ болѣе близкомъ и тѣсномъ отношеніи къ Богу и не представляетъ столь рѣзкаго противорѣчія ему, какъ нестройная ма-

терія. Чтобы опредѣлить это болѣе тѣсное отношеніе, философская мысль обратилась къ тому же понятію человѣческаго духа, которое, какъ мы видѣли, послужило источникомъ дуалистическаго міросозерцанія вообще. Для нашего духа такая, постоянно имъ организуемая и оживляемая, матерія, съ которою онъ существенно соединенъ, есть его собственное тѣло, въ которомъ онъ живетъ и дѣйствуетъ. На основаніи аналогіи можно теперь предположить, что и міръ къ Духу Высочайшему находится точно въ такомъ же отношеніи, какъ нашъ организмъ къ нашей душѣ. Вселенная въ сущности есть не что иное, какъ организмъ, оживляемый Высочайшимъ духовнымъ Началомъ и столько же тѣсно и существенно связанный съ нимъ, какъ наше тѣло съ душею. Эту, послѣдовательно вытекающую изъ дуализма, мысль усвоила и развила стоическая философія, назвавъ Бога душею міра, а вселенную въ ея существенномъ соединеніи съ Божествомъ,—одушевленнымъ живымъ существомъ (*ζῶον ἔμψυχον*).

Мы замѣтили, что монотеизмъ Греческихъ философовъ, въ которомъ философская мысль возвысилась надъ миѳологическими представленіями народной религіи, оказался однакоже неудовлетворительнымъ для религіознаго сознанія. Онъ не могъ ни окончательно устранить народной религіи, ни замѣнить для Грековъ христіанскаго понятія о единомъ Богѣ.

Теперь, когда нами указана основная, исходная точка этого монотеизма въ аналогическомъ перенесеніи на Божество свойствъ ограниченнаго, человѣческаго духа, не трудно найти и главную причину его неудовлетворительности.

Основная идея Эллинскаго политеизма состояла въ представленіи божественнаго начала въ идеальныхъ чертахъ человѣка. Но тотъ человѣкъ, высшее достоинство котораго сравнительно съ природою и ея силами признало религіозное сознаніе и въ которомъ, поэтому, думало найти идеальныя черты для опредѣленія абсолютно совершеннаго начала, былъ однакоже естественный человѣкъ въ неразрывномъ единствѣ духовной и чувственной сторонъ его природы. Поэтому и въ представленіе о божественномъ началѣ неизбѣжно должны были войти не только высшія, чисто духовныя качества и совершенства человѣка, но и тѣ явленія его природы, кото-

рыя условливаются соединеніемъ въ немъ духовнаго начала съ чувственностію. Въ видѣ боговъ были идеализированы и возведены на степень божественнаго достоинства и такія стороны человѣческой натуры, которыя не только не могли быть возвышены до уровня божественнаго начала, но, напротивъ, уничтожали это начало, низводя его до уровня человѣческихъ недостатковъ. Въ мірѣ боговъ явились олицетворенія не только добродѣтелей и совершенствъ, но и пороковъ и страстей.

Философія, какъ мы видѣли, согласно съ своею задачею, возвысившись надъ чувственною формою богопознанія, устранила какъ понятіе множества боговъ, такъ и чувственно-антропоморфическій элементъ въ представленіи о Богѣ. Но за устраненіемъ этихъ сторонъ, исчезла-ли въ ней совершенно основная идея Эллинскаго политеизма? Очевидно, нѣтъ. Изъ понятія идеальнаго человѣка исчезла конкретная множественность и чувственная сторона его природы; но высшая сторона, духовная осталась неприкосновенною; миѳологическій идеальный человѣкъ, съ его чувственно-духовною природою, превратился въ идеальный духъ, но духъ человѣческій, ограниченный внѣ его лежащею дѣйствительностію. Задача философіи по отношенію къ религіи состояла собственно въ томъ, что она отвлекла идею духа, или духовнаго начала вообще, отъ индивидуальныхъ обнаруженій его въ человѣкѣ. Отсюда видно, что Греческая философія, не смотря на внѣшнее враждебное отношеніе ея къ народной религіи, въ сущности, находится съ нею въ родственной связи. Она выражаетъ въ области философской мысли ея же завитую въ чувственныя формы идею и продолжаетъ ея дѣло. Въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей она высказываетъ ясно и отчетливо въ формѣ понятій то, что смутно и инстинктивно чувствовала и безуспѣшно старалась выразить религія. Вражда между ними касалась болѣе формъ пониманія, чѣмъ сущности дѣла. Деизмъ Греческихъ философовъ въ сущности тотъ же антропоморфизмъ, только болѣе тонкій, чѣмъ грубый антропоморфизмъ религіи.

Но, находясь такимъ образомъ въ родствѣ съ народною религіею, а чрезъ нее и со всѣмъ язычествомъ, такъ какъ Эллинскій политеизмъ былъ только послѣдовательнымъ завер-

шеніемъ всего миѳологическаго процесса, деизмъ Греческихъ философовъ долженъ былъ раздѣлять и его коренной недостатокъ,—ограниченіе природы Божества, при чемъ утрачивалось понятіе объ его абсолютности.

Мы видѣли, что главный недостатокъ политеизма, независимо отъ представленія божества въ чувственной формѣ, состоялъ въ томъ, что чрезъ признаніе многихъ боговъ и ограниченіе одного другимъ, въ немъ ограничивалось божественное начало и уничтожалось понятіе объ его абсолютности. Но то же самое ограниченіе, только въ иной формѣ, не осталось ли и въ монотеизмѣ Греческихъ философовъ? Противополагая Богу самобытную матерію или міръ, въ основѣ котораго лежитъ самобытная матерія, мы ограничиваемъ божество почти такъже, какъ, по политеистическому представленію, каждый изъ многихъ боговъ ограничиваетъ находящагося подлѣ него другого. Положимъ, что единое божественное существо стоитъ несравненно выше надъ совокупностію всего міроваго бытія, чѣмъ Зевсъ надъ всѣми Олимпійскими богами; но тѣмъ не менѣе и о немъ по отношенію къ самостоятельности міроваго бытія можно сказать то же, что прежде сказано нами о многихъ богахъ; его сила прекращается тамъ, гдѣ начинается самостоятельность матеріи. Но, при такомъ противоположеніи обоихъ, уже не выдерживается идея истинно абсолютнаго, каковымъ должно быть истинно божественное.

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ абсолютномъ не только по бытію, но и по совершенствамъ, само собою устраняетъ мысль о самостоятельности матеріи, какъ другаго начала бытія. Допуская такое самостоятельное начало кромѣ Бога, признавая два начала, мы ограничиваемъ одно другимъ, такъ что ни одно изъ нихъ не можетъ быть истинно абсолютнымъ. Притомъ, Богъ будетъ ограниченъ не только по своему бытію, но и по своимъ свойствамъ. Если существуетъ вѣчная матерія, то Богъ не будетъ абсолютно свободенъ; его дѣйствія будутъ условливаться или ограничиваться матеріею. Его произведенія не могутъ быть такъ совершенны, какъ того требовала бы его премудрость и благость, и несовершенства ихъ онъ предотвратить не въ

силахъ. Его всемогуществу положены границы, точно также какъ его благости и разуму.

Нельзя сказать, чтобы это затрудненіе, — согласить бытіе матеріи какъ самостоятельнаго начала съ идеею абсолютнаго, не предносилось уму Греческихъ философовъ. Это затрудненіе и было причиною того, что они старались какъ можно болѣе утончить, ограничить понятіе о матеріи, такъ чтобы она по отношенію къ божеству представляла какъ можно меньше реальности, какъ можно меньше ограничивающихъ свойствъ. Мы видѣли, что у Платона матерія по отношенію къ Божеству, какъ истинно сущему, опредѣляется какъ μὴ ὄν, несущее, хотя это несущее не есть то же, что несуществующее; у Аристотеля она есть бытіе только возможное. Но, съ одной стороны, подобныя представленія только маскировали затрудненіе, а не устраняли его, потому что, какъ бы мало мы ни придавали реальности матеріи, если она есть *что-нибудь*, а не чистое *ничто*, то она всегда окажется началомъ, ограничивающимъ абсолютное. Съ другой—такого рода представленія уничтожаютъ и самое понятіе о матеріи, какъ началѣ самостоятельномъ. Мы напрасно старались бы мыслить вмѣстѣ, напр., съ Платономъ матерію какъ нѣчто совершенно безформенное (ἄμορφον), какъ нѣчто несущее, но въ то же время и существующее. Мы не иначе можемъ представить себѣ матерію, какъ бытіемъ имѣющимъ какое-либо качество, какую-либо форму, въ видѣ ли то атомовъ или сплошь протяженнаго вещества (continuum), смѣшенія элементовъ и т. п. Бытіе, не имѣющее никакой опредѣленности, никакихъ качествъ, не мыслимо. Но если мы представляемъ матерію съ какимъ-либо качествомъ, формою или свойствами, то рождается вопросъ: откуда же въ ней эти свойства, эта форма? По самому понятію о матеріи, какъ началѣ абсолютно пассивномъ, мы должны будемъ искать причины самыхъ свойствъ матеріи въ существѣ активномъ, Богѣ. Такимъ образомъ самое понятіе о матеріи (если только мы желаемъ имѣть дѣйствительное, положительное понятіе, а не нѣчто немыслимое) уже уничтожаетъ ея самостоятельность. Если и можно допустить существованіе матеріи, то не какъ начала самобытнаго, а какъ происшедшей, сотворенной субстанціи. Такимъ образомъ дуализмъ уничтожается.

Далѣе, дуализмъ не достигаетъ и той цѣли, которая вызвала его. Философскій мотивъ признанія вѣчной матеріи состоитъ въ томъ, что существованіемъ ея удобно объясняется ограниченность, несовершенство и самое зло въ мірѣ. Но эти свойства не могутъ зависѣть отъ матеріи какъ матеріальности предметовъ. Сама по себѣ матерія есть безкачественное бытіе и къ ней не могутъ быть прилагаемы предикаты совершенства и несовершенства, добра и зла. Явленіе различныхъ степеней совершенства и, если этимъ условливается добро и зло, то и этихъ качествъ, зависитъ отъ той причины, которая формируетъ матерію и сообщаетъ ей различные виды бытія. Поэтому ограниченность и степени совершенства мы находимъ и въ тѣхъ обнаруженіяхъ бытія, которыя не могутъ быть названы матеріальными, напр. въ мірѣ духовномъ. Такъ и самый идеальный міръ у Платона, въ его отрѣшенности отъ чувственнаго проявленія, представляетъ однако же множественность идей и относительныя степени совершенства, по которымъ одна идея въ сравненіи съ другою можетъ быть названа менѣе совершенною. Вообще, полагая въ матеріи причину ограниченности и несовершенства предметовъ міра, мы должны бы признать всѣ предметы, кромѣ Бога, болѣе или менѣе матеріальными, такъ какъ всѣ они болѣе или менѣе несовершенны: по это значило бы допустить мысль явно несостоятельную и нераздѣляемую даже тѣми философами, которые видятъ въ матеріи начало зла и несовершенства. Такъ напр. у Платона не только идеальный міръ, но и духовное начало въ человѣкѣ признаются нематеріальными.

Но какъ скоро допускается возможность созданія Богомъ чисто нематеріальныхъ предметовъ и, при томъ, если эти предметы представляются намъ болѣе совершенными, чѣмъ матеріальные, то этимъ уже устраняется и необходимость признанія матеріи, какъ начала самосущаго для объясненія возможности божественной дѣятельности. Богъ могъ создать и притомъ лучшее и совершеннѣйшее въ мірѣ и безъ посредства матеріи. Если же и можно допускать ея существованіе для объясненія особенностей предметовъ и явленій міра физическаго, то нѣтъ никакой необходимости признавать ее и самобытною и вѣчною. Если Богъ въ состояніи былъ произвести идеальные типы и

формы вещей, если онъ могъ образовать въ стройный міръ матерію, то онъ могъ и создать ее. Послѣднее не только не труднѣе перваго, но во столько разъ удобнѣе, во сколько легче произвести болѣе простое и однообразное, какова матерія, чѣмъ болѣе сложное и совершенное, каковъ міръ устроенный изъ матеріи.

Дуалистическій деизмъ, въ болѣе совершенномъ и философски развитомъ видѣ, составляетъ принадлежность Греческой философіи. Здѣсь онъ носитъ, по преимуществу, отвлеченный, метафизическій характеръ противоположенія Бога и матеріи. Но съ пониженіемъ уровня философской мысли, съ упадкомъ Греческой философіи и съ вторженіемъ въ ея область инородныхъ, восточныхъ элементовъ, этотъ дуализмъ въ религіозномъ сознаніи могъ принять своеобразный оттѣнокъ. Удовлетворительное болѣе или менѣе для философской мысли понятіе о матеріи, особенно въ столь отвлеченной формѣ, какъ Платоново представленіе о ней, какъ о бытіи несущемъ или Аристотеля, какъ о бытіи возможномъ, не годилось для религіознаго сознанія, которое естественнѣе должно было стремиться дать этому понятію болѣе живую, конкретную форму. Матерія въ этомъ сознаніи должна была явиться не въ видѣ абстрактнаго нѣчто, но какъ живое, дѣятельное, противоположное Божеству начало. Это и имѣло мѣсто въ различныхъ гностическихъ сектахъ первыхъ вѣковъ христіанства, ученіе которыхъ составляло смѣсь идей Греческой философіи, понятій христіанскихъ и религіозныхъ представленій Востока. Но съ особенною ясностію и рѣшительностію это воззрѣніе выразилось въ Манихействѣ, возникшемъ не безъ вліянія древнѣйшаго Персидскаго религіознаго дуализма. Древне-персидское представленіе объ Ариманѣ, какъ зломъ, противоположномъ Ормузду началѣ, здѣсь слилось съ Греческимъ представленіемъ о матеріи и христіанскимъ о діаволѣ. Такъ какъ для религіознаго сознанія въ дуализмѣ преобладающій интересъ имѣетъ не метафизическая, а нравственная сторона, то она и выступила здѣсь на первый планъ въ опредѣленіи предикатовъ двухъ абсолютныхъ началъ. Они явились въ видѣ двухъ верховныхъ боговъ: добраго и злаго. Дуализмъ этого рода въ отличіе отъ Греческаго метафизическаго можетъ быть названъ иеическимъ дуализмомъ.

Не смотря на особенности метафизическаго и иѳическаго дуализма, коренной недостатокъ того и другого одинъ и тотъ же. Это стремленіе разума опредѣлять идею Бога, какъ духа высочайшаго, по аналогіи съ человѣческимъ, ограниченнымъ духомъ. Различіе здѣсь только въ томъ, что Греческая философія обратила вниманіе на активную и пассивную стороны въ жизни духа, на самодѣятельность нашего я и на ограниченіе этой самодѣятельности внѣ меня находящимся и отъ меня независимымъ бытіемъ, — что по аналогіи въ примѣненіи къ духу абсолютному привело къ представленію Бога, какъ абсолютно активнаго, и матеріи, какъ пассивнаго начала. Гностико-манихейскій дуализмъ обратилъ, напротивъ, вниманіе на иѳическія противоположности человѣческой натуры, на добрую и худую стороны въ ней, что по аналогіи, въ примѣненіи къ абсолютному началу бытія, привело къ представленію добраго и злаго божества.

Теорія иѳическаго дуализма не получила дальнѣйшей философской обработки и не вышла изъ предѣловъ религіознаго ученія. Философская несостоятельность этой теоріи очевидна. При сколько-нибудь внимательномъ взглядѣ на міръ и его явленіе не трудно замѣтить, что цѣлесообразный строй и единство вселенной, гармонія ея частей и предметовъ, указываютъ на единство творческаго начала и никакъ не могутъ быть результатомъ борьбы двухъ активныхъ началъ. Далѣе, легко замѣтить и то, что иѳическая противоположность добра и зла имѣетъ мѣсто только въ приложеніи къ практическимъ дѣйствіямъ человѣка и не можетъ быть переносима внѣ его, на предметы и явленія природы, которыя не могутъ быть ни добрыми, ни злыми. Если именами добра и зла назвать совершенство и несовершенство предметовъ, то и здѣсь опять, съ одной стороны, нельзя рѣзко разграничить ихъ на совершенныя и несовершенныя, такъ какъ одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть и совершеннымъ относительно другаго, ниже его лежащаго, и несовершеннымъ въ сравненіи съ высшимъ; съ другой, самая оцѣнка совершенства и несовершенства предметовъ неизбѣжно будетъ принимать субъективный характеръ; мы будемъ разцѣнивать ихъ по отношенію къ личной пользѣ или вреду для человѣка, что̀ и имѣло мѣсто въ религіи Зороастра. Не говоримъ о капитальномъ недостаткѣ иѳиче-

скаго дуализма, общемъ ему съ дуализмомъ метафизическимъ, объ ограниченіи абсолютнаго или, лучше сказать, двухъ абсолютныхъ одного другимъ, причемъ ни одно не заслуживаетъ имени истинно абсолютнаго. Здѣсь этотъ недостатокъ выступаетъ съ гораздо большею рѣзкостію и очевидностью, чѣмъ въ Греческой философіи, такъ какъ здѣсь вмѣсто чисто пассивнаго, наименѣе ограничивающаго, поэтому, дѣятельность Божества начала, матеріи, мы имѣемъ представленіе о личномъ, дѣятельно противоборствующемъ Божеству, началѣ зла.

Какъ иѳическій, такъ и метафизическій дуализмъ есть міросозерцаніе, принадлежащее, по преимуществу, древней философіи. Въ новой философіи послѣдователемъ иѳическаго или манихейскаго дуализма почитали иногда Бэля, автора знаменитаго въ свое время: Dictionnaire historique et critique (1702. 2 ed.). Но это невѣрное мнѣніе о немъ сложилось кажется, потому, что въ статьѣ о манихействѣ онъ съ особеннымъ сочувствіемъ говорилъ въ пользу этого воззрѣнія. Въ дѣйствительности, Бэля скорѣе должно назвать скептикомъ. Что касается до метафизическаго дуализма, то изъ новѣйшихъ философовъ, раздѣляющихъ это воззрѣніе, мы можемъ указать на Дробиша, послѣдователя Гербарта, и на извѣстнаго Милля.

Гербартъ, какъ извѣстно, въ своей философіи не высказалъ ясно своего понятія о Богѣ и его отношеніи „къ простымъ реальностямъ“, составляющимъ основу бытія; дополнить и развить его систему въ этомъ отношеніи приняли на себя его ученики. По ученію этого философа, абсолютное бытіе не есть нѣчто абсолютно единое, но безконечная множественность простыхъ, нематеріальныхъ, конечно, реальностей. Но въ то же время онъ допускаетъ существованіе Божества, какъ высочайшей, разумной причины стройнаго объединенія этихъ простыхъ реальностей въ цѣлесообразное міровое цѣлое. Какъ относятся эти реальности къ высочайшему Существу, Гербартъ не опредѣлилъ точно. Вотъ какъ объясняетъ это Дробишъ въ своей Философіи религіи: „Богъ можетъ творить только то, что способно *происходить* или возникать, т. е. бытіе разнообразное и измѣнчивое, а не простое и неизмѣнно сущее. Простые элементы вещей, реальныя сущности, монады не могутъ быть сотворенными. Въ понятіи просто сущаго

заключается то, что оно не можетъ произойти или возникнуть или быть произведеннымъ другимъ; сущее стоитъ на своихъ собственныхъ ногахъ и не опирается на что-либо иное; для бытія не можетъ быть причины или производящей его силы. Но должно имѣть въ виду, что мы говоримъ здѣсь объ элементахъ, о простыхъ реальностяхъ; да не подумаетъ кто-либо, что мы защищаемъ мысль о несозданности матеріи. Нѣтъ, матерія есть уже нѣчто сложенное изъ этихъ простыхъ элементовъ... Мысль о твореніи изъ абсолютнаго *ничто* должна быть оставлена; но можетъ и должно быть допущено твореніе изъ *простаго нѣчто*“ *). Этого отрывка вполнѣ достаточно, чтобы видѣть что понятіе о Богѣ Гербартовской школы рѣшительно дуалистическое со всѣми недостатками дуализма. То обстоятельство, что независимыя по бытію отъ Бога простыя реальности или монады не суть матерія, такъ какъ матерія уже изъ нихъ слагается, не только не помогаетъ дѣлу, но еще болѣе ограничиваетъ Божество, чѣмъ такъ называемая самобытная матерія древнихъ философовъ. Утонченная до послѣдней возможности, до несущаго, матерія Платона и Аристотеля по своей пассивности и безформенности представляла minimum самостоятельности и minimum ограничивающихъ свойствъ. Но не таковы простыя реальности Гербарта и Дробиша; они суть нѣчто совершенно положительное и владѣющее самобытнымъ характеромъ. И дѣйствительно, изъ дальнѣйшихъ разъясненій Дробиша оказывается, что всю дѣятельность Бога по отношенію къ простымъ реальностямъ онъ склоненъ ограничить произведеніемъ только цѣлесообразныхъ явленій въ мірѣ.

Съ большею ясностію и откровенностію, чѣмъ у Дробиша, высказывается дуалистическое воззрѣніе у Д. С. Милля въ изданныхъ послѣ его смерти: „Трехъ опытахъ о религіи“. Онъ почитаетъ Бога не всемогущимъ творцемъ міра, а только образователемъ данной міровой матеріи, сила котораго ограничивается тѣми условіями, которыя заключаются въ природѣ этой матеріи. Въ этой ограниченности его силы и заключается причина разнообразныхъ несовершенствъ его творенія, которое при неоспоримыхъ слѣдахъ мудрости и благости своего

*) Drobisch: Grundlehren d. Religionsphilosophie. 1840. p. 202. 203.

устроителя, заключаетъ въ себѣ такъ много зла всякаго рода, что не можетъ быть мыслимо какъ дѣло абсолютнаго всемогущества, мудрости и благости. Только съ признаніемъ метафизической ограниченности Божества можно удержать понятіе его нравственной чистоты и возвышенности, потому что только такимъ образомъ причина недостатковъ и зла можетъ быть не относима на счетъ Бога. Многіе нравственные недостатки и противорѣчія въ обыкновенной идеѣ о Богѣ происходятъ частію отъ нечистыхъ нравственныхъ представленій болѣе грубыхъ временъ, а частію именно отъ того, что вслѣдствіе привычнаго предположенія, будто благому началу должно приличествовать и безконечное всемогущество, мы необходимо должны вносить въ идею о Богѣ неразрѣшимыя противорѣчія. Но какъ скоро съ устраненіемъ предиката всемогущества на Богѣ не будетъ тяготѣть отвѣтственность за теченіе дѣлъ въ мірѣ, то мы будемъ въ состояніи составить себѣ болѣе чистое и соотвѣтственное понятіе божественнаго идеала. Конечно, и при этомъ послѣдняя цѣль его творческой дѣятельности, послѣдняя міровая цѣль, будетъ отъ насъ закрыта. Согласно съ опытомъ здѣсь мы можемъ допустить только то, что счастіе твореній лежало въ его намѣреніяхъ при мірообразованіи, хотя ни въ какомъ случаѣ не было его единственною и исключительною цѣлью. Что касается до дѣятельнаго отношенія Бога къ созданному или, точнѣе, образованному Имъ міру, то Милль скорѣе склоненъ отвергнуть, чѣмъ признать его. Что несовершенно задуманное или несовершенно удавшееся вслѣдствіе условій, налагаемыхъ матеріею, произведеніе подобно не вполнѣ хорошо устроенной машинѣ, то тамъ, то здѣсь можетъ нуждаться въ помогающей и исправляющей рукѣ, это хотя само по себѣ и не невозможно, но, въ частности, на самомъ дѣлѣ ничѣмъ и никогда не можетъ быть доказано, потому что, какъ бы необычайнымъ ни казалось намъ какое-либо явленіе въ природѣ, мы не можемъ считать себя въ правѣ производить его отъ сверхъ-естественной причины до тѣхъ поръ, пока не узнаемъ вполнѣ всѣхъ возможныхъ естественныхъ причинъ,— отъ чего мы далеки въ настоящемъ случаѣ. Но скептически относясь къ возможности дѣятельнаго отношенія Бога къ міру, Милль, тѣмъ не менѣе, готовъ допустить нѣкоторое религіозное отношеніе человѣка къ Богу въ довольно своеобразной формѣ,—

формѣ содѣйствія Богу въ выполненіи имъ своихъ цѣлей созданія міра. Понятіе Бога ограниченнаго матеріею, поэтому не всемогущаго, „допускаетъ одно такое высокое чувство, которое недоступно вѣрующимъ во всемогущество добраго начала вселенной,—это чувство того, что мы помогаемъ Богу, воздавая Ему, за полученное отъ него благо, добродѣтельнымъ содѣйствіемъ Ему, въ чемъ Онъ, не будучи всемогущимъ, дѣйствительно нуждается и чѣмъ нѣсколько скорѣе достигается осуществленіе его плановъ. Условія человѣческаго бытія въ высшей степени благопріятны для возрастанія, усиленія такого чувства; потому что постоянно идетъ борьба между силой добра и силой зла, борьба, въ которой можетъ принять нѣкоторое участіе самое слабое человѣческое существо и въ которой даже малѣйшее пособіе правой сторонѣ, правда медленно и часто совсѣмъ незамѣтно, но ведетъ къ прогрессу, къ преобладанію добра надъ зломъ, обѣщаетъ, хотя и не близкое, но и не невѣрное, окончательное торжество добра“. Милль полагаетъ, что этой именно мысли о союзѣ человѣка съ Богомъ для достиженія общей цѣли „предназначено, съ сверхъестественной санкціей или безъ оной, быть религіей будущаго *).

Характеристическая черта и вмѣстѣ коренной недостатокъ деизма въ тѣхъ формахъ, въ какихъ мы до сихъ поръ его разсматривали, есть ограниченіе Божества внѣ его находящимся самостоятельнымъ и независимымъ отъ него по происхожденію бытіемъ,—будетъ ли то самосущая матерія древнихъ греческихъ философовъ и Д. С. Милля, личное, противоборствующее благому Богу, начало Гностиковъ и Манихеевъ или простыя реальности Гербарта. Но этими формами не исчерпывается понятіе деизма. Въ новой философіи подъ именемъ деизма большею частію разумѣется то представленіе о Богѣ, которое было господствующимъ у Англійскихъ и Французскихъ философовъ конца XVII и XVIII вѣка и которыхъ спеціально обозначаютъ именемъ деистовъ (англичане: Гербертъ, Болингброкъ, Толандъ, Коллинсъ, Тиндаль и др.; французскіе энциклопедисты: Вольтеръ, Руссо и др.). Если мы оставимъ въ сторонѣ тѣ отрицательные признаки этого

*) О Миллѣ см. Pfleiderer, Religionsphilosophie. 1878. 190. 191. А. Волкова: статью: „Три опыта о религіи“—Милля. Правосл. Собесѣдникъ. 1879.

рода деизма, по которому онъ противополагается собственно христіанскому ученію о Богѣ (отрицаніе возможности сверхъестественнаго Откровенія и чудесъ и авторитета положительной религіи въ дѣлѣ знанія), и обратимъ исключительное вниманіе на его положительное понятіе о Богѣ, то характеристическимъ признакомъ его въ отличіе отъ другихъ представленій о Богѣ должны будемъ признать ограниченіе божественной дѣятельности однимъ твореніемъ міра и отрицаніе затѣмъ живаго отношенія его къ міру, того отношенія, которое мы называемъ Промысломъ. Эта черта въ ученіи о Богѣ деистовъ есть самая выдающаяся; она выступаетъ на первый планъ, то въ формѣ возраженій противъ Промысла, то въ видѣ положительнаго утвержденія самостоятельности міра, неизмѣнности его законовъ и независимости теченія міровой жизни отъ высшаго, сверхъестественнаго „вмѣшательства“. Смыслъ, какъ этой полемики противъ Промысла, такъ и усиленнаго отстаиванія независимости міра отъ вліянія Божества, по отношенію къ понятію о Богѣ, которое должно отсюда возникнуть, понятенъ. Задача деизма—утвердить полную самостоятельность и независимость міра отъ Бога, кромѣ момента его творенія. За исключеніемъ этого момента, Богъ и міръ противополагаются какъ двѣ самостоятельныя и независимыя субстанціи. Богъ остается въ неизмѣримой дали празднымъ и безучастнымъ зрителемъ сотвореннаго имъ міра; въ мірѣ все существуетъ и совершается по своимъ, хотя въ началѣ и даннымъ Богомъ, но затѣмъ абсолютно независимымъ отъ Него, естественнымъ законамъ.

Этого опредѣленія основной идеи деизма XVII – XVIII ст. достаточно, чтобы видѣть, почему мы пріурочиваемъ это воззрѣніе къ прежде изложеннымъ нами формамъ понятія о Богѣ. Между ними нельзя не видѣть существеннаго сходства и по основному ихъ характеру и вмѣстѣ по коренному ихъ недостатку. Этотъ основной характеръ состоитъ въ ограниченіи Бога внѣ его лежащимъ бытіемъ, а коренной отсюда недостатокъ,—въ противорѣчіи подобнаго представленія о Богѣ понятію объ Его абсолютности. Различіе между древнимъ и новымъ деизмомъ, конечно, въ томъ, что въ первомъ причина этого ограниченія (матерія) признается независимою отъ Бога по происхожденію, а въ послѣднемъ міръ въ своемъ происхожденіи вполнѣ зависитъ отъ него. Но затѣмъ міръ по отно-

шенію къ Творцу получаетъ такое же самостоятельное положеніе, какъ и самостоятельная матерія и одинаково полагаетъ предѣлъ дѣятельности Божества. Нельзя не отмѣтить и другой черты сходства между древнимъ и новымъ деизмомъ. Какъ тамъ ограниченіе Бога матеріею являлось естественнымъ результатомъ аналогіи между конечнымъ духомъ человѣческимъ, ограниченнымъ въ своемъ проявленіи внѣ его лежащимъ бытіемъ, какъ и здѣсь ограниченіе Бога міромъ отъ него отдѣльнымъ мыслится также по аналогіи съ производительною дѣятельностію человѣка, для котораго продуктъ его дѣятельности есть нѣчто внѣшнее, отдѣльно и самостоятельно существующее. Богъ въ деизмѣ представляется въ видѣ мудраго механика, создавшаго міръ такъ хорошо, что онъ можетъ и долженъ существовать независимо, не нуждаясь въ дальнѣйшей помощи руки его устроившей. Богъ новѣйшихъ деистовъ, такимъ образомъ, напоминаетъ и мудраго архитектона Платона и еще болѣе перваго двигателя Аристотеля со всѣми его недостатками; онъ, подобно послѣднему, сообщаетъ лишь первое начало, первый толчекъ мірообразованію; затѣмъ все идетъ само собою безъ его помощи, а онъ остается празднымъ созерцателемъ находящагося предъ нимъ міра *).

*) Указанныя нами черты сходства между новѣйшимъ деизмомъ и ученіемъ о Богѣ древнихъ Греческихъ философовъ объясняютъ, почему мы сочли себя вправѣ соединить то и другое воззрѣніе подъ общихъ названіемъ *деизмъ*. Слово: *деизмъ* одно изъ самыхъ неопредѣленныхъ въ философской терминологіи. Оно неизвѣстно было ни въ древности, ни въ средніе вѣка; впервые деистами стали называть социніанъ или новыхъ аріанъ, отрицавшихъ божественность Іисуса Христа. Затѣмъ деистами стали называть тѣхъ, кто признавалъ только истины бытія Божія, безсмертія души и идеи нравственнаго долга: кто въ дѣлѣ религіи старался стоять независимо отъ христіанскаго и вообще положительнаго вѣроученія и признавалъ лишь тѣ понятія о Богѣ, которыя основаны на началахъ разума. Но очевидно это понятіе деизма слишкомъ широкое, такъ какъ подъ него могли бы подойти почти всѣ философскія системы древняго и новаго міра. Деизмъ былъ бы тождественъ съ каждымъ самостоятельнымъ философскимъ ученіемъ о Богѣ. Кромѣ этихъ общихъ признаковъ деизма, спеціальною чертою деизма XVII—XVIII столѣтія служитъ, какъ мы видѣли, отрицаніе живаго и дѣятельнаго участія Божества въ міроправленіи, въ отличіе отъ теизма, признающаго такое участіе. Мы, какъ видно изъ нашего изслѣдованія, разумѣемъ подъ именемъ деизма такое понятіе о Богѣ, въ которомъ Божество ограничивается внѣ его находящимся бытіемъ (будетъ-ли то матерія или созданный имъ самимъ

Но находясь по своей основной идеѣ въ родствѣ съ древнимъ Греческимъ деизмомъ, новѣйшій деизмъ не только не представляетъ собою никакого дальнѣйшаго усовершенія понятія о Богѣ въ этомъ направленіи, но далеко ниже древняго своего прототипа и по своему значенію въ исторіи философіи и по своей дѣйствительной цѣнности. Собственно въ философскомъ мірѣ ученіе деистовъ XVII—XVIII вѣка никогда не пользовалось особеннымъ уваженіемъ и не имѣло вліянія на ходъ новѣйшей философской мысли въ раскрытіи понятія о Богѣ. Имена указанныхъ нами деистовъ принадлежатъ къ второстепеннымъ и малозначительнымъ именамъ въ исторіи философіи. Болѣе публицисты и литераторы, чѣмъ строгіе философы, они не могли дать и строго философской оригинальной постановки ученія о Богѣ съ своей деистической точки зрѣнія. При томъ же, въ своемъ деистическомъ воззрѣніи они руководились не однимъ научнымъ, философскимъ интересомъ; ихъ деизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ не столько какой-либо дѣйствительной, хотя и односторонне понятой, потребности философскаго мышленія, сколько ожесточенной враждѣ противъ такъ называемаго ими супранатурализма христіанской религіи. Поэтому и вся сила его въ многочисленныхъ и разнообразныхъ возраженіяхъ противъ возможности и дѣйствительности Промысла, чудесъ, откровенія и пр. Что касается положительнаго

міръ). Мы бы могли назвать воззрѣніе по существенной его идеѣ, — дуализмомъ, еслибъ этотъ терминъ не имѣлъ еще болѣе неустановившагося въ философіи значенія, чѣмъ слово: деизмъ. Извѣстно, что смыслъ слова: дуализмъ то съуживается до названія имъ только того воззрѣнія, которое мы обозначили именемъ иѳическаго дуализма (ученіе Зороастра, Манихеевъ), то разширяется (въ идеалистической философіи) до того, что дуализмомъ называютъ всякое, законное даже признаніе субстанціальнаго отличія Бога отъ міра, даже вообще различеніе духа и матеріи. Такъ напримѣръ извѣстный историкъ философіи Куно Фишеръ обвиняетъ въ дуализмѣ Декарта, который кромѣ Бога признавалъ существованіе двухъ сотворенныхъ имъ субстанцій; духа и матеріи. Для философіи религіи, въ сравненіи съ этимъ словомъ, терминъ: деизмъ имѣетъ то преимущество, что указываетъ прямо на извѣстное понятіе о Богѣ, а не на общій метафизическій источникъ его. Отношеніе понятія деизма къ метафизическому дуализму то же, что пантеизма къ идеализму и атеизма къ матеріализму. Слова: деизмъ, пантеизмъ, атеизмъ, указываютъ на эту именно сторону въ дуализмѣ, идеализмѣ и матеріализмѣ, которая имѣетъ интересъ для религіознаго сознанія и даже философіи религіи.

понятія о Богѣ, то оно у деистовъ вовсе не раскрыто и философски не обосновано. Лучше сказать, для общаго опредѣленія Божества они берутъ обыкновенно христіанское понятіе о Богѣ, какъ о высочайшемъ всесовершенномъ Существѣ; они только стараются доказать, что съ этимъ понятіемъ непримиримы фактически существующія нестроенія въ мірѣ физическомъ и духовномъ, и что самое это понятіе требуетъ ограниченія отношенія Бога къ міру однимъ актомъ творенія съ признаніемъ полной самостоятельности міра.

Не входя здѣсь въ критическій разборъ отрицательной стороны въ ученіи новѣйшаго деизма, его возраженій противъ возможности и дѣйствительности Промысла *), мы ограничимся указаніемъ лишь на одинъ коренной недостатокъ этого воззрѣнія, общій ему съ древнимъ, дуалистическимъ деизмомъ,— это на ограниченіе имъ абсолютности Божества, какъ по бытію, такъ и по совершенствамъ.

Что Богъ есть Существо абсолютное, — это первая и коренная истина религіознаго сознанія. Богъ, ограниченный въ своемъ бытіи и въ проявленіи своей дѣятельности, есть не истинный Богъ философіи и истинной религіи, а ограниченное пространствомъ, временемъ и другими богами языческое божество. Древній Греческій деизмъ, ясно сознавшій несостоятельность предъ этимъ понятіемъ миѳологическихъ представленій, самъ не могъ однакожъ вполнѣ удовлетворить ему, ограничивъ Бога самосущей матеріей. Новѣйшій деизмъ ничего не говоритъ о самосущей матеріи и поэтому, конечно, не допускаетъ *внѣшняго* ограниченія Божества. Но, утверждая безусловную самостоятельность міра и его законовъ, онъ необходимо долженъ допустить (и допускаетъ) *самоограниченіе* Божества чрезъ предоставленіе міру полной независимости. Но подобное самоограниченіе въ сущности также ограничиваетъ абсолютное, какъ и самобытная матерія, такъ какъ и здѣсь, также какъ и тамъ, Божество имѣетъ нѣчто, внѣ его лежащее, на границахъ котораго прекращается его сила и власть, теряется его абсолютное значеніе. Что здѣсь допускается не внѣшнее ограниченіе, а внутреннее, слѣд. свободное, самоограниченіе,

*) Разборъ этихъ возраженій сдѣланъ нами въ статьѣ: „О Промыслѣ“. Приб. къ Творен. Св. Отцевъ за 1871 г.

это не только не спасаетъ понятія абсолютности, но возбуждаетъ еще большія недоумѣнія и затрудненія, такъ что въ этомъ отношеніи древній деизмъ оказывается болѣе удовлетворительнымъ для мышленія, чѣмъ новѣйшій. Не трудно представить ограниченіе Бога внѣ его лежащей матеріею и отсюда объяснить, почему міръ не такъ совершенъ, какъ могъ бы быть при совершенномъ и благомъ Творцѣ. Но невозможно понять, почему абсолютное Существо должно было ограничить себя въ своихъ дѣйствіяхъ, какъ скоро этимъ самымъ самоограниченіемъ будетъ положено начало несовершенствъ и зла въ мірѣ?

Рѣшеніе этого капитальнаго для деизма вопроса не отличается ни философскимъ характеромъ, ни основательностію. Ключа для его рѣшенія деисты ищутъ въ понятіи объ абсолютномъ совершенствѣ Божества. По ихъ мнѣнію, абсолютное совершенство Творца требуетъ совершенства творенія, а понятію совершеннаго творенія удовлетворяетъ только міръ вполнѣ самостоятельный и независимый. Совершенное Существо по своей благости должно было создать и міръ столь совершенный, сколько то возможно. Но совершенный міръ долженъ быть такимъ, чтобы не нуждаться ни въ пособіи Творца для своего существованія, ни въ дальнѣйшихъ поправкахъ и улучшеніяхъ. И въ произведеніяхъ рукъ человѣческихъ лучше и совершеннѣе та машина, которая, будучи разъ устроена, дѣйствуетъ правильно и хорошо сама собою, а не та, которая движется только при постоянномъ вмѣшательствѣ въ ходъ ея художника и нуждается въ постоянныхъ починкахъ и усовершенствованіяхъ. Поэтому достойнѣе понятія о Богѣ почитать Его устроившимъ міръ такъ прекрасно, что онъ не имѣетъ нужды въ дальнѣйшемъ вмѣшательствѣ Творца или Промыслѣ, и отношеніе Бога къ созданному Имъ творенію представлять въ видѣ отношенія художника или механика къ созданному имъ, но отъ него совершенно отдѣльному произведенію.

Все это умозаключеніе имѣло бы нѣкоторую вѣроятность, если бы міръ, фактически существующій, былъ дѣйствительно вполнѣ совершеннымъ. Но деисты въ своей полемикѣ противъ Промысла всегда полагали главную свою силу въ подборѣ и перечисленіи такихъ недостатковъ въ строѣ міра, которые, по видимому, не могли бы имѣть мѣста, еслибы міромъ правило премудрое, благое и всемогущее Существо. Такъ называемые

„сильные умы“ (esprits forts) прошлаго столѣтія особенно любили изощрять свое остроуміе въ изображеніи всего дурнаго и неразумнаго въ мірѣ, чтобы доказать, что нашъ міръ не только не есть наилучшій изъ міровъ, какъ училъ Лейбницъ, но едва ли не самый худшій изъ всѣхъ возможныхъ. Но, при такомъ взглядѣ на міръ, вся аргументація деистовъ, очевидно, теряетъ всякую почву и оказывается явно несостоятельною. Положимъ, Богъ могъ бы ограничить себя полною самостоятельностію міра, если бы онъ былъ совершенъ. Но если онъ фактически несовершенъ, то выходитъ результатъ совершенно опровергающій деизмъ, именно необходимость не самоограниченія Божества по отношенію къ міру, а дѣятельнаго отношенія къ нему, чтобы несовершенное само по себѣ могло достигать цѣлей, предназначенныхъ его мудростію и благостію.

Но оставимъ въ сторонѣ это рѣзкое противорѣчіе деизма самому себѣ. Допустимъ, что слишкомъ мрачныя краски, которыми деизмъ изображаетъ нестроенія и зло въ мірѣ, преувеличены въ интересахъ полемики противъ философскаго оптимизма, что на самомъ дѣлѣ, разсматриваемый съ метафизической точки зрѣнія, міръ вообще долженъ быть признанъ совершеннымъ, какъ произведеніе совершеннаго Творца. Понятіе совершенства міра можетъ ли служить, дѣйствительно, основаніемъ къ ограниченію абсолютной дѣятельности Божества относительно міра? Оно могло-бы служить такимъ основаніемъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы мы предположили, что въ мірѣ, въ своемъ сознаніи Богъ всецѣло и безъ остатка выразилъ всю полноту своихъ совершенствъ, истощивъ ихъ, такъ-сказать, въ процессѣ міробразованія, такъ что для дальнѣйшей его какой либо дѣятельности не представлялось бы ни мѣста, ни возможности. Это могло-бы быть только тогда, еслибы міръ былъ вполнѣ подобенъ своему Творцу, осуществлялъ бы вполнѣ всѣ Его безконечныя совершенства, словомъ, былъ бы вѣрнымъ образомъ и подобіемъ Божества. Но этому противорѣчитъ какъ самое понятіе міра, какъ бытія ограниченнаго, такъ и очевидные признаки его несовершенства. Абсолютное совершенство Творца, конечно, предполагаетъ, что созданный имъ міръ будетъ столько совершенъ, сколько то возможно; но отличіе творенія отъ Творца уже предполагаетъ, что этотъ міръ не есть и не можетъ

быть *всесовершенъ*. Причина тому заключается въ самой ограниченности міра формами пространства и времени. Міръ не есть въ одинъ моментъ творенія вполнѣ законченное и за тѣмъ неподвижнымъ и неизмѣннымъ остающееся цѣлое. Міръ постепенно и послѣдовательно получилъ тотъ видъ, который имѣетъ теперь, и исторія его также не закончена настоящимъ моментомъ. Изъ этого видно, что онъ какъ въ прошедшемъ не былъ, такъ и въ настоящемъ не есть какое либо вполнѣ законченное, совершенное и потому неизмѣняемое къ лучшему цѣлое. Кромѣ этого естественнаго, такъ-сказать, несовершенства міра, зависящаго отъ его ограниченности, мы замѣчаемъ въ немъ и другаго рода недостатки, не вытекающіе прямо изъ его ограниченности, но представляющіе искаженіе и нарушеніе его законосообразности, въ области какъ физическаго, такъ и духовнаго бытія. Сюда относятся всѣ виды нравственнаго зла и производимыя вліяніемъ злой воли свободныхъ существъ разстройства въ мірѣ чувственномъ. Отчего бы ни происходили этого рода недостатки, они фактически существуютъ. Но при такомъ относительномъ только совершенствѣ міра, какое отношеніе должно быть мыслимо между нимъ и его Творцемъ? Можетъ ли быть допущена абсолютная самостоятельность его? Не необходимо ли предложить, что Существо всесовершенное и благое будетъ постоянно и дѣятельно стремиться къ усовершенствованію того, что несовершенно, къ исправленію того, что уклонилось отъ нормы, къ постоянному возведенію того, что ограничено и несовершенно, къ большему и большему совершенству.

Какъ скоро самымъ понятіемъ міра, какъ бытія условнаго, ограниченнаго и потому только относительно, а не абсолютно совершеннаго, исключается уже мысль объ ограниченіи Божества его самостоятельностію, то сама собою падаетъ и та любимая деизмомъ аналогія, которая вмѣсто философскаго основанія служитъ для него началомъ къ опредѣленію идеальнаго отношенія между Богомъ и міромъ. Это аналогія міра съ механическимъ произведеніемъ, а Творца съ механикомъ. Не говоримъ о томъ, что машина или автоматъ вовсе не есть идеалъ совершеннѣйшаго произведенія. Совершеннѣйшее произведеніе есть то, въ которомъ при свободѣ и самостоятельности отдѣльныхъ частей или существъ, достигается общая

гармонія, общій строй и порядокъ. Стройно дѣйствующій оркестръ лучше самой совершенной музыкальной машины; стройное, одушевленное единствомъ разумныхъ стремленій и цѣлей общество разумныхъ личностей несравненно выше и совершеннѣе, чѣмъ слѣпо дѣйствующій механизмъ. Поэтому, если міръ долженъ быть возможно совершеннымъ, то болѣе достойно высочайшей мудрости создать такое цѣлое, въ которомъ единство и гармонія достигались бы при относительной самостоятельности частей подъ верховнымъ управленіемъ единаго абсолютнаго разума, чѣмъ искусный автоматъ, какимъ представляютъ міръ деисты. Что касается до самой аналогіи, которою они думаютъ замѣнить раціональное понятіе объ отношеніи Бога къ міру, то она, очевидно, не выдерживаетъ критики. Когда Богъ изображается въ видѣ художника, устроившаго міръ какъ отдѣльное цѣлое и за тѣмъ оставившаго его, какъ механикъ отставляетъ въ сторону доконченную имъ машину, то здѣсь въ опредѣленіе отношенія Бога къ міру совершенно незаконно вводятся понятія пространства и времени. Пространства,—потому что міръ отдѣляется отъ Бога какъ одно пространственное цѣлое отъ другаго; времени, — потому что въ дѣятельности Божества раздѣляются два или даже три временные момента, — одинъ до созданія міра, затѣмъ актъ созданія и наконецъ прекращеніе всякаго отношенія къ міру. Но на самомъ дѣлѣ, ни міръ не можетъ быть отдѣляемъ отъ Бога, ни Богъ оставаться недѣятельнымъ по отношенію къ міру.

Вообще о деизмѣ XVII—XVIII вѣка должно замѣтить, что, не имѣя самостоятельнаго философскаго значенія, онъ въ сущности не что иное какъ неудачный, механическій компромиссъ между распространявшимся въ то время невѣріемъ и господствующею въ массахъ религіозною вѣрою. Этотъ компромиссъ состоялъ въ томъ, что къ предполагаемому совершенно самостоятельнымъ и развивающимся по своимъ естественнымъ законамъ міру чисто механически приставлялось недѣйствующее и безучастное къ нему Божество. Такимъ образомъ отстранялось и столь ненавистное для антирелигіоз-

наго направленія „сверхъ-естественное вмѣшательство“ и удовлетворялось религіозное сознаніе. Но очевидно въ такомъ копромиссѣ не могло быть ничего серьезнаго, особенно что касалось до удовлетворенія религіознаго сознанія. Не безъ причины можетъ-быть нѣкоторые заподозривали деистовъ даже въ неискренности ихъ вѣры въ Бога, полагая, что самое понятіе о Богѣ, ненужномъ для міра и человѣка, внесено ими въ свое ученіе болѣе въ видахъ примиренія съ господствующимъ образомъ мысли большинства, чѣмъ по какой-либо строго сознанной ими потребности мыслящаго ума. Во всякомъ случаѣ, та ожесточенная вражда противъ христіанства, то усиленное отрицаніе всего сверхъестественнаго, та полемика противъ Промысла, которая выступаетъ на первый планъ въ сочиненіяхъ деистовъ, показываютъ—что главный интересъ для нихъ состоялъ не въ выработкѣ правильнаго понятія о Богѣ, а въ разрушеніи существующаго. Понятно, что такой безжизненный, можетъ-быть, не вполнѣ искренній, деизмъ не могъ удовлетворить ни науки, мало-по-малу начинавшей получать матеріалистическую окраску, ни религіознаго сознанія. Матеріалистическое естествознаніе не могло безъ крайней непослѣдовательности, изгоняя все сверхъ-естественное изъ области наличнаго міроваго бытія, оставить, хотя и недѣятельное, но все же сверхъ-естественное существо во главѣ и началѣ мірообразованія. Что касается до религіознаго сознанія, то, разрывая связь между Богомъ и міромъ, оно въ существѣ устраняло самую необходимость религіи какъ живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ; поэтому и всѣ попытки создать нѣчто въ родѣ религіи на основаніи началъ деизма были кратковременны и исчезли безъ всякаго слѣда.

VI.

Пантеизмъ.

Содержаніемъ нашихъ предшествующихъ чтеній по философіи религіи служили политеизмъ и деизмъ. Но, не смотря

на видимую, внѣшнюю противоположность этихъ формъ религіознаго сознанія, не смотря на то, что послѣдняя изъ нихъ возникла какъ результатъ борьбы философскаго мышленія съ политеистическимъ міросозерцаніемъ и побѣды надъ нимъ, въ сущности та и другая страдали однимъ внутреннимъ недугомъ. Этотъ, общій имъ недостатокъ состоялъ въ ограниченіи Божества въ ущербъ понятію объ его абсолютности. Политеизмъ ограничивалъ его чрезъ признаніе множественности боговъ; деизмъ, устранивъ этотъ недостатокъ, тѣмъ не менѣе и самъ не достигъ истиннаго понятія объ абсолютности Божества; и онъ ограничивалъ Божество или признаніемъ независимой отъ него самосущей матеріи (древній Греческій деизмъ) или утвержденіемъ полной самостоятельности и независимости отъ Бога созданнаго имъ міра (деизмъ новѣйшій).

Какъ коренной недостатокъ обѣихъ указанныхъ нами формъ представленія о Богѣ одинъ и тотъ же, такъ и главная причина его въ сущности одна и та-же. Это аналогическое перенесеніе на Божество, для его опредѣленія, свойствъ, замѣчаемыхъ нами въ бытіи ограниченномъ, субъективный способъ пониманія Божества. Политеизмъ переносилъ на Божество свойства, замѣчаемыя имъ въ чувственномъ бытіи; онъ представлялъ Божество въ чувственныхъ чертахъ, съ чувственными свойствами; высшая форма представленія Божества, до которой онъ достигъ, была антропоморфическая. Философская мысль древнихъ мыслителей устранила этотъ антропоморфизмъ, но не вполнѣ и не окончательно; отбросивъ чувственную сторону человѣка и низшія, тѣсно связанныя съ нею, психическія проявленія, она остановилась на понятіи духа въ его отвлеченіи отъ чувственности и условливаемыхъ ею явленій въ человѣкѣ. Но такъ какъ этотъ духъ все же былъ духъ ограниченный, человѣческій, предполагающій для своего обнаруженія, хотя и чуждое ему по природѣ, но тѣсно съ нимъ связанное чувственное матеріальное бытіе, то аналогически перенесши это понятіе на духъ абсолютный, божественный, философія пришла къ невѣрному понятію о Богѣ, ограничиваемомъ или матеріею или самостоятельностію міра. Богъ являлся не Существомъ абсолютнымъ, но художникомъ, первымъ двигателемъ, образователемъ матеріи, душею міра. Такимъ образомъ, Греческая философія только замѣнила болѣе грубый

антропоморфизмъ народной религіи болѣе тонкимъ, субъективнымъ. Тотъ же самый антропоморфизмъ довольно ясно выступаетъ и въ новѣйшемъ деизмѣ, въ излюбленномъ имъ представленіи отношенія Бога къ міру какъ разумнаго механика или художника къ созданному имъ и отдѣльному отъ него произведенію.

Но если, такимъ образомъ, ни чувственная природа (какъ въ политеизмѣ), ни ограниченный духъ (какъ въ деизмѣ) не могутъ дать намъ предикатовъ для точнаго опредѣленія Божества, если перенесеніе на него заимствованныхъ отъ той и другого чертъ грозитъ опасностію явнаго и прикровеннаго антропоморфизма, то не правильнѣе ли будетъ, если мы рѣшительно отбросимъ всѣ подобные предикаты и будемъ мыслить Божество началомъ вполнѣ абсолютнымъ, т.-е. отрѣшеннымъ отъ всякаго рода конечныхъ опредѣленій, какъ бы высокими и совершенными они ни казались? Абсолютное должно быть мыслимо высшимъ не только чувственныхъ ограниченій, но и самыхъ духовныхъ особенностей и свойствъ, какъ они являются въ ограниченномъ человѣческомъ духѣ, каковы напр. разумъ, воля, личность, сознательность и пр. Не только природа, но и духъ есть нѣчто низшее, несовершенное и ограниченное, такъ какъ и бытіе духа и жизнь его условливаются существованіемъ природы и ею ограничиваются. Истинно абсолютное не есть ни то, ни другое; оно выше ихъ и есть безразличное начало той и другаго.

Если, далѣе, какъ политеизмъ, такъ и деизмъ ограничивали абсолютное чрезъ удержаніе при немъ самостоятельности инаго, будетъ ли то множественность боговъ, самосущая матерія или самостоятельный міръ, то не вѣрнѣе ли будетъ и не согласнѣе ли съ понятіемъ абсолютнаго, неограниченнаго существа уничтожить всякую самостоятельность чего бы то ни было кромѣ него, и оставить единое, истинно неограниченное абсолютное? Міръ не есть бытіе, самостоятельно существующее при абсолютномъ или подъ нимъ; онъ есть свойство, явленіе или модификація самого же абсолютнаго.

Если какъ то, такъ и другое заключеніе, повидимому, естественно вытекающее изъ несостоятельности политеизма и деизма будетъ принято философскимъ мышленіемъ, то мы будемъ имѣть передъ собою новую форму понятія о Богѣ,

которую обыкновенно называютъ *пантеизмомъ*. Богъ, въ противуположность политеистическому антропоморфизму, есть *нематеріальная*, въ противуположность болѣе тонкому, деистическому антропоморфизму, хотя и духовная, но *безразличная*, въ противуположность тому и другому, въ какой мѣрѣ они ограничиваютъ божество внѣ его лежащимъ бытіемъ, *абсолютная*, въ точномъ смыслѣ, *субстанція*, предъ которою исчезаетъ самостоятельность чего либо инаго.

Этими чертами съ достаточною ясностію опредѣляется то понятіе о Богѣ, которое будетъ служить предметомъ настоящаго нашего изслѣдованія и отличается отъ сходныхъ съ нимъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, воззрѣній. Такое опредѣленіе необходимо потому, что въ философіи понятіе пантеизма нельзя назвать вполнѣ установившимся. До какой степени простирается здѣсь неточность терминологіи, можно судить по тому, что къ числу пантеистическихъ системъ часто относятся такія, которыя другими съ меньшимъ правомъ назывались матеріалистическими, напр. Стоическая. Не смотря на то, что матеріализмъ и пантеизмъ для религіознаго сознанія представляются двумя радикально противуположными воззрѣніями, такъ какъ первый отрицаетъ, второй допускаетъ понятіе о Богѣ, многіе философы находятъ возможнымъ совмѣстить эти воззрѣнія подъ названіями: атеистическій пантеизмъ или матеріалистическій пантеизмъ. Но такого рода названія, равно какъ и подведеніе философскихъ ученій въ родѣ Стоическаго подъ понятіе пантеизма, мы признаемъ крайне неточными. Эта неточность зависитъ отъ того, что обращаютъ вниманіе только на одинъ характеристическій признакъ пантеизма, на выведеніе имъ *всего изъ одного* начала или одной субстанціи. При такомъ широкомъ опредѣленіи пантеизма, подъ понятіе его, конечно, можно подвести очень разнородныя ученія и самый даже матеріализмъ, такъ какъ и онъ все производитъ изъ одного и считаетъ все существующее видоизмѣненіемъ одной субстанціи, матеріи. Но отъ такого обобщенія понятія пантеизма не можетъ выйти ничего, кромѣ сбивчивости. Кромѣ указаннаго признака, общаго ему со всѣми монистическими системами, другой существенный признакъ пантеизма тотъ, что онъ абсолютное начало бытія считаетъ нематеріальнымъ, духовнымъ. Поэтому пантеизмъ въ собственномъ смыслѣ

можетъ быть только одинъ: идеалистическій, и мы дѣйствительно видимъ, что въ исторіи философіи пантеизмъ всегда состоитъ въ тѣснѣйшемъ родствѣ съ идеализмомъ. Отсюда, не злоупотребляя выраженіями, мы не можемъ признать пантеизмомъ ни гилозоизма древнихъ Іонійскихъ философовъ, ни Стоицизма, который есть не что иное, какъ возобновленіе этого гилозоизма подъ сильнымъ, впрочемъ, вліяніемъ дуалистическаго деизма Платона и Аристотеля. Даже пантеизмъ Элеатовъ мы вправѣ назвать только недоразвившимся, непослѣдовательнымъ пантеизмомъ, такъ какъ у нихъ абсолютное, съ одной стороны, не совершенно утратило чувственныя черты (напр. сферосъ Ксенофана), съ другой, не совершенно исчезла еще предъ нимъ самостоятельность міра внѣшняго.

Мы не имѣемъ здѣсь въ виду ни подробно излагать различныя пантеистическія системы древняго и новаго міра въ ихъ послѣдовательномъ, историческомъ преемствѣ, ни подвергать частной критикѣ ученіе того или другого философа пантеистическаго направленія въ отдѣльности. Наша цѣль — представить общія характеристическія черты этого направленія, какъ онѣ выразились въ системахъ новѣйшихъ его представителей, и затѣмъ указать общіе недостатки его предъ судомъ здраваго религіознаго сознанія и мышленія. Для этой цѣли достаточно, если мы, не касаясь частныхъ отличій пантеизма, укажемъ въ немъ главныя характеристическія особенности. Такихъ особенностей въ пантеизмѣ можно отличать двѣ, смотря по тому, какъ въ немъ опредѣляется отношеніе конечнаго къ безконечному—именно, почитается ли конечное *постояннымъ* аттрибутомъ или свойствомъ безконечнаго или *преходящимъ* моментомъ въ его бытіи.

Перваго рода пантеизмъ называютъ системою *имманенціи*, также *онтологическимъ* пантеизмомъ, можно назвать его также *субстанціальнымъ* пантеизмомъ, такъ какъ въ немъ главнымъ образомъ обращается вниманіе на постоянное бытіе конечнаго въ абсолютной субстанціи, причемъ живое развитіе ея въ формахъ конечнаго или отрицается или отдаляется на задній планъ. Сюда отчасти можетъ быть отнесено ученіе Элеатовъ, но главный представитель этого рода пантеизма есть Спиноза. По ученію Спинозы, существуетъ только одна, исключающая всякое движеніе, абсолютная субстанція. Опре-

дѣленія, подъ которыми эта абсолютная субстанція представляется субъективному познанію нашего разсудка, составляютъ ея аттрибуты. Такихъ аттрибутовъ два: мышленіе и протяженіе; но двойственность ихъ есть двойственность только для нашего мышленія; въ сущности оба они одно. Абсолютная субстанція столько же есть мыслящая, сколько и протяженная: Deus est res extensa; Deus est res cogitans. Единичные предметы, тѣла, какъ скоро мы ихъ разсматриваемъ подъ формою протяженія, и идеи, какъ скоро мы разсматриваемъ подъ формою мышленія, суть видоизмѣненія абсолютной субстанціи, и, какъ таковыя, не имѣютъ никакой собственной самостоятельности; они относятся къ абсолютной субстанціи какъ морскія волны къ морской водѣ. Какъ нѣтъ субстанціальнаго различія между аттрибутами абсолютнаго: мышленіемъ и протяженіемъ, точно также нѣтъ существеннаго различія и между духовнымъ и матеріальнымъ въ бытіи такъ-называемомъ конечномъ. Душа (какъ выражается Лессингъ), по ученію Спинозы, есть мыслящее себя тѣло, а тѣло есть протяженная душа; та же вещь какъ протяженная есть тѣло, какъ мыслящая — душа. Между законами, опредѣляющими психическія явленія, и между законами физическихъ явленій различіе только въ названіяхъ; поэтому и ѳика, наука о законахъ міра духовнаго, есть только обратная сторона физики.

Характеристическая черта субстанціальнаго пантеизма есть отрицаніе процесса развитія въ абсолютномъ. Абсолютное есть неподвижная, покоющаяся субстанція; вещи и явленія здѣсь не возникаютъ и являются, но вѣчно *суть*. Представленіе временнаго процесса есть субъективное представленіе, фикція нашего воображенія; разумъ же, какъ говоритъ Спиноза, долженъ разсматривать всѣ вещи съ точки зрѣнія вѣчности.

Отрицаніе процесса, съ одной стороны, незаконное отожествленіе мышленія и протяженія, съ другой, были поводомъ къ появленію въ философіи новой формы пантеизма, который называютъ *космологическимъ*, иногда *діалектическимъ*, иногда пантеизмомъ *эманаціи* или *эволюціи*. Характеристическая черта этого рода пантеизма, не смотря на различіе частныхъ системъ, та, что въ немъ преимущественное вниманіе обращено на процессъ самоопредѣленія абсолютнаго

въ различныхъ формахъ или моментахъ конечнаго бытія. Абсолютное не есть заключенная въ себѣ, неподвижная субстанція, по отношенію къ которой міръ есть не имѣющій существенности призракъ; оно есть самодвиженіе, осуществленіе себя въ единичныхъ вещахъ. Мысль и протяженіе или что то же: духовное и физическое бытіе, хотя суть проявленія одной и той же субстанціи, но суть именно *проявленія*, а не отличающіеся только по имени и субъективному способу воззрѣнія аттрибуты абсолютнаго; они развиваются изъ абсолютнаго начала или преемственно или параллельно, но это развитіе есть дѣйствительное выраженіе жизни абсолютнаго, а не представленіе только нашего воображенія. Представителями этого рода пантеизма могутъ служить Шеллингъ и Гегель.

Вопреки Спинозѣ, Шеллингъ полагаетъ *), что единая абсолютная субстанція не есть что-либо неизмѣнное и неподвижное, но безконечная *дѣятельность*. Хотя эта дѣятельность первоначально индифферентна, т. е. не есть еще то или иное, но по тому самому, что она есть дѣятельность, она необходимо дифференцируется на начало дѣйствующее (субъектъ) и дѣйствіе (объектъ). Изъ первоначальнаго безразличія она должна такимъ образомъ выступить въ различіе, т. е. въ опредѣленныя формы бытія, стать тѣмъ или инымъ объектомъ, изъ которыхъ каждый отличается отъ другого опредѣленнымъ признакомъ. Но первоначальная дѣятельность не можетъ остановиться или успокоиться на какомъ-либо изъ положенныхъ объектовъ, потому что она, какъ безконечная дѣятельность, не можетъ быть чѣмъ-либо связана или прекращена; послѣ того какъ она опредѣлила себя въ какомъ-либо объектѣ (единичной вещи), она опять возвращается къ себѣ самой, чтобы производить новые объекты, новыя единичныя вещи. Но такъ какъ она при этомъ произведеніи уже обогатилась признаками и содержа-

*) Мы имѣемъ здѣсь въ виду преимущественно первоначальную философію Шеллинга, такъ-называемую философію природы или тожества. Въ позднѣйшихъ фил. сочиненіяхъ (особенно въ философіи Откровенія) Шеллингъ старается сблизиться съ теизмомъ, хотя это сближеніе часто состоитъ только въ измѣненіи терминологіи, а не во внутреннемъ смыслѣ ученія.

ніемъ перваго положеннаго ею объекта, то она въ состояніи съ каждымъ новымъ моментомъ движенія производитъ все болѣе и болѣе богатые содержаніемъ и признаками объекты. Такимъ образомъ, постоянно возвращаясь въ себя, но въ то же время въ своей восходящей дѣятельности производя все болѣе и болѣе совершенныя вещи, абсолютная дѣятельность развивается до тѣхъ поръ, пока не выразитъ всего своего содержанія, не дойдетъ въ человѣкѣ до дѣятельности сознательной, въ философѣ до пониманія своей дѣятельности, въ художникѣ до подражанія ей. Такимъ образомъ, по собственному опредѣленію Шеллинга, абсолютное есть „абсолютный субъектъ, который по своей натурѣ становится объектомъ, но изъ каждаго своего объектированія снова побѣдоносно возникаетъ и восходитъ на высшую степень субъективности, пока, по истощеніи всей своей возможности быть объективнымъ, не станетъ опять надъ всѣмъ побѣдоносно возвысившимся субъектомъ *)“. При такомъ понятіи объ абсолютномъ, о какомъ-либо отличіи Бога отъ міра, о трансцедентности абсолютнаго, конечно, не можетъ быть рѣчи. Въ своей первоначальной философіи Шеллингъ прямо говоритъ, что „абсолютное тожество не есть *причина* вселенной, но самая вселенная“, и что такое отдѣленіе причины отъ дѣйствія (т.-е. отдѣленіе Бога отъ міра) и само по себѣ невозможно и съ точки зрѣнія разума ложно, даже есть источникъ всѣхъ заблужденій **)“.

Первоначальная абсолютная дѣятельность дѣйствуетъ хотя цѣлесообразно и по заключающимся въ ней самой законамъ и поэтому идеальна и разумна, но она дѣйствуетъ съ безсознательною цѣлесообразностію (подобно тому, какъ художникъ или поэтъ въ полусознательномъ вдохновеніи творитъ самые счастливые и прекрасные образы) до тѣхъ поръ, пока въ человѣкѣ не дойдетъ до сознанія. Но и человѣческое сознаніе имѣетъ различныя степени, восходя отъ обыкновеннаго до философскаго сознанія, когда для него все становится яснымъ и понятнымъ; здѣсь абсолютное доходитъ до

*) Vorrede zu Becker's Uebers. „Cousin's üb. franz. und deutsche Philos.“
**) Zeitschrift für spec. Physik. II. B. 2 H. 19.

субъективнаго *пониманія* того, что абсолютная дѣятельность полагала объективно.

Разсматриваемое съ точки зрѣнія религіознаго сознанія, философское ученіе о Богѣ Гегеля имѣетъ существенное сходство съ ученіемъ Шеллинга, такъ какъ и у него абсолютное есть начало, развивающее изъ себя всю совокупность міроваго бытія, есть Богъ, послѣдовательно развивающійся въ мірѣ. Но въ пониманіи какъ самого абсолютнаго, такъ и законовъ его развитія, между Шеллингомъ и Гегелемъ есть характеристическое различіе. У Шеллинга абсолютное само по себѣ, пока оно не дифференцировалось въ различіе субъекта и объекта, есть простое тождество безразличія. По мнѣнію Гегеля, въ Шеллинговомъ абсолютномъ недостаетъ принципа опредѣленности, различія; въ немъ все сливается въ одно и становится безразличнымъ подобно тому (замѣчаетъ Гегель), какъ ночью всѣ коровы черны. Гегель старается придать этому абстрактному абсолютному болѣе конкретную опредѣленность. Абсолютное, независимо отъ своихъ проявленій въ бытіи конечномъ, есть самоопредѣляющая идея, богатая, или точнѣе—постепенно обогащающая себя содержаніемъ. Что касается до законовъ развитія абсолютнаго, то тогда какъ Шеллингъ для опредѣленія этихъ законовъ (въ первоначальномъ фазисѣ своей философіи) обращаетъ преимущественно вниманіе на реальную сторону бытія, на природу, Гегель останавливается на идеальной его сторонѣ, на законахъ природы сознательной, мыслящей; высшіе моменты этой природы, — мысль и ея законы возводятся въ законы самоопредѣленія абсолютнаго. Пантеизмъ носитъ здѣсь логическій характеръ, тогда какъ у Шеллинга онъ по преимуществу натурфилософическій.

Итакъ, абсолютное само по себѣ, по ученію Гегеля, не есть пустое, безразличное абсолютное, становящееся содержательнымъ только въ мірѣ конечныхъ опредѣленій; оно есть мысль, понятіе, идея, постоянно обогащающая себя внутреннимъ содержаніемъ путемъ развитія. Основной законъ этого развитія есть извѣстный діалектическій методъ—положенія, отрицанія и отрицанія этого отрицанія. Послѣдовательный процессъ обогащенія абсолютнаго содержаніемъ путемъ діалектическаго метода представляетъ намъ логика

Гегеля. Она показываетъ намъ, какъ абсолютное, переходя изъ самаго абстрактнаго понятія чистаго бытія, равнаго чистому ничто, мало-по-малу опредѣляетъ себя различными категорическими понятіями, пока не дойдетъ до высшаго понятія— абсолютной идеи, совмѣщающей въ себѣ все содержаніе предыдущихъ опредѣленій. Поэтому, его логика не только по методу и содержанію, но и по своему внутреннему значенію не есть то, что мы привыкли соединять съ этимъ словомъ. Чистое понятіе, раскрытіемъ котораго она занимается, не есть продуктъ конечной человѣческой мысли, но „абсолютное божественное понятіе“ и логическій процессъ его есть „непосредственное представленіе самоопредѣленія Божества къ бытію“. Методъ этого процесса есть творческій, абсолютный методъ; діалектическое поступаніе его есть жизнь абсолютной идеи. Поэтому логика, раскрывающая моменты чистой мысли самой въ себѣ, представляетъ намъ самый процессъ саморазвитія Божества, какъ оно есть въ своемъ вѣчномъ бываніи (Werden) прежде сотворенія природы и конечнаго духа *).

Но логическимъ самоопредѣленіемъ въ своихъ моментахъ не исчерпывается жизнь абсолютнаго. Опредѣливъ себя какъ идею, идея становится идеею для самой себя, т.-е. какъ бы созерцаетъ себя, слѣдовательно, противополагаетъ ее себѣ и чрезъ то дѣлается *внѣшнею*, по отношенію къ себѣ. Она какъ бы отрицаетъ себя и полагаетъ себя въ иной формѣ,— формѣ *инобытія* внѣшняго по отношенію къ себѣ. Идея въ формѣ внѣшняго инобытія есть природа. Начиная отъ абстрактной внѣшности въ формахъ пространства и времени, идея въ природѣ проходитъ рядъ ступеней, посредствомъ которыхъ бытіе внѣ себя или инобытіе идеи восходитъ къ бытію въ себѣ,—достигаетъ индивидуальности въ тѣлахъ и субъективности въ организмѣ. Главные моменты природы: процессъ механическій, химическій и органическій. Природа стремится къ соединенію частей въ цѣломъ, эта цѣль и достигается въ организмѣ, въ которомъ гармонія, единство цѣлаго господствуетъ во всѣхъ частяхъ.

Но самоотрицаніе абсолютной идеи въ природѣ есть только переходный моментъ ея діалектическаго процесса; изъ ино-

*) Logik. 2. 175.

бытія въ природѣ она должна возвратиться къ себѣ самой. Послѣдовательный ходъ этого возвращенія изображаетъ намъ философія духа, тогда какъ изображеніемъ предшествующаго процесса инобытія идеи занималась философія природы. Въ духѣ абсолютная идея обращается къ самой себѣ и чрезъ то достигаетъ самосознанія; главные моменты въ процессѣ развитія духа суть: духъ субъективный, объективный и абсолютный. Субъективный духъ на первой ступени своего обнаруженія есть душа, соединенная съ тѣломъ и зависимая отъ натуральныхъ условій существованія (предметъ антропологіи); затѣмъ онъ является какъ духъ сознательный (предметъ феноменологіи сознанія и психологіи). Опредѣливъ себя въ качествѣ субъективнаго духа, идея является затѣмъ какъ духъ объективный, проявляющій себя въ сознательно свободномъ дѣйствованіи: въ правѣ, въ нравственности и наконецъ въ общественныхъ учрежденіяхъ,—въ семействѣ, обществѣ и государствѣ. Третьею ступенью самоосуществленія идеи въ формѣ духа служитъ духъ абсолютный, возвращающійся отъ своихъ объективныхъ проявленій къ сознанію своей идеальности, сначала въ искусствѣ, затѣмъ въ религіи и, наконецъ, въ философіи.

Въ философіи религіи пантеизмъ подлежитъ разсмотрѣнію какъ извѣстное понятіе о Богѣ. Не выходя изъ своихъ предѣловъ въ область метафизики, она не можетъ входить въ разборъ отдаленнѣйшихъ основаній и мотивовъ этого понятія, въ какой мѣрѣ они заключаются въ общихъ началахъ идеалистической философіи вообще. Не касаясь вопроса о состоятельности или несостоятельности идеализма вообще, она обращаетъ вниманіе только на выработанное этою философіею понятіе о Богѣ и оцѣниваетъ его съ точки зрѣнія своихъ требованій отъ истиннаго понятія о Богѣ.

Конечно, намъ могутъ замѣтить, что, оставляя въ сторонѣ самые принципы идеалистической философіи и подвергая послѣдовательно вытекающее изъ нихъ понятіе о Богѣ суду религіознаго сознанія, мы привлекаемъ эту философію къ суду, компетентность котораго она отрицаетъ. Это замѣчаніе

было бы вѣрно, если бы самъ пантеизмъ дѣйствительно не признавалъ правъ религіознаго сознанія. Но на самомъ дѣлѣ (что яснѣе увидимъ впослѣдствіи) онъ не только не отрицаетъ этихъ правъ, но своимъ понятіемъ о Богѣ думаетъ дать дѣйствительное удовлетвореніе религіозному сознанію,—болѣе дѣйствительное, чѣмъ можетъ дать какая-либо другая философія или положительная религія. Онъ не только не отрицаетъ истины отъ религіознаго сознанія, но, напротивъ, думаетъ (Гегель), что его философія по существу совершенно согласна съ нимъ и только передаетъ его содержаніе въ высшей и совершеннѣйшей формѣ. Итакъ, нельзя сказать, чтобы судъ религіознаго сознанія былъ для пантеизма судомъ, имъ непризнаваемымъ и незаконнымъ.

Итакъ, какіе же теперь признаки вполнѣ удовлетворительнаго для религіознаго сознанія понятія о Богѣ, отъ которыхъ не можетъ безнаказанно отказаться никакое философское ученіе о Богѣ, не опасаясь уничтожить самое понятіе о Богѣ или дать въ замѣнъ его одно только имя Бога, обозначающее совершенно иное, антирелигіозное содержаніе?

Эти признаки состоятъ въ томъ, что Божество есть а) Существо отличное и отдѣльное отъ міра; б) Существо всесовершенное. За эти признаки всегда твердо держится религіозное сознаніе, хотя на низшихъ своихъ ступеняхъ и не можетъ съ достаточною правильностію и ясностію опредѣлить ихъ. Эти признаки съ большею точностію опредѣлены и утверждены философскимъ мышленіемъ въ его борьбѣ съ пантеизмомъ, такъ что уничтоженіе ихъ въ понятіи о Богѣ было бы въ сущности не возвышеніемъ и улучшеніемъ этого понятія, но пониженіемъ его до уровня политеистическаго воззрѣнія, которое, не смотря на свои усилія, не могло ни вполнѣ отличить Бога отъ міра, ни представить его, какъ истинно совершенное Существо.

1) Что касается до перваго признака — отдѣльности Бога отъ міра, трансцендентности, то, повидимому, пантеизмъ составляетъ самое рѣшительное противорѣчіе этому понятію. Для него Богъ и міръ по существу одно и то же: міръ есть модификація Божества: Богъ субстанціональное начало міра. Этого было бы достаточно для окончательнаго осужденія пантеистическаго понятія о Богѣ предъ судомъ религіознаго сознанія,

если бы самъ пантеизмъ вполнѣ признавалъ тотъ выводъ, который, повидимому, логически слѣдуетъ изъ его собственныхъ положеній. Но на самомъ дѣлѣ пантеизмъ не можетъ сдѣлать этого признанія, не уничтоживъ самого понятія о Богѣ, которое онъ желаетъ однако же удержать. Но такъ какъ удержать его не иначе возможно, какъ признавъ законность религіознаго понятія объ отличіи Бога отъ міра, то онъ старается такъ или иначе согласовать съ этимъ понятіемъ свое ученіе о субстанціальномъ тожествѣ Бога и міра. Задача неблагодарная и, повидимому, не разрѣшимая; посмотримъ, какъ справляется съ нею пантеизмъ.

Прежде всего, онъ думаетъ смягчить и сгладить ту рѣзкую противоположность, въ которой безконечное и конечное, неизмѣнное и измѣнчивое, божественное и небожественное (міровое) бытіе представляется для религіознаго сознанія и обыкновеннаго мышленія. По мнѣнію Гегеля, такое различеніе противоположныхъ понятій, какъ противоположныхъ, есть естественный и необходимый пріемъ разсудочнаго только или низшаго мышленія; мышленіе же умственное или спекулятивное не знаетъ такихъ различій, оно объединяетъ и понимаетъ какъ тожественное и единое то, что мышленіе обыкновенное почитаетъ различнымъ; въ этомъ объединеніи противоположнаго и состоитъ вся суть такъ-называемаго діалектическаго метода. По ученію Спинозы, признаніе вещей множественныхъ, конечныхъ и измѣнчивыхъ, въ ихъ самостоятельности и противоположности безконечному, единому и неизмѣнному, есть дѣло низшей познавательной способности,—воображенія (imaginatio); высшая способность интуитивнаго познанія,—умъ (intellectus) не знаетъ такого неистиннаго и неадэкватнаго способа познанія. Философскій умъ разсматриваетъ всѣ вещи какъ моменты одной субстанціи „sub specie aeternitatis“; для него нѣтъ ничего множественнаго и измѣняющагося, но все *есть* вѣчно въ единой, абсолютной субстанціи.

Но такой способъ уничтоженія противорѣчій, находящихся въ пантеистическомъ понятіи о Богѣ, противорѣчій, заключающихся въ томъ, что безконечное должно мыслить въ тоже время и конечнымъ, неизмѣнное измѣнчивымъ, божественное небожественнымъ,—очевидно не можетъ быть удачнымъ и удовлетворительнымъ для религіознаго сознанія. Онъ возможенъ

только подъ условіемъ, что мы откажемся отъ обыкновенныхъ пріемовъ и законовъ нашего логическаго мышленія въ пользу мнимо высшаго идеалистическаго метода познанія. Здѣсь не мѣсто говорить о методахъ философскаго познанія идеализма и входить въ разсужденіе о томъ, въ какой мѣрѣ законно приписываемое себѣ идеалистическою философіею право мыслить не такъ и не по тѣмъ законамъ, по которымъ мыслитъ обыкновенно разсудокъ, и не считать въ высшемъ будто-бы, спекулятивномъ познаніи не противорѣчащимъ то, что составляетъ противорѣчіе для обыкновенной мысли. Достаточно того, что самымъ признаніемъ, что противорѣчія, заключающіяся въ понятіи пантеистическаго абсолютнаго, могутъ быть уничтожены только въ высшемъ философскомъ мышленіи, пантеизмъ самъ сознаетъ и утверждаетъ фактъ дѣйствительнаго существованія такихъ противорѣчій для обыкновеннаго мышленія и религіознаго сознанія.

Что этотъ фактъ не можетъ быть устраненъ однимъ рѣшительнымъ отрицаніемъ правъ религіознаго сознанія и согласнаго съ нимъ обыкновеннаго логическаго мышленія, это чувствуетъ и самъ пантеизмъ. Не смотря на такое отрицаніе, онъ въ инстинктивномъ сознаніи законности этихъ правъ опасается рѣшительно проводить мысль о тожествѣ безконечнаго и конечнаго, Бога и міра: напротивъ, онъ старается войти въ компромиссъ съ этимъ пренебрегаемымъ имъ разсудочнымъ мышленіемъ и религіознымъ сознаніемъ, старается сгладить вопіющее противорѣчіе между тѣмъ и другимъ и такъ-называемымъ спекулятивнымъ мышленіемъ. Онъ дѣлаетъ всевозможныя уступки религіозному сознанію, пытаясь доказать, что положенія пантеизма не такъ противорѣчатъ ему, какъ могло бы показаться на первый взглядъ.

Прежде всего, замѣчательно то обстоятельство, что названіе именемъ пантеизма извѣстнаго образа мыслей о Богѣ принадлежитъ не защитникамъ этого образа мыслей, а его противникамъ. Ни одинъ изъ философовъ не называлъ своего воззрѣнія пантеизмомъ, и когда это воззрѣніе было такъ называемо другими, рождались оправданія и жалобы на несправедливость названія, которое казалось чѣмъ-то предосудительнымъ и обиднымъ для философа. Такъ, отъ нареканія въ пантеизмѣ ста-

рались оправдать систему Спинозы его послѣдователи *). Гегель самъ отклоняетъ отъ себя обвиненія въ пантеизмѣ **), а еще болѣе его многочисленные послѣдователи; тоже должно сказать о Шеллингѣ, который въ своихъ позднѣйшихъ философскихъ сочиненіяхъ старается дать теистическое толкованіе или лучше теистическую наружность пантеистическимъ положеніямъ своей прежней философіи. Вообще, послѣдователи пантеистическаго воззрѣнія усиленно ищутъ точекъ сближенія между нимъ и теизмомъ, стараясь доказать, что и въ пантеистическихъ системахъ существуетъ необходимо требуемое религіознымъ и неидеалистическимъ мышленіемъ различеніе Бога и міра.

Напрасно, говорятъ, думаютъ, будто пантеизмъ не отличаетъ Бога отъ міра въ томъ смыслѣ, что абсолютное существуетъ для него только въ конечныхъ вещахъ, какъ своихъ моментахъ, и ими вполнѣ исчерпывается, такъ что не имѣетъ уже никакой дѣйствительности и истины внѣ ихъ. Нѣтъ; существуя въ конечномъ бытіи и объемля его собою, оно въ тоже время можетъ существовать и внѣ его и выше его, какъ чистое абсолютное или божественное бытіе. Міръ, конечно, есть проявленіе Божества, но не всецѣлое; Богъ, существуя въ мірѣ, можетъ существовать и внѣ его, какъ того требуетъ религіозное сознаніе теизма; какъ существующее не только въ мірѣ, но и внѣ его, онъ есть истинное, отличное отъ міра существо, Богъ въ точномъ смыслѣ слова.

Но такое примиреніе пантеизма съ теизмомъ, такое отличеніе міра отъ Божества сейчасъ же оказывается несостоятельнымъ, какъ скоро мы вспомнимъ, что въ пантеизмѣ міръ признается аттрибутомъ, проявленіемъ или моментомъ абсо-

---

*) Юбервегъ перечисляетъ въ своей исторіи философіи нѣсколько сочиненій, спеціально направленныхъ къ защитѣ ученія Спинозы отъ обвиненій въ пантеизмѣ (См. Grundriss d. Gesch. d. Philos. 1875. T. III. p. 63. 64) Возможность самыхъ попытокъ примирить пантеизмъ Спинозы съ теизмомъ заключалась для его почитателей въ нѣкоторой непослѣдовательности Спинозы и противорѣчіяхъ самому себѣ, причемъ нѣкоторыя его выраженія могли быть истолкованы въ теистическомъ смыслѣ. См. A. Peip, Religionslehre. 1879. p. 131—136.

**) Encyk. § 573. изд. Киркхана, 1870. Vorles. üb. d. Philosophie d. Religion. 113. 55. 56, 1832.

лютнаго. Положимъ, что это проявленіе есть не всецѣлое, а такъ-сказать частное, что Богъ не весь переходитъ въ міръ; но все же оно есть проявленіе самой природы Божества, есть извѣстная модификація его. Міръ опять оказывается видоизмѣненіемъ Божества и предполагаемое различіе между нимъ и Богомъ будетъ различіемъ только частнаго отъ общаго, а не различіемъ по существу. Абсолютное въ своей отдѣльности отъ міра будетъ только *болѣе* божественнымъ, а міръ въ отличіи отъ абсолютнаго *менѣе* божественнымъ, такъ какъ проявляетъ собою не всецѣлое абсолютное, но то и другое будутъ въ сущности составлять одно Божество. Различіе здѣсь будетъ не въ сущности, а въ степени: да и самая степень: *болѣе*, *менѣе*, будетъ имѣть при этомъ не столько качественное, сколько количественное значеніе. Міръ немыслимъ безъ абсолютнаго, котораго онъ составляетъ моментъ; абсолютное также не можетъ быть мыслимо безъ міра, потому что, понимаемое безъ міра, оно стало бы неполнымъ, ограниченнымъ, слѣд. неистиннымъ абсолютнымъ, такъ какъ лишилось бы одного изъ своихъ моментовъ или опредѣленій. Итакъ, если бы даже предположили, что абсолютное можетъ существовать внѣ и кромѣ конечнаго, то этимъ нисколько не помогли бы дѣлу пантеизма, такъ какъ конечное, во всякомъ случаѣ, оказалось бы не отличнымъ отъ Божества.

Но на самомъ дѣлѣ такое предположеніе о возможности мыслить абсолютное не только въ связи, но и внѣ связи съ конечнымъ, совершенно недопустимо съ пантеистической точки зрѣнія. Прежде всего, такое абсолютное явится не только, какъ мы сказали, ограниченнымъ, но и рѣшительно немыслимымъ, совершенно пустымъ и безсодержательнымъ, не имѣющимъ ничего общаго съ понятіемъ Божества, которое признаетъ теизмъ. Абсолютное можетъ быть мыслимо для насъ въ своихъ проявленіяхъ или моментахъ; но эти моменты суть опредѣленія конечнаго бытія: уничтожьте въ мысли эти моменты; постарайтесь мыслить чистое абсолютное внѣ ихъ, и у васъ не останется ничего. Мысля абсолютное внѣ конечнаго, мы должны будемъ признать вмѣстѣ съ Спинозою, что всякая опредѣленность есть отрицаніе и, какъ такая, можетъ принадлежать лишь бытію конечному. Но лишенное всякой

опредѣленности абсолютное есть самое пустое понятіе, не имѣющее никакого сходства съ идеею о Богѣ.

Далѣе, существующее внѣ конечнаго, пантеистическое абсолютное не только непредставимо и немыслимо, но и реально невозможно. Безконечное, по пантеистическому воззрѣнію, есть субстанціальная сила или основа конечнаго. Но можетъ ли существовать эта субстанціальная сила безъ своихъ проявленій, внѣ ихъ и безъ нихъ? Субстанція и ея принадлежности суть понятія соотносительныя и существенно связанныя. Если акциденціи немыслимы безъ субстанціи, то и наоборотъ субстанція безъ акциденцій. Поэтому, не нарушая всѣхъ правилъ мышленія, мы не можемъ мыслить въ одной и той же субстанціи часть ея съ принадлежностями, а часть безъ принадлежностей, что неизбѣжно будетъ, если мы абсолютное станемъ мыслить отчасти проявляющимся въ мірѣ, а отчасти нѣтъ, въ представленіи абсолютнаго внѣ міра и выше его.

Итакъ, вѣрный своему принципу пантеизмъ не можетъ мыслить безконечное существующимъ *и отдѣльно* отъ конечнаго, но абсолютное, какъ субстанція или сила конечнаго, необходима въ немъ проявляющаяся, должна всецѣло въ немъ и выражаться. Конечно, общая субстанція возвышается надъ тѣми или другими частными явленіями, какъ они существуютъ въ данный моментъ; она не вся входитъ въ каждый такой моментъ, но тѣмъ не менѣе цѣлость ихъ, которая развивается во всѣ времена, *конечность* вообще или, что то же, міръ— вообще, совершенно и вполнѣ проявляетъ Божество, такъ что оно не можетъ быть мыслимо существующимъ еще гдѣ-то внѣ и отдѣльно отъ него. Въ такомъ смыслѣ и дѣйствительно опредѣляютъ отношеніе безконечнаго къ конечному главные представители пантеизма. Natura naturans et natura in identitate Deus est, говоритъ Спиноза. Мы видѣли, что таже мысль выражается и въ нѣкоторыхъ положеніяхъ первоначальной философіи Шеллинга. По мнѣнію Гегеля, конечное есть существенный моментъ въ понятіи абсолютнаго, такъ что о немъ можно сказать, что оно есть само Божество, которое содѣлываетъ себя конечнымъ (Gott, der sich verendlicht). Только Богъ истинно существуетъ: онъ хочетъ конечнаго; онъ пола-

гаетъ себя какъ конечное и дѣлается чрезъ то инымъ себя самого, конечнымъ *).

Если такимъ образомъ послѣдовательный пантеизмъ не можетъ допустить безъ внутренняго противорѣчія мысли, что абсолютное существуетъ не только въ конечномъ, но и внѣ его, то онъ не можетъ отказаться и отъ названія, которымъ обозначается его сущность. Кто признаетъ, что безконечное вполнѣ и необходимо выражаетъ себя въ цѣлости конечнаго и нигдѣ не существуетъ внѣ его, что, поэтому, и конечное не можетъ быть чѣмъ либо существующимъ внѣ безконечнаго, тотъ необходимо долженъ признать, что хотя и есть различіе между тою или другою частію и цѣлостію всего, но на дѣлѣ не можетъ быть различія между всецѣлостью вещей и ихъ божественнымъ единымъ основаніемъ, такъ какъ это основаніе и можетъ существовать только въ совокупности конечнаго, какъ субстанція въ своихъ принадлежностяхъ, понятіе въ своихъ признакахъ, родъ въ своихъ видахъ. Отдѣльные, частные предметы, конечно, не будутъ самимъ божествомъ, но они будутъ моментами божественнаго бытія, а вся ихъ совокупность или цѣлость, какъ міръ, будетъ полнымъ проявленіемъ Божества. Вообще, какъ скоро божественное не образуетъ собою реальной противоположности конечному, то конечное необходимо является божественнымъ и пантеизмъ оказывается именно пантеизмомъ, т.-е. обоготвореніемъ всего.

Вынужденный сознаться, по крайней мѣрѣ, въ лицѣ болѣе послѣдовательныхъ своихъ представителей, что съ пантеистической точки зрѣнія невозможно отдѣльное существованіе абсолютнаго внѣ своихъ конечныхъ проявленій, пантеизмъ тѣмъ не менѣе не хочетъ признать вытекающихъ отсюда логическихъ слѣдствій. Обыкновенное мышленіе изъ пантеистическаго начала, что міръ какъ совокупность всего есть модификація Божества, повидимому послѣдовательно выводитъ такое заключеніе, что поэтому и все находящееся въ мірѣ есть проявленіе Божества, слѣдовательно, и каждый предметъ въ частности, самый ничтожный, презрѣнный и гнусный, будетъ божественнымъ частію или видоизмѣненіемъ Божества. Но противъ такого вывода рѣшительно возмущается религіоз-

*) Vorles. üb. d. Phil. d. Religion, 1, 121.

ное сознаніе и здравое мышленіе. Всю возмутительность такого вывода чувствуетъ и пантеизмъ; самый смѣлый пантеистъ не рѣшается признать равными проявленіями Божества всѣхъ предметовъ міра и всѣхъ явленій безъ исключенія. Онъ съ усиліемъ старается отдалить отъ абсолютнаго и божественнаго все, что можетъ сколько нибудь скандализовать религіозное сознаніе и отказывается отъ представленнаго нами вывода. Но удается ли это ему?

Такъ какъ главное метафизическое препятствіе конечнымъ и ограниченнымъ вещамъ быть проявленіями безконечнаго состоитъ именно въ томъ, что онѣ конечны и противорѣчатъ понятію безконечнаго, то самый рѣшительный пріемъ пантеизма состоитъ здѣсь въ прямомъ устраненіи и отрицаніи дѣйствительности этихъ, несогласующихся съ понятіемъ абсолютнаго, конечныхъ вещей. Истинно и реально существуетъ бытіе единое, простое, абсолютное; частное и множественное само по себѣ не имѣетъ никакого истиннаго бытія. Оно есть призракъ,—Маія, какъ говорили индѣйскіе философы; обманъ чувствъ, какъ учили Элеаты; произведеніе низшей познавательной силы, — воображенія, какъ думалъ Спиноза; бытіе кажущееся (Schein) или отрицаніе истиннаго бытія, какъ утверждали нѣкоторые послѣдующіе идеалисты.

Такимъ образомъ, отрицаніемъ самого существованія конечныхъ и потому недостойныхъ быть проявленіемъ Божества предметовъ прямо и легко разсѣкается Гордіевъ узелъ, котораго иначе распутать нельзя. Но такого рода идеалистическій пантеизмъ раздѣляетъ всѣ слабыя стороны идеализма вообще. Ни религіозное сознаніе, ни мышленіе никакъ не могутъ согласиться на такое безусловное принесеніе въ жертву абсолютному конечнаго бытія. Легко видѣть, что, не смотря ни на какое насиліе абстракціи, конечное, какъ по самому своему понятію, такъ и по своей эмпирической дѣйствительности, не можетъ совершенно уничтожиться въ безконечномъ. Не смотря ни на какія требованія спекулятивной философіи, разумное сознаніе твердо держится за самостоятельность какъ конечнаго бытія вообще, такъ и конечныхъ вещей въ частности. Для обыкновеннаго сознанія существованіе вещей внѣшнихъ, конкретно-чувственныхъ, представляется всегда даже болѣе яснымъ и несомнѣннымъ, чѣмъ реальное существованіе общихъ

понятій и идей, которыя въ идеалистической философіи выдаются за истинно сущую дѣйствительность; нужно особое напряженіе мышленія, чтобы мыслить, какъ выражается Гегель, „міръ на выворотъ“, то-есть считать, вопреки общему мнѣнію, болѣе реальными, даже единственно истинно сущимъ, общія и отвлеченныя схемы, чѣмъ дѣйствительныя конкретныя вещи. Правда, обыденное мнѣніе можетъ ошибаться, односторонне приписывая реальность *только* конкретнымъ вещамъ и забывая о высшей идеальной дѣйствительности, служащей основаніемъ бытія феноменальнаго. Въ этомъ отношеніи философское сознаніе, конечно, можетъ быть названо высшимъ и болѣе глубокимъ сознаніемъ истинно сущаго, чѣмъ обыденное мнѣніе, склонное болѣе или менѣе къ грубому эмпиризму. Но оно не можетъ ошибаться касательно реальности и истины міра множественности и конечности. Міръ живой, конкретной дѣйствительности, который столько затрудняетъ идеализмъ при выведеніи имъ всего изъ одного абсолютнаго начала, не уничтожится отъ того, что въ виду этого затрудненія онъ объявитъ его не истинно или вовсе несуществующимъ. Правда, сознаніе и опытъ показываютъ намъ постоянное возникновеніе и исчезновеніе конечныхъ существъ и послѣдній результатъ ихъ можетъ назваться ничтожествомъ; но тѣмъ не менѣе самое конечное бытіе вообще, а не тѣ или другіе опредѣленные конечные предметы, всегда существуетъ и удерживается во всей самостоятельности. Поэтому пантеизмъ обыкновенно не знаетъ, куда дѣваться съ конечнымъ, и въ этомъ состоитъ его слабость, какъ и вообще идеализма. Назвать конечное бытіемъ неистиннымъ, даже несуществующимъ реально, въ силу предписанія абстракціи, не значитъ еще уничтожить его.

Вотъ почему новѣйшій пантеизмъ не рѣшается на такое полное пожертвованіе конечнымъ въ пользу абсолютнаго. Результатомъ такого пожертвованія было бы полное уничтоженіе міра; поэтому Гегель справедливо называетъ систему Спинозы, въ которой съ такою силою выставляется истинное бытіе абсолютнаго въ противоположность ничтожеству бытія конечнаго, *акосмизмомъ*. Въ бытіи опредѣленномъ, міровомъ, онъ видитъ реальное опредѣленіе абсолютнаго; но въ то же время онъ не хочетъ допустить, чтобы *все* въ этомъ міровомъ бытіи было проявленіемъ абсолютнаго, чтобы такимъ образомъ

его система была пантеизмомъ (обоготвореніемъ всего) въ вульгарномъ значеніи этого слова. *Все,* какъ бытіе, въ которомъ проявляется божественное начало, конечное, въ которомъ выражается абсолютное, не есть все вообще, всѣ вещи въ ихъ раздробленности и разнообразіи, но бытіе истинное и разумное; не всякая дѣйствительность вообще, но истинно сущая дѣйствительность. Извѣстно положеніе Гегеля: все дѣйствительное разумно и все разумное дѣйствительно. Такъ какъ разумное, по мысли Гегеля, есть вмѣстѣ и божественное, то въ этомъ положеніи видѣли объявленіе самаго рѣшительнаго пантеизма, по которому все существующее, въ силу только того, что оно существуетъ, есть божественное. И Гегель (во введеніи къ Энцикл.) счелъ нужнымъ оправдаться противъ такого обвиненія въ пантеизмѣ, объяснивъ, что подъ именемъ *всего* дѣйствительнаго онъ понимаетъ не все существующее, какъ разумѣютъ это слово его противники; но только истинно существующее. Не все существующее, говоритъ онъ, необходимо, разумно и слѣд. божественно; не все, что есть, дѣйствительно, т.-е. истинно и вѣчно существуетъ.

При такомъ взглядѣ на дѣйствительное, какъ на истинное только и разумное, очевидно, не все обыденное и незначительное прямо и безъ разбора принимается въ пантеизмѣ за божественное, но только въ извѣстной мѣрѣ и степени. Частныя вещи и отдѣльныя явленія понимаются какъ божественныя не въ ихъ раздробленности и единичности, въ которой онѣ кажутся такъ ничтожными, но какъ моменты цѣлаго, то-есть въ той мѣрѣ, въ какой при кажущейся незначительности предмета въ немъ проявляется всеобщность бытія. Частный предметъ является божественнымъ только тогда и для того, когда и кѣмъ въ немъ открывается его абсолютное значеніе, его связь и значеніе въ общей системѣ бытія. Въ этомъ смыслѣ божественнымъ признается только разумное, въ какой мѣрѣ открывается истинному вѣдѣнію разумность какого-либо предмета, значителенъ-ли онъ или нѣтъ для обыкновеннаго сознанія. Не каждый предметъ божественъ, но онъ становится божественнымъ, какъ скоро проникается разумнымъ познаніемъ, становится разумнымъ. Въ какой мѣрѣ въ самомъ маломъ предметѣ открывается его разумная цѣль и значеніе, открывается, слѣдовательно, высочайшее и цѣлое,

въ такой мѣрѣ онъ для нашего сознанія пріобрѣтаетъ достоинство, котораго иначе онъ не имѣлъ бы. Поэтому божественнымъ дѣйствительно можетъ быть *все*, исключая только неразумнаго, неимѣющаго никакого смысла и цѣли въ бытіи. Отсюда видно, что неразборчивое и голословное обвиненіе пантеизма въ обоготвореніи всѣхъ предметовъ безъ исключенія есть не болѣе какъ недоразумѣніе или предразсудокъ.

Какъ ни удачнымъ кажется такое оправданіе пантеизма отъ одного изъ самыхъ тяжкихъ обвиненій, на него возводимыхъ, но тѣмъ не менѣе оно нисколько ихъ не устраняетъ. Положимъ, что не все существующее или не все дѣйствительное есть проявленіе Божества, а только то, что системѣ угодно признать истинно дѣйствительнымъ, т.-е. общее, постоянное, неизмѣнное, разумное, слѣд. истинно божественное въ бытіи. Во всякомъ случаѣ, подлѣ божественнаго и кромѣ него останется нѣчто небожественное, бытіе называемое неистиннымъ и неразумнымъ,—иначе бытіе конкретное и случайное. Что же такое это конкретное бытіе, которое пантеизмъ выключаетъ изъ области истинно божественнаго? Существуетъ ли оно или нѣтъ? Если существуетъ, то вотъ мы подлѣ абсолютнаго имѣемъ другое бытіе, ему противоположное, которымъ ограничиваемъ абсолютное; мы находимся въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ принципомъ самого пантеизма, который и возникъ изъ стремленія найти единое начало и единую сущность всего и освободиться отъ скрытаго дуализма, заключающагося будто бы въ обыкновенномъ представленіи о Богѣ противоположномъ міру. Сказать, что бытіе конкретное, которое пантеизмъ не можетъ вывести изъ абсолютнаго, не существуетъ, есть призракъ нашего ума? Но въ такомъ случаѣ пантеизмъ необходимо придетъ къ акосмизму, къ отрицанію самостоятельности міроваго бытія. Такимъ образомъ, утверждая, что онъ признаетъ проявленіемъ Божества не все, а только истинно существующее, пантеизмъ запутывается въ противорѣчіяхъ; онъ или долженъ признать кромѣ божественнаго нѣчто другое, не истинно и не разумно, но все-таки существующее, и тѣмъ ограничить абсолютное; или, что и послѣдовательнѣе, отвергнуть самое существованіе всего конкретнаго и частнаго, что онъ признаетъ не истинно существующимъ.

Далѣе, положимъ, что проявленіе божественнаго есть только истинно существующее или разумная дѣйствительность. Забудемъ, что, кромѣ этой дѣйствительности, есть еще другая, неразумная, съ которою не знаетъ куда дѣваться пантеизмъ, но которая, тѣмъ не менѣе, не исчезаетъ отъ того, что ее назовутъ неистинною и неразумною. Такъ называемая и разумная дѣйствительность представляетъ различныя опредѣленности (если и не опредѣленные предметы), слѣд. разнообразіе, — положимъ, общіе законы и формы бытія, общія понятія предметовъ, которымъ, какъ общему, придается идеалистическая реальность, роды и виды существъ, пребывающіе вѣчно, тогда какъ преходящіе индивидуумы имѣютъ лишь случайное, неистинное бытіе. Если мы всмотримся ближе въ это разнообразіе общаго, то и здѣсь, несмотря на большую общность и отвлеченность понятій, мы встрѣтимъ тѣ же самыя затрудненія для мышленія въ признаніи проявленіями абсолютнаго тѣхъ или другихъ общихъ формъ и типовъ дѣйствительности, какія встрѣчали и прежде, когда на основаніи принципа пантеизма принуждены были признавать такими проявленіями конкретные предметы. Положимъ, извѣстное животное, кусокъ этого камня, этого человѣка, это частное физическое явленіе, мы не имѣемъ права считать проявленіемъ абсолютнаго; потому что *эти* предметы, какъ индивидуальные, *эти* явленія, какъ конкретныя, суть неистинная, неразумная случайная дѣйствительность. Но мы должны признать проявленіемъ абсолютной жизни вѣчно пребывающіе роды и виды этихъ существъ, общіе законы этихъ явленій, какъ нѣчто разумное, постоянное и необходимое въ общей системѣ бытія. Но если такъ, то много ли выиграетъ пантеизмъ и болѣе ли удовлетворитъ религіозному чувству, чѣмъ прежде? Онъ только перенесетъ затрудненія изъ болѣе частной и наглядной сферы въ болѣе общую и отвлеченную, но самыя затрудненія въ сущности останутся тѣми же. Для религіознаго сознанія одинаково противно, для мышленія одинаково трудно признать проявленіемъ Божества тотъ или другой родъ животныхъ, какъ то или другое животное въ отдѣльности. И здѣсь пантеизмъ оказывается виновнымъ въ смѣшеніи и отожествленіи понятій, которыя необходимо раздѣляетъ мышленіе,—понятій божественнаго и небожественнаго, абсолютнаго и условнаго.

Такимъ образомъ, не смотря на всѣ попытки сблизиться съ необходимымъ требованіемъ религіознаго сознанія, требованіемъ раздѣльности Бога и міра, пантеизмъ оказывается несостоятельнымъ въ этомъ отношеніи. Въ результатѣ всѣхъ его усилій установить должное отличіе Бога отъ міра является опять ихъ отожествленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и извращеніе истиннаго понятія о Богѣ.

2) Вторая характеристическая черта понятія о Богѣ, кромѣ его отдѣльности отъ міра (трансцендентности), есть, какъ мы сказали, его абсолютное совершенство. Что Богъ долженъ быть мыслимъ какъ Существо всесовершенное, свободное отъ всѣхъ ограниченій и недостатковъ, замѣчаемыхъ нами въ бытіи условномъ, это неоспоримая истина, составляющая общую основу или, по крайней мѣрѣ, общій идеалъ всѣхъ религій; ее должна признать и каждая философія, какъ скоро она допускаетъ существованіе Бога и это слово имѣетъ для нея реальный смыслъ, а не служитъ синонимическимъ терминомъ для выраженія совершенно чуждаго религіозному сознанію отвлеченнаго понятія бытія абсолютнаго. Въ чемъ должно состоять это всесовершенство высочайшаго Существа, это съ достаточною ясностью мало по малу выяснено послѣдовательнымъ ходомъ философскаго мышленія, возвысившагося надъ политеизмомъ. Всесовершенное Существо должно быть мыслимо не иначе какъ совершеннымъ духомъ; ближайшимъ опредѣленіемъ духа въ отличіе отъ бытія недуховнаго служитъ разумъ и свобода; такой одаренный совершеннымъ разумомъ и волею духъ можетъ быть только духомъ сознательнымъ, живою личностью.

Но удерживается ли эта истина при пантеистическомъ понятіи о Богѣ? Дѣйствительно ли въ немъ абсолютное является *духомъ*,, и при томъ духомъ всесовершеннымъ.

Пантеизмъ утверждаетъ признаніе духовности абсолютнаго, какъ существенную свою принадлежность. Онъ скорѣе согласенъ отвергнуть самостоятельность чувственнаго, матеріальнаго, чѣмъ отказаться отъ того основнаго воззрѣнія, что абсолютное начало всего есть духъ, мысль, идея, вообще начало совершенно противоположное веществу.

Но имѣя въ виду другое пантеистическое положеніе, что абсолютное выражается въ полнотѣ конечнаго міроваго бытія,

что міръ есть развитіе или инобытіе абсолютнаго, мы должны усумниться въ точности и дѣйствительности пантеистическаго опредѣленія Божества, какъ духа. Оказывается, что пантеистическое понятіе о духѣ выражаетъ собою нѣчто совершенно иное, чѣмъ что обыкновенно соединяется съ этимъ словомъ.

Если міръ есть раскрытіе Божества, если абсолютное выражается въ цѣлости конечнаго бытія, а въ бытіи конечномъ, въ мірѣ только нѣкоторые предметы носятъ характеръ духовности, то, очевидно, абсолютное послѣдовательно можетъ быть названо не духомъ и не духовнымъ, а только отчасти проявляющимъ себя какъ духъ, отчасти обнаруживающимъ себя и въ духовныхъ проявленіяхъ. Само абсолютное не можетъ быть названо духомъ, хотя духъ и можетъ быть названъ проявленіемъ абсолютнаго. Духовность абсолютнаго мы должны понимать только какъ *невещественность;* мы имѣемъ право сказать: абсолютное есть начало нематеріальное, но не имѣемъ права сказать: оно есть начало духовное, потому что оно развиваетъ изъ себя съ равною необходимостію какъ матеріальные, такъ и духовные предметы. Въ своемъ инобытіи оно становится не только духомъ, но и вещественною природою; поэтому само оно не есть ни матерія, ни духъ, но нѣчто стоящее выше того и другого *безразличное* начало бытія. Но такое безразличное, несовершенное (потому что совершенство является уже впослѣдствіи) начало не заслуживаетъ и названія Божества; не заслуживаетъ и названія абсолютнаго, потому что абсолютное не потому только абсолютно, что отрѣшено отъ ограниченій и недостатковъ конечнаго, но и потому, что обладаетъ абсолютными совершенствами. Но безразличное начало бытія не только не можетъ имѣть никакихъ совершенствъ, но и никакихъ положительныхъ качествъ; оно есть туманное, немыслимое *ничто.*

Послѣдовательные философы пантеистическаго направленія и сами не могли не признать справедливости того вывода изъ ихъ принципа, что абсолютное само по себѣ, если и можетъ быть названо духомъ, то только не въ точномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ невещественности. Поэтому и истинная, дѣйствительная духовность Божества у нихъ принадле-

жить не абсолютному вообще, но извѣстному проявленію его въ извѣстный моментъ въ извѣстныхъ существахъ. Если абсолютное нигдѣ не существуетъ само по себѣ, но имѣетъ свою дѣйствительность только въ конечномъ, то нѣтъ и другой духовности Божества кромѣ духовности конечныхъ духовныхъ существъ, т.-е. людей. А такъ какъ эта духовность совершеннѣйшимъ образомъ выражается въ знаніи и самосознаніи, то это самосознаніе человѣка вообще и есть самая духовность абсолютнаго. „Богъ, говоритъ Гегель, есть въ той мѣрѣ Богъ, въ какой Онъ самъ себя знаетъ; Его самопознаніе есть Его самосознаніе въ людяхъ и знаніе человѣка о Богѣ восходитъ къ самопознанію его въ Богѣ". „Богъ, говоритъ онъ еще, достижимъ единственно въ чистомъ спекулятивномъ вѣдѣніи; Онъ есть только въ немъ и есть только это самое вѣдѣніе" *).

Изъ этихъ выраженій видно, что, опредѣляя духовность Божества самосознаніемъ человѣчества, пантеизмъ вовсе не достигаетъ идеи абсолютной духовности, а вмѣстѣ съ этимъ и истиннаго абсолютнаго. Одно изъ двухъ: или Божество обнимаетъ подъ собою какъ природу, такъ и духъ, какъ безсознательную жизнь физическаго міра, такъ и сознательную жизнь человѣчества; но въ такомъ случаѣ оно не есть уже духъ, или, если оно духъ, то не можетъ уже быть абсолютнымъ, но только частію, моментомъ его. Дѣйствительно, мы приходимъ къ странному выводу, что Божество, существующее какъ духъ и въ этомъ видѣ составляющее истинный предметъ религіи, не есть высшее и первоначальное, не есть самое абсолютное, а только извѣстная форма его проявленія, извѣстный моментъ въ его существованіи, именно тотъ моментъ, когда оно вслѣдствіе ряда послѣдовательныхъ, такъ-сказать, превращеній доходитъ до сознанія себя какъ начала отличнаго отъ природы, какъ духа. Но и этотъ моментъ не есть еще окончательный; за нимъ слѣдуетъ возвращеніе абсолютнаго къ себѣ самому, сознанію своего тожества съ природою, которой оно противоположило себя какъ духъ; такое сознаніе и выражается въ спекулятивной философіи, смѣняющей религію. Такимъ образомъ, въ пантеизмѣ абсо-

*) Encykl. 3. Auf. 570. Phänomen. 712.

лютное не есть абсолютный духъ, но только становится духовнымъ въ извѣстный періодъ своего развитія; оно не есть Богъ, но только становится Богомъ въ извѣстной моментъ своего бытія въ сознаніи человѣчества.

Итакъ, то, что пантеизмъ выдаетъ намъ подъ именемъ Божества, какъ абсолютнаго духа, вовсе не заслуживаетъ этого имени. Дѣйствительное Божество пантеизма, истинное абсолютное, есть безразличное, неопредѣленное начало, развивающее изъ себя съ одинаковою необходимостью какъ духъ, такъ и матерію. При такомъ взглядѣ на абсолютное, на Божество и на его духовность, легко можно объяснить и то, какимъ образомъ пантеизмъ Гегеля могъ перейти въ атеизмъ и матеріализмъ Фейербаха, и какимъ образомъ послѣдній могъ увѣрять, что его система есть послѣдовательный результатъ философіи Гегеля. Въ самомъ дѣлѣ, истинно абсолютнымъ въ немъ можетъ быть названо только безразличное бытіе, опредѣляемое необходимымъ процессомъ діалектическаго развитія; если это бытіе можетъ быть названо духомъ только въ смыслѣ неточномъ, если Божество, какъ самосознающій духъ, существуетъ только въ самосознаніи человѣчества и нигдѣ внѣ его и выше его, то стоило сдѣлать одинъ только шагъ, отвергнуть неопредѣленную, мнимую духовность абсолютнаго, отвергнуть идеалистическій оттѣнокъ его у Гегеля, чтобы оно превратилось въ простое міровое бытіе, опредѣляемое необходимыми законами природы, а его самосознающій себя въ человѣчествѣ божественный духъ въ простое самосознаніе человѣка о себѣ, при чемъ мнимо абсолютное Божество оказывается простою идеализаціей нашего собственнаго *я*.

Если, какъ мы сейчасъ видѣли, въ пантеизмѣ дѣйствительная духовность Божества можетъ имѣть мѣсто не въ самомъ абсолютномъ, а только въ извѣстномъ моментѣ его развитія, въ сознаніи духовно-ограниченныхъ существъ, слѣдовательно, можетъ быть только ограниченною духовностію, то, конечно, трудно ожидать, чтобы въ немъ могъ быть удержанъ и абсолютный характеръ опредѣленій этой духовности, изъ которыхъ первое и существенное есть абсолютная *разумность*. Естественно, что и эта разумность, такъ же какъ и духовность, окажется ограниченною разумностью и Богъ вовсе

не тѣмъ высочайше разумнымъ и премудрымъ Существомъ, котораго требуетъ религіозное сознаніе и здравая философская мысль.

На первый взглядъ пантеизмъ представляется очень далекимъ отъ того, чтобы отрицать или даже ограничивать столь существенное опредѣленіе абсолютной духовности Божества, какъ абсолютный разумъ. Напротивъ, разумность абсолютнаго есть именно тотъ пунктъ, на которомъ пантеизмъ думаетъ утвердить свое превосходство предъ другими представленіями о Богѣ. Какъ деизмъ, такъ и обыкновенный теизмъ необходимо должны допустить много неразумнаго и нестройнаго въ мірѣ, будетъ ли происходить это неразумное отъ матеріи, надъ которою не можетъ окончательно восторжествовать высочайшій Разумъ (какъ въ дуалистическомъ деизмѣ), или отъ необъяснимаго для пантеизма извращенія порядка и разумнаго строя міра волею конечныхъ существъ (какъ въ ученіи, которое видитъ источникъ зла и нестроенія въ паденіи духовныхъ существъ). Но допуская то и другое, мы, повидимому, одинаково наносимъ ущербъ понятію объ абсолютномъ совершенствѣ Творца: при первомъ представленіи Онъ оказывается не всемогущимъ; при второмъ, не только не всемогущимъ, но и неразумнымъ, такъ какъ Онъ не могъ или не умѣлъ предотвратить паденія ограниченныхъ существъ. Пантеистическое міросозерцаніе спасаетъ разумность Божества тѣмъ, что признаетъ ничтожество и неистину того, что обыкновенное мнѣніе считаетъ неразумнымъ. Если мы отвлечемъ нашу мысль отъ частныхъ и случайныхъ явленій, которыя только для обыденнаго сознанія представляются реальными и имѣющими значеніе, то все теченіе міра представится намъ въ высшей степени разумнымъ и по тому самому необходимымъ; все разумное дѣйствительно и все дѣйствительное разумно, какъ говоритъ Гегель. Дѣйствительно, характеристическій признакъ всей идеалистической философіи состоитъ въ томъ, чтобы показать истинный смыслъ и значеніе всего существующаго, ея цѣль— совершенно сгладить и уничтожить всѣ противорѣчія въ мірѣ, которыя поражаютъ обыкновенное сознаніе и доказать ихъ разумную необходимость въ общемъ теченіи міровой жизни. Не станемъ здѣсь спорить противъ истины самой пантеистической формулы о разумности всего дѣйствительно сущаго:

такое понятіе, какъ мы видѣли, достигается или цѣною насильственнаго уничтоженія для мысли всего частнаго и множественнаго, какъ призрачнаго и неистиннаго, или намѣреннымъ игнорированіемъ фактическихъ явленій неразумности и нестроенія въ мірѣ, которыя очевидны для неувлеченнаго односторонне теоріею сознанія. Предполагая даже пантеистическую разумность всего существующаго, имѣемъ ли мы при этомъ право назвать пантеистическое божество абсолютно разумнымъ и премудрымъ существомъ?

Повидимому такъ; потому что абсолютная разумность модификацій, конечно, предполагаетъ такую же разумность абсолютной основы этихъ модификацій. Но на самомъ дѣлѣ эта разумность оказывается чѣмъ-то инымъ, весьма мало соотвѣтствующимъ тому идеалу совершеннѣйшаго разума, который мысль находитъ осуществленнымъ въ Существѣ высочайшемъ.

Первый и характеристическій признакъ всякаго разумнаго дѣйствованія есть дѣйствованіе для ясно сознанной цѣли и по цѣлямъ. Всякое безцѣльное дѣйствіе наша мысль справедливо отожествляетъ съ дѣйствіемъ безсмысленнымъ; дѣлать что нибудь безъ смысла и безъ цѣли—одно и тоже. Безцѣльный продуктъ можетъ оказаться и хорошимъ, но это будетъ совершенно случайное явленіе, нисколько не свидѣтельствующее о разумности дѣйствующаго, такъ какъ этого хорошаго результата своего дѣйствія онъ не имѣлъ въ виду.

Но предвамѣренность, цѣлесообразность дѣйствованія пантеизмъ или рѣшительно отрицаетъ въ своемъ абсолютномъ, или такъ понимаетъ его, что разумное дѣйствованіе оказывается совершенно неразумнымъ. Такъ Спиноза, отвергая вообще идею цѣли, какъ субъективное представленіе нашего ума, совершенно отвергаетъ и цѣлесообразное дѣйствованіе въ божественномъ разумѣ. По его мнѣнію, предположеніе какихъ либо цѣлей въ умѣ Божества разрушило бы понятіе о Его совершенствѣ, „потому что если Богъ дѣйствуетъ для какой либо цѣли, то Онъ необходимо желаетъ чего либо такого, чего Онъ не имѣетъ, чего лишенъ“ *). Въ философіи Гегеля процессъ развитія абсолютнаго, который есть вмѣстѣ

*) Сводъ мнѣній Спинозы о цѣли и цѣлесообразности см. у Janet въ его: Causes finales. 1876, p. 297 et sq.

и процессъ міроваго бытія, представляется на первый разъ имѣющимъ опредѣленную цѣль; абсолютное выходитъ изъ своего чистаго бытія въ инобытіе природы съ тою цѣлію, чтобы потомъ въ заключеніе полнаго цикла опредѣленій возвратиться къ своему истинному, чистому бытію въ себѣ и для себя. Но спрашивается: какая же цѣль и смыслъ этого, такъ-сказать, путешествія абсолютнаго по различнымъ стадіямъ міроваго развитія, если по окончаніи его оно возвратится туда же, откуда вышло? И почему нуженъ для абсолютнаго продолжительный процессъ отчужденія отъ себя самого, процессъ инобытія, если въ результатѣ не получится ничего кромѣ сознанія, что инобытіе не есть истинное бытіе абсолютнаго? Намъ говорятъ: но абсолютная идея возвращается не просто сама къ себѣ, но обогащенная всѣмъ содержаніемъ, всею полнотою своего діалектическаго развитія. Но въ такомъ случаѣ абсолютное въ началѣ не было полнымъ и совершеннымъ абсолютнымъ, а лишь станетъ такимъ, когда совершитъ полный циклъ своихъ опредѣленій. Богъ въ началѣ не есть Богъ, а станетъ такимъ, то есть вполнѣ абсолютнымъ, только въ заключеніе міроваго процесса!..

Вообще весь процессъ мірообразованія и мірозвитія, по смыслу пантеистическаго ученія, вовсе не есть актъ всесовершеннаго божественнаго разума, но необъяснимое, неразумное отчужденіе Бога отъ себя самого, имѣющее своимъ концемъ только возвращеніе его къ себѣ самому. Мнимоабсолютно-разумное дѣйствованіе превращается такимъ образомъ въ колоссальный процессъ постепеннаго сознанія абсолютнымъ своей собственной неразумности.

Эту мысль, скрытое зерно которой заключается въ каждой пантеистической системѣ изъ того класса ихъ, который мы обозначили именами системъ эманаціи или эволюціи, со всею откровенностію и ясностію выразилъ Гартманъ, который сказалъ здѣсь послѣднее слово идеализма о божественномъ разумѣ. Онъ и не заботится отстоять разумность бытія міра, на которой такъ настаиваетъ Гегель въ своей знаменитой формулѣ: все дѣйствительное разумно. Высшею разумною цѣлью бытія, по его мнѣнію, могло бы быть только счастіе. Но такъ какъ достижимость этой цѣли, какъ показываетъ опытъ, есть чистая иллюзія, такъ какъ въ бытіи міра скорби и стра-

данія безмѣрно превышаютъ утѣхи и радости, и, такимъ образомъ, очевидно не достигается единственно мыслимая цѣль его бытія, то, значитъ, все мірообразованіе есть неразумное, недостигающее цѣли дѣло абсолютнаго.

Слѣдовательно, и самое абсолютное неразумно? Нѣтъ; Гартманъ не думаетъ допускать такого вывода. Не смотря на неразуміе бытія міра онъ признаетъ высочайшую мудрость абсолютнаго и примиряетъ ее съ неразумiемъ міра слѣдующимъ оригинальнымъ способомъ.

Если абсолютное (которое онъ называетъ безсознательнымъ) всевѣдуще и премудро, то существующій міръ мы должны признать необходимо за наилучшій между всѣми возможными. Но наилучшій между возможными не значитъ еще вовсе чуждый недостатковъ. Если мы предположимъ, что *никакой* міръ невозможенъ, въ которомъ не царствовали бы печаль и горе, то, конечно, и лучшій изъ міровъ, то-есть устроенный самымъ премудрымъ образомъ, будетъ по необходимости также міромъ полнымъ скорбей. Признаніе премудрости абсолютнаго, съ одной стороны, и реальное, исполненное бѣдствій и страданій, существованіе міра, съ другой, примиряются такимъ образомъ въ той мысли, что вовсе невозможенъ какой-либо міръ, кромѣ исполненнаго бѣдствій. Но въ такомъ случаѣ какъ же объяснить самое существованіе міра? Зачѣмъ абсолютное создало міръ? Если цѣлью бытія можетъ быть только счастіе, а въ дѣйствительности возможно лишь горе, то не лучше ли было бы, если бы ничего не существовало? Гартманъ совершенно согласенъ, что наилучшій изъ міровъ все-таки хуже простаго небытія, чистаго ничто; поэтому оправдать премудрость абсолютнаго, допустившаго существованіе міра, для него остается одно средство, именно устранить премудрость вовсе отъ рѣшенія вопроса о самомъ бытіи міра. Онъ такъ и дѣлаетъ, перенося всю вину существованія міра на другой моментъ въ понятіи абсолютнаго, противоположный представленію или мудрости,—волю. Самое *бытіе* міра зависѣло не отъ мудрости или идеи; отъ нея зависѣло лишь то, *какъ* долженъ существовать міръ, если бы воля пожелала этого существованія. Жаждущая бытія воля абсолютнаго вторгается въ покойное царство идей и дѣлается виновницей того, что существуетъ бытіе реальное. Значеніе мудрости въ міровомъ процессѣ огра-

ничивается лишь указаніемъ *способа* существованія міра и опредѣленіемъ исторіи его развитія, и только въ этихъ границахъ, а не относительно самаго факта бытія, мы имѣемъ право предполагать разумность и цѣлесообразность міра. Въ чемъ же теперь можетъ состоять предопредѣленная идеею цѣль мірового процесса, въ чемъ смыслъ исторіи міра? Угадать эту цѣль на основаніи выше сказаннаго нетрудно. Если единственнымъ разумнымъ оправданіемъ мірового процесса могло быть лишь счастіе, если, съ другой стороны, въ наилучшемъ изъ міровъ эта цѣль не только не достигается, но въ немъ оказывается столько горя и страданій, что небытію должно быть оказано предпочтеніе предъ бытіемъ, то исторія міра не можетъ имѣть никакой цѣли, кромѣ приведенія абсолютной воли въ состояніе покоя, уничтоженіе стремленія воли къ жизни и къ бытію. Небытіе, какъ состояніе, лучше бытія и есть цѣль міра, къ которой и ведетъ божественная мудрость *).

Итакъ, въ сущности, высочайшая мудрость абсолютнаго состоитъ въ томъ, чтобы наилучшимъ образомъ (существованіемъ наилучшаго міра) доказать абсолютной волѣ неразуміе ея желанія бытія, заставить ее почувствовать это неразуміе и тѣмъ побудить ее возвратиться въ состояніе покоя или небытія реальнаго міра.

Нельзя не видѣть искусственности и вмѣстѣ несостоятельности попытки Гартмана спасти разумность абсолютнаго начала и примирить съ крайнимъ неразуміемъ его произведенія. Онъ спасаетъ это понятіе тѣмъ, что относитъ начало мірового бытія къ волѣ, а не къ разуму абсолютнаго. Но такое разъединеніе въ абсолютномъ двухъ моментовъ (представленія и воли), доходящее до противоположности ихъ цѣлей, рѣшительно нарушаетъ единство абсолютной субстанціи и вводитъ въ нее необъяснимый дуализмъ. Безсмысленное хотѣніе бытія принадлежитъ волѣ, вопреки разуму. Такимъ образомъ, изъ воли и представленія состоящее абсолютное не имѣетъ никакой власти надъ собою; оно не можетъ удержать волю отъ несчастнаго хотѣнія бытія; единственное, что можетъ сдѣлать разумъ, это обмануть волю, сдѣлать ее сознательною волею и чрезъ это довести ее до того, чтобы

*) Philos. d. Unbewussten; 3 Aufl. 751—778.

она, сознавъ безсмысліе и скорбь бытія, прекратила его. Но тутъ возникаетъ рядъ неразрѣшимыхъ противорѣчій и вопросовъ. Почему абсолютное, которое есть единство воли и представленія, не имѣетъ власти надъ однимъ изъ своихъ моментовъ, — волею, и имѣетъ надъ другимъ, — представленіемъ? Почему оно можетъ побудить представленіе дѣйствовать на волю, а не можетъ въ тоже время имѣть прямаго вліянія на волю? Какимъ образомъ въ премудромъ и всемогущемъ абсолютномъ могло возникнуть въ одномъ изъ его моментовъ такое непослушное разуму, ложное желаніе бытія? Все это остается такою же неразрѣшимою загадкою, какъ и въ родственной по духу Гартмановой философіи—Индѣйской философіи возникновеніе въ абсолютномъ,— Брамѣ нечистаго вожделѣнія или хотѣнія конкретнаго бытія.

Но оставимъ въ сторонѣ эти неразрѣшимыя противорѣчія. Положимъ, что высочайшая мудрость абсолютнаго состоитъ дѣйствительно въ томъ, чтобы указать волѣ ея неразуміе и направить ее къ истинной цѣли, прекращенію бытія. Дѣйствительно ли высочайше премудро и цѣлесообразно то средство, которое избралъ абсолютный разумъ для вразумленія воли? Цѣль міроваго процесса, по Гартману, есть успокоеніе воли, прекращеніе желанія бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самаго бытія. Средствомъ для достиженія этой цѣли служитъ развитіе сознанія. Міръ, разумѣется въ лицѣ сознательныхъ существъ, долженъ сознать неразуміе и скорбь бытія, чтобы воля рѣшилась положить ему конецъ. Но если такъ, то рождается недоумѣніе, почему для абсолютнаго нуженъ былъ такой кружный и окольный путь, чтобы доводить волю до сознанія, каковъ путь развитія всего міроваго бытія? Почему оно не могло возбудить въ неразумной волѣ сознанія ея неразумія въ первый же моментъ возникновенія пожеланія бытія? Далѣе, — нужно ли наконецъ даже самое возбужденіе сознанія для того, чтобы воля достигла своей цѣли безболѣзненнаго покоя небытія? Самъ Гартманъ совершенно справедливо признаетъ, что горе и радость „существуютъ лишь настолько, насколько ощущаются“, что они „не имѣютъ никакой реальности внѣ ощущающаго субъекта“, что ихъ реальность есть непосредственно субъективная. Значитъ, для того, чтобы могли существовать радость и горе, необ-

ходимъ субъектъ ощущающій, сознающій ихъ. Истиннымъ субъектомъ всякаго ощущенія, конечно, служитъ абсолютное (безсознательное), какъ дѣйствительная, всеединая сущность. Но имѣетъ ли безсознательное радости и печали отдѣльно отъ радостей и печалей индивидуумовъ, у которыхъ оно лежитъ въ основаніи? Гартманъ, совершенно послѣдовательно отрицая личное сознаніе въ абсолютномъ, какъ таковомъ, признаетъ, что сумма индивидуальныхъ страданій показываетъ вмѣстѣ „цѣлость всѣхъ субъективныхъ опредѣленій чувства во всеединомъ существѣ". Да и въ самомъ дѣлѣ, какое бы горе (за исключеніемъ развѣ внѣ-міроваго томленія или стремленія воли къ бытію) могло имѣть абсолютное, кромѣ горя индивидуумовъ, сущность которыхъ оно составляетъ и сознаніемъ которыхъ исчерпывается вся его сознательная жизнь? Что же касается до радости и горя индивидуумовъ, то Гартманъ прямо утверждаетъ, что за порогомъ сознанія вполнѣ исчезаетъ индивидуальное горе. Если же теперь безсознательное не можетъ знать инаго горя кромѣ ощущаемаго частными субъектами, если, съ другой стороны, горе этихъ послѣднихъ можетъ существовать лишь для сознанія, то отсюда слѣдуетъ, что горе для абсолютнаго можетъ существовать лишь настолько, насколько существуетъ сознаніе; если бы не было сознанія, было бы невозможно и горе. Такимъ образомъ, сознаніе является лѣкарствомъ противъ болѣзни, которая съ нимъ же впервые и появляется въ бытіи, которая безъ него не существовала бы вовсе. Мудрость безсознательнаго въ заботѣ о счастіи воли пораждаетъ сознаніе и чрезъ то впервые вноситъ въ міръ горе; затѣмъ возвышая сознаніе, оно возвышаетъ и бѣдствіе; наконецъ высшее развитіе сознанія, удвоивъ горе, возвысивъ ощущеніе его до послѣдней степени, должно пробудить мысль о неразуміи бытія и успокоеніи воли. Не нужно быть премудрымъ, чтобы понять, что въ этомъ случаѣ мудрость абсолютнаго поступила бы много разумнѣе, если бы вовсе не заботилась о волѣ, не пробуждала бы въ ней сознанія; тогда, правда, воля никогда бы не успокоилась; но тогда она не знала бы и страданій, источникъ которыхъ сознаніе, а слѣдовательно и не имѣла нужды искать успокоенія. Исторія бытія, какъ она описывается у Гартмана, очевидно плохо мирится съ

премудростію абсолютнаго; оно столь же мало оказывается премудрымъ, какъ и бытіе, происшедшее изъ него *).

Другой предикатъ Божества, какъ всесовершеннаго духа, кромѣ высочайшаго разума, есть абсолютная *воля*, которой характеристическій признакъ есть неограниченная свобода или всемогущество. Этотъ предикатъ особенно важенъ для религіознаго сознанія, потому что на немъ держится вся религія какъ выраженіе нашихъ живыхъ и дѣятельныхъ отношеній къ Божеству. Отъ существа безвольнаго или съ ограниченною волею, невсемогущаго, нечего ждать помощи человѣку, обращаться къ нему съ просьбами и выраженіями благодарности, любви. Всѣ религіозныя дѣйствія подобнаго рода, выражающіяся въ молитвѣ и культѣ, были бы чистымъ предразсудкомъ.

Что всякая пантеистическая теорія по принципу своему прямо или прикрыто отвергаетъ свободу въ абсолютномъ, это едвали можетъ подлежать сомнѣнію. Пантеистическое абсолютное опредѣляетъ себя къ бытію не свободно, но по имманентной необходимости. Не абсолютное свободно господствуетъ надъ своими проявленіями, но надъ нимъ самимъ (какъ у Гегеля) господствуетъ неизбѣжный діалектическій законъ развитія, заставляющій его опредѣлять себя въ извѣстныхъ моментахъ. Діалектическій процессъ положенія, отрицанія, отожествленія есть своего рода рокъ или судьба, властвующая надъ абсолютнымъ и механически господствующая надъ его мнимыми самоопредѣленіями **).

---

*) О Гартманѣ, см. Каринскаго, Критич. обозрѣніе послѣд. періода Герм. философіи. 1873. 313, 321, 322.

**) Пантеизмъ, отрицая волю въ абсолютномъ, не дорожитъ и этимъ терминомъ при опредѣленіи свойствъ Божества; выраженія: воля, свобода, онъ любитъ замѣнять словомъ: имманентная необходимость. Исключеніе составляютъ Шопенгауеръ и Гартманъ; у нихъ наравнѣ съ представленіемъ (разумомъ) приписывается абсолютному, какъ второй существенный предикатъ, воля. Но эта мнимая воля совершенно противорѣчитъ понятію объ абсолютно совершенной волѣ уже потому, что она есть слѣпое, безсознательное стремленіе къ бытію. До какой степени она несовершенна, видно изъ того, что представленіе или разумъ долженъ исправлять увлеченіе воли, бѣдственное желаніе бытія, процессомъ міроваго бытія доводя ее до убѣжденія въ неразуміи этого увлеченія. Эта ли воля высочайше совершеннаго Существа?

Конечно, и въ настоящемъ случаѣ пантеизмъ, какъ и въ другихъ, гдѣ его положенія становятся въ слишкомъ рѣзкое противорѣчіе съ религіознымъ сознаніемъ, думаетъ смягчить эту рѣзкость и показать, что она только кажущаяся и основана на недоразумѣніи. Истинная, абсолютная, слѣд. всесовершенная свобода, говорятъ пантеисты, вполнѣ совпадаетъ съ необходимостію. Абсолютно совершенная воля можетъ дѣйствовать только такъ, какъ она должна дѣйствовать въ силу самой природы Божества и его высочайшаго разума. Для нея не можетъ быть ни колебаній, ни состояній безразличія, ни выбора между противоположными рѣшеніями. Это—признаки свободы конечной, ограниченной. Она не можетъ быть произволомъ, возможностію дѣйствовать и такъ и иначе, но должна дѣйствовать именно такъ, какъ предписываетъ ей ея абсолютная природа. Итакъ, можно сказать, что всѣ проявленія Божества *необходимы,* потому что необходимо опредѣляются природою его и не могутъ быть иными, такъ какъ, будучи таковыми, они были бы уже несовершенны и небожественны.

Въ этомъ объясненіи есть, конечно, доля истины и мы можемъ въ извѣстномъ отношеніи признать, что въ абсолютномъ существѣ свобода совпадаетъ съ необходимостію. Но вопросъ въ томъ, какъ понимать эту необходимость: какъ дѣйствительное *самоопредѣленіе* божественной воли, немогущей дѣйствовать иначе, какъ по идеямъ высочайшей мудрости и правды, или какъ необходимый, тяготѣющій надъ самымъ абсолютнымъ, законъ бытія и развитія, которому оно должно подчиняться какъ неизбѣжному року? Что абсолютная необходимость въ пантеизмѣ понимается именно въ этомъ послѣднемъ, уничтожающемъ не только совершенство божественной воли, но и самую волю, смыслъ, это понятно само собою, когда вспомнимъ, что міръ есть необходимый моментъ въ развитіи Божества, что оно не властно надъ бытіемъ міра, необходимо должно раскрываться въ формѣ конечности, чтобы осуществить полноту своего бытія. Истинная свобода, а вмѣстѣ съ нею всемогущество Божества, совершенно не мыслима, какъ скоро міръ признается модификаціею абсолютнаго. Она мыслима и возможна только тогда, когда міръ признается бытіемъ отдѣльнымъ отъ Бога, вызваннымъ

къ бытію творческою, всемогущею волею. По отношенію къ этой волѣ міръ есть бытіе не только условное, но и случайное; по своей собственной сущности онъ можетъ и быть и не быть, и если существуетъ, то какъ его начало, такъ и продолженіе зависитъ отъ всемогущей воли Творца. Абсолютно совершенная воля необходимо предполагаетъ возможность творенія, то-есть, не только внутренняго самоопредѣленія и саморазвитія, но и сознанія внѣ ея лежащаго и отъ нея по существу отличнаго бытія. Безъ этого абсолютная воля не могла бы быть ни всесовершенною, ни всемогущею; Богъ не могъ бы ни совершить, ни произвести ничего, кромѣ того, что Онъ есть самъ и что заключается въ Его природѣ. Богъ былъ бы менѣе совершенъ, чѣмъ ограниченное духовное существо, человѣкъ, который, не ограничиваясь своими внутреннимъ саморазвитіемъ и субъективною жизнію представленій и мыслей, можетъ сознавать или производить предметы отличные отъ себя и отдѣльные (напр. зданія, машины). Конечно, существенная разница здѣсь въ томъ, что человѣкъ производитъ изъ даннаго отвнѣ матеріала и предполагаетъ этотъ матеріалъ. Но въ томъ и состоитъ превосходство абсолютной воли и могущества предъ ограниченнымъ, что она производитъ не только объекты, отличные отъ себя, но и самый такъ-сказать матеріалъ, изъ котораго они должны быть произведены. Во всякомъ случаѣ, возможность не только субъективнаго саморазвитія, но и объективнаго произведенія внѣ лежащаго бытія есть необходимое свойство абсолютнаго существа, выражающееся въ его свободной волѣ. Отрицая это свойство, замѣняя его понятіемъ имманентной необходимости, пантеизмъ въ сущности ограничиваетъ абсолютное.

Понятіе абсолютно совершеннаго разума и абсолютно совершенной воли необходимо предполагаетъ понятіе *сознательности* божества. Ибо можетъ ли быть названъ не только абсолютнымъ, но и просто сравнительно совершеннымъ безсознательный разумъ и слѣпая воля? Дѣйствительно, сознаніе есть необходимый существенный признакъ совершенства въ

понятіи всесовершеннаго духовнаго существа. Въ нашей ограниченно разумной и духовной жизни мы безъ всякаго колебанія сознательныя состоянія предпочитаемъ безсознательнымъ, какъ болѣе совершенныя, и большею или меньшею степенью отчетливости и ясности сознанія измѣряемъ достоинство и высоту психической жизни. Поэтому идеально совершенное или абсолютно совершенное существо мы должны почитать не только абсолютно разумнымъ, но и абсолютно сознательнымъ. Оно съ полною ясностію должно сознавать не только себя, но и всѣ свои произведенія въ отличіе отъ себя, словомъ, должно быть сознающею себя и все иное, отличное отъ себя, *личностію*.

Отрицаніе сознательности, слѣдовательно, и личности въ абсолютномъ, есть наиболѣе ясно и рѣзко выдающаяся черта пантеизма. Если относительно другихъ пунктовъ, отличающихъ пантеистическое представленіе о Богѣ отъ религіознаго, какъ-то: отдѣльности Бога отъ міра, его духовности, свойствъ: разума и воли, въ пантеизмѣ замѣчалось нѣкоторое колебаніе и искреннее, хотя и неудачное, желаніе примирить свое ученіе съ теизмомъ, то здѣсь онъ нисколько не думаетъ скрывать или сглаживать свое разногласіе съ нимъ. Напротивъ, онъ вступаетъ съ нимъ въ полемику и старается доказать, что только его ученіе о безличности абсолютнаго дѣйствительно согласно съ понятіемъ о его неограниченности и совершенствѣ.

Личность, говорятъ пантеисты, можетъ быть только ограниченною. Личность необходимо предполагаетъ внѣ лица лежащее и его ограничивающее бытіе. Но можетъ ли быть такое бытіе для абсолютнаго, включающаго въ себя всю полноту бытія? Сознаніе предполагаетъ отличные отъ сознающаго и ему противоположные объекты; но можетъ ли быть что-нибудь противоположное всеединому абсолютному? „Какъ лица, говоритъ Штраусъ, мы чувствуемъ и знаемъ себя только въ отличіи отъ другихъ однородныхъ и внѣшнихъ намъ лицъ, отъ которыхъ мы себя отличаемъ. Слѣдовательно, существо, которое не имѣетъ никакого другого равнаго внѣ себя, не можетъ быть и лицемъ; личность есть сосредоточиваемость въ себѣ самомъ (Selbstheit) въ противоположность иному, отдѣляющая тѣмъ себя отъ инаго; абсолютность, напротивъ, есть всеобъемлемость, неогра-

ниченность; абсолютная личность, поэтому, есть contradictio in adiecto" *).

Нельзя не видѣть, что выставляя, какъ величайшее затрудненіе къ признанію личности Божества, необходимость въ такомъ случаѣ ограничить его противолежащимъ ему самостоятельнымъ бытіемъ, которое не есть оно само, пантеизмъ вращается какъ бы въ заколдованномъ кругу своихъ собственныхъ односторонніхъ понятій и создаетъ поэтому дѣйствительно неразрѣшимое затрудненіе, которое сейчасъ бы разрушилось и исчезло, если бы онъ рѣшился выйти изъ этого заколдованнаго круга. Какъ скоро абсолютное есть единое и все (ἓν καὶ πάν) и обнимаетъ собою всецѣлость бытія, а сознаніе и личность есть продуктъ противоположенія иному бытію, то, очевидно, сознаніе и личность невозможны въ абсолютномъ; внѣ всего, конечно, не можетъ быть чего-либо инаго и внѣ абсолютнаго не можетъ быть бытія, отраженіе отъ котораго могло бы возбудить въ немъ самосознаніе. Но если мы отрѣшимся отъ такого пантеистическаго понятія объ абсолютномъ и допустимъ (что, какъ мы видѣли, необходимо требуется и понятіемъ абсолютной воли), что абсолютное существо не только можетъ, но и должно создать или произвести иное бытіе, отличное отъ себя, то затрудненіе, вызываемое пантеизмомъ, падаетъ само собою и открывается возможность противоположенія Бога и міра и вмѣстѣ съ тѣмъ сознательно-личнаго Божества. Противостоящее Божеству бытіе, какъ сотворенное имъ, очевидно, не можетъ ограничивать его уже потому, что оно есть бытіе зависимое отъ него и вызванное его свободною волею. Міръ, какъ твореніе, не только не ограничиваетъ Божества, но, напротивъ, служитъ выраженіемъ его неограниченности и неограниченной свободы, такъ какъ безъ него Божество находило бы ограниченіе въ самомъ себѣ, въ невозможности произвести что-либо отличное отъ себя **).

---

*) Мѣста изъ Штрауса см. у Pfleiderer. Die Religion. 1. B. 189.

**) Правда, подобное воззрѣніе для объясненія личности Божества предполагаетъ вѣчное твореніе или существованіе міра, потому что въ противномъ случаѣ Богъ не могъ бы быть лицемъ до явленія міра. Но нашъ аргументъ имѣетъ значеніе только для опроверженія пантеизма. Въ дѣйствительности, личность Божества и сознаніе условливается существованіемъ въ немъ самомъ нѣкоторыхъ различій, которыя дѣлаютъ возможнымъ про-

Итакъ, чтобы разрѣшить мнимое затрудненіе пантеизма, стоитъ только выйти изъ односторонности его ученія объ абсолютномъ, какъ всебытіи. Но намъ кажется, что и для самого пантеизма не совершенно закрыта возможность мыслить абсолютное сознательнымъ, даже и при удержаніи его точки зрѣнія, и эта возможность опровергаетъ и возраженіе его. Вѣдь допускаетъ же пантеизмъ возможность появленія, какъ модификаціи абсолютнаго, сознательныхъ существъ и вмѣстѣ съ тѣмъ возможность постепеннаго сознаванія себя абсолютнымъ въ этихъ конечныхъ существахъ. Но если такъ, то почему же онъ ограничиваетъ сознательность въ абсолютномъ только этими существами и не хочетъ допустить въ немъ такого же сознанія независимо отъ нихъ? Сознаніе условливается, по его мнѣнію, противоположеніемъ я и не-я, отличіемъ Бога отъ бытія инаго, чѣмъ онъ. Но въ бытіи не только человѣка, но и всего міра дано это условіе; развивая себя въ мірѣ, абсолютное, по ученію пантеизма, выходитъ въ инобытіе, противополагаетъ себя себѣ. Отчего же въ абсолютномъ не возникнуть сознанію въ самый такъ-сказать, моментъ выхожденія его изъ себя, въ моментъ начала инобытія? Почему ему нужно ждать появленія человѣка, а съ нимъ и возможности сознанія? Во всякомъ случаѣ, какъ скоро Божество раскрыло себя въ мірѣ, оно могло стать сознательнымъ и до явленія человѣка на томъ же основаніи, на какомъ оно становится сознательнымъ съ явленіемъ его. А если вспомнимъ при этомъ, что категорія времени и временнаго процесса устраняется нѣкоторыми пантеистами какъ субъективное представленіе, то не понятно, почему абсолютное не можетъ быть и вѣчно сознательною личностію, такъ какъ отъ вѣка имѣетъ всѣ условія возникновенія сознанія.

Но если сознательность и личность Божества нисколько не противорѣчитъ понятію объ абсолютности, то она, кромѣ того, необходимо требуется, какъ мы замѣтили, понятіемъ абсолютнаго совершенства. На эту сторону въ понятіи абсолютнаго пантеизмъ, особенно заботящійся о его неограниченности, обращаетъ менѣе вниманія, чѣмъ слѣдуетъ. Между тѣмъ для рели-

---

тивоположеніе въ немъ я и не-я, при абсолютномъ единствѣ и тожествѣ его природы. Но развитіе этой мысли, необходимо состоящей въ связи съ ученіемъ христіанской религіи о Троичности Лицъ въ Богѣ, выходитъ за предѣлы настоящаго изслѣдованія.

гіознаго сознанія она имѣетъ существенную важность при оцѣнкѣ пантеизма. Признавъ абсолютное существо безсознательнымъ и безличнымъ, мы необходимо признаемъ его не только несовершеннымъ, но даже менѣе совершеннымъ, чѣмъ происшедшія изъ него ограниченныя существа. Богъ вообще не имѣетъ того и не обладаетъ тѣмъ, чѣмъ обладаетъ человѣкъ, а если и обладаетъ (потому что и въ пантеизмѣ Богъ сознаетъ себя въ людяхъ), то нисколько не больше чѣмъ человѣкъ. Божество не возвышается надъ уровнемъ міра и человѣка, но понижается до него и теряетъ характеръ истинной божественности, какъ превосходства надъ міровымъ бытіемъ.

Правда, противъ нашей мысли о сознательности, какъ необходимомъ предикатѣ совершенства абсолютнаго существа, могутъ быть поставлены нѣкоторыя возраженія съ пантеистической точки зрѣнія. Могутъ сказать, что въ дѣйствительномъ бытіи міра многія, очевидно безсознательныя явленія въ природѣ, точно также какъ многія безсознательныя обнаруженія въ психической жизни человѣка, гораздо совершеннѣе и разумнѣе сознательныхъ, и быть-можетъ потому именно и совершеннѣе, что безсознательны. Такъ въ природѣ такъ-называемыя нами слѣпыя ея силы и механическіе законы условливаютъ однакоже строй и гармонію вселенной; въ мірѣ органическомъ и въ самомъ организмѣ человѣка мы замѣчаемъ явленія въ высшей степени разумныя и цѣлесообразныя, но въ то же время безсознательныя: таковы напр. различныя органическія функціи, инстинктивныя дѣйствія животныхъ и рефлективные процессы въ человѣкѣ. Даже на высшихъ ступеняхъ психической жизни мы замѣчаемъ часто превосходство безсознательной разумной дѣятельности предъ сознательною, напр. въ поэтическомъ вдохновеніи, въ различныхъ экстатическихъ состояніяхъ. Вся первая половина извѣстнаго сочиненія Гартмана (Philosophie des Unbewussten) наполнена фактами, доказывающими преимущество безсознательной разумности предъ сознательною. При видѣ этихъ фактовъ, можемъ ли мы считать вполнѣ твердою мысль, что сознательная жизнь выше безсознательной, и не можемъ ли мы допустить, подобно Гартману, безсознательное абсолютное, безъ нарушенія требованія совершенства?

Но не трудно видѣть, что всѣ подобныя явленія безсознательной мудрости природы говорятъ только о фактическомъ преимуществѣ ея безотчетной или инстинктивной (какъ въ организмахъ) дѣятельности предъ ограниченно-сознательною человѣческою и притомъ въ нѣкоторыхъ только отношеніяхъ, но нисколько не говорятъ того, чтобы они представляли собою идеальное совершенство, въ сравненіи съ которымъ сознательное дѣйствованіе было-бы несовершенствомъ или меньшимъ совершенствомъ. Напротивъ, отсутствіе сознательности въ разумно-безсознательныхъ явленіяхъ мы признаемъ такимъ же признакомъ несовершенства, какъ въ сознательныхъ отсутствіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ разумности; то и другое есть одинаково отсутствіе или ограниченность совершенства. Поэтому идеальное совершенство требовало бы сочетанія полной разумности съ полною сознательностію; этому идеалу, очевидно, не удовлетворяетъ ни природа съ ея безсознательностію, ни человѣкъ съ его ограниченною разумностію. Отсюда, если абсолютное должно быть мыслимо идеальнымъ совершенствомъ, то ему должна быть приписана сознательная разумность.

На самомъ дѣлѣ, даже по обыкновенной мѣркѣ совершенства, мы не только безсознательную разумность не ставимъ выше сознательной, но напротивъ даже ограниченную сознательную разумность ставимъ несравненно выше полной безсознательной. Мы считаемъ человѣка царемъ природы, совершеннѣйшимъ изъ ея существъ, не смотря на всю удивительную мудрость инстинктовъ у животныхъ, не смотря на то, что его сознательныя стремленія и дѣйствія часто не могутъ достигнуть того, что животнымъ дается инстинктивно. Самосознающій себя разумъ человѣка мы ставимъ несравненно выше безсознательнаго разума животныхъ. Созданія сознательной мысли человѣка, науку, искусство, общественность, не смотря на ихъ недостатки, мы справедливо цѣнимъ гораздо выше, чѣмъ самыя безукоризненныя произведенія природы. Самымъ слабымъ проблескомъ сознательной мысли человѣкъ въ правѣ болѣе гордиться, какъ выраженіемъ совершенства его природы, чѣмъ напр. инстинктивными движеніями, или біологическими процессами, совершающимися въ его организмѣ, не смотря на всю ихъ цѣлесообразность.

Противъ сознательности, какъ совершенства бытія, едва ли

можетъ имѣть серьезное значеніе и то замѣчаніе Гартмана, что сознаніе собственно есть страданіе, что каждый съ большимъ развитіемъ сознательности необходимо долженъ и больше страдать, если и не сознаніемъ собственныхъ недостатковъ и ограниченій, то во всякомъ случаѣ сознаніемъ чужихъ страданій и бѣдствій. Отсюда у него выходитъ то заключеніе, что высочайшая степень сознательности была бы и величайшимъ страданіемъ, и что абсолютное, какъ не только всесовершенное, но и всеблаженное, должно быть безсознательнымъ, и что временный процессъ сознательнаго бытія долженъ угаснуть въ абсолютной безсознательности. Но все это соображеніе можетъ имѣть смыслъ только при пантеистическомъ представленіи объ абсолютномъ, какъ о міровой субстанціи, и о мірѣ, какъ проявленіи абсолютнаго. Если бы міръ былъ проявленіемъ Божества, то понятно, что сознательное Божество должно бы сознавать недостатки, бѣдствія и страданія міровыхъ существъ, какъ свои собственныя страданія, должно бы и само страдать; при этомъ отсутствіе сознанія, конечно, имѣло бы ту выгоду для него, что оно не страдало бы: безсознательное состояніе въ нѣкоторомъ смыслѣ было бы предпочтительнѣе сознательнаго. Но совершенно иное дѣло, когда міръ, съ его ограниченіями и страданіями, есть хотя происшедшее отъ Бога путемъ творенія, но отдѣльное отъ него бытіе; страданія міра столько же мало могутъ быть страданіями Божества. Конечно, намъ могутъ сказать: положимъ, страданія міра не могутъ быть сознаваемы Богомъ, какъ собственныя его страданія; но во всякомъ случаѣ, видя и чуждыя себѣ страданія, онъ, хотя отчасти, не можетъ не страдать состраданіемъ, какъ и человѣкъ, видящій чужія бѣдствія, хотя и не испытывающій ихъ самъ; слѣдовательно, предположивъ въ Богѣ сознаніе, мы должны предположить въ немъ и состраданіе, т.-е. нѣкоторый видъ страданія, зависящій отъ его сознательности. Но на это должно замѣтить, что сочувствіе къ чужому страданію далеко не тоже, что собственное страданіе; далѣе, это сочувствіе получаетъ болѣзненный характеръ страданія тогда, когда чужое страданіе безпомощно, когда оно незаслуженно и мы не имѣемъ никакихъ средствъ помочь чужому горю. Но, очевидно, не таково отношеніе Существа высочайшаго къ страданіямъ существъ сотворенныхъ. Въ понятіяхъ божественной любви, промысла,

милосердія и правосудія мы найдемъ объясненіе отношеній высочайшаго Существа къ тому, что мы называемъ страданіями тварей, безъ необходимости жертвовать Его личностію въ мнимомъ опасеніи нарушить понятіе о Его всеблаженствѣ. Высочайшее Существо не можетъ страдать бѣдствіями тварей потому уже, что эти бѣдствія предусмотрѣны и предоставлены имъ самимъ: что оно видитъ ихъ смыслъ и цѣль; оно видитъ, что страданіе есть необходимое условіе для достиженія блаженства существами ограниченными.

Вообще нужно замѣтить, что если бы и дѣйствительно между понятіями блаженства и сознательности возникала та коллизія, какую полагаетъ Гартманъ, то, во всякомъ случаѣ, исходя изъ идеи совершенства, мы должны бы предпочесть понятіе сознательности понятію блаженства и лучше представить Бога сострадающимъ страданію твари, чѣмъ не страдающимъ, но безсознательнымъ. Въ опроверженіе той мысли Гартмана, будто безсознательное состояніе лучше сознательнаго, какъ соединеннаго съ страданіемъ, довольно одного простаго наблюденія. Если бы намъ предложили помѣняться своимъ положеніемъ съ сумасшедшимъ, который, потерявъ сознаніе, считаетъ себя въ своихъ мечтахъ счастливѣйшимъ изъ смертныхъ, или по крайней мѣрѣ въ отупѣніи не сознаетъ вовсе своихъ страданій,—согласились бы мы на это или нѣтъ? Каждый здравомыслящій человѣкъ съ ужасомъ отшатнулся бы отъ подобной мѣны и предпочелъ бы даже бѣдственную сознательную жизнь счастію безумнаго. Точно также высоко развитый, съ утонченнымъ сознаніемъ и самосознаніемъ человѣкъ никогда не согласился бы помѣняться своею участью съ человѣкомъ совершенно неразвитымъ, грубымъ и нечувствительнымъ, не согласился бы, далѣе, обратиться въ ребенка, сдѣлаться животнымъ, растеніемъ, камнемъ, не смотря на то, что первые, при ихъ меньшей сознательности, менѣе ощущаютъ страданія, а послѣдніе при полной безсознательности и совершенно отъ нихъ свободны. Все это ясно показываетъ, что сознательность, не смотря на всѣ ея невыгоды въ существахъ ограниченныхъ, есть высшая мыслимая степень совершенства въ бытіи духовномъ и понятіе ея никакъ не можетъ быть устранено изъ идеи абсолютно совершеннаго духовнаго существа.

Тѣ предикаты абсолютнаго существа, которые мы до сихъ

поръ разсматривали: духовность, разумъ, свобода, личность, сами по себѣ имѣютъ теоретическій характеръ и не исчерпываютъ еще понятія абсолютнаго совершенства. Для полноты этого совершенства существенно необходимо, чтобы къ нимъ присоединялся практическій или нравственный предикатъ *добра*. Такъ ограниченное духовное существо (человѣкъ), вполнѣ обладая указанными выше свойствами, можетъ быть и добрымъ и злымъ, слѣдовательно, и совершеннымъ и несовершеннымъ, независимо отъ нихъ. Тоже должно сказать и о существѣ абсолютномъ; высочайшая духовность, премудрость, всемогущество еще недостаточны сами по себѣ, чтобы существо, обладающее ими, было абсолютно совершеннымъ. Оно должно быть мыслимо при этомъ высочайшимъ добромъ или благомъ, существомъ святымъ. Этотъ предикатъ абсолютнаго существа согласно признается за нимъ всѣми религіями (какъ бы въ частности ни были недостаточны представленія объ этомъ свойствѣ) и философскими системами. Никто не станетъ представлять Бога злымъ или безнравственнымъ. Свойство абсолютнаго нравственнаго совершенства Божества тѣмъ важнѣе для религіознаго сознанія, что съ нимъ существенно связано все ученіе о нравственности и все нравственное значеніе религіи. Поэтому и такое или иное пониманіе этого свойства въ пантеизмѣ неминуемо отражается и въ достоинствѣ его нравственныхъ принциповъ.

Но можетъ ли быть удержанъ этотъ столь существенно важный предикатъ абсолютнаго совершенства при пантеистическомъ понятіи о немъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—можетъ ли пантеизмъ дать намъ и твердый принципъ нравственной дѣятельности?

По пантеистическому представленію, абсолютное есть цѣлость опредѣленнаго бытія во всѣхъ его существенныхъ опредѣленіяхъ и опредѣленное бытіе есть модификація самого абсолютнаго. Но разсматривая дѣйствительное бытіе съ его качественной стороны, мы замѣчаемъ неоспоримый фактъ различія добра и зла; это различіе необходимо представляется намъ, какъ противоположность несовмѣстимыхъ между собою качествъ, явленій. Но при пантеистическомъ воззрѣніи какъ то, что называется добромъ, такъ и то, что называется зломъ, одинаково должно принадлежать къ цѣлости абсолютнаго, потому что зло здѣсь не можетъ быть почитаемо какимъ-либо отвнѣ

вторгшимся элементомъ, такъ какъ въ абсолютно-цѣломъ ничто не можетъ привзойти отвнѣ или случайно. Слѣдовательно, дурное и несовершенное нравственно, точно также, какъ хорошее и совершенное, должно будетъ одинаково принадлежать абсолютному. Но при такомъ пониманіи абсолютное не можетъ уже быть нравственно совершеннымъ. Включая въ себя добро и зло, оно и само окажется существомъ, совмѣщающимъ въ себѣ эти иѳическія противорѣчія; слѣд. столько же добрымъ, сколько и злымъ, во всякомъ случаѣ, нравственно несовершеннымъ.

Самый рѣшительный пріемъ, который можетъ употребить здѣсь пантеизмъ, чтобы устранить естественно вытекающее изъ его началъ, столь недостойное представленіе о Существѣ высочайшемъ, конечно, состоитъ въ смѣломъ отрицаніи самой дѣйствительности понятій о добрѣ и злѣ, какъ субъективныхъ, неистинныхъ представленій ограниченнаго человѣческаго ума. Къ этому пріему и прибѣгаетъ Спиноза. Онъ прямо признаетъ, что различіе добра и зла, заслуги и вины, основано только на предразсудкѣ. Такъ какъ люди вообразили себѣ, будто все, что ни происходитъ въ мірѣ, происходитъ для нихъ самихъ и для ихъ блага, то въ каждой вещи они стали считать преимуществомъ то, что доставляетъ имъ пользу или удовольствіе. Для обозначенія такихъ чисто субъективныхъ отношеній своихъ къ свойствамъ вещей они и изобрѣли понятія такого рода, какъ напр., добро, зло, порядокъ, безпорядокъ, красота, безобразіе и т. под.; а такъ какъ при этомъ они считали себя свободными, то отсюда возникли и такого рода понятія, какъ похвальное и заслуживающее порицанія, заслуга и виновность. Все, что полезно для здоровья или считается важнымъ для богослуженія, люди назвали добромъ, а противоположное тому зломъ. Но все это не болѣе какъ субъективныя представленія нашей низшей познавательной силы, воображенія *).

Несостоятельность такого рѣшительнаго отрицанія объективности понятій добра и зла, въ которомъ послѣдовательный идеалистъ страннымъ образомъ сходится съ поверхностными мнѣніями объ этомъ предметѣ древнихъ софистовъ, слишкомъ очевидна, чтобы стоило долго останавливаться на ней. Самая

*) Spinoza's Ethik, uebers. v. Kirchmann. 1877. стр. 46, 47.

необходимость для пантеизма прибѣгать къ извращенію коренныхъ понятій о нравственности для спасенія достоинства абсолютнаго начала уже сама по себѣ показываетъ несостоятельность этого направленія.

Другіе пантеисты далеки отъ того, чтобы слѣдовать за Спинозою на этомъ, столь опасномъ для нравственности, пути отрицанія объективнаго значенія добра и зла. Они признаютъ реальное значеніе этихъ иѳическихъ противоположностей, но только стараются смягчить и сгладить ихъ настолько, чтобы сдѣлать возможнымъ внесеніе ихъ безъ противорѣчія въ абсолютное. Они стараются доказать, что отношеніе между такъ-называемымъ добромъ и такъ-называемымъ зломъ вовсе не есть отношеніе противоположности и взаимоисключенія, какъ полагаетъ обыкновенное нефилософское сознаніе, и что, слѣд., производя ихъ изъ абсолютнаго, мы вовсе не приписываемъ ему противорѣчащихъ предикатовъ, не считаемъ его въ то же время и совершеннымъ и несовершеннымъ. Отношеніе между добромъ и зломъ, говорятъ пантеисты, не есть отношеніе противоположности, но отношеніе сравнительнаго значенія предметовъ и явленій въ общемъ строѣ бытія. Но такое различіе отдѣльныхъ явленій по степени ихъ значенія въ цѣломъ нисколько не нарушаетъ понятія объ общемъ совершенствѣ цѣлаго. Съ этимъ согласно и обыкновенное теистическое міросозерцаніе. Такъ мы считаемъ міръ совершеннымъ произведеніемъ Творца, устроеннымъ прекрасно и цѣлесообразно, вполнѣ достойно премудрости и благости его Виновника. Но не смотря на общее, признаваемое нами, совершенство міра, мы однакоже считаемъ возможнымъ допустить различіе совершенствъ и качествъ между его отдѣльными предметами; въ каждой области природы мы отличаемъ хорошее отъ худаго, красивое отъ некрасиваго, полезное отъ безполезнаго, вообще, менѣе совершенное отъ болѣе совершеннаго. Тѣмъ не менѣе и неглубокаго наблюденія достаточно, чтобы видѣть, что малозначительное такъ же, какъ и совершенное, дурное такъ же какъ и прекрасное, одинаково необходимо принадлежатъ къ составу цѣлаго, одинаково обусловливаютъ порядокъ и стройность міра, такъ что безъ малаго и несовершеннаго и совершенное не могло бы быть тѣмъ, чѣмъ оно есть. Если теперь въ представленіи совершенства міра различіе въ достоинствѣ

частныхъ его предметовъ не противорѣчитъ признанію общаго его совершенства, то точно также представленіе различной качественности частныхъ явленій и ихъ относительная оцѣнка по идеямъ пользы, красоты, добра нисколько не можетъ противорѣчить понятію объ общемъ совершенствѣ абсолютнаго. Частныя проявленія абсолютнаго по тому самому, что они разсматриваются какъ частныя, иначе и не должны казаться намъ какъ ограниченными и несовершенными; но будучи разсматриваемы въ ихъ общей идеѣ, какъ необходимые моменты цѣлаго, они и сами оказываются необходимыми и совершенными.

Главной цѣли подобнаго объясненія нельзя не видѣть. Пантеизмъ именно хочетъ уничтожить признаваемую религіознымъ и нравственнымъ сознаніемъ противоположность добра и зла и замѣнить ее различіемъ степеней относительнаго совершенства предметовъ и явленій въ осуществленіи цѣлаго строя міра. Онъ понимаетъ иное различіе совершенно одинаковымъ способомъ съ различіемъ естественныхъ предметовъ внѣшней природы; что имѣетъ больше значенія въ устроеніи общаго организма природы, то имѣетъ болѣе относительной цѣны и можетъ быть названо добромъ и совершенствомъ въ сравненіи съ тѣмъ, что имѣетъ меньше такого значенія. Очевидно, при такомъ воззрѣніи противорѣчіе предикатовъ въ абсолютномъ сглаживается и переносится въ область человѣческаго субъективнаго представленія о совершенствѣ. Но на самомъ дѣлѣ анализъ нравственнаго сознанія показываетъ всю несостоятельность подобнаго воззрѣнія. Сравнительное достоинство въ области предметовъ природы, причемъ каждый изъ нихъ, имѣющій большее участіе въ устроеніи цѣлаго, имѣетъ и больше значенія, чѣмъ другой, есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ нравственное достоинство и недостоинство, добро и зло, и не должно быть смѣшиваемо съ нимъ. Хотя мы признаемъ одни предметы въ природѣ болѣе значительными, чѣмъ другіе, судя по тому значенію, какое имѣютъ они въ міровой жизни, но никто не скажетъ, чтобы такое различіе было тожественно или однородно съ нравственнымъ различіемъ и совершенствомъ, чтобы одни предметы были такъ-сказать болѣе добрыми, другіе болѣе злыми, въ различныхъ степеняхъ. Мы ясно различаемъ совершенство эстетическое, телеологическое и иное и никакъ

не смѣшиваемъ ихъ. Неувлеченный теоріею взглядъ на природу совершенно отвергаетъ не только тожество, но и аналогію между ея контрастами и противоположностями міра нравственнаго,—добромъ и зломъ. Мы ясно видимъ, что всѣ предметы и явленія природы, разсматриваемыя сами по себѣ и безотносительно, имѣютъ одинаковую внутреннюю цѣнность и вслѣдствіе этого одинаковыя права на существованіе и на значеніе въ общей жизни міра. Предметы и явленія болѣе важныя въ строѣ міровой жизни не противополагаются нами менѣе важнымъ, какъ ихъ отрицаніе; предметы менѣе важные сами по себѣ не только могутъ существовать и существуютъ вмѣстѣ съ болѣе значительными, но въ свою очередь условливаютъ бытіе болѣе важныхъ. Совершенно иное значеніе имѣютъ и въ иномъ отношеніи стоятъ между собою нравственныя противоположности добра и зла. Отношеніе между ними, по суду нравственнаго сознанія, не сравнительное только достоинство болѣе хорошаго и менѣе хорошаго, болѣе важнаго и менѣе важнаго для жизни, но отношеніе коренной противоположности и взаимоисключенія. Такой антагонизмъ добра и зла существуетъ не въ одной только сферѣ отвлеченныхъ понятій, но и въ жизни, въ дѣйствительномъ столкновеніи обязанностей и увлеченій, нравственныхъ побужденій и страстей, въ борьбѣ правды и добра съ несправедливостью и порокомъ. Слѣдовательно, перенесеніе идеи физическихъ совершенствъ и несовершенствъ въ область нравственную и отождествленіе этой идеи съ понятіями добра и зла никакъ не можетъ быть допущено. Такое перенесеніе неизбѣжно уничтожитъ самую нравственность, сглаживая жизненные контрасты добра и зла въ отвлеченномъ понятіи космическаго совершенства и несовершенства, т.-е. большаго или меньшаго значенія въ міровой жизни. Но при этомъ понятія о добрѣ и злѣ теряютъ свою реальность и истину и переносятся въ область субъективныхъ воззрѣній. На самомъ дѣлѣ нѣтъ ни добраго, ни злаго, а только болѣе или менѣе совершенное въ космическомъ значеніи этого слова. Этого результата пантеистическаго воззрѣнія по отношенію къ нравственности не скрываютъ и сами послѣдовательные пантеисты. „Какъ въ природѣ, говоритъ одинъ изъ нихъ, нѣтъ ничего несовершеннаго, такъ и въ мірѣ человѣческомъ; что-

нибудь кажется намъ несовершеннымъ только съ относительной точки зрѣнія. Каждый человѣкъ, даже самый дурный, выражаетъ извѣстное совершенство, только одинъ выражаетъ собою какъ слѣпое орудіе абсолютнаго, тогда какъ другой, истинно-божественный человѣкъ, совершаетъ правое, зная его. Неправо дѣйствующій есть орудіе слѣпое; добрый знаетъ, что онъ такое; что онъ дѣлаетъ—дѣлаетъ свободно" *).

Болѣе, чѣмъ другіе пантеисты, старается выдержать нравственную противоположность понятій добра и зла Гегель. Добро и зло для него не суть ни субъективныя только представленія, ни относительныя только степени совершенства, аналогичныя съ совершенствами и несовершенствами въ природѣ. Онъ ясно сознаетъ коренную ихъ противоположность; онъ смотритъ на добро и зло не какъ на равноправные моменты, одинаково необходимые въ строѣ бытія, но какъ на нѣчто такое, что само по себѣ незаконно и должно уничтожиться предъ силою добра. Такое понятіе о злѣ въ его системѣ достигается противоположеніемъ общаго и индивидуальнаго. Общее у Гегеля есть въ то же время истинное, разумное, дѣйствительное въ истинномъ значеніи этого слова; индивидуальное есть бытіе неистинное и неразумное, преходящій моментъ въ развитіи абсолютнаго. Добро, по опредѣленію Гегеля, есть существо воли въ ея всеобщности и истинѣ; зло есть явленіе кажущееся (Schein), ничтожное, безъ истинной реальности; оно есть именно то, что въ нравственной сферѣ всеобщее дѣлаетъ отдѣльнымъ, низводитъ его до степени кажущагося явленія. Иначе: зло есть произволъ (Willkür), который стремится собственную отдѣльность сдѣлать принципомъ, поставить выше всеобщаго, который субъективный интересъ противупоставляетъ благу. Если мы спросимъ точнѣе, въ чемъ именно состоитъ этотъ субъективный интересъ, то получимъ такой отвѣтъ, что содержаніе этого интереса составляютъ такъ называемыя Гегелемъ опредѣленія естественной воли, ея желанія, страсти, побужденія и пр. Въ этомъ отношеніи зло опредѣляется еще у Гегеля какъ остановка или состояніе (Stehenbleiben) духа на своей есте-

*) Клейнъ изъ школы Шеллинга. Erdmann Gesch. d. Ph. 216.

ственности или какъ сосредоточеніе въ себѣ (Insichgehen) естественнаго бытія духа *).

Но такимъ понятіемъ о злѣ не достигается ни а) истинное понятіе о нравственности, ни б) примиреніе существованія его съ совершенствомъ абсолютнаго.

Изъ представленныхъ нами опредѣленій зла видно, что зломъ Гегель почитаетъ собственно поставленіе низшихъ, эгоистическихъ стремленій и цѣлей выше потребностей и цѣлей высшаго общечеловѣческаго развитія. Изъ дальнѣйшаго хода его мыслей дѣйствительно видно, что выраженіе и норму нравственности онъ находитъ въ процессѣ, который служитъ истиннымъ выраженіемъ жизни абсолютнаго. Нравственно каждое дѣйствіе или дѣйствующее лицо въ той мѣрѣ, въ какой оно участвуетъ въ выраженіи этого общаго; безнравственно, въ какой мѣрѣ удаляется отъ общаго, противопоставляя ему свою единичную волю и индивидуальный интересъ.

На первый взглядъ теорія Гегеля какъ-будто удачно рѣшаетъ вопросъ о взаимномъ отношеніи добра и зла. Довольно вѣрною представляется мысль, что корень и сущность зла состоитъ въ такъ-называемомъ эгоизмѣ, въ желаніи отстоять свой личный индивидуальный интересъ противъ требованій общаго блага и интересовъ общечеловѣческихъ. Но ошибка теоріи Гегеля состоитъ въ томъ, что она эгоизмъ, какъ извѣстное нравственное качество, отожествляетъ съ индивидуальностью. Желаніе отстоять свою индивидуальность, противопоставить ее даже общему, иногда не имѣетъ ничего общаго съ эгоизмомъ и это желаніе не только не можетъ быть порочнымъ, но иногда должно быть признано добрымъ, потому что, вопреки мнѣнію Гегеля, отожествляющаго общее съ добромъ, бываютъ случаи, когда общее носитъ противонравственный характеръ, а индивидуальное противоположный. Дѣйствительно, мы видимъ, что противоположность общаго и отдѣльнаго не соотвѣтствуетъ противоположности добра и зла; потому что общее, точно также какъ и отдѣльное, само можетъ подлежать нравственной оцѣнкѣ, быть правымъ и

*) Подробное изложеніе ученія Гегеля о злѣ, см. у J. Müller: Christl. Lehre v. d. Sünde. T. I.

неправымъ, добрымъ и злымъ. Общее, выраженіемъ котораго у Гегеля служитъ духъ времени, общіе интересы, цѣли и стремленія данной эпохи общечеловѣческаго развитія, — это общее само можетъ быть подвержено заблужденію и быть порочнымъ въ самомъ существѣ своемъ, что мы и дѣйствительно видимъ во времена упадка общественной нравственности. Наше нравственное сознаніе не только отдѣльнымъ лицамъ, но и цѣлымъ народамъ и эпохамъ приписываетъ очень различный нравственный характеръ и никогда не смѣшиваетъ нравственное и историческое значеніе извѣстнаго лица или эпохи. Съ другой стороны и наоборотъ, отдѣльное лицо можетъ значительно возвышаться надъ уровнемъ общественной нравственности и индивидуальное въ нравственномъ отношеніи можетъ быть далеко выше и нравственнѣе своего времени, какъ потому, что по своему духу и убѣжденіямъ можетъ принадлежать болѣе нравственнымъ прежнимъ временамъ, такъ и потому, что оно можетъ уйти впередъ, возвыситься надъ уровнемъ современныхъ понятій и принадлежать такъ-сказать будущему. Никто, напримѣръ, не станетъ считать безусловно нравственными, даже для своего времени, принциповъ общественной дѣятельности или господствующихъ нравовъ въ цвѣтущую даже эпоху Греціи и, конечно, отдастъ предпочтеніе *личностямъ* Сократа и Платона, не смотря на то, что они были личностями исключительными, тогда какъ представителями духа того времени скорѣе можно назвать софистовъ.

Въ виду такого, часто встрѣчающагося въ дѣйствительности, несовпаденія общаго и добраго, индивидуальнаго и злаго, ужели мы вопреки голосу нравственнаго сознанія должны во что бы то ни стало оправдывать общее и произносить осужденіе какъ на нѣчто злое, на каждый уклоняющійся отъ нормы общаго индивидуальный образъ мыслей и дѣйствій? Само зло имѣетъ иногда обширный кругъ распространенія и могущественное значеніе въ исторической жизни, даже болѣе, въ достиженіи всемірно-историческихъ цѣлей получаетъ иногда разумное значеніе, какъ отрицательное средство для осуществленія добра. Должны ли мы поэтому, имѣя въ виду участіе зла въ ходѣ историческихъ судебъ человѣчества, каждый

историческій моментъ его владычества считать выраженіемъ истины и добра?

Далѣе, при приложеніи къ оцѣнкѣ добра и зла мѣрки общаго и частнаго, общечеловѣческаго и индивидуальнаго, самыя понятія о добрѣ и злѣ не различаются, а смѣшиваются, становятся не противоположными, а относительными. Всякое дѣйствіе, всякое явленіе въ области нравственной и общественной жизни въ сущности безразлично; оно оказывается то добромъ, то зломъ, судя по тому, какое значеніе получаетъ оно въ то или другое время въ ходѣ общечеловѣческой жизни. Историческій фактъ, сила даетъ право у Гегеля и это положеніе вполнѣ оправдывается его философіею права *). Противъ абсолютной воли имѣющаго всемірно-историческое въ данный моментъ значеніе народа, какъ носителя всеобщаго духа, воля частныхъ народовъ и лицъ безправна. Исторія міра есть судъ міра. Отдѣльныя общества и индивидуумы суть только орудія абсолютной воли міроваго духа и въ этомъ состоитъ ихъ высочайшее значеніе и достоинство. Оцѣнка лицъ и дѣйствій по ихъ добродѣтели и порочности, виновности и невиновности, есть низшая, субъективная оцѣнка. Высшее и истинно-нравственное достоинство лица и дѣйствія опредѣляется степенью его участія въ выраженіи собою опредѣленій абсолютной воли въ ея извѣстный моментъ. Осуждать всемірно-историческія происшествія и лица незаконно; указать, что должно бы случиться, тѣмъ болѣе на основаніи частнаго убѣжденія дѣйствовать вопреки общему убѣжденію, какъ такому, что не должно быть,—безнравственно. Такимъ образомъ, нѣтъ никакого, независимаго отъ общаго дѣйствительнаго хода событій, долга и обязанности; ивика переходитъ въ простую физику духа, потому что все дѣйствительное (въ смыслѣ Гегеля) разумно, а потому нравственно и на оборотъ. Но такое космическое разсматриваніе человѣческихъ убѣжденій и дѣйствій — самое вѣрное средство отнять у нихъ всякое нравственное значеніе и представить ихъ совершенно безразличными. Что касается до индивидуальной дѣятельности, составляющей истинную почву нравственности, то она совершенно парализуется такимъ воззрѣніемъ. Отдѣльный человѣкъ

*) См. напр. Encyklop. §§ 548, 550, 551.

есть ничтожное явленіе въ общемъ ходѣ міровой жизни; для океана все равно, будетъ ли въ немъ каплею больше или меньше, и каждый вправѣ отвергнуть всякій авторитетъ нравственнаго закона для себя лично и для своей частной жизни въ той мысли, что его частная безнравственность нисколько не нарушитъ общаго теченія исторіи и, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ не можетъ назваться безнравственною, а только ничтожною. Если міръ есть правленіе абсолютнаго, то въ немъ все пойдетъ само собою и хорошо; величайшимъ неразумѣемъ было бы отдѣльнымъ лицамъ съ своей стороны заботиться о томъ, какъ будто своими заботами можно помочь или своимъ сопротивленіемъ остановить ходъ столь прочной машины.

Такимъ образомъ, уничтоженіе личнаго моральнаго долга въ физическомъ такъ-сказать потокѣ исторіи есть необходимое слѣдствіе той пантеистической теоріи, которая понимаетъ противоположность добра и зла какъ противоположность общаго и частнаго. Это уничтоженіе станетъ для насъ еще яснѣе, если мы къ такому пониманію добра и зла присоединимъ понятіе пантеизма о значеніи индивидуума въ общей жизни абсолютнаго. Что индивидуальная самостоятельность человѣка, первымъ признакомъ и выраженіемъ которой служитъ свобода, есть необходимое предположеніе нравственности, это несомнѣнно. Нравственность имѣетъ смыслъ только тогда, когда я убѣжденъ, что могу поступать такъ и иначе, хорошо или худо; на этомъ убѣжденіи основывается и такъ-называемая нравственная вмѣняемость себѣ и другимъ тѣхъ или иныхъ дѣйствій. Но эта вмѣняемость будетъ пустымъ самообольщеніемъ, если всѣ дѣйствія, которыя я приписываю себѣ, на самомъ дѣлѣ суть не мои, но только сознательное или безсознательное выраженіе стоящаго надо мною закона жизни абсолютнаго. Мы—жалкіе слѣпцы, стоящіе на низшей ступени разсудочнаго, не философскаго пониманія, когда думаемъ, будто дѣлаемъ или можемъ дѣлать что-нибудь сами; въ дѣйствительности, всѣ явленія пантеистическаго міра какъ въ царствѣ природы, такъ и духа, суть необходимыя проявленія жизни абсолютнаго. Но при такомъ рѣшительномъ детерминизмѣ, при такомъ отрицаніи индивидуальной самостоятельности и свободы, что можетъ служить для человѣка

побужденіемъ къ нравственности? Онъ — ничтожная капля въ безбрежномъ потокѣ абсолютнаго. Если его личная дѣятельность идетъ вопреки этому потоку (если только это возможно), то она можетъ назваться ничтожною, но никакъ не противонравственною въ обыкновенномъ значеніи этого слова. Она тоже, что какое-либо мимолетное явленіе въ природѣ (напр. паденіе листка съ дерева) въ сравненіи съ общимъ ходомъ жизни вселенной. Это явленіе безъ слѣда и результата погибаетъ въ пучинѣ абсолютнаго и ни личной отвѣтственности, ни личныхъ результатовъ для самого человѣка оно имѣть не будетъ, потому, что, уничтожая самостоятельность индивидуума, признавая истину и дѣйствительность только общаго, пантеизмъ конечно не можетъ допускать и личнаго существованія души за предѣлами жизни настоящей. Такимъ образомъ, пантеизмъ не представляетъ намъ никакихъ дѣйствительныхъ мотивовъ къ нравственному усовершенствованію. Напротивъ, послѣдовательное проведеніе пантеистическаго принципа ведетъ къ индифферентизму, къ сознанію роковой необходимости добра и зла и къ оправданію увлеченій послѣднимъ силою неизбѣжнаго, стоящаго выше человѣка и его обманчивой свободы, закона абсолютной жизни,— закона, который, въ сущности, ничѣмъ не отличается отъ языческаго рока или судьбы.

б) Не удовлетворяя требованію нравственнаго самосознанія, Гегелева теорія добра и зла по тому самому не можетъ удовлетворить и требованію религіознаго сознанія, которое послѣднюю основу и оправданіе нравственности находитъ въ понятіи о Богѣ, какъ Существѣ абсолютно благомъ, нравственно совершенномъ и святомъ. Таково ли пантеистическое абсолютное?

Зло, по мнѣнію Гегеля, есть отдѣльное, въ какой мѣрѣ оно противополагаетъ себя общему; по болѣе точному опредѣленію, это отдѣльное есть не что иное, какъ естественность (Natürlichkeit) или естественная воля съ ея низшими желаніями, страстями и пр. Спрашивается: какое значеніе имѣетъ эта естественность или естественная индивидуальность по отношенію къ развитію абсолютнаго? Есть ли она что-либо вовсе нереальное, въ истинномъ смыслѣ кажущееся только бытіе (Schein), или составляетъ одинъ изъ моментовъ абсо-

лютнаго процесса? Система Гегеля по своему пантеистическому характеру не дозволяетъ никакого другаго отвѣта кромѣ одного изъ этихъ двухъ. Но въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ мы и встрѣчаемъ у Гегеля колебаніе, даже противорѣчія, вытекающія изъ невозможности примирить пантеистическое воззрѣніе съ понятіемъ о добрѣ и злѣ, какъ реальныхъ противоположностяхъ. Повидимому, всего лучше для этого воззрѣнія было бы совершенно уничтожить понятіе о злѣ, признать его явленіемъ отрицательнымъ, неистиннымъ; въ такомъ случаѣ устранялась бы необходимость признать зло необходимымъ моментомъ въ жизни абсолютнаго. И дѣйствительно, по мѣстамъ Гегель склоняется къ такому взгляду и прямо даже называетъ зло явленіемъ кажущимся и ничтожнымъ. Но, съ другой стороны, допустить рѣшительно эту мысль значило бы идти въ разрѣзъ съ нравственнымъ сознаніемъ и съ самымъ понятіемъ индивидуальнаго и особеннаго, къ которому у Гегеля пріурочено понятіе зла. Индивидуальность и общность суть два равно необходимые момента въ процессѣ діалектическаго развитія абсолютной идеи и уничтоженіе одного изъ нихъ разрушило бы самый этотъ процессъ. Отсюда для Гегеля возникаетъ необходимость узаконить такъ-сказать зло, дать ему мѣсто въ процессѣ раскрытія абсолютнаго и въ то же время согласно съ нравственнымъ сознаніемъ показать его незаконность въ отношеніи къ добру. Задача, какъ видите, очень трудная: посмотримъ, какъ рѣшаетъ ее Гегель.

Естественность, непосредственность, по ученію Гегеля, есть то начало, изъ котораго долженъ исходить духъ, чтобы чрезъ отрицаніе ея стать духомъ. Итакъ, естественность для него есть то, что не должно быть; если же онъ, несмотря на то, дѣлаетъ ее содержаніемъ своей воли, то это есть отрицаніе духа, зло. Животное не можетъ быть ни добрымъ, ни злымъ въ своей естественности, но человѣкъ именно потому, что долженъ выйти изъ своей естественности, становится злымъ, какъ скоро останавливается на ней, дѣлаетъ ее для себя чѣмъ-то существеннымъ.

Но рождается вопросъ: отчего происходитъ это явленіе? Какимъ образомъ саму по себѣ невинную естественность человѣкъ можетъ дѣлать особеннымъ содержаніемъ своей воли и противопоставлять ее всеобщности? Повидимому, Гегель источ-

никъ подобнаго явленія находитъ въ свободной волѣ человѣка; причина тому, говоритъ онъ, не заключается въ естественной необходимости; человѣкъ *можетъ* хотѣть зла, но *не долженъ* хотѣть его. Зло есть дѣло произвола (Willkür), духовной случайности, „то, что не должно быть, то-есть то, что должно быть уничтожено“. Если понимать эти выраженія Гегеля по ихъ буквальному смыслу, то, конечно, съ нимъ можно бы согласиться. Зло есть то, что не должно быть; по обыкновенному пониманію, здѣсь должна бы разумѣться мысль, что зло вообще не должно бы происходить, что оно есть явленіе не нормальное, не необходимое. Но на самомъ дѣлѣ мы очень ошиблись бы, еслибы стали такъ понимать выраженія Гегеля. Ключъ къ истинному разумѣнію ихъ даютъ послѣдующія слова: „то-есть то, что должно быть уничтожено“. По смыслу его системы это значитъ, что зло не должно быть въ томъ отношеніи, что оно есть моментъ подлежащій уничтоженію съ явленіемъ новаго, высшаго момента въ процессѣ діалектическаго развитія идеи. Оказывается, что фраза: зло есть нѣчто такое, что не должно быть, имѣетъ не идеическій смыслъ безусловной и постоянной ненормальности зла, но только метафизическій смыслъ, что зло должно исчезать съ наступленіемъ высшаго момента развитія, но само оно есть хотя переходящій, но тѣмъ не менѣе необходимый моментъ въ этомъ развитіи. Зло, чтобы быть уничтоженнымъ, необходимо должно прежде существовать; чтобы явилось добро, нужно предварительное существованіе зла; высшій моментъ не можетъ явиться безъ низшаго; онъ условливается имъ. Эту необходимость ясно признаетъ Гегель. Зло, которое въ идеическомъ смыслѣ не должно быть, въ то же время и должно быть въ силу высшей спекулятивной необходимости. Идея должна раздвоиться, явиться въ своемъ развитіи въ формѣ двухъ противоположныхъ и взаимно себя исключающихъ моментовъ, чтобы затѣмъ чрезъ взаимное уничтоженіе этихъ моментовъ явилась новая степень развитія ея, духъ. Естественное, безразличное единство, изъ котораго исходитъ духъ, должно быть уничтожено посредствомъ раздвоенія этого единства на моменты добра и зла; это раздвоеніе, чрезъ примиреніе котораго человѣкъ становится истинно духовнымъ, принадлежитъ къ самому существу человѣка. Человѣкъ, говоритъ Гегель,

долженъ необходимо вкусить отъ древа познанія добра и зла, иначе онъ не былъ бы человѣкомъ, но только животнымъ *).

Отсюда видно, что система Гегеля, отрицая въ нравственномъ смыслѣ равноправность добра и зла, въ то же время въ смыслѣ метафизическомъ утверждаетъ ее, потому что признаетъ зло хотя переходящимъ, но въ то же время необходимымъ моментомъ въ развитіи духа. Здѣсь въ теоріи Гегеля рѣшительное противорѣчіе между иѳическою и метафизическою необходимостію; чего требуетъ первая, то исключаетъ и отрицаетъ вторая. Съ иѳической точки зрѣнія, у него зло есть явленіе случайное, ненормальное, неусловливаемое нашею природою, не долженствующее быть. Съ метафизической, — оно есть явленіе необходимое, неизбѣжный результатъ раздвоенія естественной непосредственности и моментъ въ развитіи духа. Какъ различны практическіе результаты того и другаго воззрѣнія на зло и какъ при этомъ могутъ быть противоположны понятія о вмѣняемости зла, — это само собою ясно. Дѣло въ томъ, что это противорѣчіе въ воззрѣніи на зло, которое довольно ясно выступаетъ у Гегеля, не смотря на его желаніе сгладить его двусмысленными фразами, есть необходимое послѣдствіе каждой пантеистической системы. Какъ скоро міръ признается развитіемъ абсолютно-единаго начала, то одно изъ двухъ: или зло не существуетъ реально или если существуетъ, то оно есть необходимый моментъ въ жизни абсолютнаго. Такъ какъ Гегель, не смотря на нѣкоторыя отдѣльныя выраженія о несущественности зла, вообще очень ясно допускаетъ его положительное значеніе, то и онъ не можетъ быть свободнымъ отъ общей вины всѣхъ пантеистическихъ системъ, что въ нихъ добро и зло являются существенными моментами въ жизни абсолютнаго и самое абсолютное по этому не абсолютно совершеннымъ въ иѳическомъ значеніи этого слова.

Мы представили существенные недостатки пантеистическаго понятія о Богѣ. Эти недостатки такого рода, что никакъ не позволяютъ не только считать пантеизмъ послѣднимъ и рѣшительнымъ словомъ философіи о Богѣ, какъ думаютъ защит-

*) Müller, Chr. Lehre v. d. Sünde I, 541 - 547.

пики этого воззрѣнія, но даже отдавать ему какое-либо значительное преимущество надъ тою низшею ступенью пониманія Божества, надъ которою онъ думалъ возвыситься, — мы разумѣемъ деизмъ. Если деизмъ не достигалъ истинно абсолютнаго потому, что ограничивалъ его самостоятельностію міра (по его субстанціальной основѣ, — матеріи, какъ древній Греческій, или по самому факту независимаго существованія міра, какъ деизмъ новѣйшій), то и пантеизмъ, съ своей стороны, ограничиваетъ его внесеніемъ въ абсолютное противорѣчащихъ предикатовъ, каковы: безконечность и конечность, совершенство и несовершенство. Если пантеизмъ главную вину деизма (которую, по его мнѣнію, раздѣляетъ и теизмъ) поставлялъ въ томъ, что онъ не свободенъ отъ скрытаго, болѣе тонкаго, чѣмъ политеистическій, антропоморфизма, представляя Божество по образу конечнаго, человѣческаго духа, то самъ онъ на дѣлѣ страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ ограниченія Божества конечными формами еще въ сильнѣйшей степени. Правда, въ своемъ основномъ принципѣ онъ, повидимому, не только далекъ отъ этого недостатка, но впадаетъ въ противоположную крайность. Его абсолютное само по себѣ есть неопредѣленное безразличіе, тожество противорѣчій или абстрактное пустое бытіе, нѣчто, изъ котораго должно развиться все. Но на такомъ пустомъ и безжизненномъ абсолютномъ, конечно, не можетъ остановиться мысль. Оно выходитъ изъ своего безразличія въ процессъ различныхъ опредѣленій по имманентнымъ ему законамъ. Но какого рода эти опредѣленія и эти законы? Суть ли они дѣйствительныя опредѣленія самой природы Божества, законы его собственной, а не міровой жизни? Такъ думаетъ пантеизмъ, но не такъ на самомъ дѣлѣ. Въ сущности, они не вытекаютъ изъ самой натуры абсолютнаго, но суть не болѣе какъ отвлеченія отъ формъ конечнаго бытія, ложно выдаваемыя пантеизмомъ за самоопредѣленія абсолютнаго. Конечно, пантеизмъ никакъ не соглашается признать, чтобы его опредѣленія или моменты абсолютнаго были только *отвлеченіями* или отъ законовъ природы (какъ у Шеллинга) или отъ законовъ развитія логическаго понятія (какъ у Гегеля). Онъ думаетъ, что достигаетъ этихъ моментовъ или посредствомъ умственнаго созерцанія (Спиноза и Шеллингъ), или діалектическимъ процес-

сомъ чистаго мышленія (Гегель), во всякомъ случаѣ, актомъ познанія, независимымъ отъ эмпирической дѣйствительности. Полное отстраненіе этого самообольщенія пантеизма потребовало бы, конечно, особой критики идеалистической теоріи познанія и тѣхъ методовъ философіи, на основаніи которыхъ онъ думаетъ утвердить свое понятіе объ абсолютномъ. Здѣсь достаточно ограничиться однимъ признаніемъ научной несостоятельности этой теоріи и невозможности путемъ созерцанія или чистаго мышленія вывести не только понятіе объ абсолютномъ, но и понятіе о какомъ бы то ни было реальномъ бытіи. При такой невозможности, идеалистическая философія на самомъ дѣлѣ не выводитъ опредѣленія и законы жизни абсолютнаго изъ понятія о немъ, но налагаетъ ихъ отвнѣ. Законы природы и законы человѣческаго духа безсознательно предносятся уму философа при мнимо чистомъ и независимомъ отъ опыта построеніи абсолютнаго и моментовъ его бытія; абстракцію отъ дѣйствительности онъ принимаетъ за продуктъ чистой мысли. Но, поступая такимъ образомъ, онъ не возвышаетъ Божество надъ міромъ, но только дѣлаетъ его тусклою, отвлеченною копіею міроваго бытія.

Такимъ образомъ, думая возвыситься надъ мнимымъ антропоморфизмомъ деизма и теизма, онъ на самомъ дѣлѣ впадаетъ въ тотъ самый космоморфизмъ, который составлялъ характеристическую черту низшей формы религіознаго сознанія, — политеистической. На это скрытое родство пантеизма съ политеизмомъ ясно указываетъ пантеистическій характеръ тѣхъ языческихъ религій, въ которыхъ сквозь чувственную оболочку зарождающаяся философская мысль прозрѣвала основную ихъ идею, напр. Браминской. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности пантеизмъ составляетъ не возвышеніе, а пониженіе уровня религіознаго сознанія до степени политеизма, — смѣшенія Бога съ міромъ. Въ томъ, въ чемъ состоитъ его дѣйствительное возвышеніе,—въ абстрактной, философской, постановкѣ знакомой и политеизму идеи, не заключается не только никакой выгоды для религіознаго сознанія, но, напротивъ, прямой ущербъ. Религіозный пантеизмъ языческаго міра, благодаря отчасти своей непослѣдовательности, отчасти преобладанію въ немъ чувственнаго, антропоморфическаго элемента, не совершенно лишалъ божество живыхъ конкретныхъ чертъ.

Къ такому божеству возможны были религіозныя отношенія; къ нему можно было обращаться съ мольбами о помощи; ему можно было приносить жертвы, такъ какъ оно представлялось живымъ и сознательнымъ существомъ. Но какъ скоро такое божество превратилось въ абстракцію міровыхъ законовъ и формъ въ ихъ всеединствѣ, то истинныя живыя религіозныя отношенія къ нему человѣка становятся невозможными. Единственное живое отношеніе, какое могло бы здѣсь имѣть мѣсто, это религіозное чувство полнѣйшей и безусловной нашей зависимости отъ абсолютнаго; это чувство возбуждалось бы сознаніемъ ничтожества нашего индивидуальнаго я предъ всепоглощающимъ и всевластнымъ абсолютнымъ. Но и это чувство, вмѣсто правильнаго религіознаго сознанія зависимости отъ Бога, смиренія и преданности Его волѣ, легко превратится въ фатализмъ, въ тупое, парализующее всякую нравственность, сознаніе собственнаго безсилія, въ равнодушіе къ добру и злу, какъ скоро вспомнимъ, что наше личное я въ пантеизмѣ лишено всякой самостоятельности, что его мнимо свободныя дѣйствія, точно также какъ и всѣ явленія въ мірѣ, опредѣляются неизбѣжными, неотразимыми, какъ языческій рокъ, законами развитія, властвующими надъ жизнію самого абсолютнаго.

VII.

Атеизмъ.

Въ предыдущихъ нашихъ чтеніяхъ по философіи религіи мы имѣли дѣло съ положительными формами естественнаго религіознаго сознанія, которыя обозначали именами: политеизма, деизма и пантеизма. Каждая изъ этихъ формъ, въ живомъ движеніи религіознаго сознанія, постоянно ищущаго болѣе и болѣе совершенныхъ опредѣленій Божества, оказываясь несостоятельною, пролагала путь къ новой формѣ и необходимо, какъ мы видѣли, вызывала эту форму. Сознаніе неудовлетворительности данной формы, отрицаніе ея служило, такимъ образомъ, дѣятельнымъ стимуломъ на пути естественнаго движенія религіозной мысли. Но въ то же время, какъ исклю-

ченіе изъ общаго закона развитія религіознаго сознанія, возможенъ былъ и другой исходъ сознанія неудовлетворительности и отрицанія данной формы. По отсутствію ли живаго религіознаго интереса или по другимъ причинамъ, мысль человѣка въ своемъ движеніи могла остановиться на чистомъ отрицаніи каждой данной формы религіознаго сознанія, не пытаясь идти далѣе. Но такъ какъ въ естественномъ религіозномъ сознаніи форма его существенно соединена съ содержаніемъ, то такое отрицаніе могло явиться какъ отрицаніе самаго содержанія религіи и основной ея идеи,—идеи Божества; могло явиться то отрицательное отношеніе къ самому основанію религіознаго сознанія, которое обыкновенно называется атеизмомъ. Атеизмъ, какъ показываетъ исторія религіи, и дѣйствительно всегда появлялся какъ одинъ изъ частныхъ симптомовъ разрушенія каждой изъ указанныхъ нами основныхъ формъ религіознаго сознанія, въ критическія эпохи перехода ея въ высшую форму. Такъ мы встрѣчаемъ атеизмъ прежде всего въ школѣ софистовъ, какъ результатъ паденія политеизма подъ ударами философской критики; затѣмъ онъ выступаетъ на сцену при распаденіи древней Греко-римской философіи и господствовавшаго въ ней деистическаго понятія о Богѣ; новѣйшій атеизмъ также стоитъ въ несомнѣнной связи съ деизмомъ XVII—XVIII ст.,—съ одной, и съ ближайшимъ къ намъ по времени идеалистическимъ пантеизмомъ Германской философіи, съ другой стороны.

Атеизмъ, по буквальному значенію этого слова, есть отрицаніе истины бытія Божія. Но, не смотря на такую видимую опредѣленность этого термина, нельзя сказать, чтобы понятіе, имъ выражаемое, принадлежало къ числу твердо установившихся въ философіи. Границы атеизма то сокращались до не особенно значительнаго числа лицъ, открыто признававшихъ себя безбожниками, то расширялись по всей почти области философіи. Если имѣть въ виду возникавшія въ то или другое время обвиненія въ атеизмѣ тѣхъ или другихъ философовъ, то пришлось бы отнести къ числу атеистовъ едва ли не большую ихъ половину. Такъ въ древности, кромѣ атомистовъ и стоиковъ, обвиняли въ атеизмѣ Анаксагора, Сократа, даже Аристотеля. Въ новѣйшее время писатели религіознаго направленія также не были скупы на обвиненія въ атеизмѣ: имъ

подвергалась не только большая часть философовъ древняго міра, но и такія выдающіяся въ новой философіи лица, какъ Спиноза, Фихте, Гегель, даже Кантъ. Причина такого расширенія границъ атеизма, очевидно, та, что при сужденіи о немъ имѣли въ виду опредѣленное понятіе о Богѣ и всякое прямое или косвенное отрицаніе *этого* понятія считали отрицаніемъ самой идеи Божества,—атеизмомъ. Иногда это опредѣленное понятіе было данное господствующею положительною религіею извѣстнаго времени и всѣ отрицающіе это понятіе считались отрицающими самое бытіе Божества. Это, конечно, самое одностороннее понятіе объ атеизмѣ, съ точки зрѣнія котораго обвиняли напр. въ древности Анаксагора и Сократа и называли безбожниками первыхъ христіанъ. Но большею частію философы, расширявшіе границы атеизма, при сужденіи о немъ имѣли въ виду не столько самый фактъ прямаго признанія или отрицанія истины бытія Божія у того и другаго философа, сколько качество и достоинство самаго понятія о Богѣ и особенно тѣ результаты для религіознаго сознанія, къ которымъ должно привести то или другое одностороннее понятіе о Богѣ. Если понятіе о Богѣ оказывалось до такой степени неправильнымъ, что въ немъ уничтожались самые существенные предикаты Божества,—его отличіе отъ міра, личность и свобода, если, вслѣдствіе этого, и для религіи оно теряло всякое значеніе, то въ сущности оно имѣло для нея не болѣе цѣны, какъ и прямое отрицаніе Божества. Для религіознаго собственно сознанія каждое ученіе о Богѣ имѣетъ истину и достоинство въ той только мѣрѣ, въ какой имъ оправдывается и утверждается возможность религіи, т.-е. живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ. Какъ скоро въ ученіи о Богѣ такое взаимоотношеніе прямо или косвенно отрицается, то, не смотря на теоретическое признаніе Божества, человѣкъ, въ дѣйствительности оставаясь безъ религіи, остается въ жизни безъ Бога такъ же, какъ и при прямомъ отрицаніи Его. Понятно, что съ этой точки зрѣнія по своимъ результатамъ для религіознаго сознанія наиболѣе совпаденія съ атеизмомъ представляетъ пантеизмъ, особенно въ его крайнихъ направленіяхъ; отсюда чаще всего можно встрѣтить обвиненія въ атеизмѣ философовъ пантеистическаго направленія и довольно

остроумныя попытки, доказать, что въ сущности пантеизмъ тоже, что атеизмъ *).

Но подобнаго рода расширенія понятія объ атеизмѣ мы не можемъ признать правильнымъ, такъ какъ самый критерій, который здѣсь прилагается къ оцѣнкѣ достоинства различныхъ понятій о Богѣ,—именно,—сличеніе ихъ съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ и съ требованіями религіознаго сознанія по своей широтѣ и неопредѣленности можетъ вести не къ опредѣленію дѣйствительныхъ границъ атеизма, но къ запутанности понятія о немъ. Доводя діалектически каждое одностороннее понятіе о Богѣ до его послѣднихъ, крайнихъ, логическихъ выводовъ, мы можемъ пожалуй обвинить въ атеизмѣ какое угодно философское или ложное религіозное понятіе о Богѣ, такъ какъ каждая односторонность естественно разрушаетъ сама себя и уничтожаетъ въ результатѣ то самое понятіе, изъ котораго возникла. Но это было бы совершенно несправедливо. Какъ бы недостаточно и односторонне ни было извѣстное понятіе о Богѣ, оно не одно и то же, что отрицаніе Божества, и мы не имѣемъ права навязывать извѣстному ученію мысль, которой само оно вовсе не имѣло въ виду, и результатъ нашей критики извѣстнаго ученія выдавать за положительный фактъ, содержащійся въ этомъ самомъ ученіи. Поэтому для устраненія всякихъ недоразумѣній при опредѣленіи границъ атеизма, мы должны имѣть въ виду не качество того или другаго понятія о Богѣ и не результаты его для религіознаго сознанія, но самый ясно выраженный фактъ признанія или отрицанія истины бытія Божія **).

---

*) Напр. у Романга, въ его System der natürl. Religionslehre. p. 169, 170.

**) Излишнимъ расширеніемъ понятія объ атеизмѣ страдаетъ и часто встрѣчающееся въ метафизикахъ отличеніе различныхъ видовъ его. Атеизмъ обыкновенно раздѣляютъ на *отрицательный* и *положительный*. Подъ именемъ отрицательнаго разумѣютъ совершенное незнаніе о Богѣ, отсутствіе въ умѣ какого-либо понятія о немъ, напр. у нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, у младенцевъ, у идіотовъ: положительный атеизмъ есть отрицаніе данной и извѣстной уже уму истины бытія Божія. Положительный атеизмъ въ свою очередь раздѣляютъ на *теоретическій* и *практическій*: теоретическій—это сознательное и намѣренное отрицаніе и опроверженіе истины бытія Божія; практическій—это безсознательный образъ жизни такого рода, при которомъ человѣкъ совершенно забываетъ о Богѣ и живетъ такъ, какъ будто бы Его не было; практическій атеистъ, — это человѣкъ который, если не словами, то

Если съ этой точки зрѣнія станемъ смотрѣть на атеизмъ, то къ чести человѣческаго разума и сердца увидимъ, что ни по количеству лицъ, ни по ихъ талантамъ и значенію въ области науки, это отрицательное направленіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ идти въ сравненіе съ тѣми положительными, хотя и односторонними воззрѣніями, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, такъ что мы вправѣ были назвать атеизмъ явленіемъ частнымъ и исключительнымъ въ общемъ движеніи религіознаго сознанія. Что касается до древней философіи, то мы не находимъ въ ней сколько-нибудь значительныхъ мыслителей, которыми атеистическія мнѣнія высказаны были бы рѣшительно и болѣе или менѣе раціонально обоснованы. Секстъ Эмпирикъ *) указываетъ только на пять философовъ, извѣстныхъ въ древности за рѣшительныхъ безбожниковъ: Протагора Косскаго, Эвгемера Критскаго, Протагора изъ Абдеры, Діагора Мелосскаго и Ѳеодора Киринейскаго. Все это лица мало замѣчательныя въ исторіи философіи, да и объ атеизмѣ ихъ ничего неизвѣстно кромѣ того, что ихъ преслѣдовали за безбожіе. Отъ Протагора сохранилось только скептическое положеніе слѣдующаго рода: „а о богахъ, существуютъ ли они или нѣтъ, не могу сказать ничего рѣшительнаго, такъ какъ этому препятствуетъ трудность предмета и кратковременность человѣческой жизни“. Очень можетъ быть

своими дѣйствіями отрицаетъ бытіе Бога. Теоретическій атеизмъ раздѣляютъ на свою очередь на систематическій и несистематическій или что то же, — на *научный* и *вульгарный*. Но очевидно, изъ всѣхъ этихъ видовъ атеизма дѣйствительнымъ атеизмомъ въ научномъ смыслѣ этого слова можетъ быть названъ только атеизмъ, называемый теоретическимъ. Въ высшей степени сомнительно даже то, существуетъ ли на самомъ дѣлѣ такъ-называемый отрицательный атеизмъ. Но если бы и дѣйствительно возможно было на какой либо стадіи развитія человѣческаго духа абсолютное *неимѣніе* идеи о Богѣ, то оно, конечно, не есть одно и то же, что *отрицаніе* этой идеи; нельзя отрицать того, чего еще нѣтъ и что только не возникло до извѣстной поры. Странно было бы называть атеистами нѣкоторыхъ дикарей или младенцевъ. Что касается до атеизма практическаго, то, если онъ и можетъ быть названъ этимъ именемъ, то лишь въ переносномъ и несобственномъ значеніи этого слова. Слишкомъ многихъ пришлось бы называть атеистами, если бы къ нимъ причислять людей, живущихъ такъ, какъ будто бы не было Бога.

*) Cicero, de nat deor. I, 23. 42.

и то, что эти такъ-называемые атеисты не были атеистами въ точномъ смыслѣ слова, а называли ихъ такъ и преслѣдовали, также какъ и Сократа, за то, что они отвергали бытіе народныхъ боговъ и достовѣрность миѳологіи. Такъ напр. Эвгемеръ извѣстенъ какъ рѣзкій критикъ народной миѳологіи и защитникъ того ученія, названнаго по его имени Эвгемеризмомъ, что миѳологическіе боги суть обоготворенные въ послѣдствіи люди,—цари, законодатели, герои. Впрочемъ нельзя отвергать и того, что атеизмъ могъ быть у нихъ и послѣдовательнымъ результатомъ тѣхъ философскихъ направленій, которыхъ они держались. Продикъ и Протагоръ были софисты, Діагоръ — послѣдователь атомистической системы Демокрита, Ѳеодоръ и Эвгемеръ принадлежали къ киринейской школѣ, ограничивавшей цѣль человѣческой жизни только чувственнымъ удовольствіемъ. Во всякомъ случаѣ, что атеизмъ въ древности, въ эпоху процвѣтанія Греческой философіи около времени Сократа, Платона и Аристотеля не былъ особенно распространенъ, видно изъ того, что онъ не вызывалъ противъ себя полемики со стороны этихъ и другихъ философовъ и что они не обращали особеннаго вниманія на раскрытіе доказательствъ бытія Божія. Болѣе обыкновеннымъ явленіемъ стали атеистическія мнѣнія вѣроятно въ эпоху упадка и разложенія какъ древней философіи, такъ и вообще Грекоримскаго міра. Впрочемъ и здѣсь мы не находимъ ни одного имени, съ которымъ бы связывалось представленіе объ атеизмѣ, какъ выработанной и опредѣленной теоріи. Атеистами называли вообще послѣдователей тѣхъ системъ, которыя въ своихъ окончательныхъ выводахъ должны были придти къ отрицанію истины Божества, хотя не видно, чтобы сами послѣдователи этихъ системъ открыто выражали это отрицаніе. Такъ въ атеизмѣ обвиняли Стратона Лампсакскаго, одностороннимъ образомъ развившаго эмпирическую сторону въ ученіи Аристотеля, а главнымъ образомъ послѣдователей Эпикура. Впрочемъ, несмотря на то, что матеріалистическій атомизмъ послѣдняго несомнѣнно ведетъ къ атеизму, самъ Эпикуръ и его послѣдователи отстраняли отъ себя обвиненіе въ немъ и допускали существованіе боговъ въ видѣ образованныхъ, какъ и всѣ прочія вещи, изъ атомовъ эѳирныхъ существъ, носящихся въ промежуточныхъ пространствахъ между мірами. Еще древніе заподозрѣвали искренность

такого признанія и считали его вынужденнымъ опасеніемъ подвергнуться нареканію въ безбожіи; боги Эпикура, говорили они, существуютъ развѣ для того только, чтобы защитить Эпикура отъ мщенія разъяренной толпы. Справедливо было или нѣтъ такое подозрѣніе въ лицемѣріи, сказать трудно, но несомнѣнно то, что признаніе боговъ вполнѣ было возможно съ точки зрѣнія Эпикурейсяой философіи и не было въ ней непослѣдовательностью или противорѣчіемъ. Кромѣ настоящаго міра, Эпикуръ допускалъ существованіе безчисленнаго множества міровъ отдѣльныхъ отъ нашего и существъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которыя мы видимъ на землѣ. Очевидно, онъ могъ допускать и существованіе совершеннѣйшихъ, чѣмъ мы, существъ во вселенной, съ несравненно большимъ, чѣмъ какимъ обладаемъ мы, могуществомъ, которыхъ онъ и называлъ богами. Хотя эти боги, будучи какъ и все прочее матеріальными, и не заслуживали этого имени, но въ виду языческихъ представленій о богахъ были немногимъ хуже божествъ народной религіи.

Въ новой философіи первое открытое проявленіе атеистическихъ мнѣній встрѣчаемъ въ школѣ энциклопедистовъ и ихъ Англійскихъ предшественниковъ въ концѣ XVII и началѣ XVIII вѣка. Такъ называемые атеисты времени возрожденія наукъ: Жордано Бруно и Луцилій Ванини (1585) въ дѣйствительности были не атеистами, а пантеистами и погибли жертвами недоразумѣній и фанатизма. Толандъ, Гоббсъ, Деламетри, Кондорсе и авторъ извѣстной: Système de la nature, — вѣроятно, баронъ Гольбахъ, считаются главными представителями новѣйшаго атеизма. Впрочемъ, большая часть невѣрующихъ писателей и ученыхъ того времени, и во главѣ ихъ Вольтеръ, не были атеистами; относясь съ безпощадною враждою и насмѣшкою къ положительному содержанію религій, особенно христіанской, они допускали деизмъ *). Въ настоящее время къ атеистамъ должны быть причислены матеріалисты: Бюхнеръ, Молешотъ и др.; но особенное значеніе

*) О деистическихъ воззрѣніяхъ Вольтера см. „Вѣстникъ Европы“ 1880 года, дек. 667—670. Вольтеромъ были вообще недовольны болѣе радикальные такъ-называемые философы его времени. Горасу Вальполю, посѣтившему Францію въ 1765 г. прямо говорили о немъ: „онъ ханжа, онъ деистъ“. „Русск. Вѣстн.“ 1867 г., сент. 557.

какъ философъ, поставившій своею спеціальною задачею разрушеніе религіозныхъ понятій, имѣетъ въ этомъ отношеніи Фейербахъ.

Несмотря на громкую извѣстность этихъ именъ, мы поставлены были бы въ большое затрудненіе, если бы въ виду критики атеизма захотѣли имѣть передъ собою систематическій, философскій сводъ основаній и доказательствъ атеистическихъ мнѣній. Строгой системы атеизма мы не найдемъ ни въ древнемъ, ни въ новомъ мірѣ, такъ что желающій серьезно бороться съ нимъ не нашелъ бы передъ собою врага, съ которымъ бы можно было вести правильную философскую войну. Онъ встрѣтилъ бы передъ собою или отрывочныя, не имѣющія философскаго характера мнѣнія и выходки противъ религіи, или положительное ученіе о естественномъ образованіи міра съ матеріалистической точки зрѣнія, но не нашелъ бы опредѣленнаго свода доказательствъ въ пользу отрицанія истины бытія Божія. Особенно замѣчательно и то явленіе, что даже критика доказательствъ бытія Божія, которая должна бы быть первымъ и существеннымъ дѣломъ атеизма, принадлежитъ вовсе не ему: она всегда совершалась въ области философскихъ направленій, чуждыхъ атеизму (самымъ строгимъ критикомъ этихъ доказательствъ былъ, какъ извѣстно, Кантъ). Вообще, внимательная разработка раціональныхъ основаній къ признанію истины бытія Божія была возбуждена въ философіи вовсе не атеистическими возраженіями противъ нихъ и совершалась не по поводу ихъ, какъ можно бы подумать, но совершенно самостоятельно, съ положительною цѣлью разъяснить эту высочайшую истину для разума. Одного этого безсилія атеизма научно обосновать свое отрицаніе и оправдать его раціональною критикою доказательствъ бытія Божія достаточно для пониманія его истиннаго характера. Это не серьезное философское ученіе, хотя бы то и ложное, но исключительное и ненормальное явленіе въ области религіознаго сознанія, вытекающее изъ разнородныхъ, но вообще не имѣющихъ ничего общаго съ истинною философіею и безпристрастнымъ стремленіемъ къ истинѣ, побужденій.

Если бы мы сами рѣшились взять на себя ту работу, которая по справедливости должна бы составлять первое и существенное дѣло атеизма, — т.-е. вздумали бы свести и форму-

лировать тѣ такъ-называемыя возраженія противъ истины бытія Божія, которыя въ разное время были высказываемы тѣми или другими атеистами, то мы легко замѣтили бы одну характеристическую черту ихъ,—что всѣ они падаютъ собственно не на истину бытія Божія саму по себѣ, но только на различныя философскія и религіозныя положенія, которыя хотя и имѣютъ связь съ тѣмъ или другимъ *опредѣленнымъ понятіемъ* о Богѣ, но сами по себѣ еще не соединены съ признаніемъ истины бытія Божія такою необходимою связью, чтобы изъ отрицанія ихъ вышло само собою отрицаніе и истины Божества, словомъ: атеистическія возраженія, говоря просто, не идутъ къ дѣлу и не попадаютъ въ цѣль. Если же атеизмъ усиливается поставить эти отрицаемыя имъ положенія въ существенную связь съ самою истиною бытія Божества, если полагаетъ, что съ разрушеніемъ ихъ разрушается и послѣдняя, то этимъ только обличаетъ себя въ крайней слабости своей логической способности.

Въ самомъ дѣлѣ, самая большая часть такъ-называемыхъ возраженій, которыми переполнены атеистическія сочиненія, состоитъ изъ ожесточенныхъ нападеній на различные догматы христіанской религіи, изъ насмѣшекъ надъ ними, изъ попытокъ объяснить чудесный элементъ въ христіанствѣ вульгарнымъ способомъ и т. под. Но какое отношеніе имѣетъ все это къ истинѣ бытія Божія? Положимъ, христіанская религія, также какъ и всѣ другія положительныя религіи, не истина; но отрицаніе ихъ истинности можетъ ли вести сколько-нибудь къ отрицанію самой истины бытія Божія? Предполагаемый фактъ неистинности религій, еслибы онъ и былъ вѣренъ даже относительно всѣхъ ихъ, логически могъ бы вести только къ признанію субъективнаго, потому и односторонняго, характера религіозныхъ представленій, но никакъ не къ отрицанію той истины, которая лежитъ въ основѣ этихъ представленій.

Затѣмъ, преимущественно въ атеистическихъ сочиненіяхъ прошлаго столѣтія любимую тему составляютъ нападенія на ученіе о Промыслѣ Божіемъ. Съ особенною подробностію останавливаются на мнимыхъ нестроеніяхъ въ царствѣ физическомъ и духовномъ, указываютъ на бури, землетрясенія, болѣзни, войны, на несчастія и страданія людей и проч. и

съ торжествомъ спрашиваютъ: ужели все это было бы возможно, еслибы существовалъ премудрый и всемогущій Творецъ міра? Опять и здѣсь не трудно замѣтить нелогическое отожествленіе ученія о Промыслѣ съ ученіемъ о самомъ бытіи Божества. Допустимъ въ угоду атеистамъ, что Промысла дѣйствительно нѣтъ, что всѣ указанныя явленія по своему характеру дѣйствительно таковы, какими кажутся легкомысленному взгляду невѣрующаго. Слѣдуетъ ли отсюда, что нѣтъ никакой верховной причины этихъ явленій, что нѣтъ и Творца міра? Сами атеисты не признаютъ, что все въ мірѣ абсолютно зло и нестройно: на ряду съ явленіями нестроенія они допускаютъ существованіе законосообразности и порядка въ теченіи природы; далѣе, какъ бы ни были субъективно непріятны и тяжелы для человѣка указанныя явленія, они не отвергаютъ того, что многія изъ нихъ существенно необходимы для поддержанія строя міра и экономіи природы, наприм. бури, землетрясенія и проч. Итакъ, даже признавая ихъ дѣйствительными бѣдствіями для человѣка, мы можемъ логически вывести отсюда только то, что цѣль міра не есть счастіе или благосостояніе человѣка, а вовсе не то, что нѣтъ Творца міра; стоя на почвѣ возраженій подобнаго рода мы можемъ придти только къ той мысли, что благо человѣка въ строеніи міра пожертвовано благу цѣлаго, — не болѣе.

Въ наше время атеистическій матеріализмъ въ видѣ возраженія противъ истины бытія Божія часто любитъ повторять то замѣчаніе, что въ теченіи жизни природы и въ исторіи мы нигдѣ не замѣчаемъ нималѣйшаго слѣда „вмѣшательства“ какой-либо сверхъестественной силы, но все идетъ естественно, по необходимымъ законамъ природы, слѣдовательно, такой сверхъестественной силы, т.-е. Бога и нѣтъ. Здѣсь очевидно для доказательства бытія Божія требуются чудеса, — необыкновенныя проявленія божественной силы, нарушающія и измѣняющія законосообразный ходъ природы. Но уже Баконъ справедливо замѣтилъ, что „Богъ никогда не производитъ чудесъ для изобличенія и опроверженія атеизма потому, что и обыкновенныя дѣла Его достаточны для этой

цѣли“ *). Впрочемъ, если бы атеизмъ серьезно хотѣлъ имѣть чудеса и видѣть опыты сверхъестественныхъ дѣйствій Творца, то несомнѣнныя свидѣтельства о нихъ онъ нашелъ бы въ исторіи религіи Откровенной. Но дѣло не въ нихъ, а въ томъ, что и здѣсь опять нелогически присутствіе или отсутствіе сверхъестественныхъ обнаруженій божественной силы поставляется въ связь съ признаніемъ или отрицаніемъ истины бытія Божія. Положимъ, въ мірѣ нѣтъ чудесъ, нѣтъ признаковъ вмѣшательства высшей силы и все идетъ согласно съ законами природы: слѣдуетъ ли отсюда, что нѣтъ никакого высшаго Виновника самихъ этихъ законовъ, что ихъ дала сама себѣ природа или точнѣе,—бездушная матерія? Если въ мірѣ и дѣйствительно нѣтъ чудесъ, то результатъ, который послѣдовательно можетъ вытекать отсюда, будетъ тотъ, что Творецъ міра далъ ему неизмѣнные и постоянные, не нарушаемые и Имъ самимъ, законы, — и ничего болѣе.

Вотъ главныя возраженія атеизма противъ истины бытія Божія. Впрочемъ, есть еще одно возраженіе, о которомъ лучше бы и не упоминать для чести человѣческаго разума. Бога мы не признаемъ, говорили иногда атеисты, потому что нигдѣ не видимъ его. Къ сожалѣнію, это пошлое возраженіе пріобрѣло нѣкоторую популярность въ отвѣтѣ одного знаменитаго астронома (Лапласа), который на вопросъ: признаетъ ли онъ существованіе Бога, отвѣтилъ: я при помощи телескопа осмотрѣлъ внимательно все небо, но нигдѣ не замѣтилъ тамъ Бога. На это знаменитому астроному достаточно было бы указать на его собственную мысль, которой онъ не видитъ, но которая тѣмъ не менѣе реально существуетъ.

Единственнымъ положительнымъ доказательствомъ въ пользу атеизма, повидимому, можетъ быть названо матеріалистическое ученіе о происхожденіи міра, какъ опытъ изъясненія начала и продолженія жизни всего существующаго безъ необходимости признанія какой-либо высшей, сверхъестественной силы. Въ какой мѣрѣ состоятельно это ученіе,—въ настоящемъ случаѣ этого вопроса мы касаться не станемъ.

*) De atheismo, 183, ed. 1613.

Здѣсь ограничимся лишь вопросомъ: даже при предположеніи правильности той теоріи мірообразованія, какую предлагаетъ матеріализмъ, устраняетъ ли она рѣшительно предположеніе Творца міра и можетъ ли, поэтому, служить логическимъ доказательствомъ несуществованія Божества?

Для этого мы должны опредѣлить тотъ дѣйствительный, а не навязываемый имъ смыслъ, который могутъ имѣть по отношенію къ выставленному нами вопросу предлагаемыя атеистическимъ матеріализмомъ теоріи такъ-называемаго естественнаго мірообразованія. Раскроемъ любое сочиненіе, написанное съ матеріалистической точки зрѣнія, въ которомъ говорится о происхожденіи вселенной. О чемъ собственно идетъ рѣчь? Сначала говорится о вѣчной матеріи и имманентныхъ ей силахъ; далѣе, слѣдуетъ теорія образованія планетныхъ массъ при помощи центробѣжной и центростремительной силъ; затѣмъ идетъ процессъ образованія земнаго шара, начиная съ того момента, когда наша земля находилась въ парообразномъ состояніи и кончая тою эпохою, когда вслѣдствіе ряда геологическихъ переворотовъ она получила наконецъ ту форму, при которой сдѣлалась способною къ появленію на ней существъ органическихъ; далѣе слѣдуетъ исторія послѣдовательнаго возникновенія растительныхъ и животныхъ организмовъ, начиная палеонтологическими и кончая нынѣ существующими, завершеніемъ которыхъ является человѣкъ. Самыя теоріи и частности въ объясненіи процесса мірообразованія у различныхъ ученыхъ конечно могутъ быть очень различны,—но не въ томъ дѣло. Существенный вопросъ въ томъ: какое философское значеніе имѣетъ это изображеніе процесса образованія вселенной по отношенію къ вопросу о первой причинѣ міра? Что собственно хотятъ *доказать* изложеніемъ этого процесса? Матеріалисты конечно скажутъ, что подобнымъ изложеніемъ и доказывается именно атеистическое ученіе о началѣ міра, такъ какъ здѣсь на основаніи данныхъ науки представляется самый способъ образованія вселенной безъ вмѣшательства какой-либо высшей силы, единственно по законамъ природы, намъ извѣстнымъ и нынѣ дѣйствующимъ. Не очень дальновидные противники матеріализма пожалуй согласятся съ ними, почитая подобныя попытки представить исторію

мірообразованія ведущими прямо къ атеизму. Отсюда подозрительные взгляды на всякаго рода эмпирическія теоріи образованія вселенной; отсюда полемика противъ частностей той или другой теоріи,—и такъ какъ наука не выработала еще здѣсь окончательныхъ и вполнѣ твердыхъ результатовъ, такъ какъ теоріи образованія звѣздныхъ и планетныхъ массъ, геологія и палеонтологія во многихъ пунктахъ представляютъ только гипотезы и разногласныя, не установившіяся мнѣнія, то удачное иногда указаніе нетвердости различныхъ мнѣній принимается часто за опроверженіе самаго матеріализма и его окончательнаго вывода,—атеизма. Но изъ этого ничего не выходитъ: съ движеніемъ эмпирической науки недостаточныя теоріи исправляются; пробѣлы пополняются; возникаютъ новыя теоріи, которыя конечно ожидаетъ также участь исправленія; критика ихъ обѣщаетъ затянуться въ безконечность безъ всякаго рѣшительнаго результата. Матеріализмъ всегда можетъ отвѣтить на самую основательную критику то, что онъ отвѣчаетъ часто и теперь: положимъ, въ теоріи естественнаго мірообразованія въ настоящее время есть по мѣстамъ пробѣлы и онъ не въ силахъ отвѣтить на многіе частные вопросы, но эти пробѣлы, устранимые съ дальнѣйшимъ движеніемъ науки, нисколько не опровергаютъ общей основы и коренной идеи этой теоріи, — что міръ образовался естественно законосообразнымъ путемъ.

Итакъ, вопросъ не въ достоинствѣ или недостаткѣ той или другой теоріи мірообразованія, а въ томъ: самыя эти теоріи, по идеѣ въ нихъ заключающейся, ведутъ ли къ признанію или къ отрицанію Творца міра? На этотъ вопросъ какъ защитникамъ, такъ и противникамъ матеріализма мы должны сказать, что въ этихъ теоріяхъ самихъ по себѣ, если онѣ строго держатся на фактической почвѣ и не дозволяютъ произвольныхъ выводовъ, нѣтъ еще никакого ни матеріализма, ни атеизма; что одно простое изложеніе процесса мірообразованія нисколько не можетъ служить доказательствомъ въ его пользу, также какъ и указаніе недостатковъ въ немъ—опроверженіемъ его.

Дѣйствительно, всматриваясь ближе въ эмпирическія теоріи мірообразованія, мы легко замѣтимъ, что онѣ возможны только при нѣкоторыхъ *предположеніяхъ*, которыя выходятъ

изъ ряда эмпирическихъ фактовъ и принимаются a priori какъ данныя, какъ необходимыя условія возможности самаго объясненія процесса мірообразованія. Такъ прежде всякаго изложенія исторіи міра предполагается, что существуетъ пространство и время, матерія (напр. атомы), силы природы, законы, по которымъ онѣ дѣйствуютъ, напр. сила притяженія и отталкиванія, сила химическаго сродства, механическаго движенія и пр. съ опредѣленными законами обнаруженія этихъ силъ. Самая теорія естественнаго мірообразованія рѣшаетъ только вопросъ: какимъ образомъ происходили различныя комбинаціи этихъ основныхъ элементовъ природы для образованія того порядка вещей, какой мы теперь находимъ, какимъ образомъ изъ данныхъ и предположенныхъ эмпирическихъ условій образовалась вселенная. Очевидно, здѣсь идетъ рѣчь только объ *образованіи* міра изъ данныхъ условій, но не о происхожденіи самыхъ этихъ условій, не объ абсолютномъ *началѣ* міра. Понятно теперь и то, что атеизмъ или теизмъ можетъ имѣть мѣсто только при рѣшеніи вопроса объ этомъ абсолютномъ началѣ, судя по тому, признаются ли предполагаемыя эмпиріею первоосновы міроваго бытія: матерія, силы, законы природы самосущими или имѣющими высшую, верховную причину своего бытія. Что же касается до теоріи образованія вселенной изъ этихъ первоосновъ, то самыя тщательныя и обширныя эмпирическія изслѣдованія о процессѣ развитія міра, на которыя часто съ такимъ торжествомъ указываетъ атеистическій матеріализмъ въ свою пользу, въ дѣйствительности, не даютъ и не могутъ дать ему никакой логической опоры. Дѣйствительно, эти фактическія изслѣдованія могутъ оставаться въ цѣлости при самыхъ противоположныхъ взглядахъ на первую причину міра и только по какому-то недоразумѣнію матеріализмъ можетъ считать ихъ своею исключительною собственностью. Такъ мы видимъ примѣры, что философы идеалисты въ своемъ изложеніи процесса развитія абсолютнаго начала въ формѣ природы (инобытія духа) слѣдуютъ даннымъ естествознанія и въ частностяхъ допускаютъ даже гипотезы, признаваемыя чисто матеріалистическими, напр. Оконъ допускалъ теорію произвольнаго зарожденія организмовъ. Такъ мы встрѣчаемъ опыты изложенія исторіи міра на основаніи астрономическихъ, гео-

логическихъ, палеонтологическихъ данныхъ у ученыхъ, признающихъ бытіе высочайшаго Творца міра (напр. Букландъ), и эти опыты вполнѣ согласны съ ихъ теистическою точкою зрѣнія. Дѣйствительно, вполнѣ согласно съ этою точкою зрѣнія мы можемъ предположить, что Богомъ первоначально создана матерія съ ея силами, что этимъ силамъ даны Имъ опредѣленные законы дѣйствія, а вмѣстѣ съ этимъ и возможность послѣдовательно образовать естественнымъ путемъ законосообразнаго развитія тотъ порядокъ вещей, какой мы нынѣ видимъ *). Наконецъ, мы можемъ также вмѣстѣ съ матеріалистами предположить, что матерія съ ея законами и силами не произошла отъ какой-либо верховной причины, но существовала отъ вѣка или явилась сама собою. Очевидно, что при томъ, другомъ и третьемъ—столь противоположныхъ воззрѣніяхъ на первое начало міра, дальнѣйшее продолженіе процесса мірообразованія, какъ позволяетъ о немъ судить естествознаніе, можетъ быть однимъ и тѣмъ же и для матеріалиста и для пантеиста и для теиста. Различіе будетъ не въ фактическомъ изложеніи дѣла, а только въ различной философской подкладкѣ его и въ различномъ пониманіи сущности міроваго процесса. По теоріи матеріализма, этотъ процессъ будетъ самообразованіемъ міра,—т. е. самостоятельнымъ преобразованіемъ матеріи въ различныя формы. По теоріи идеализма, этотъ процессъ будетъ процессомъ жизни самого абсолютнаго, раскрывающагося въ многоразличіи явленій. По теоріи теизма, этотъ процессъ будетъ выполненіемъ плана божественнаго, осуществленіемъ воли Божества чрезъ посредство вызванныхъ Имъ изъ небытія въ бытіе элементовъ, силъ и законовъ природы. Но самый процессъ съ своей фактической стороны отъ этого не измѣнится; тотъ же законъ дѣйствія силы тяжести будетъ признаваться и идеалистомъ и матеріалистомъ; та же астрономія, геологія, палеонтологія останутся и для атеиста. Эмпириче-

*) Эта точка зрѣнія, очевидно, деистическая. Вѣрна ли она сама по себѣ,—это другой вопросъ. Для нашей цѣли достаточно того результата, что естественное мірообразованіе вполнѣ можетъ быть соглашено съ признаніемъ верховнаго Творца міра и само по себѣ не можетъ служить доказательствомъ въ пользу атеизма.

скіе факты сами по себѣ равнодушны къ тому или другому объясненію ихъ, которое можетъ быть дано не опытомъ, а философскимъ или религіознымъ воззрѣніемъ на нихъ.

Все это показываетъ, что теорія такъ-называемаго естественнаго мірообразованія, даже при предположеніи ея вѣрности, нисколько не устраняетъ необходимости признанія Творца міра и не можетъ служить какимъ-либо положительнымъ доказательствомъ въ пользу атеизма. Повидимому, она могла бы служить такимъ доказательствомъ въ томъ случаѣ, если бы атеизмъ не только представилъ намъ естественный процессъ мірообразованія, но и доказалъ, что тѣ самыя предположенія и условія, которыя стоятъ во главѣ этого процесса и безъ которыхъ онъ совершенно немыслимъ,—именно: матерія и дѣйствующія въ ней силы и законы природы существуютъ отъ вѣка какъ абсолютныя, самосущія начала бытія. Что атеистическій матеріализмъ не въ силахъ *доказать* этихъ своихъ основоположеній, что его ученіе о матеріи и силѣ, какъ абсолютныхъ началахъ сущаго, есть рядъ ни на чемъ не основанныхъ, чисто произвольныхъ положеній,—объ этомъ мы, въ настоящемъ случаѣ, говорить не станемъ, такъ какъ критика матеріализма не входитъ въ задачу настоящаго изслѣдованія. Имѣя въ виду ближайшую цѣль его,—оцѣнку предлагаемыхъ и возможныхъ доказательствъ въ пользу атеизма съ логической стороны, мы и здѣсь такъ же, какъ и при оцѣнкѣ съ этой же точки зрѣнія теоріи естественнаго мірообразованія, обратимъ лишь вниманіе на то обстоятельство, что даже и при предполагаемой вѣрности и доказанности (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ) матеріалистическаго ученія о самобытномъ существованіи матеріи и ея силъ, это ученіе на самомъ дѣлѣ нисколько не ведетъ къ отрицанію Творца міра и поэтому такъ же, какъ и упомянутая нами теорія, не можетъ служить доказательствомъ въ пользу атеизма. Какъ съ теоріею естественнаго мірообразованія, что мы видѣли, вполнѣ согласны философскія воззрѣнія, допускающія верховнаго Творца міра, такъ и съ ученіемъ о самобытности матеріи вполнѣ можетъ быть соглашено признаніе высочайшаго образователя и устроителя міра. Доказательство тому въ теоріяхъ извѣстныхъ и замѣчательныхъ философовъ древняго и новаго міра, допускавшихъ на ряду съ высочайшимъ духов-

нымъ началомъ бытія существованіе самобытной матеріи, — каковы: Анаксагоръ, Платонъ, Аристотель и др. Что такое признаніе при самосущей матеріи верховнаго образователя ея,—Бога, не только возможно и мыслимо, но и необходимо требуется самымъ понятіемъ матеріи, что дуалистическій деизмъ долженъ быть естественнымъ и логическимъ результатомъ ученія о самобытной матеріи, какъ скоро нужно объяснить изъ нея процессъ мірообразованія, — мы это видѣли, равно какъ и то, что этого рода деизмъ не можетъ быть окончательнымъ и послѣднимъ словомъ философскаго мышленія при рѣшеніи вопроса о началѣ міра. Для насъ достаточно здѣсь того вывода, что даже наиболѣе благопріятное для атеизма ученіе о самобытности матеріи не можетъ служить его опорою, такъ какъ допускаетъ возможность другихъ болѣе состоятельныхъ философскихъ воззрѣній.

Сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, что атеизмъ не только не представляетъ, но и не можетъ представить какихъ-либо, имѣющихъ научную цѣнность, доказательствъ въ свою пользу. То, что онъ выдаетъ иногда за такія доказательства, въ сущности не имѣетъ такого значенія. Критика различныхъ существующихъ понятій о Богѣ и Его отношеніи къ міру (доказательства отрицательныя), даже при предполагаемой ея успѣшности, можетъ вести только къ устраненію этихъ данныхъ, опредѣленныхъ понятій, но никакъ не къ устраненію или отрицанію самой идеи Божества. Между идеею Божества и различными опредѣленными понятіями о Богѣ вовсе нѣтъ такой существенной связи, чтобы отрицаніе того или другаго изъ нихъ вело къ отрицанію самой идеи о Богѣ *).

---

*) Конечно, отвергая такую связь, мы вовсе не хотимъ сказать этимъ того, чтобы признаніе или отрицаніе тѣхъ истинъ, на которыя направлена полемика атеизма, не имѣло уже ровно никакого значенія и вліянія на признаніе или отрицаніе истины бытія Божія. Такое значеніе и вліяніе есть, но оно не прямое, а косвенное, предрасполагающее къ атеизму, но не составляющее его основанія. Понятно само собою, что человѣкъ, отвергающій христіанство, религію, Промыслъ, дѣятельное участіе Божества не только въ началѣ, но и въ процессѣ мірообразованія, ближе стоитъ къ атеизму, чѣмъ тотъ, кто допускаетъ всѣ или нѣкоторыя изъ этихъ истинъ, хотя и нельзя сказать, чтобы отрицаніе ихъ логически и необходимо вело къ атеизму. Причина этому та, что отрицаніе этихъ истинъ ведетъ къ ложному понятію о Богѣ и Его

Ученіе о естественномъ мірообразованіи и о самобытности матеріи (доказательство положительное) не можетъ говорить въ пользу атеизма потому, что оно не только вполнѣ согласимо съ признаніемъ Божества, но при болѣе глубокомъ философскомъ мышленіи (свидѣтельствомъ чему служитъ исторія философіи) необходимо ведетъ къ нему. Деизмъ есть естественный результатъ такого ученія.

Но сдѣлаемъ шагъ еще дальше по пути нашихъ уступокъ атеизму. Предположимъ, что всѣ существующія понятія о Богѣ неудовлетворительны; что, вопреки авторитета всѣхъ лучшихъ философскихъ умовъ древняго и новаго міра, признаніе верховнаго Творца міра не можетъ быть соглашено съ самостоятельнымъ существованіемъ вселенной и естественнымъ ея образованіемъ, что въ данномъ, фактическомъ состояніи міра не находится никакихъ слѣдовъ и указаній на высшую Творческую причину. Можетъ ли и при этой крайней и послѣдней мѣрѣ уступокъ атеизмъ разсчитывать, на то, что ему удалось наконецъ *доказать* несуществованіе Божества? Если бы атеизмъ обратилъ вниманіе на тѣ логическія требованія, выполненіе которыхъ необходимо для доказательства *несуществованія* чего-нибудь, въ частности, несуществованія Творца, то онъ долженъ бы сознаться въ совершенной неосуществимости своей

отношеніи къ міру и человѣку, а отъ ложнаго и односторонняго понятія о Богѣ, въ силу самой неудовлетворительности его, конечно болѣе близокъ переходъ къ отрицанію его, чѣмъ отъ истиннаго. Единственное понятіе о Богѣ, которое можетъ быть допущено при отрицаніи Промысла и признаніи чисто естественнаго мірообразованія есть деистическое. Но Божество, совершенно отдѣленное и отрѣшенное отъ міра и человѣка, вся дѣятельность котораго ограничивается первоначальнымъ актомъ созданія матеріи и дарованіемъ ей самостоятельно затѣмъ дѣйствующихъ законовъ и силъ, на самомъ дѣлѣ какъ бы не существуетъ для человѣка. Оно къ нему не имѣетъ никакихъ отношеній и человѣку до него нѣтъ никакого дѣла. Богъ, — это теоретическое понятіе ума, безъ котораго онъ легко обходится и можетъ обойтись въ дѣйствительной жизни. Естественно, что и совершенно устранить такое, не имѣющее никакого живаго значенія, понятіе не трудно.

Въ виду такого косвеннаго, предрасполагающаго къ атеизму, значенія тѣхъ истинъ, на которыя направлены собственно его возраженія, и при отсутствіи какихъ-либо прямыхъ доказательствъ въ его пользу, и опроверженіе атеизма должно состоять главнымъ образомъ въ опроверженіи тѣхъ ложныхъ понятій о Богѣ и его отношеніи къ міру, которыя предрасполагаютъ къ нему.

попытки, даже при такихъ льготныхъ для него условіяхъ. „Небытія Божества доказать нельзя, — эта мысль впервые высказанная Лейбницемъ, затѣмъ Кантомъ, основывается въ сущности на томъ, что для строго-логическаго и научнаго доказательства несуществованія Божества необходимо было бы полное, всецѣлое, абсолютное познаніе всего существующаго, что очевидно невозможно. Разъяснимъ эту мысль словами одного Англійскаго писателя *). „Въ неизмѣримой области познанія мы въ правѣ требовать въ извѣстныхъ случаяхъ отрицательнаго довода или противодоказательства нашего положенія и изъ невозможности привести его мы съ полнымъ основаніемъ можемъ заключать къ истинѣ нашего собственнаго утвержденія. Когда напр. два человѣка будутъ занесены на пустынный островъ и одинъ изъ нихъ станетъ утверждать: этотъ островъ обитаемъ или былъ обитаемъ, то для того, чтобы оправдать его мнѣніе достаточно открыть одинъ только слѣдъ ноги на пескѣ. Но еслибы его спутникъ захотѣлъ доказать противное, то онъ долженъ бы выполнить гораздо болѣе трудную задачу; онъ долженъ самымъ тщательнымъ образомъ изслѣдовать цѣлый островъ по всѣмъ направленіямъ, побывать въ каждой мѣстности и только тогда уже, когда онъ нигдѣ не открылъ бы ни малѣйшаго слѣда пребыванія человѣка, онъ былъ бы въ правѣ сказать: этотъ островъ необитаемъ. Чѣмъ больше островъ, тѣмъ, конечно, труднѣе его задача. Въ отношеніи ко времени имѣетъ мѣсто то же требованіе, какъ и въ отношеніи къ пространству. Когда, напр., намъ разсказываютъ, что въ такомъ-то году, въ такой-то мѣстности Англійская королева инкогнито вошла въ крестьянскую хижину и подала благодѣтельную руку помощи нуждающемуся семейству, то для того, чтобы этотъ фактъ былъ выше всякаго сомнѣнія, достаточно завѣренія осчастливленнаго земледѣльца или свидѣтельства достойныхъ вѣроятія лицъ. Но если бы кто-либо захотѣлъ опровергнуть его, тотъ долженъ бы доказать, что онъ въ продолженіи цѣлаго года, когда случилось это событіе, не упускалъ изъ вида и не оставлялъ ни на одинъ день Англійской королевы и потому вполнѣ достовѣрно можетъ знать и сказать, что она не посѣщала бѣднаго

*) Th. Pearson, Unglaube, übers, v. Rogge. p. 9. 10.

семейства. Трудность возрастаетъ, когда ему указываютъ не на одинъ опредѣленный годъ, а на все время царствованія королевы; еще болѣе возрастаетъ, когда извѣстно только вообще, что такое происшествіе случилось при одномъ изъ Англійскихъ королей. Доказать, что его не было, представляется рѣшительно невозможнымъ".

Примѣнимъ сейчасъ сказанное нами къ нашему предмету. „Чтобы твердо установить ту истину, что существуетъ Богъ, достаточно указать на одинъ какой-либо слѣдъ Творца на небѣ ли то или на землѣ. Полевой цвѣтокъ, древесный листъ, строеніе твоей руки, твоего глаза представляютъ это доказательство. Но утверждать противное тому далеко не такъ легко. Если бы даже Творецъ не напечатлѣлъ слѣдовъ своего бытія въ чудномъ микроскопѣ человѣческаго глаза или на дрожащемъ листкѣ или на полевомъ цвѣткѣ, то и тогда утверждать несуществованіе Бога значило бы допускать неоправдываемое никакою логикою заключеніе. Прежде чѣмъ дерзнешь утверждать, что во вселенной нѣтъ Бога, ты пройди всѣ страны, проникни всѣ глубины этого земнаго шара, перейди отъ звѣзды къ звѣздѣ, изслѣдуй всѣ мѣры, спроси всѣ времена... Но какое время и какое знаніе необходимо, чтобы достигнуть этой цѣли! Такого рода познаніе предполагало бы въ познающемъ дѣйствительныя свойства Божества въ то самое время, когда онъ отвергаетъ Его бытіе. Такъ какъ человѣкъ этотъ не вездеприсущъ, такъ какъ онъ не находится, въ это данное мгновеніе, на каждомъ мѣстѣ вселенной, то онъ и не можетъ знать, гдѣ вообще Божество можетъ явить Свою силу и такимъ образомъ обличить во лжи его утвержденіе. Такъ какъ онъ не знаетъ абсолютно каждой силы въ мірѣ, то можетъ быть та именно сила, которой онъ не знаетъ, и есть Божество. Такъ какъ онъ самъ не есть главная сила во вселенной и такъ какъ онъ не знаетъ этой силы, то, очевидно, эта сила и можетъ быть именно Богомъ. Такъ какъ онъ не обладаетъ неограниченно всѣми предположеніями, которыя всѣ въ совокупности образуютъ всеобщую истину, то естественно можетъ быть, что то единственное предположеніе, котораго не достаетъ ему, и есть именно Богъ. Такъ какъ онъ не можетъ съ достовѣрностью указать причины всего, чего существованіе онъ воспринимаетъ, то именно эта неизвѣстная ему

причина и можетъ быть Богомъ. Такъ какъ онъ не знаетъ всего, что случилось въ тысячелѣтія прошедшихъ временъ, то нѣкоторыя событія въ нихъ именно могутъ произойти отъ Бога. Такимъ образомъ, поелику онъ самъ не всевѣдущъ, то и не можетъ знать, что Существо, бытіе котораго онъ отрицаетъ, не существуетъ". Чтобы имѣть возможность доказать небытіе Бога, нужно знать все, самому быть Богомъ.

Слабость, можно сказать болѣе,—отсутствіе положительныхъ доказательствъ, имѣющихъ сколько нибудь научную цѣнность, въ пользу атеизма, естественно возбуждаетъ недоумѣніе, какимъ образомъ можетъ возникнуть и держаться столь очевидно несостоятельное воззрѣніе? Какія причины атеизма? Этотъ вопросъ часто предлагался въ философскихъ системахъ прежняго времени. Но онъ не лишенъ интереса и въ наше время замѣтнаго распространенія атеистическихъ мнѣній какъ въ научныхъ сферахъ, такъ особенно въ кругахъ людей, причисляющихъ себя къ интеллигентному классу общества. Говоря о причинахъ атеизма, мы, конечно, не беремъ на себя труда перечислить всѣ многосложныя и частныя историческія и соціальныя условія, которыя могутъ вести въ то или другое время сначала къ ослабленію религіознаго чувства, а затѣмъ къ распространенію атеистическихъ воззрѣній. Мы должны отыскать главную и коренную причину, по отношенію къ которой остальныя могутъ имѣть лишь второстепенное и содѣйствующее значеніе.

Такъ какъ атеизмъ при непосредственномъ взглядѣ на него представляется однимъ изъ философскихъ воззрѣній, стоящихъ на ряду съ другими философскими воззрѣніями по отношенію къ понятію о Богѣ, такъ какъ атеистическія идеи явно были высказываемы и болѣе или менѣе научно-раскрываемы людьми, носившими названіе философовъ, то естественно, что главной причины появленія атеизма многіе искали въ философіи. На первый взглядъ такое мнѣніе о происхожденіи атеизма можетъ показаться правильнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы не видимъ почти атеистовъ между людьми простыми и необразованными, которые въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ человѣческаго знанія

руководствуются вообще религіозною вѣрою. Невѣріе предполагаетъ извѣстную степень умственнаго развитія и раціональное размышленіе о предметахъ вѣры; а такъ какъ раціональное обсужденіе высшихъ истинъ, служащихъ основою религіи, составляетъ, по общему мнѣнію, спеціальность философіи, то эта область человѣческаго знанія и представляется единственною, гдѣ могъ-бы найти себѣ почву атеизмъ. Вотъ почему издавна мы встрѣчаемъ попытки, особенно со стороны ревнителей религіи, возложить главную вину въ распространеніи невѣрія на философію. Какъ въ древности нѣкоторые учители Церкви говорили, что философія—матерь ересей, такъ и въ наше время многіе готовы сказать, что философія есть матерь невѣрія.

Но такого рода воззрѣніе на коренную причину атеизма мы должны признать одностороннимъ. Оно имѣло бы вѣроятность, если-бы всякаго рода размышленіе о религіозныхъ вопросахъ и такое или иное рѣшеніе ихъ мы должны бы называть философскимъ и принадлежащимъ къ области философіи: тогда, конечно, и атеизмъ, на основаніи какихъ-либо разсужденій отрицающій истину бытія Божія, мы бы должны назвать философіею, а философію вообще виною атеизма. Но, очевидно, это значило бы слишкомъ распространять значеніе слова „философія“ и играть словами. Философія какъ *наука*, кромѣ своего опредѣленнаго содержанія, имѣетъ свои опредѣленные научные пріемы и методы изслѣдованія; поэтому, чтобы рѣшить, подходитъ ли какое-либо понятіе или разсужденіе къ числу философскихъ, нужно узнать, носитъ ли оно на себѣ признаки истинно философскаго, научнаго, систематическаго мышленія или нѣтъ. Если мы съ этой точки зрѣнія будемъ смотрѣть на многія распространенныя не только въ обществѣ, но и въ научныхъ сферахъ атеистическія воззрѣнія, то едва ли будемъ въ правѣ относить самую большую часть ихъ къ области философіи и въ ней искать источникъ ихъ появленія и распространенія. Невѣріе никогда не составляло спеціальности философовъ; оно всегда гораздо обширнѣе было распространено въ общественныхъ слояхъ, неимѣвшихъ ничего общаго съ истинною, научною философіею. Такъ было въ эпоху софистовъ, о которыхъ едва ли кто скажетъ, что теоретическій, философскій интересъ былъ главнымъ руководя-

щимъ началомъ ихъ воззрѣній: такъ было въ эпоху разложенія Римской имперіи и въ ближайшее къ намъ время Французской революціи. Атеизмъ былъ сильно распространенъ тогда между естествоиспытателями, математиками, литераторами; между ними не было ни одного, котораго бы въ строгомъ и точномъ смыслѣ слова можно было назвать философомъ. Д'Аламберъ, Дидро, Гольбахъ, Де-ла-Метри имѣли значеніе какъ общественные дѣятели, какъ ученые, какъ публицисты, но роль ихъ въ исторіи философіи ничтожна. Если они, равно какъ и вся масса такъ-называемыхъ „сильныхъ умовъ" того времени, любили называть себя философами, то это нисколько не говоритъ еще объ ихъ дѣйствительномъ философскомъ значеніи. Напротивъ, къ чести философіи и къ отстраненію несправедливаго нареканія на нее, какъ на источникъ атеизма, должно сказать, что величайшія свѣтила этой науки, при всемъ разнообразіи ихъ понятій о Богѣ, не унижались до опроверженія истины бытія Божія и что среди огромнаго числа различнаго достоинства философовъ, исторія философіи указываетъ только на ничтожное сравнительно количество лицъ и не высокаго философскаго значенія, отвергавшихъ истину бытія Божія. Древность, какъ мы видѣли, указываетъ намъ на пять, на шесть малоизвѣстныхъ философскихъ именъ атеистовъ. Въ новое время, философомъ, хотя далеко не перваго сорта, изъ атеистовъ можно назвать одного Фейербаха. Энциклопедистамъ довольно будетъ сдѣлано чести, если назвать ихъ диллетантами въ философіи. Новѣйшіе матеріалисты: Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ и др. по спеціальнымъ ихъ занятіямъ—естествоиспытатели и никто серьезно не думаетъ возводить ихъ на пьедесталъ философовъ такъ какъ весь складъ ихъ мышленія и способъ философствованія скорѣе указываетъ опять на поверхностный диллетантизмъ, чѣмъ на строго систематическое мышленіе.

Что среди философовъ могутъ, скажемъ болѣе, должны быть атеисты, это вполнѣ естественно. Если они встрѣчаются среди другихъ лицъ, какъ научно образованныхъ, такъ и полуобразованныхъ, то почему не быть имъ и между философами? Философъ созданъ не изъ другаго матеріала, какъ и прочіе смертные, и философія сама по себѣ не служитъ гарантіей отъ заблужденій. Въ философіи, именно въ силу

безусловной свободы изслѣдованія возможны чрезвычайно различныя направленія мысли и отрицательное, атеистическое имѣетъ такое же право существованія, какъ и всякое другое. Но винить философію вообще за направленіе отдѣльныхъ лицъ и системъ значитъ не понимать истинной цѣли и задачи этой науки. Ея высшая и послѣдняя положительная цѣль—достигнуть высочайшаго начала и первой причины всѣхъ вещей; въ этомъ отношеніи Гегель справедливо замѣтилъ, что истинный предметъ философіи есть Богъ и изъясненіе Бога. Не только ея высшая задача, но и самый методъ ея, ея требованіе раціональнаго доказательства и строгаго обоснованія каждой мысли далекъ отъ того, чтобы содѣйствовать тому легкомысленному и поверхностному сужденію о серьезныхъ вещахъ, которое составляетъ обычную принадлежность атеизма.

Философія можетъ быть отдаленною, невольною виною невѣрія въ томъ развѣ отношеніи, что, требуя раціональныхъ доказательствъ для каждаго даннаго положенія, она тѣмъ самымъ можетъ разрушать непосредственныя, живыя убѣжденія, основанныя на религіозной вѣрѣ. Правда, что всякое философское изслѣдованіе въ своемъ началѣ предполагаетъ сознаніе неудовлетворительности для разума всякихъ предположеній принятыхъ на вѣру,—предполагаетъ, слѣдовательно, нѣкотораго рода скептицизмъ по отношенію къ непосредственнымъ убѣжденіямъ. Но она не останавливается и не должна останавливаться на этой первой, отрицательной, самой низшей стадіи философскаго изслѣдованія; она должна закончить его и дать положительныя убѣжденія, на началахъ разума основанныя и имъ провѣренныя. Если же умъ человѣка останавливается на этой первой ступени и не идетъ дальше, то это вина не философіи, а тѣхъ лицъ, которыя останавливаются на легкомъ, на отрицаніи, и бѣгутъ утомительнаго дальнѣйшаго труда,—положительнаго изысканія истины. На этой-то первой низшей ступени философствованія и любитъ останавливаться поверхностный философскій диллетантизмъ, полагая, что вся сила и суть философіи и заключается именно въ отрицаніи авторитетовъ.

Конечно, имѣя въ виду освободить философію вообще отъ нареканія въ содѣйствіи распространенію невѣрія, мы не забываемъ о различіи философскихъ направленій и системъ.

Что есть направленія, болѣе благопріятствующія атеизму или, правильнѣе сказать, такія, къ которымъ скорѣе можетъ примкнуть атеизмъ, это несомнѣнно. Таково, прежде всего, направленіе грубо-эмпирическое, котораго первая ступень сенсуализмъ, а вершина—матеріализмъ. Сенсуализмъ, занимаясь изслѣдованіемъ происхожденія нашихъ идей и понятій, утверждаетъ, что источникъ всѣхъ нашихъ познаній заключается единственно въ ощущеніи, или, что все равно, что ощущеніе есть единственный критерій бытія и знанія. Но такъ какъ ощущеніе само по себѣ не можетъ ни произвести, ни подтвердить идей и высшихъ понятій, то и всѣ идеи, касающіяся Существа высочайшаго и нашего отношенія къ нему, по смыслу сенсуализма и при послѣдовательномъ проведеніи его началъ, не имѣютъ абсолютнаго значенія и дѣйствительности; они суть плодъ воображенія или отвлеченія, а дѣйствительное бытіе принадлежитъ лишь тѣмъ предметамъ, которые можно наблюдать органами чувствъ. Вотъ одинъ изъ возможныхъ выводовъ сенсуализма, хотя и не всѣ сенсуалисты доходили до него *). Еще ближе къ атеизму

*) Мы говоримъ: одинъ изъ возможныхъ выводовъ. Но, дѣйствительно, и признавая сенсуалистическую теорію познанія, мы можемъ сдѣлать и другіе два вывода относительно сверхчувственной дѣйствительности. а) Если всѣ наши познанія происходятъ изъ опыта, то и слѣдуетъ лишь то, что и знать мы можемъ только предметы эмпирическіе. Существуютъ ли предметы, лежащіе за предѣлами эмпирическаго познанія, опытъ сказать не можетъ и поэтому не вправѣ ни утверждать, ни отрицать возможности такого существованія. Очевидно, здѣсь результатъ сенсуализма по отношенію къ сверхъопытной дѣйствительности будетъ скептическій, пролагающій, впрочемъ, путь къ признанію ея путемъ вѣры, но отнюдь не атеистическій. Сенсуалистъ можетъ сказать: я не знаю, существуютъ ли предметы сверхчувственные, но не можетъ сказать: я знаю, что предметовъ такого рода нѣтъ. б) Другой результатъ сенсуалистической теоріи познанія по отношенію къ сверхчувственному можетъ быть таковъ: хотя всѣ наши познанія первоначально происходятъ изъ опыта; но при помощи дальнѣйшей обработки этихъ первоначальныхъ познаній разсудкомъ, мы можемъ доходить до понятій, указывающихъ на предметы вышеопытные, о существованіи которыхъ даетъ намъ знать непосредственное, независящее отъ опыта, убѣжденіе нашего духа. Очевидно, и этотъ выводъ будетъ далекъ отъ атеизма, но тѣмъ не менѣе и онъ можетъ вытекать изъ сенсуалистической теоріи.

Что оба эти вывода не насильственно навязаны нами сенсуализму, но составляютъ также возможные его результаты, свидѣтельствомъ тому слу-

стоитъ матеріализмъ. Хотя и не невозможно матеріалистическое воззрѣніе, при которомъ признавалось бы верховное Существо, какъ первое начало міра, хотя мы встрѣчаемъ даже въ исторіи философіи оригинальный случай соглашенія метафизическаго матеріализма съ строгимъ христіанствомъ *), но, тѣмъ не менѣе, весь характеръ этого направленія несравненно болѣе благопріятенъ атеизму, чѣмъ теизму, что доказываетъ и исторія мышленія, представляющая атеизмъ именно всегда въ связи съ матеріализмомъ. Дѣйствительно, кто утверждаетъ, что существуетъ только матерія или субстанція безсознательная и подчиненная закону необходимости, что изъ нея и отъ нея происходятъ всѣ явленія міра не только физическаго, но и духовнаго, тотъ, будучи послѣдовательнымъ, не можетъ не дойти до атеизма. Какъ матеріализмъ составляетъ результатъ доведеннаго до крайности сенсуалистическаго направленія, такъ пантеизмъ есть результатъ односторонняго идеализма, а такъ какъ крайности часто сходятся, то неудивительно, что иногда въ столь, повидимому, противоположномъ атеизму міросозерцаніи, какъ пантеизмъ, могутъ заключаться точки сближенія между ними и возможность перехода отъ послѣдняго къ первому. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ напр. хотя пантеизмъ Спинозы. Его абсолютное есть сущность тожественная съ міромъ,

---

житъ исторія этого направленія. Мы знаемъ, что многіе философы, болѣе или менѣе склонявшіеся къ этой теоріи, были однакоже чужды матеріализма и атеизма, напр., Баконъ, Локкъ и др. Дѣйствительно, они не могли не видѣть, что еслибы даже всѣ наши познанія происходили не иначе какъ при помощи чувствъ, то это еще нисколько не доказывало бы, чтобы наши чувства исчерпывали собою всю область существующаго и чтобы не могло существовать ничего, кромѣ того, что мы познаемъ чувственно. Такимъ образомъ, даже сенсуалистическая философія можетъ предрасполагать къ атеизму не сама по себѣ, но только въ связи съ другими благопріятными для неѣ условіями.

*) Мы имѣемъ въ виду Тертулліана. Не смотря на его религіозный ригоризмъ, онъ по своимъ философскимъ воззрѣніямъ можетъ быть названъ матеріалистомъ. Онъ прямо говоритъ: nihil est, si non corpus. Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (de anima, 7). Quis enim negaverit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (adv. Prax. 7). Въ новой философіи попытку соединенія матеріализма съ признаніемъ истины бытія Божія и религіи находимъ у англійскаго философа XVIII вѣка Пристлея.

подчиненная законамъ необходимости, въ немъ господствующимъ, лишенная свободы и достигающая сознанія только въ существахъ ограниченно-сознательныхъ, — въ людяхъ. Единственный признакъ, отличающій эту сущность отъ первобытной матеріи или субстанціи міра матеріалистовъ, есть ея духовность: откиньте этотъ ни къ чему ненужный признакъ, потому что духовность пантеистовъ есть мнимая, а не истинная духовность, такъ какъ она у нихъ лишена самыхъ характеристическихъ чертъ духовности—сознанія и свободы,—и вы получите чистый матеріалистическій атеизмъ. Такимъ довольно послѣдовательнымъ путемъ и перешелъ отъ абсолютнаго идеализма Гегеля прямо къ матеріализму и атеизму его послѣдователь Фейербахъ *).

---

*) Эта возможность перехода отъ идеализма къ матеріализму, всего яснѣе выразившаяся въ философіи Фейербаха, послужила для нѣкоторыхъ современныхъ ученыхъ поводомъ къ обвиненію новѣйшей идеалистической философіи въ Германіи въ распространеніи невѣрія въ наше время. Такого мнѣнія держится и нашъ отечественный мыслитель Ю. Ѳ. Самаринъ. Матеріализмъ есть направленіе, противоположное идеализму только *повидимому*; „ибо хотя матеріализмъ становится въ разрѣзъ съ идеализмомъ, но въ сущности онъ относился къ нему даже не какъ реакція, а какъ прямой изъ него выводъ, какъ его законное чадо. Матеріализмъ выросъ подъ крыломъ идеализма; потомъ, оперившись очень скоро, онъ заклевалъ своего родителя, и, оставшись безъ рода и племени, присоединился почти насильно къ естественнымъ наукамъ, въ сущности вовсе къ нему непричастнымъ. Какъ совершился въ области мысли этотъ оборотъ—объ этомъ говорить здѣсь не мѣсто, а на практикѣ переходъ былъ очевиденъ: матеріалисты были прямыми учениками идеалистовъ. Въ результатѣ матеріализмъ въ мнѣніи своемъ о вѣрѣ сходился съ идеализмомъ". Различіе между ними состояло только въ томъ, что полемика послѣдняго противъ религіи была мягче, деликатнѣе, чѣмъ послѣдняго. Идеализмъ смотритъ на вѣру, какъ на необходимый моментъ въ самовоспитаніи человѣчества и потому терпѣливо ждетъ его упраздненія съ развитіемъ разума; матеріализмъ смотритъ на нее „какъ на простую помѣху, съ которою онъ не можетъ ужиться и не имѣетъ причины церемониться. Отсюда особенно ожесточенность его нападокъ и грубость его глумленія, столь рѣзко противоположная рыцарскимъ пріемамъ покойнаго идеализма, который также выпроваживалъ вѣру, но выпроваживалъ учтиво".

Мы не отвергаемъ вѣрности мысли, заключающейся въ этомъ сближеніи идеализма и матеріализма, но думаемъ, что слишкомъ обобщать ее и считать послѣдній *единственнымъ* послѣдовательнымъ выводомъ идеалистической философіи было бы односторонне и несправедливо. Объ идеализмѣ мы должны здѣсь сказать то же, что прежде говорили о теоріи естественнаго міро-

Тогда какъ одни склонны находить главный источникъ атеизма въ философіи и въ возбуждаемомъ ею духѣ критическаго отношенія къ религіознымъ истинамъ, другіе, особенно въ наше время, указываютъ на естественныя науки и на преобладающій интересъ къ изученію видимой природы, какъ на одинъ изъ источниковъ распространяющагося невѣрія. Указываютъ здѣсь главнымъ образомъ на то, что современный матеріализмъ и атеизмъ нашли себѣ пріютъ преимущественно между естествоиспытателями, каковы напр. Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ, и на то, что для антирелигіозныхъ воззрѣній обыкновенно ищутъ опоры въ данныхъ естествознанія. На это прежде всего должно замѣтить, что связь атеизма съ естествознаніемъ въ наше время болѣе случайная, чѣмъ необходимая по какому-то предполагаемому особенному сродству между невѣріемъ и изученіемъ природы. Съ одной стороны, мы видимъ, что до настоящаго времени большая часть извѣстныхъ атеистовъ вовсе не были естествоиспытателями. Такъ, въ древности большая часть атеистовъ выходила изъ такъ-называемыхъ иоическихъ школъ, напр. Киринейской и Эпикурейской, которыя вовсе не интересовались изученіемъ природы

образованія и о сенсуализмѣ. По отношенію къ атеизму онъ имѣетъ значеніе предрасполагающее, по невѣрности заключающагося въ немъ понятія о Богѣ, по никакъ не значеніе причины, необходимо и логически порождающей его и къ нему ведущей. Мы видѣли, что даже въ самыхъ крайнихъ своихъ направленіяхъ идеалистическій пантеизмъ не только не думаетъ разрушать основныхъ истинъ религіознаго сознанія, но напротивъ полагаетъ, что въ немъ-то и заключается разумное обоснованіе этихъ истинъ; онъ не отвергаетъ религіи и часто ищетъ точекъ сближенія съ непосредственнымъ религіознымъ сознаніемъ (см. стр. 55 и слѣд.) Эти попытки сближенія пантеизма съ теизмомъ, съ рѣшительнымъ преобладаніемъ послѣдняго, еще яснѣе выступаютъ въ довольно многочисленныхъ трудахъ современныхъ философовъ, вышедшихъ изъ той же идеалистической школы Гегеля, къ которой первоначально принадлежалъ и Фейербахъ, каковы напр. Фихте младшій, Виртъ, Вейссе и др. Отсюда видно, что матеріализмъ и атеизмъ не есть единственно возможный результатъ идеализма и мы никакъ не можемъ предоставить одному только Фейербаху чести вполнѣ логическаго вывода результатовъ идеализма. При односторонности идеализма, его философія есть, конечно, одинъ изъ возможныхъ, но не единственно возможный результатъ его; поэтому и отвѣтственность за современное невѣріе не можетъ падать исключительно на идеалистическую философію.

и ея явленій и главная задача философіи которыхъ состояла въ изысканіи теоріи истиннаго счастія; въ прошломъ столѣтіи между атеистами встрѣчаемъ болѣе публицистовъ и политическихъ писателей, чѣмъ натуралистовъ. Очевидно, связь современнаго атеизма съ естествознаніемъ вызвана не сущностію послѣдняго, а скорѣе общимъ направленіемъ времени. Естественныя науки въ наше время пользуются особеннымъ значеніемъ и популярностію; чтобы придать себѣ научный видъ, атеизму естественно примкнуть къ одной изъ наиболѣе выдающихся современныхъ научныхъ силъ и искать себѣ поддержки въ авторитетѣ естествознанія. Но что въ естественныхъ наукахъ самихъ по себѣ не можетъ заключаться особеннаго какого-либо предрасполагающаго условія къ невѣрію, доказательствомъ тому можетъ служить множество глубокомысленныхъ и первостепенныхъ изслѣдователей природы, которые были не только чужды матеріализма, но были одушевлены глубокимъ религіознымъ чувствомъ. Изъ нихъ припомнимъ напр. Ньютона, который, говорятъ, не иначе произносилъ имя Божіе, какъ снимая шапку, и посвятилъ многія мѣста своихъ сочиненій указаніямъ на слѣды высочайшей творческой мудрости, открывающейся въ движеніи свѣтилъ небесныхъ.

Дѣйствительно, странно было бы предполагать, что та самая природа, въ которой непредубѣжденный разумъ и общій смыслъ находятъ самыя наглядныя доказательства бытія высочайшаго и премудраго Творца міра, могла вести къ отрицанію Его. Если, поэтому, когда-либо и кого-либо изученіе природы могло отвлекать отъ Творца вмѣстѣ того, чтобы приводить къ Нему, то причина тому, конечно, могла заключаться не въ самомъ предметѣ изслѣдованія, а въ какой-либо особенности пріемовъ, которые были употребляемы при этомъ изслѣдованіи. Въ этомъ отношеніи нѣкоторую дѣйствительную опасность для религіи замѣтилъ въ естественныхъ наукахъ уже Баконъ, но онъ же указалъ и вѣрный способъ устранить эту опасность. „Правда, говоритъ онъ, что недостаточныя свѣдѣнія въ естественныхъ наукахъ (parum philosophiae naturalis) склоняютъ человѣка къ безбожію, но болѣе глубокое изученіе ихъ приводитъ (circumagere) человѣка къ религіи. Ибо человѣческій разсудокъ, когда останавливаетъ вниманіе на вторичныхъ, разрозненныхъ причинахъ явленій, можетъ иногда на нихъ успокоиваться и

не проникать далѣе; но если только онъ станетъ продолжать разсматривать ихъ въ ихъ взаимномъ соединеніи и связи, то необходимо долженъ будетъ прибѣгнуть къ Провидѣнію и къ Божеству" *). Въ этихъ словахъ Бакона мѣтко указана одна изъ главныхъ причинъ того отчужденія отъ религіи, которое часто замѣчается между естествоиспытателями. Обыкновенный взглядъ на природу, руководимый непосредственнымъ чувствомъ изящнаго и законосообразнаго, прямо относитъ поражающія его красотою, величіемъ и разумностію явленія природы къ высочайшей творческой силѣ. Небеса повѣдаютъ человѣку о славѣ и величіи Творца; благотворный дождь, обильный урожай служатъ для него указаніями на благость Создателя; засуха, наводненіе, буря свидѣтельствуютъ о Его гнѣвѣ и т. п. Но вотъ вступаетъ въ свои права наука; она указываетъ ближайшія, естественныя причины явленій, которыя обыкновенному религіозному чувству казались непосредственными дѣйствіями Творца; она объясняетъ напр. громъ и молнію простымъ дѣйствіемъ электричества, въ урожаяхъ и неурожаяхъ видитъ естественныя послѣдствія извѣстнаго строя природы и необходимыхъ законовъ ея безъ всякаго видимаго отношенія къ нуждамъ человѣка и къ его нравственному состоянію. Повидимому, на первыхъ же шагахъ своихъ наука разрушаетъ убѣжденіе религіознаго чувства; мѣсто Божества то благодѣтельнаго, то правосуднаго, заступаютъ слѣпыя, необходимо дѣйствующія и незаботящіяся о человѣкѣ силы природы. Если теперь, какъ часто бываетъ, естествознаніе останавливается на этихъ ближайшихъ, вторичныхъ, какъ называетъ ихъ Баконъ, причинахъ явленій, не восходя далѣе и далѣе до первой причины явленій, то легко образуется привычка видѣть вездѣ и во всемъ господство однихъ естественныхъ законовъ и обходиться въ объясненіи природы безъ верховной причины ея,—привычка, которая можетъ предрасполагать къ атеизму. Но дѣло получаетъ совершенно иной характеръ, если,не ограничиваясь этими ближайшими причинами явленій, мы станемъ спрашивать о послѣдней и окончательной причинѣ тѣхъ самыхъ законовъ и силъ природы, которые для поверхностнаго эмпирическаго взгляда представ-

*) De atheismo. Op. Bacon, ed. 1638, p. 183.

ляются чѣмъ-то первоначальнымъ и не требующимъ дальнѣйшаго объясненія ихъ причины. Дѣло опять получаетъ другой характеръ, если мы, не ограничиваясь отрывочнымъ изъясненіемъ того или другого явленія природы, той или другой спеціальной группы ихъ, обратимъ вниманіе на законо-сообразную связь всѣхъ явленій природы, на общій строй и единство всѣхъ частей міра, не исключая и человѣка. Въ томъ и другомъ случаѣ мы должны будемъ придти къ высочайшей, все объединяющей и разумно направляющей къ одной цѣли, творческой причинѣ міра. При болѣе глубокомъ и внимательномъ взглядѣ на природу, ближайшія и вторичныя причины не заслонятъ для насъ этой первоначальной причины; непосредственное религіозное воззрѣніе на явленія природы и воззрѣніе научное не будутъ находиться между собою въ антагонизмѣ и отрицать одно другое. Различіе между ними будетъ состоять лишь въ томъ, что тамъ, гдѣ религіозное воззрѣніе прямо переходитъ отъ творенія къ Творцу, воззрѣніе научное будетъ помѣщать рядъ причинъ посредствующихъ; но въ окончательномъ результатѣ наука дойдетъ до того же религіознаго воззрѣнія, но только путемъ многосложныхъ и продолжительныхъ изысканій, которыя, конечно, не будутъ потеряны и для религіознаго воззрѣнія, такъ какъ то, что въ немъ служитъ предметомъ вѣры, сдѣлается предметомъ раціональнаго убѣжденія.

Другая причина, по которой занятіе естественными науками можетъ предрасполагать къ невѣрію, есть одностороннее направленіе, которое получаетъ умъ, привыкая имѣть дѣло съ одними только чувственными, матеріальными предметами и употреблять методы познанія спеціально пригодные къ изученію только этого рода предметовъ. При постоянныхъ занятіяхъ предметами вещественными, духовная сторона бытія, міръ человѣческій и міръ сверхчувственный отходятъ на второй планъ и образуется иногда гибельное для религіозной вѣры предрасположеніе считать реально существующимъ только чувственное и вещественное. Правда, и природа внѣшняя представляетъ намъ слѣды могущества и силы Творца, служитъ откровеніемъ Его; но чтобы вполнѣ ясно читать и понимать это откровеніе, нуженъ ключъ разумѣнія, хранящійся въ глубинѣ человѣческаго духа, въ его идеяхъ истиннаго,

разумнаго, прекраснаго. Только при свѣтѣ этихъ идей получаетъ настоящее освѣщеніе и видимая природа; безъ нихъ она представится намъ мертвымъ, бездушнымъ механизмомъ; наивысшее и самое твердое ручательство въ существованіи міра сверхчувственнаго мы находимъ въ насъ самихъ — въ области духа, и только исходя изъ этой области можемъ открывать и понимать откровенія духовныхъ качествъ и свойствъ въ природѣ внѣшней. Поэтому естественно, что когда отдаляется на задній планъ или вовсе забывается духовная сторона міра, то вмѣстѣ съ этимъ ослабляется и способность угадывать сверхчувственное начало въ видимомъ мірѣ, теряется для ума значеніе идеальныхъ сторонъ въ немъ и колеблется вѣра въ бытіе высочайшаго духовнаго Существа,—Бога.

Наконецъ, самый методъ естественныхъ наукъ, требующій для убѣжденія въ истинѣ существованія какого-либо предмета эмпирическаго указанія на факты, опыты, наблюденія, будучи односторонне прилагаемъ къ предметамъ вышечувственнымъ, можетъ колебать нашу увѣренность въ ихъ истинѣ. Грубый эмпиризмъ ничего не хочетъ знать не только о раціональныхъ доказательствахъ истины, но даже и о самомъ опытѣ, какъ скоро это не есть опытъ внѣшній, а внутренній психологическій. Между тѣмъ истина бытія Божія основывается именно на этомъ опытѣ, на ощущеніи божественнаго начала въ насъ самихъ, а затѣмъ раскрывается при помощи раціональныхъ доказательствъ. Но этого рода доказательства, какъ основанныя на умозрѣніи, не уважаются одностороннимъ эмпиризмомъ. Единственный апріорическій и демонстративный элементъ, который эмпиризмъ допускаетъ въ свою область, есть элементъ математическій; но методъ математическій не пригоденъ для доказательства высшихъ истинъ нашего ума, между тѣмъ, пріученный къ строгости математическихъ доказательствъ, эмпирикъ желаетъ, чтобы и для подтвержденія этихъ истинъ были представлены такіе же демонстративно неоспоримые аргументы, какіе онъ привыкъ встрѣчать въ математикѣ и, не находя ихъ, начинаетъ сомнѣваться въ самыхъ истинахъ. Демонстративный методъ, конечно, имѣетъ важное значеніе въ философіи, но онъ неприложимъ къ обоснованію первоначальныхъ и коренныхъ истинъ нашего разума, для которыхъ возможно только доказательство непрямое или косвенное: къ числу такихъ истинъ

принадлежитъ и истина бытія Божія, которая въ живомъ религіозномъ сознаніи проистекаетъ не изъ доказательствъ разума и не на нихъ основывается. Понятно отсюда, что для человѣка, который уважаетъ только или фактическія доказательства внѣшняго опыта или аргументы математическіе, высшія истины нашего ума могутъ казаться слабо доказанными, а отсюда дальнѣйшій шагъ къ скептицизму и даже къ отрицанію этихъ истинъ.

Сказаннаго нами объ отношеніи какъ философіи, такъ и естествознанія къ религіозной идеѣ достаточно, чтобы видѣть, въ какой мѣрѣ справедливы тѣ упреки, которые иногда дѣлаютъ то той, то другому, обвиняя ихъ въ ослабленіи силы и живости этой идеи, которое можетъ вести и къ полному отрицанію ея,—къ атеизму. Не сами по себѣ эти науки могутъ вести къ невѣрію, а одностороннее направленіе въ нихъ мышленія, образующееся отъ непослѣдовательнаго или недостаточнаго знанія въ тѣхъ областяхъ познаваемаго, въ которыхъ разумъ человѣка долженъ находить раціональное подтвержденіе истинъ непосредственнаго религіознаго сознанія. Слова Бакона: verum est, parum philosophiae naturalis homines inclinare ad atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere, одинаково прилагаются какъ къ такъ-называемой имъ натуральной философіи, т.-е. къ наукамъ естественнымъ, такъ и къ философіи вообще. Вотъ почему мы не видимъ атеистовъ между первыми величинами какъ философіи, такъ и естествознанія, точно такъ же, какъ не видимъ ихъ и среди людей неученыхъ, руководящихся въ своей жизни непосредственнымъ чувствомъ и общимъ смысломъ. Истинная почва атеизма,—это средняя область между высшимъ знаніемъ и незнаніемъ, — самоувѣренная полуученость и легкомысленный диллетантизмъ въ наукѣ *). Нѣтъ

*) На ограниченность познаванія и проистекающій отсюда диллетантизмъ въ наукѣ указываетъ извѣстный Либихъ, какъ на главную причину распространенія матеріализма между естествоиспытателями въ наше время, „Только недостаточное знаніе неорганическихъ силъ приводитъ иныхъ къ тому, что этимъ силамъ приписываются дѣйствія, которыя несвойственны ихъ природѣ и противорѣчатъ ихъ законамъ. Если вы пристально всмотритесь въ тѣхъ людей, которыми поддерживается матеріализмъ, вы тотчасъ замѣтите, что они не принадлежатъ къ той сферѣ, гдѣ изслѣдованіе физическихъ и

нужды, что между атеистами встрѣчаются, какъ бы вопреки нашему мнѣнію, люди, повидимому, основательно образованные, уважаемые спеціалисты разныхъ наукъ, напр. естествоиспытатели. Спеціальныя свѣдѣнія въ одной области знанія нисколько не препятствуютъ человѣку быть полнымъ невѣжею или полуученымъ, поверхностнымъ диллетантомъ въ другой; каждый, даже величайшій геній, справедливо замѣчаетъ Шопенгауеръ, въ какой-либо частной сферѣ познанія рѣшительно можетъ быть и бываетъ ограниченъ. Понятно поэтому, что отъ поверхностности и ограниченности въ дѣлѣ познанія высочайшихъ истинъ ума могутъ быть несвободны и извѣстные въ области спеціальныхъ знаній ученые. Итакъ, среда полуучености и легкомыслія въ сужденіи о высшихъ истинахъ религіи далеко не ограничивается людьми мало образованными, но можетъ заходить и въ область науки,—и здѣсь-то при другихъ благопріятствующихъ условіяхъ возникаетъ та дерзость отрицанія, отъ которой умы болѣе серьезные предохраняетъ или болѣе глубокое знаніе или по крайней мѣрѣ ясное сознаніе границъ человѣческаго разума и науки, а людей ненаучныхъ, — какъ религіозная вѣра, такъ и неискаженное софизмами надмѣнной полуучености здравое чувство истины.

Если, такимъ образомъ, не въ наукѣ самой по себѣ мы должны искать первоначальной причины невѣрія, а въ тѣхъ особенныхъ односторонихъ и ложныхъ направленіяхъ, которыя только примыкаютъ къ наукѣ, не вытекая изъ самаго существа ея, то не правильнѣе ли будетъ, если, оставивъ теоретическую область знанія, мы обратимся къ практической,

---

химическихъ силъ составляетъ великую задачу; ни одинъ настоящій химикъ или физикъ никогда еще съ ними не соглашался. Матеріализмъ—есть мнѣніе диллетантовъ, которые, прогуливаясь вдоль границъ области изслѣдованія природы, присвоиваютъ себѣ право толковать невѣжественной и легковѣрной толпѣ, какимъ образомъ возникли міръ и жизнь и какъ человѣкъ далеко зашелъ въ изслѣдованіи высшихъ предметовъ, а толпа вѣритъ имъ точно такъ же, какъ она вѣрила въ движущіеся, пишущіе и говорящіе столы. Тѣ же диллетанты въ естественныхъ наукахъ, тѣ же дѣти въ познаніи законовъ природы, утверждаютъ и хотятъ увѣрить толпу, что они въ состояніи дать объясненіе относительно возникновенія мыслей, относительно природы и сущности духа... Но всѣ ихъ толкованія основываются не на знаніи, а на незнаніи явленій". Лекція Либиха, о неорг. и орг. природѣ, чит. въ 1856 году.

нравственной сторонѣ человѣческой природы и здѣсь попытаемся найти коренную причину того заблужденія ума, которое выражается въ отрицаніи бытія Божія?

Этотъ коренной и первоначальный источникъ невѣрія уже намѣченъ нами въ нашемъ изслѣдованіи о религіи и о происхожденіи идеи Божества *). Мы видѣли, что для познанія какого бы то ни было реальнаго предмета нужно: а) дѣйствіе на насъ самого предмета и впечатлѣніе отъ него и б) мышленіе о немъ, сообразное съ законами нашего познающаго духа. Завѣреніе въ самомъ *бытіи* предмета даетъ намъ дѣйствіе на насъ предмета и полученное отъ него ощущеніе; мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и вѣрности, сообразно съ степенью ясности и силы впечатлѣнія,—съ одной, и съ мѣрою участія и приложенія мыслящей силы духа, съ другой стороны. Прилагая этотъ способъ пріобрѣтенія познанія о реальныхъ предметахъ къ идеѣ Божества, мы пришли къ тому заключенію, что первоначальное и единственное основаніе къ признанію бытія Божія (иначе—вѣры въ Бога) есть сознаніе и ощущеніе дѣйствія Божества на нашъ духъ; что касается до дѣятельности собственно познающей силы человѣческаго ума (представленіе, мышленіе), то она составляетъ дальнѣйшее условіе нашего познанія о Богѣ и опредѣляетъ для насъ не столько самую увѣренность въ бытіи Божества, сколько *качество* и достоинство тѣхъ представленій и понятій о немъ, какія можетъ образовать человѣкъ.

Но въ атеизмѣ дѣло идетъ не о качествѣ понятія о Богѣ; онъ не есть какое-либо одностороннее или ложное понятіе о немъ; онъ отрицаетъ самое существованіе Божества; отсюда очевидно, что коренная причина его должна заключаться не въ послѣднемъ, а въ первомъ изъ элементовъ, изъ которыхъ слагается религіозная идея. Онъ долженъ происходить не столько изъ односторонней или неправильной дѣятельности ума (такая дѣятельность могла бы и дать только односторон-

*) Религія, ея сущность и происхожденіе. 1871, стр. 227—232. Объ источникѣ идеи Божества, стр. 45. 48.

нее или ложное понятіе о Богѣ, но не отрицаніе его), сколько отъ отсутствія, или вѣрнѣе, отъ крайняго ослабленія въ душѣ ощущенія Божества. Только тотъ можетъ отрицать бытіе Божества, кто не ощущаетъ или до крайности слабо ощущаетъ Его въ собственномъ духѣ.

Но какимъ образомъ можетъ происходить такая нечувствительность, такъ-сказать, къ божественному въ душѣ человѣка, простирающаяся до отрицанія его существованія? Не противорѣчитъ ли она тому самому способу происхожденія идеи о Богѣ, на который мы указали? Если въ человѣкѣ есть способность ощущать и познавать божественное начало, если со стороны Бога мы признаемъ не только возможность, но и дѣйствительность непосредственнаго откровенія Его нашему духу, то мы, повидимому, не можемъ понять, какимъ образомъ въ человѣкѣ можетъ образоваться такое отсутствіе воспріимчивости къ божественному, которое доходитъ до несознанія его бытія,—до отрицанія его? Самое существованіе атеизма представляется невозможнымъ, такъ какъ оно равнялось бы отреченію человѣка отъ собственной природы, исчезновенію въ немъ самой существенной принадлежности его духа,—способности ощущать и познавать сверхчувственное.

Что касается до полнаго абсолютнаго исчезновенія въ человѣкѣ всякаго ощущенія дѣйствія божественнаго начала, то мы готовы согласиться, что это явленіе невозможное и что атеизмъ въ самомъ точномъ значеніи этого слова не существуетъ. Прямое и рѣшительное отрицаніе истины бытія Божія, высказываемое такъ-называемыми атеистами, здѣсь еще ничего не значитъ. Очень можетъ быть, что это отрицаніе существуетъ только на словахъ, основано на недоразумѣніи и въ сущности простирается только на то или другое опредѣленное понятіе о Богѣ, а не на глубочайшую, никогда неизгладимую и не могущую быть отринутою, основу его. Что такое теоретическое, мнимое отрицаніе неотрицаемыхъ на самомъ дѣлѣ и въ жизни коренныхъ истинъ нашего сознанія возможно, примѣры тому видимъ въ исторіи мышленія. Идеалистъ напр. отрицаетъ истину существованія внѣшняго міра, но на самомъ дѣлѣ живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ возможно жить только подъ условіемъ признанія его реальности; на практикѣ онъ признаетъ то, что отвергаетъ въ теоріи, и

тѣмъ самъ себѣ противорѣчитъ. Абсолютный скептикъ, отрицая достовѣрность нашего познанія, въ самомъ своемъ отрицаніи и опроверженіи истины познанія мыслитъ и разсуждаетъ, однакоже, по тѣмъ самымъ законамъ мышленія, которые въ теоріи признаетъ недостовѣрными. Такъ точно и атеистъ, отрицающій въ теоріи истину бытія Божія, можетъ и долженъ въ практической жизни обнаруживать нѣкоторыя явленія, которыя возможны лишь при предположеніи этой истины, если только идея Божества есть существенная и неотъемлемая принадлежность нашего ума. Дѣйствительно, мы видимъ, что атеисты точно такъ же, какъ и прочіе люди не лишены стремленій къ высшимъ, идеальнымъ цѣлямъ человѣческаго бытія; лучшіе изъ нихъ заботятся о счастіи и благосостояніи человѣчества, о распространеніи знанія и добра; въ наше время многіе изъ нихъ взамѣнъ служенія Богу со всею искренностію проповѣдуютъ служеніе идеалу. Но могли ли бы имѣть какой-либо смыслъ всѣ эти стремленія и убѣжденія, еслибы атеизмъ былъ послѣдователенъ, если бы онъ со всею искренностію былъ увѣренъ, что ничего не существуетъ, кромѣ чувственнаго? Чтобы стремиться къ идеалу, нужна вѣра въ идеалъ, нужна вѣра, что дѣйствительно *есть*, существуетъ нѣчто такое совершенное, къ чему должно стремиться, чего должно искать. Если идеалъ—пустая мечта не болѣе, то всѣ идеальныя стремленія-пустое самообольщеніе; чтобы онъ не былъ мечтою, чтобы стремленіе къ нему было разумнымъ и оправданнымъ, необходимо должно признать. что есть нѣчто реально совершенное, къ чему, какъ къ цѣли, долженъ приближаться человѣкъ; а это реально совершенное и можетъ быть только Существомъ абсолютно совершеннымъ. Поэтому, если человѣкъ серьезно стремится къ какому-либо совершенству, возбуждаемый увѣренностью въ его истинномъ бытіи, то источникомъ этого стремленія въ сущности можетъ быть только несознаваемая имъ ясно идея абсолютно совершеннаго Божества. То же должно сказать и о стремленіяхъ человѣка къ истинѣ, къ добру, къ правдѣ, которыхъ не чужды и атеисты; если истина, добро, правда не пустыя слова, а реальныя силы, движущія человѣкомъ и человѣчествомъ, то должна быть и реальная субстанціальная основа этихъ силъ,—абсолютная истина, абсолютное добро и правда; и если человѣкъ, каковы

бы ни были его теоретическія убѣжденія относительно религіи, болѣе или менѣе стремится къ нимъ, то опять также въ силу тайной и безсознательной увѣренности въ существованіи реальной послѣдней цѣли своихъ стремленій,—абсолютной истины и добра. При болѣе глубокомъ анализѣ понятій совершенства, истины, добра, оказывается, что центръ ихъ и основа и вмѣстѣ послѣднее завѣреніе ихъ реальности и потому обязательности для насъ есть идея Божества. Богъ есть высочайшее совершенство, истина и добро; поэтому и стремленіе къ усовершенствованію, къ знанію, къ добру, въ сущности есть несознанное ясно стремленіе къ Богу. Если теперь это стремленіе составляетъ принадлежность и атеиста, точно такъ же какъ и всякаго человѣка, который не окончательно утратилъ свое человѣческое достоинство, то, пожалуй, можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ атеистовъ, что самый атеизмъ есть не болѣе какъ роковое недоразумѣніе, такъ какъ атеизмъ, отрицая на словахъ истину бытія Божія, въ своей практической жизни не можетъ отказаться отъ тѣхъ принциповъ, которые предполагаютъ эту истину и получаютъ смыслъ только съ признаніемъ ея.

Но не одни только общія начала разумной, истинно-человѣческой дѣятельности свидѣтельствуютъ о несознаваемомъ присутствіи религіозной идеи въ душѣ атеистовъ. Мы встрѣчаемъ въ нихъ часто и болѣе конкретныя выраженія этой идеи, хотя въ очень несовершенной и искаженной ея формѣ. Здѣсь мы имѣемъ въ виду тотъ издавна замѣченный фактъ, что съ атеизмомъ часто уживается самое грубое, часто безсмысленное, суевѣріе. О извѣстныхъ атеистахъ новаго времени разсказываютъ, что они вѣрили различнымъ примѣтамъ, предзнаменованіямъ, даже явленіямъ мертвецовъ и пр. О многихъ невѣрующихъ нашего времени также можно сказать, что они въ Бога не вѣруютъ, а чертей боятся. Эпохи распространенія въ обществѣ невѣрія всегда бывали эпохами распространенія суевѣрій. Такъ въ эпоху упадка и нравственнаго разложенія Римской имперіи, среди разлива чувственности и невѣрія, съ особенною силою распространялась вѣра въ магію и некромантію, въ гаданія, вызовы духовъ и предвѣщанія. Тоже было въ эпоху Французской революціи и подготовлявшаго ее разложенія религіозной жизни подъ вліяніемъ невѣрія:

Месмеръ и Калліостро возбуждали живой интересъ и находили довѣріе у того самаго общества, которое на словахъ отвергало все таинственное и сверхчувственное; въ наше время наряду съ распространеніемъ матеріализма идетъ постоянно расширяющее свою сферу распространеніе спиритизма, главный мотивъ котораго есть желаніе проникнуть за предѣлы настоящаго, чувственнаго міра. Что показываютъ эти и подобныя явленія, какъ не то, что въ глубинѣ человѣческаго духа заложена идея сверхчувственнаго и что эта идея, насильственно подавляемая софизмами ума въ эпохи невѣрія, невольно пробивается въ искаженной формѣ суевѣрій, въ глубочайшей основѣ которыхъ лежитъ темная потребность сверхчувственнаго и признаніе чего-то такого, что выходитъ за предѣлы окружающей насъ чувственной дѣйствительности? Суевѣріе есть тоже вѣра, хотя въ самой низшей и грубой ея формѣ.

Но если для спасенія чести человѣческой природы мы готовы признать, что атеизмъ есть колоссальное недоразумѣніе, что самый рѣшительный атеистъ, не смотря на свое отрицаніе, въ сущности инстинктивно признаетъ реальность сверхчувственнаго въ какой бы то ни было формѣ, то тѣмъ не менѣе это недоразумѣніе такъ велико, что показываетъ, если не исчезновеніе, то крайнее ослабленіе религіознаго чувства, завѣряющаго для насъ бытіе Божества. Отъ чего происходитъ оно? Коренная причина его скрывается въ общей относительной слабости нашего религіознаго ощущенія, какъ одного изъ элементовъ идеи Божества. Признавая за человѣкомъ способность познавать сверхчувственное, ощущать дѣйствіе высочайшаго Существа на нашъ духъ, а со стороны Божества допуская естественное откровеніе его нашему духу, мы имѣли бы полное право ожидать, что наше познаніе Божества будетъ по крайней мѣрѣ настолько живо, сильно и ясно, какъ познаніе предметовъ міра чувственнаго, дѣйствующихъ на насъ. Если человѣкъ одною стороною своего существа обращенъ къ міру духовному и сверхчувственному такъ же, какъ другою стороною къ міру чувственному, то, повидимому, нѣтъ причинъ, почему бы его познаніе о первомъ мірѣ должно быть менѣе твердымъ и яснымъ, чѣмъ познаніе о послѣднемъ. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное. Самая истина *бытія*

Божія не представляется нашему уму съ такою, исключающею возможность сомнѣній, ясностію и силою убѣдительности, какъ существованіе внѣшнихъ предметовъ; доказательствомъ тому служитъ уже возможность атеизма. Затѣмъ мы встрѣчаемъ множество разнообразныхъ, часто ложныхъ представленій и понятій о Богѣ, раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній.

Гдѣ же скрывается причина такого неудовлетворительнаго отношенія нашего духа къ міру сверхчувственному? Если увѣренность наша въ бытіи Божіемъ, какъ мы сказали, возникаетъ, съ одной стороны, вслѣдствіе дѣйствія Божества на нашъ духъ, съ другой—воспріятія этого дѣйствія; если мы не можемъ допустить безпричинное прекращеніе этого условливающаго высшую духовную жизнь человѣка дѣйствія на насъ высочайшаго Существа, то остается искать этой причины только въ послѣднемъ изъ этихъ элементовъ—въ нашей воспріемлющей способности, въ какомъ-либо коренномъ и существенномъ ея недостаткѣ. Если бы предметы внѣшняго міра представлялись нашему взору тускло и смутно, иногда до такой степени, что мы стали бы сомнѣваться, существуютъ ли эти предметы или нѣтъ, то причины тому мы, конечно, прежде всего стали бы искать въ ненормальномъ состояніи нашего зрѣнія. Такъ и здѣсь ближайшей причины недостаточности и неясности нашихъ представленій о сверхчувственномъ мы имѣемъ право искать въ какомъ-либо ненормальномъ состояніи нашего духа по отношенію къ Богу.

Мы не станемъ касаться здѣсь вопроса, какъ и отчего могло произойти такое ненормальное состояніе; достаточно того, что дѣйствительное положеніе нашего религіознаго знанія, въ частности, самая возможность атеизма заставляетъ необходимо предполагать его. Конечно, самое глубокое разстройство человѣческаго духа не можетъ совершенно уничтожить его существенныхъ стремленій и способностей; не можетъ, слѣдовательно, уничтожить и способности внимать естественному откровенію Божества въ нашемъ духѣ и въ природѣ; но оно можетъ быть причиною, что дѣятельность этой способности можетъ упасть до самаго низшаго предѣла знанія,—

имѣнно до темнаго и неопредѣленнаго стремленія къ сверхчувственному, съ отсутствіемъ раздѣльной идеи о Богѣ. Это отъ того, что для яснаго и вѣрнаго ощущенія предмета, какъ въ мірѣ чувственномъ, такъ и духовномъ, вышечувственномъ, кромѣ дѣйствія объекта на наше внѣшнее ли то или внутреннее чувство, необходимо правильное отношеніе къ нему субъекта, нужно здоровое, нормальное состояніе органа познанія и достаточная сила возбужденія и стремленія къ познанію предмета. Какъ различная острота и тонкость внѣшняго чувства опредѣляетъ степень живости и полноты внѣшняго воспріятія, а затѣмъ и чувственнаго познанія, такъ точно различное качество внутренняго чувства опредѣляетъ различіе въ воспріятіи истинъ вышечувственныхъ. Но въ чемъ теперь можетъ состоять чистота и нормальная жизненность внутренняго чувства или той способности, посредствомъ которой мы познаемъ божественное? Такъ какъ высочайшій объектъ этого чувства — Богъ не есть такой же безразличный и къ намъ безучастный, не имѣющій никакихъ иеическихъ отношеній къ намъ, предметъ нашего познанія, какъ предметы міра внѣшняго, но есть Существо живое и въ высшей степени совершенное, то и въ познающемъ субъектѣ, для соотвѣтственнаго познанія его, необходимо предположить также извѣстную степень и иеическаго совершенства. Отсюда видно, что чистота, живость и ясность внутренняго чувства есть собственно чистота нравственная, а изощряющее его упражненіе состоитъ въ нравственной или добродѣтельной жизни. Богъ не есть только предметъ познанія для ума, но цѣль живаго, всесторонняго стремленія нашего духа; Богъ есть высочайшее совершенство и благо, и потому энергическое стремленіе къ нему и ясное ощущеніе его возможно только для человѣка съ нравственно чистымъ окомъ души, съ силою ума, постоянно развиваемою и упражняемою нравственною жизнію. Тогда какъ въ познаніи другихъ предметовъ иеическій элементъ имѣетъ лишь второстепенное значеніе и истина, напр., познанія чувственнаго міра одинакова, принадлежитъ ли оно нравственному или безнравственному человѣку, въ дѣлѣ богопознанія это элементъ существенный, отъ котораго зависитъ самый характеръ познанія и степень его истины. Но если нравственною жизнію условливается, главнымъ образомъ, ясность и сила религіознаго

чувства, то отсюда понятно, почему иногда такъ тусклы бываютъ наши представленія о Богѣ, почему у нѣкоторыхъ людей ощущеніе сверхчувственнаго упадаетъ иногда до нуля. Опытъ показываетъ, что въ жизни духовной нравственная жизнь идетъ далеко не столь правильнымъ и нормальнымъ путемъ, какъ совершаются законосообразныя отправленія чувствъ внѣшнихъ. Что удивительнаго, если чувство божественнаго бываетъ иногда такъ неясно и слабо, что у нѣкоторыхъ лицъ при болѣе неблагопріятныхъ условіяхъ можетъ доходить до сомнѣнія, даже до отрицанія истины бытія Божія?

Изъ сказаннаго нами видно, что не полемическое только отношеніе къ атеизму и матеріализму, старающееся видѣть въ нихъ все дурное, а вѣрное пониманіе сущности самаго дѣла приводило многихъ философовъ къ мысли, что дѣйствительный и коренной источникъ невѣрія есть не столько заблужденіе ума, сколько нравственная испорченность человѣка. „Никто не отрицаетъ бытія Божія, кромѣ того, кому выгодно, чтобы не было Бога“, въ этомъ замѣчаніи Бакона *) кроется глубокій смыслъ. Нравственный характеръ и индивидуальныя особенности лица имѣютъ и вообще очень сильное вліяніе на образъ мышленія и личностію человѣка иногда незамѣтно условливается даже складъ его философскихъ воззрѣній; каковъ человѣкъ, такова и избираемая имъ философія, вѣрно замѣчаетъ Фихте **). Это вліяніе возрастаетъ и усиливается

*) Этими словами Баконъ заключаетъ приведенное имъ мѣсто изъ толкованія блаженнаго Августина на псаломъ XIII. Dicit scriptura: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Non dicit: cogitavit insipiens in corde suo. Adeo ut hoc magis asserat tanquam rem, quam lubens optaret, quam quod penitus hoc credat et sentiat. Nemo enim deos non esse credit, nisi cui deos non esse expedit. Ubachs, Theodiceae Elem. 1845, p. 14.

**) „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ Ueberweg, Gesch., d. Philos. 1875. III, 231. Что практическій интересъ имѣетъ главное вліяніе на опредѣленіе философскихъ убѣжденій, въ этомъ сознаются сами, болѣе искренніе, атеисты. Въ этомъ отношеніи очень замѣчательно признаніе Цольбе. Никогда, говоритъ онъ, не раздѣлялъ я мнѣнія извѣстнѣйшихъ защитниковъ матеріализма, будто къ устраненію всего сверхъестественнаго вынуждаетъ ихъ сила естественно-научныхъ фактовъ. Я всегда былъ убѣжденъ, что факты внѣшняго и внутренняго опыта очень двусмысленны и безъ всякой логической ошибки съ полнымъ правомъ могли бы быть изъяснены и съ теологической или спиритуалистической точки зрѣнія. Дѣйствительнаго доказательства не можетъ быть дано ни для

въ той мѣрѣ, въ какой извѣстная теоретическая истина имѣетъ значеніе для жизни практической. Такъ какъ теперь истина бытія Божія болѣе чѣмъ всякая другая имѣетъ существенное опредѣляющее вліяніе на нашу нравственность, то естественно, что у людей, для которыхъ нравственный законъ служитъ тяжелымъ бременемъ, сдерживающимъ ихъ страсти и чувственныя влеченія, легко возникаетъ тайное желаніе отстранить и удалить изъ нравственнаго сознанія ту высочайшую истину, которая служитъ основаніемъ обязательности нравственнаго закона; а подстрекаемый тайнымъ желаніемъ и личнымъ интересомъ разсудокъ всегда готовъ оправдать софизмами ума заблужденіе сердца и воли. Въ этомъ отношеніи нашъ разсудокъ, къ несчастію, одаренъ необыкновенною гибкостью и способностью предлагать свои услуги къ самымъ разнороднымъ требованіямъ личнаго интереса; опытъ этой гибкости показали софисты, которые безъ всякихъ убѣжденій въ объективной истинѣ, по требованію минуты, готовы были съ одинаковымъ діалектическимъ искусствомъ доказывать радикально противоположныя мнѣнія объ одномъ и томъ же пред-

---

одного изъ этихъ равно возможныхъ изъясненій... Къ устраненію всего сверхчувственнаго или всего непостижимаго, однимъ словомъ, къ натурализму вынуждаетъ такимъ образомъ никакъ не сила естествознательныхъ фактовъ; равно какъ и не все понять желающая философія, но въ глубочайшей основѣ,—мораль, именно такое нравственное отношеніе человѣка къ міровому порядку, которое я называю „довольствомъ естественнымъ міромъ“. Это и есть практическій или лучше сказать „сердечный принципъ“ (Gemütsprincip) матеріализма... „Какъ Р. Вагнеръ заявилъ однажды, что не физіологія вынуждаетъ его къ признанію невещественной души, но имманентное его уму и неотдѣлимое отъ него представленіе моральнаго міроваго порядка, такъ и я открыто объявляю, что и меня къ устраненію сверхчувственнаго вынуждаетъ не физіологія, не раціональный какой-либо принципъ, но болѣе всего моральное чувство въ отношеніи къ естественному міровому строю, довольство имъ принуждаетъ къ отрицанію сверхчувственной души... Это и есть глубочайшая причина, болѣе или менѣе сознаваемое внутреннее побужденіе у всѣхъ послѣдователей матеріализма, который, поэтому, есть рѣшительно дѣло чувства. Одинъ послѣдователь натурализма упрекнулъ однажды другого въ томъ, что источникъ его матеріализма есть не знаніе и разсудокъ, а вѣра и чувство; это, по моему мнѣнію, несомнѣнно можно сказать и относительно всѣхъ. Начало метафизики, какъ справедливо замѣтилъ Лотце въ заключеніе своей статьи, находится не въ ней самой, а въ ея ея“. H. Czolbe, Grenzen und Ursprung d. mensch. Erkentniss. 1865. 49, 50, 51.

метѣ. Мальбраншъ довольно вѣрно охарактеризовалъ эту способность разсудка уклоняться отъ очевидной истины подъ вліяніемъ нравственныхъ побужденій, когда замѣтилъ: „еслибы люди имѣли какую-либо выгоду въ томъ, чтобы стороны подобныхъ трехугольниковъ не были равны и еслибы ложная геометрія была также удобна для ихъ порочныхъ наклонностей какъ ложная мораль, то они легко могли бы дѣлать и въ геометріи столь же нелѣпые паралогизмы, какъ и въ сферѣ нравственности, потому что ихъ ошибки были бы имъ пріятны, а истина только затрудняла бы ихъ и сердила".

Эта несчастная склонность разсудка дѣйствовать подъ вліяніемъ ложныхъ практическихъ побужденій, удовлетворяться софизмами и недостаточными доводами при ихъ теоретическомъ оправданіи и съ упорствомъ отвергать самыя очевидныя доказательства, какъ скоро они идутъ вопреки личному, часто даже несознаваемому ясно, интересу, и составляетъ одну изъ главныхъ причинъ трудности опроверженія атеизма и родственныхъ ему воззрѣній, напр. матеріализма. При всемъ томъ, что самые строгіе критики доказательствъ бытія Божія, находившіе въ нихъ существенные недостатки, согласно признавали, что, не смотря на эти недостатки, касающіеся установленія истиннаго понятія о Богѣ, они во всякомъ случаѣ несомнѣнно достаточны для опроверженія атеизма,—они не имѣли и не имѣютъ желаемаго дѣйствія на измѣненіе атеистическаго образа мыслей. Что не слабость этихъ доказательствъ тому виною, видно уже изъ того, что ни матеріализмъ, ни атеизмъ не представили намъ до сихъ поръ никакой сколько-нибудь связной и научной критики этихъ доказательствъ; они большею частію игнорируются ими. При такой опытомъ дознанной недостаточности положительныхъ доказательствъ бытія Божія для убѣжденія атеистовъ и при извѣстной уже намъ коренной причинѣ этого явленія, заключающейся въ нравственномъ предрасположеніи къ отрицанію этой истины, мы, очевидно, не имѣемъ права надѣяться на силы одного только разума и одной философіи для ослабленія и искорененія столь распространяющагося въ наше время невѣрія. Единственное вѣрное средство къ тому есть возвышеніе нравственнаго уровня человѣка, очищеніе и, вслѣдствіе этого, просвѣтленіе той силы нашего духа, которая служитъ

органомъ къ воспріятію и познанію сверхчувственнаго. Какъ скоро это будетъ достигнуто, то и міръ предметовъ и истинъ сверхчувственныхъ явится предъ нами во всей своей живости и непререкаемой, недоступной сомнѣнію, реальности. На это вліяніе нравственнаго состоянія на степень нашего убѣжденія въ истинѣ предметовъ неподлежащихъ чувствамъ вѣрно указалъ еще Платонъ. „Сенсуалистовъ, говоритъ онъ, или тѣхъ, которые все признаютъ вещественнымъ и только осязаемое почитаютъ за истинно сущее, нужно сперва сдѣлать лучшими, прежде чѣмъ станемъ учить ихъ, потому что тогда они въ самихъ себѣ ясно признаютъ истину души и справедливость и разумность въ ней, и убѣдятся, что все это реальные, хотя и неощущаемые и невидимые предметы *).

Поставляя атеизмъ въ причинную связь съ упадкомъ нравственнаго сознанія, мы, конечно, идемъ вопреки тѣмъ философскимъ теоріямъ, которыя вообще отрицаютъ связь нравственной идеи съ религіозною; это отрицаніе въ примѣненіи къ частному, занимающему насъ теперь, вопросу выражается въ томъ мнѣніи, что въ силу независимости нравственности отъ религіи и атеистъ можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ. Говоря объ атеизмѣ, тѣмъ болѣе, утверждая связь его съ ослабленіемъ въ человѣкѣ нравственнаго чувства, мы не можемъ не коснуться этого мнѣнія, въ какой мѣрѣ оно можетъ служить возраженіемъ противъ нашего взгляда на главный источникъ атеизма.

Чтобы рѣшить вопросъ: можетъ или нѣтъ атеистъ быть истинно нравственнымъ человѣкомъ, повидимому, проще и ближе всего было бы обратиться къ фактамъ нравственной жизни самихъ атеистовъ. На первый взглядъ факты здѣсь какъ будто говорятъ въ пользу положительнаго рѣшенія этого вопроса. Имѣя въ виду исторически извѣстныхъ намъ атеистовъ, мы не замѣчаемъ, чтобы они выдавались какою-либо особенною нравственностію въ сравненіи съ другими людьми своего времени, признававшими бытіе Бога; о нѣкоторыхъ изъ нихъ (напр. объ Эпикурѣ въ древности; Дидро въ новое время) говорятъ даже, что они своими нравственными качествами возвышались надъ современниками. Все это очень

*) Sophistes, 14.

можетъ быть; но тѣмъ не менѣе было бы слишкомъ поспѣшно изъ этихъ частныхъ и отдѣльныхъ фактовъ выводить общее заключеніе о независимости нравственности отъ религіи. Прежде всего, отсутствіе внѣшнихъ обнаруженій безнравственности, даже внѣшніе похвальные поступки не могутъ служить неоспоримымъ доказательствомъ истинной нравственности. Отсутствіе такихъ обнаруженій, отрицательная нравственность, легко можетъ зависѣть отъ причинъ внѣшнихъ и случайныхъ: отъ положенія человѣка въ обществѣ, отъ того, что для него не было никакихъ поводовъ и интересовъ нарушать обыкновенный кодексъ морали и принятыя приличія. Поэтому, въ защиту нравственнаго характера атеизма вообще нельзя ссылаться на образъ жизни философовъ атеистовъ и на то, что они не были хуже окружающихъ ихъ лицъ, что они не были напр. ни убійцами, ни ворами, ни людьми безчестными; быть имъ такими въ ихъ положеніи не было ни побужденій, ни выгодъ. Другое дѣло, еслибы намъ доказали, что философы атеисты въ нравственномъ отношеніи, именно благодаря своему атеизму, были выше и совершеннѣе чѣмъ тѣ, нравственность которыхъ основывалась на религіозномъ началѣ; но доказать подобный парадоксъ едвали кто рѣшится. Никто еще въ философахъ атеистахъ не думалъ искать героевъ правды и добродѣтели, подобныхъ тѣмъ, образцы которыхъ представляетъ намъ религія. Чтобы на основаніи фактовъ имѣть возможность судить о нравственномъ значеніи атеизма, нельзя имѣть въ виду нѣкоторыхъ только философовъ и ученыхъ, для которыхъ, независимо отъ ихъ общественнаго положенія, самое знаніе и наука могли служить сдерживающимъ началомъ противъ нравственной распущенности. Нужно обратить вниманіе на нравственное состояніе цѣлыхъ обществъ, которое обыкновенно сопровождаетъ распространеніе антирелигіозныхъ идей и вызываетъ ихъ. Но здѣсь исторія даетъ намъ несомнѣнно печальныя указанія; она всегда представляетъ невѣріе въ тѣснѣйшей связи съ упадкомъ нравственности. Времена такого упадка были временами возникновенія атеистическихъ воззрѣній и эти воззрѣнія, распространяясь въ обществѣ, оказывали въ свою очередь самое сильное вліяніе на жизнь. Припомнимъ эпоху софистики въ Греціи, послѣднія времена Римской имперіи и ближайшую къ намъ эпоху Французской революціи.

Такъ какъ факты служатъ слишкомъ ненадежною опорою для мнѣнія о возможности для атеиста быть истинно нравственнымъ и говорятъ скорѣе противъ, чѣмъ въ пользу его, то неудивительно, что защитники этой мысли всегда искали этой опоры не столько въ фактахъ, сколько въ области общихъ и отвлеченныхъ соображеній о мотивахъ нравственныхъ дѣйствій. Старались доказать, что религіозная идея не составляетъ не только единственнаго, но даже высшаго и лучшаго мотива нравственности; что вполнѣ возможны и болѣе достойны другіе, естественные и независимые отъ религіи, мотивы и что въ силу этого истинная нравственность возможна и для атеиста.

Чтобы разъяснить этотъ вопросъ, мы сперва должны условиться, что такое должно понимать подъ именемъ истинной нравственности, потому что, не смотря на кажущуюся ясность этого понятія, только одно недоразумѣніе относительно его могло привести къ мнѣнію, сейчасъ нами представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе внѣшнихъ грубыхъ пороковъ и преступленій, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не убивать, не красть и т. п., то, конечно можно согласиться, что и безбожникъ можетъ быть нравственнымъ, человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы и приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, собственная выгода не дѣлать зла другимъ, все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Дѣйствующимъ мотивомъ нравственности здѣсь въ сущности будетъ эгоизмъ, желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми общество допускаетъ пользоваться только тѣхъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но, конечно, никто изъ истинно уважающихъ и понимающихъ сущность ея не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отвергается всякая нравственность, потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ образомъ правъ другихъ. Притомъ же, уваженіе къ общественному мнѣнію и страхъ предъ закономъ могутъ слу-

жить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока это мнѣніе и законы довольно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицемъ; какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то его никто уже не остановитъ на пути ко злу.

Истинная нравственность, по суду вѣрнаго нравственнаго сознанія, должна состоять, поэтому, не въ отсутствіи только внѣшнихъ противонравственныхъ поступковъ, а въ такой настроенности души, по которой человѣкъ исполняетъ нравственный законъ по собственной и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими-нибудь принудительными условіями, ни представляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой любви къ добру.

Но гдѣ мы можемъ найти побужденія для такой чуждой эгоизма нравственности, если уничтожимъ ея связь съ религіею?

Въ естественномъ, природномъ влеченіи къ добру, говорятъ одни. Человѣкъ по своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ-либо особенныхъ препятствій отвнѣ, искажающихъ своимъ вліяніемъ эту добрую природу и заставляющихъ его невольно дѣлать зло вмѣсто добра; отстраните эти препятствія, напр. бѣдность, гнетущую человѣка, неправильное общественное устройство и пр. и человѣкъ естественно будетъ добрымъ и нравственнымъ.

Но справедливо ли, съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣйствіи, когда не будетъ къ тому препятствій, съ другой, что препятствія къ нравственному совершенству заключаются только во внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствахъ, напр. неправильности соціальныхъ и экономическихъ отношеній?

Опытъ и внутреннее сознаніе каждаго опровергаютъ то и другое. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя, противонравственныя, на происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Еслибы недостаточенъ былъ для подтвержденія этого собственный опытъ каждаго, то мы могли бы указать на людей, окруженныхъ всѣми благопріятными, внѣшними условіями для того, чтобы быть добродѣтельными, но вмѣсто того оказывающихся далеко не такими.

Предполагая, что естественное влеченіе къ добру есть вполнѣ надежный мотивъ нравственности, что препятствія къ ней заключаются единственно во внѣшнихъ неблагопріятныхъ условіяхъ, мы должны бы ожидать, что люди образованные, богатые, обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди, тѣснимые этими неблагопріятными условіями—безнравственными; но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія обстоятельства жизни хотя и могутъ имѣть нѣкоторое вліяніе на нравственность, но не абсолютное; въ сущности же нравственность отъ нихъ не зависитъ. Коренной источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой, въ ея природныхъ стремленіяхъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но и къ злу. Страсти и злыя влеченія возникаютъ не изъ однихъ неблагопріятныхъ для человѣка внѣшнихъ обстоятельствъ; онѣ возникаютъ въ самой душѣ человѣка и могутъ образоваться и существовать въ ней, не смотря даже на внѣшнія стѣсненія; онѣ или разторгаютъ узы, налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ, законами, или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но, тѣмъ не менѣе, производя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что естественное влеченіе къ добру не можетъ служить надежнымъ мотивомъ нравственности, потому что не отвнѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, независящей отъ насъ, испорченности нашей воли. Слѣдуя однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ всегда подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность къ злу по большей части даже сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

Правда, говорятъ другіе, въ природѣ человѣка, существа не только духовнаго, но и чувственнаго, въ силу самой двойственности человѣческой природы, есть естественное влеченіе не къ одному только добру, но и къ злу. Рождаясь на почвѣ чувственности, послѣднее легко укореняется въ нашей душѣ при недѣятельности разума; поэтому одно только естественное влеченіе не можетъ служить достаточнымъ мотивомъ нрав-

ственности. Человѣкъ, какъ существо не только чувственное, но и разумное, и высшаго мотива нравственности долженъ искать въ самомъ разумѣ; такимъ разумнымъ мотивомъ можетъ служить только уваженіе къ важности и святости нравственнаго закона.

Говоря объ уваженіи, какъ принципѣ нравственной дѣятельности, мы имѣемъ въ виду Канта, которымъ этотъ принципъ, какъ извѣстно, проведенъ во всей строгости и послѣдовательности. Конечно, Кантъ не разрываетъ совершенно всякую связь идеи Божества съ нравственностію; она у него есть необходимый постулятъ нравственности. Но тѣмъ не менѣе, по его мнѣнію, въ практическомъ отношеніи эта идея и основанная на ней вѣра въ Бога не должна быть какимъ-либо опредѣляющимъ началомъ нашей дѣятельности, такъ чтобы нравственный законъ былъ поставляемъ въ зависимость отъ Бога или чтобы обязательность этого закона основывалась на мысли о его высшемъ происхожденіи. Такимъ воззрѣніемъ нарушилась бы свобода человѣческой воли и автономія нравственнаго закона, требующая, чтобы мы исполняли этотъ законъ ради его самого, а не по внѣшнимъ побужденіямъ, какъ бы нѣкоторыя изъ нихъ, напр. религіозныя, возвышенны ни были.

При такомъ понятіи о независимости нравственности отъ религіозной идеи естественно было ожидать, что вопросъ о возможности быть нравственнымъ и атеисту получитъ положительное рѣшеніе. Такое рѣшеніе и дѣйствительно мы встрѣчаемъ у многихъ послѣдователей Канта, у которыхъ окончательно исчезаетъ та слабая связь нравственности съ религіею, которая еще замѣтна у него *). Уваженіе къ нравственному закону признается вполнѣ достаточнымъ мотивомъ нравственности.

Мы уже имѣли случай говорить о недостаточности этого мотива и о значеніи религіозной идеи въ дѣлѣ нравственности **). Здѣсь къ сказанному нами присоединимъ только то, что этотъ мотивъ, помимо другихъ его недостатковъ, не можетъ имѣть

---

*) У Канта находятъ даже нѣкоторыя мѣста, по которымъ можно предполагать, что онъ приписывалъ идеѣ Божества гораздо больше значенія для нравственности, чѣмъ сколько слѣдуетъ изъ его теоріи объ автономіи нравственнаго закона. См. Drobisch, Religionsphilosophie, 159—161.

**) См. Религія и ея происхожденіе, 1871, стр. 140, 111, 124.

одного изъ самыхъ существенныхъ признаковъ дѣйствительнаго нравственнаго мотива,—всеобщности. Такой мотивъ долженъ быть всеобщимъ, годнымъ не для нѣкоторыхъ только лицъ, способныхъ его понять и усвоить, но для всѣхъ людей, безъ исключенія. Но таково ли отвлеченное начало уваженія къ нравственному закону самому по себѣ, которымъ думаютъ замѣнить мысль о Богѣ? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, если и можетъ служить нѣкоторымъ мотивомъ нравственности, то только для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и его коренныхъ стремленій. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для которыхъ нужны не абстрактныя понятія о сущности нравственности, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и въ то же время всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ онъ найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ влеченіямъ, въ надеждѣ, что они приведутъ насъ къ добру, при существующемъ антагонизмѣ въ человѣческой природѣ, какъ мы видѣли, было бы крайне опасно. Общественное мнѣніе и положительные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе за нарушеніе ея, очевидно, недостаточны; общественное мнѣніе можно обмануть или пренебречь имъ; законы не всевидящи, и человѣку опытному во злѣ не трудно укрыться отъ нихъ; при томъ же они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу дѣйствія, внутреннее же безнравственное состояніе человѣка недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая, освящая высшимъ авторитетомъ нравственныя предписанія, не только даетъ дѣйствительное побужденіе къ ихъ исполненію, но и одна только можетъ оправдать то уваженіе къ нимъ, въ которомъ хотятъ нѣкоторые видѣть „естественный“ мотивъ нравственности.

VIII.

Теизмъ.

Содержаніемъ нашихъ предыдущихъ чтеній по философіи религіи были три главныя положительныя формы религіознаго сознанія и основаннаго на нихъ философскаго мышленія: политеизмъ, деизмъ и пантеизмъ. Мы старались выяснить происхожденіе этихъ формъ съ ихъ частными оттѣнками, указать ихъ недостатки и въ нихъ причины послѣдовательной смѣны и замѣны ихъ одна другою. Каждая изъ нихъ, заключая нѣкоторые несомнѣнные элементы, удовлетворявшіе религіозное чувство,—иначе они не могли бы и держаться въ исторіи религіи съ такою продолжительностію и утверждать себя съ такою настойчивостію и постоянствомъ въ области философскаго мышленія,—въ то же время вообще оказались несостоятельными передъ судомъ высшаго, болѣе и болѣе развивающагося религіознаго сознанія и болѣе отчетливой философской мысли.

Но исчерпываются ли представленными нами формами религіознаго сознанія и философскаго мышленія всѣ возможныя опредѣленія основной религіозной идеи,—идеи о Богѣ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ равнялся бы признанію окончательной несостоятельности разума въ дѣлѣ религіознаго познанія. Вся задача философіи религіи въ концѣ концовъ сводилась бы къ доказательству такой несостоятельности и философское ученіе о Богѣ, по мѣткому выраженію Якоби, было бы въ сущности не философіею знанія, а философіею незнанія.

Но прежде чѣмъ остановиться на такомъ неутѣшительномъ отвѣтѣ, мы должны внимательно анализировать религіозное сознаніе и посмотрѣть, нѣтъ ли въ самомъ прошедшемъ, повидимому, неудачномъ движеніи его какихъ-либо прочныхъ элементовъ и не можетъ ли на основаніи этихъ устойчивыхъ элементовъ быть образовано новое, болѣе чѣмъ прежнія удовлетворительное для религіознаго чувства и мысли, понятіе о Богѣ.

Надежду на возможность установленія такого понятія подастъ уже общая законосообразность въ развитіи какъ религіознаго сознанія, такъ и мышленія. Съ одной стороны, самые недостатки различныхъ формъ религіознаго сознанія въ прошедшемъ, ясно выступавшіе съ замѣною ихъ одна другою и вызывавшіе эту замѣну, указываютъ уже на тѣ черты въ понятіи о Богѣ, которыя въ немъ необходимо требуются религіознымъ сознаніемъ, и такимъ образомъ пролагаютъ путь къ положительному, истинному понятію о Немъ. Съ другой— движеніе человѣческой мысли нельзя назвать завершившимся и законченнымъ въ какой бы то ни было области знанія. Поэтому и относительно знанія религіознаго было бы слишкомъ поспѣшно изъ несостоятельности данныхъ его формъ заключать о полной его невозможности. Невольно является сомнѣніе, дѣйствительно ли въ прошедшемъ разумъ сказалъ послѣднее свое слово въ дѣлѣ богопознанія и всякая новая попытка будетъ здѣсь только видоизмѣненіемъ старыхъ, осужденнымъ испытать ту же неудачу.

Въ какой мѣрѣ основательна эта надежда, отвѣтъ на это и составитъ содержаніе нашего дальнѣйшаго изслѣдованія.

Что касается прежде всего до положительныхъ результатовъ, которые могутъ быть относительно познанія о Богѣ выведены изъ предыдущей исторіи и критики религіознаго сознанія, то они заключаются въ слѣдующемъ.

Мы видѣли, что сначала религіозное сознаніе искало предикатовъ для опредѣленія идеи Божества въ сферѣ чувственнаго бытія, въ области природы внѣшней. Слѣдствіемъ этого было представленіе Божества въ чувственной формѣ (космоморфизмѣ и антропоморфизмѣ); отсюда, — раздробленіе идеи единаго, истиннаго Бога на множество отдѣльныхъ боговъ. Это религія на ступени представленія,—*политеизмъ*.

Затѣмъ развивающаяся мысль человѣка, возвысившись надъ формою представленія и признавъ несостоятельность чувственныхъ предикатовъ для опредѣленія абсолютнаго начала, отъ природы внѣшней обратилась къ природѣ духовной и здѣсь искала предикатовъ для опредѣленія этого начала. Но такъ какъ принципомъ для такого опредѣленія служитъ духъ ограниченный, человѣческій, то и понятія о Богѣ, составленныя по аналогіи съ такимъ духомъ, могли быть только ограни-

ченными и потому неистинными. Богъ явился или ограниченнымъ матеріею, какъ человѣческій духъ тѣломъ и окружающимъ его міромъ или самоограниченнымъ собственнымъ своимъ произведеніемъ (природою и ея законами), противостоящимъ ему такъ же самостоятельно, какъ произведеніе художнику. Это *деизмъ* въ двухъ его формахъ: древне-греческій и восточный дуализмъ и деизмъ новой философіи.

Но такъ какъ ни природа въ ея отрѣшенности отъ духа, ни духъ въ его противоположности природѣ не могли дать понятіе о Богѣ, какъ истинно-неограниченномъ и абсолютномъ, то философская мысль пришла къ убѣжденію, что абсолютное начало всего можетъ быть только высшимъ единствомъ природы и духа, началомъ, совмѣщающимъ въ себѣ и развивающимъ изъ себя съ равною необходимостію какъ тотъ, такъ и другую. Это—*пантеизмъ*.

Каждое изъ этихъ понятій объ абсолютномъ, разлагаясь при ближайшемъ анализѣ философской мысли, самыми своими недостатками указывало на тѣ черты и признаки, которые необходимы для установленія истиннаго понятія о Богѣ.

Вопреки политеизму мы пришли къ убѣжденію, что Божество, какъ единое и совершенное начало всего, не можетъ быть чѣмъ либо чувственнымъ, будетъ ли то конкретный чувственный объектъ, физическая сила природы или какой-либо всеобщій субстратъ чувственнаго бытія. Оно должно быть мыслимо не иначе какъ духомъ, по своей природѣ противоположнымъ міру явленій, вещамъ конечнымъ.

Вопреки деизму, мы пришли къ убѣжденію, что духовность существа абсолютнаго не можетъ быть мыслима какъ духовность ограниченная, подобная человѣческой, будетъ ли этимъ ограниченіемъ для него служить матерія или созданная имъ природа съ ея законами. Въ этомъ отношеніи Богъ долженъ быть мыслимъ высшимъ не только природы, но и конечнаго духа съ его конечными опредѣленіями.

Но, признавая Существо абсолютное высшимъ формъ бытія условнаго, мы въ виду неадэкватности ему предикатовъ, заимствованныхъ отъ природы (политеизмъ) и духа (деизмъ), не должны вмѣстѣ съ пантеизмомъ лишать его всякой опредѣленности. Съ другой стороны, въ виду неограниченности и абсолютности Божества, не должны уничтожать относительной само-

стоятельности природы и духа, вовлекая эту и другой въ самое абсолютное, какъ его модусы или моменты. Такимъ образомъ, вопреки пантеизму, абсолютное начало не есть абстрактное единство и безграничный принципъ бытія, но Существо живое, личное, обладающее высочайшими духовными совершенствами и существенно отличное отъ бытія сотвореннаго, міроваго.

Если мы соединимъ теперь въ одно цѣлое эти черты понятія о Богѣ, которыя выяснились при критическомъ анализѣ трехъ главныхъ формъ религіознаго сознанія и мышленія: то получимъ общій очеркъ того религіозно-философскаго воззрѣнія, которое въ новой философіи извѣстно подъ именемъ *теизма* и которое (не говоря о политеизмѣ) отличается отъ деизма признаніемъ абсолютной неограниченности Божества и вслѣдствіе этого тѣснѣйшей связи его съ міромъ, отъ пантеизма, — признаніемъ Его личности и отдѣльности отъ міра. Въ области мышленія такое воззрѣніе окончательно образоваться и выясниться, очевидно, могло только тогда, когда завершились и высказали все свое содержаніе предыдущія формы религіознаго сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаружили свои недостатки. И, дѣйствительно, мы видимъ, что философскій такъ-называемый теизмъ есть явленіе позднѣйшаго времени, возникшее преимущественно вслѣдствіе сознанія неудовлетворительности пантеистическихъ системъ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Оттѣнки этого направленія, какъ оно выразилось въ системахъ слѣдовавшихъ ему философовъ,—Фихте младшаго, Ульрици, Вирта, Зенглера и др., конечно различны, но исходный пунктъ ихъ одинъ,—это неудовлетворенность пантеизмомъ и стремленіе возвыситься надъ его односторонностію. Такимъ образомъ, не только прошедшее религіознаго сознанія и философскаго мышленія, но и зарождающееся его движеніе впередъ оправдываетъ для насъ высказанную нами надежду, что указанными нами формами представленій о Богѣ не исчерпана для разума возможность новыхъ опредѣленій идеи Божества.

Итакъ, дальнѣйшая задача нашего изслѣдованія должна состоять въ положительномъ выведеніи и обоснованіи того понятія о Богѣ, которое мы назвали теистическимъ, общія черты котораго уже намѣчены предыдущими формами религіознаго сознанія. Но чтобы такое положительное раскрытіе

понятія о Богѣ имѣло дѣйствительное научное значеніе, мы предварительно должны 1) оправдать самое право нашего разума составить такое понятіе,—показать возможность раціональнаго богопознанія и его предѣлы; 2) указать общій принципъ или начало, изъ котораго, съ логическою необходимостію, могли быть выведены всѣ частнѣйшія опредѣленія идеи о Богѣ.

1) Что касается до непосредственнаго религіознаго сознанія, то оно никогда не сомнѣвалось въ правѣ человѣка дѣлать предметомъ своихъ изслѣдованій не только окружающій его чувственный міръ, но и лежащій за предѣлами его и, повидимому, совершенно недоступный его познавательнымъ средствамъ, міръ сверхчувственный. Оно пользовалось этимъ правомъ съ безграничною свободою, свидѣтельствовавшею болѣе о самоувѣренности человѣка, чѣмъ о его дѣйствительныхъ силахъ. Доказательство тому, — чрезвычайное разнообразіе религіозныхъ ученій, созданныхъ творческою фантазіею и мыслію человѣка, свидѣтельствующею о той силѣ убѣжденія, съ какою онъ, несмотря на постоянную неудачу своихъ попытокъ, вѣрилъ въ возможность достигнуть истиннаго понятія о сверхчувственномъ. Крушеніе религіозныхъ вѣрованій языческаго міра подъ ударами философской критики не уничтожило этой вѣры, но только перенесло ее изъ области безотчетныхъ религіозныхъ представленій въ область раціональнаго мышленія. Здѣсь умъ человѣка надѣялся найти ключъ къ разрѣшенію высшаго вопроса знанія,—о первой причинѣ бытія и, исходя, изъ увѣренности въ возможности знать истину о Богѣ, создавалъ различныя философскія ученія о Немъ.

Очевидно, эта увѣренность могла поколебаться только тогда, когда для человѣка достаточно выяснилась несостоятельность не только религіозныхъ, но и философскихъ понятій о Богѣ. Поэтому впервые мысль о недоступности для разума познанія о Богѣ мы встрѣчаемъ на закатѣ Греческой философіи,—въ нео-платонизмѣ. Но непознаваемость Божества у нео-платониковъ была не безусловная; истинное богопознаніе невозможно только для раціональнаго мышленія: но выше такого мышленія стоитъ у нихъ способность непосредственнаго созерцанія сверхчувственнаго; эта способность вполнѣ можетъ замѣнить разумъ въ дѣлѣ богопознанія. Мысль о безусловной непознаваемости Божества не только для дискурсивнаго, но и для интуитивнаго

мышленія, ясно и опредѣленно выраженную, мы находимъ впервые въ мірѣ христіанскомъ, когда вполнѣ высказалась несостоятельность языческой религіи и языческой философіи, не исключая и думавшаго восторжествовать надъ этою несостоятельностью неоплатонизма. Въ ученіи христіанскихъ учителей и апологетовъ эта мысль проходитъ въ двухъ формахъ. Тогда какъ большая часть ихъ, въ виду очевидной несостоятельности языческой религіи и философіи, признавала невозможность богопознанія только для естественнаго, не озареннаго свѣтомъ Откровенія разума, но не отвергала такой возможности при помощи божественнаго Откровенія, нѣкоторые, исходя изъ мысли объ абсолютной противоположности природы неограниченной, всесовершенной и ограниченной, человѣческой, готовы были признать полную несостоятельность нашего разума составить какое-либо положительное понятіе о Богѣ. По ихъ мнѣнію, мы можемъ достовѣрно знать о Богѣ только то, что Онъ не есть. Всякаго рода положительные, повидимому, самые правильные, даже освященные религіознымъ употребленіемъ и авторитетомъ, предикаты Божества, казались имъ несоотвѣтствующими Его дѣйствительной природѣ, субъективными формами человѣческаго представленія о Богѣ. Въ сущности все знаніе человѣческаго разума о Богѣ сводится къ знанію имъ о своемъ незнаніи *).

*) Такъ, по ученію Климента Александрійскаго, никакое положительное знаніе о Богѣ невозможно; мы знаемъ только то, что Богъ не есть. Богъ не имѣетъ ни образа, ни имени, хотя, конечно, мы имѣемъ право приписывать Ему самыя прекрасныя наименованія, чтобы обозначить Его высочайшее совершенство. Онъ безконеченъ; онъ не есть ни родъ, ни видъ, ни индивидуумъ, ни различіе, ни число, ни свойство, ни что-либо такое, чему нѣчто приличествуетъ. Только одного Сына, который есть Сила и Мудрость Отца, мы можемъ познавать положительно (Strom. V, 1, 11, 12). Тоже ученіе о непознаваемости Божества находимъ въ сочиненіяхъ, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту. Богъ самъ по себѣ, въ своемъ дѣйствительномъ существѣ, непостижимъ и невыразимъ. Онъ не есть ни сущность, ни жизнь, ни свѣтъ, ни чувство, ни умъ, ни мудрость, ни благость, но нѣчто такое, что превосходнѣе и превыше всего этого. Никакая монада или тріада, никакое число, никакое единство, никакое рожденіе, ничто сущее или то, что мы познаемъ о сущемъ, не изъясняютъ для нашего разума превосходящую всякій разумъ таинственность пресущественнаго и все превосходящаго Превышебожества (Superdeitatis). Для него нѣтъ никакого имени; оно не опредѣлимо никакимъ понятіемъ, но пребываетъ въ недоступности превыше всего этого. Даже лучшее изъ божественныхъ именъ,—имя Блага,

Но эта мысль объ абсолютной непознаваемости божества, обязанная своимъ происхожденіемъ отчасти вліянію неоплатонической философіи, а главнымъ образомъ чувству благоговѣнія предъ величіемъ Творца и смиренному сознанію ничтожества предъ нимъ человѣческаго разума, не получила въ христіанскомъ мірѣ дальнѣйшаго систематическаго развитія. Отцы и Учители Церкви, вполнѣ признавая непостижимость Божества и ограниченность человѣческаго познанія, тѣмъ не менѣе допускали возможность и естественнаго богопознанія въ должныхъ границахъ *). Въ смѣнившей отеческую схоластической философіи мысль о непознаваемости Божества, спорадически мелькая въ ученіи мистиковъ и философовъ, нахо-

---

не потому мы приписываемъ Ему, что оно болѣе другихъ Ему приличествуетъ; но, въ сильномъ желаніи усмотрѣть что-либо въ оной невыразимой природѣ и сказать что либо о ней, мы посвящаемъ ей самыя святыя и досточтимыя имена, слѣдуя въ этомъ примѣру Священнаго Писанія; но несмотря на это, остаемся далеко ниже истины предмета. По сему въ дѣлѣ богопознанія положительному пути мы должны предпочесть отрицательный,—познаніе чрезъ устраненіе отъ Бога всего познаваемаго, познаніе чрезъ невѣдѣніе (Ueberweg, Gesch. d. Philos. d. patrist. und schol. Zeit. 1873. p. 100. 101).

*) Сущность воззрѣній Отцевъ Церкви относительно этого предмета, находимъ въ „Точномъ изложеніи православной вѣры“ св. Іоанна Дамаскина. „Божество неизреченно и непостижимо; кромѣ перваго и блаженнаго Существа, никто никогда не позналъ Бога, развѣ кому открылъ самъ Богъ, никто не только изъ человѣковъ, но даже изъ премірныхъ силъ, изъ херувимовъ и серафимовъ. Впрочемъ Богъ не оставилъ насъ въ совершенномъ о Немъ невѣдѣніи. Ибо вѣдѣніе о бытіи Божіемъ самъ Богъ насадилъ въ природѣ каждаго. И сама тварь, ея храненіе и управленіе возвѣщаютъ о величіи Божества... Въ ученіи о Богѣ не все невыразимо, но и не все удобовыразимо; не все недовѣдомо, но и не все доступно для вѣдѣнія... Что Богъ безначаленъ, безконеченъ, вѣченъ, присносущенъ и пр. сіе мы знаемъ и исповѣдуемъ .. но въ чемъ состоитъ сущность Божія, какимъ образомъ Богъ существуетъ во всемъ, какимъ образомъ единородный Сынъ и Богъ содѣлался человѣкомъ... того мы не знаемъ и изречь не можемъ“ (Точн. изл. пр. вѣры, гл. 1, 2, изд. 1844 г.). Дальнѣйшее изложеніе ученія о Богѣ, Его свойствахъ и Промыслѣ показываетъ, что св. Іоаннъ Дамаскинъ, не ограничиваясь ученіемъ Священнаго Писанія и Отцевъ Церкви, часто прибѣгаетъ для доказательства своихъ положеній къ философскимъ умозаключеніямъ, чѣмъ на дѣлѣ подтверждаетъ возможность не только богооткровеннаго, но и естественнаго познанія о Богѣ и Его свойствахъ (напр. стр. 5, 7, 8, 10, 11). Мнѣнія Отцевъ Церкви о степени нашего познанія о Богѣ см. въ Догм. Богословіи пр. Макарія, 1850. стр. 85—95.

дившихся подъ вліяніемъ твореній Діонисія Ареопагита (напр. у Еригены), не имѣла значительнаго вліянія на ходъ этой философіи. Не отвергая правъ разума въ дѣлѣ изслѣдованія „вещей божественныхъ“ подъ единственнымъ условіемъ подчиненія его вѣрѣ, средневѣковые мыслители смѣло касались всевозможныхъ вопросовъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру и выработали формально-стройныя системы ученія о Богѣ, въ которыхъ, на ряду съ богословскими элементами, мы встрѣчаемъ значительное обиліе глубокомысленныхъ, чисто философскихъ идей (Ансельмъ, Ѳома Аквинатъ и др.). На смѣну схоластической философіи, вмѣстѣ съ Декартомъ, явилось свободное отъ узъ религіознаго авторитета, чисто раціональное ученіе о Богѣ, получившее въ систематическихъ курсахъ философіи названіе естественнаго или раціональнаго богословія.

Спокойное движеніе философіи, въ области естественнаго богословія, неожиданно было возмущено критикою чистаго разума Канта. Его критика въ этой области была главнымъ образомъ направлена противъ состоятельности раціональныхъ доказательствъ бытія Божія. Но, съ паденіемъ силы доказательствъ самой основной истины раціональнаго богословія, казалось, неудержимо падало и все дальнѣйшее, основанное на этой истинѣ, содержаніе философскаго ученія о Богѣ. Невозможность доказать бытіе Божіе равнялась невозможности знать что-либо о Богѣ. Наиболѣе отчетливое раскрытіе этой мысли о невозможности раціональнаго богопознанія принадлежитъ Якоби.

Якоби исходитъ изъ полной увѣренности въ силѣ тѣхъ возраженій противъ доказательствъ бытія Божія, какія представлены Кантомъ. Его дѣло—выяснить причину такой несостоятельности разума въ познаніи „вещей божественныхъ“.

Причина эта заключается въ самомъ свойствѣ главнаго органа нашего раціональнаго познанія, разсудка. Разсудокъ (Verstand), по его воззрѣнію, есть чисто формальная способность составлять понятія, сужденія, умозаключенія изъ эмпирически даннаго матеріала. Этотъ матеріалъ составляютъ, съ одной стороны, представленія чувствъ внѣшнихъ, съ другой — его собственные внутренніе законы и основанныя на нихъ абстрактныя, категорическія понятія; въ этой области познаваемаго онъ имѣетъ полное приложеніе и значеніе. Но матеріалъ, надъ

которымъ трудится разсудокъ, принадлежитъ къ области условнаго, ограниченнаго бытія; область бытія сверхчувственнаго совершенно ему недоступна. Вращаясь въ сферѣ условнаго, онъ можетъ и приходить только къ началамъ условнымъ и если бы мы захотѣли ограничиться однимъ разсудочнымъ познаніемъ, то послѣдовательно пришли бы къ отрицанію безконечнаго и сверхчувственнаго. Изъ соединенія условнаго съ условнымъ, по законамъ разсудка, можетъ быть выведено только условное: съ нашимъ демонстративнымъ мышленіемъ мы никогда не можемъ выйдти изъ области бытія посредствованнаго, т.-е. изъ связи естественныхъ механическихъ причинъ. Поэтому путь разсудочной демонстраціи, проведенный послѣдовательно, необходимо ведетъ къ матеріализму въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, т.-е. къ ограниченію существующаго одною природою и ея механическими законами. Отсюда, очевидно, что раціональное познаніе о Богѣ невозможно; единственное, что можетъ сдѣлать здѣсь разсудокъ, это придти къ убѣжденію въ собственномъ незнаніи, чего и достигла разсудочная философія въ лицѣ Канта *).

Конечно, отрицая права мышленія въ дѣлѣ богопознанія, Якоби находитъ дѣйствительный и надежный источникъ такого познанія въ чувствѣ, иногда называемомъ имъ разумомъ (Vernunft) въ противоположность разсудку (Verstand). Но то, что даетъ намъ это чувство, есть не знаніе, а вѣра; въ Бога, въ Промыслъ, въ духовность души, въ свободу можно только вѣрить, точно такъ же какъ одною только непосредственною увѣренностью мы убѣждаемся въ существованіи внѣшнихъ предметовъ. Если же, основанное на этой вѣрѣ, убѣжденіе въ бытіи Божіемъ и въ другихъ истинахъ Якоби называетъ иногда знаніемъ и даже высшимъ, владычественнымъ знаніемъ, то это въ смыслѣ несобственномъ. Оно не есть знаніе раціональное и потому никогда не можетъ образоваться въ науку, потому что наука предполагаетъ выведеніе, объясненіе одного изъ другаго, а это знаніе есть нѣчто предшествующее всякой зависимости, есть первоначальное „недоступное наукѣ мѣсто истины“.

Та же критика чистаго разума Канта, которая лежитъ въ основѣ ученія Якоби, служитъ болѣе или менѣе отдаленнымъ

*) Jakobi's Werke, изд. 1812—1820 г., III, p. 384, 425 и др.

началомъ и тѣхъ современныхъ возраженій противъ возможности положительнаго ученія о Богѣ, которыя исходятъ изъ общей мысли о невозможности для человѣка познанія сущности вещей и о доступности нашему разуму только явленій въ пространствѣ и времени. О томъ, что лежитъ въ основѣ этихъ явленій за предѣлами чувственно познаваемаго, мы не знаемъ и знать не можемъ; здѣсь начинается обширная область не имѣющей научнаго значенія субъективной вѣры *). Очевидно, при такомъ воззрѣніи на границы нашего познанія, достовѣрное познаніе о Богѣ не мыслимо.

---

*) Въ этомъ общемъ воззрѣніи на границы человѣческаго познанія сходятся какъ новѣйшіе нео-кантіанцы (Ланге и др.), защищающіе относительность нашего познанія, такъ и разныхъ оттѣнковъ позитивисты, если только мысль о непознаваемости такъ-называемыхъ ими „сущностей“, въ приложеніи къ понятію о Богѣ, какъ абсолютной сущности, не выражаетъ у нихъ замаскированнаго желанія, подъ предлогомъ непостижимости этой сущности совершенно устранить ее не только изъ области познаваемаго, но и изъ области существующаго вообще. Къ воззрѣнію позитивистовъ довольно близко примыкаетъ Спенсеръ. Мы обязаны, говоритъ онъ, каждое явленіе считать обнаруженіемъ нѣкоторой силы, дѣйствующей на насъ, а такъ какъ явленія, сколько можемъ знать, простираются безпредѣльно, то должно признать эту силу вездѣприсутствующею; критика же научаетъ насъ, что эта сила совершенно непостижима. Въ этомъ сознаніи непостижимой, вездѣ присутствующей силы, имѣемъ мы то сознаніе, на которомъ покоится религія. Такимъ образомъ мы приходимъ къ точкѣ, у которой сходятся религія и наука... Наше сознаніе природы съ одной ея стороны составляетъ науку (т.-е. со стороны взаимной связи причинъ и слѣдствій въ изслѣдуемыхъ элементахъ), а сознаніе ея съ другой стороны (т.-е. со стороны неизслѣдимости дѣйствующей силы) составлять религію. Наука должна оставаться въ мірѣ относительныхъ явленій; религія обнимаетъ безотносительное, абсолютное. Наука должна ограничиться познаваемымъ и остановиться у непознаваемаго, предоставляя его области чувства или религіозной мечтательности, произведенія которыхъ хотя предъ наукой не имѣютъ ни какой цѣны, но въ своемъ источникѣ почтенны, какъ стремленія пополнить область неизвѣстнаго и непознаваемаго (Перв. Нач. гл. V). Это въ сущности тотъ же взглядъ, который былъ высказанъ и Контомъ, только въ болѣе мягкой формѣ. Контъ отвергалъ всякую теологію, какъ чистое заблужденіе ума; Спенсеръ признаетъ причину, производящую теологію, достойною уваженія, но впредъ осуждаетъ всѣ ея продукты. (Замѣчанія по поводу этого ученія Спенсера, см. у Хлѣбникова: Изслѣдованія и характеристики, 1879 г., стр. 312—313).

Самый обыкновенный, постоянно повторяющійся пріемъ доказательства какъ у древнихъ, такъ и у новыхъ защитниковъ мысли о невозможности раціональнаго богопознанія, состоитъ въ указаніи несостоятельности всѣхъ возможныхъ религіозныхъ и философскихъ понятій о Богѣ. Доказывать невозможность познанія его неудовлетворительностію — это обычный пріемъ скептицизма, прилагаемый имъ въ большемъ размѣрѣ ко всему человѣческому познанію; но и въ примѣненіи къ знанію, въ частности, религіозному, онъ столько же несостоятеленъ, какъ и въ примѣненіи къ знанію вообще и по тѣмъ же самымъ основаніямъ. Какъ абсолютному, такъ и религіозному скептику мы одинаково можемъ сказать: доказывая несостоятельность существующихъ мнѣній и ученій, вы, конечно имѣете какое-либо твердое основаніе называть ихъ несостоятельными; иначе ваше утвержденіе объ ихъ несостоятельности не имѣло бы никакого значенія и смысла, ни для васъ, ни для другихъ. Значитъ, вы имѣете въ своемъ умѣ норму или идеалъ истиннаго знанія, съ которымъ каждое данное мнѣніе или знаніе, вами отвергаемое, не сходится; значитъ, вы имѣете положительное понятіе объ истинѣ и истинномъ знаніи; слѣдовательно, знаніе истины возможно. Примѣняя теперь это разсужденіе, въ частности, къ знанію религіозному, легко видѣть, что самая возможность критики существующихъ понятій о Богѣ, самое доказательство ихъ неистины, предполагаетъ въ нашемъ разумѣ существованіе истиннаго и состоятельнаго понятія о Богѣ, сравнивая съ которыми всѣ данныя понятія о Немъ, мы считаемъ себя въ правѣ оцѣнивать ихъ,—предполагаетъ, слѣдовательно, возможность познанія о Богѣ.

Во всякомъ случаѣ, несостоятельность существующихъ раціональныхъ понятій о Богѣ (даже предполагая, что всѣ они одинаково несостоятельны, что еще требуется доказать) можетъ вести только къ мысли объ относительности, недостаточности познанія о Богѣ, но не къ мысли объ абсолютной его невозможности. Познаніе человѣческое никогда не есть что-либо законченное въ данный моментъ въ извѣстной философской системѣ; по закону познанія ограниченнаго оно всегда находится въ процессѣ бо́льшаго и бо́льшаго развитія. Поэтому естественно, что въ каждый данный моментъ оно не только можетъ, но и должно быть недостаточнымъ. Но это

нисколько не говоритъ, чтобы оно не могло быть болѣе достаточнымъ съ дальнѣйшимъ развитіемъ, чтобы оно было абсолютно невозможнымъ. Исторія религіознаго сознанія и философскаго мышленія ясно показываетъ дѣйствительность такого развитія.

Наконецъ, самый фактъ постояннаго существованія религіознаго и философскаго ученія о Богѣ заставляетъ уже предполагать возможность познанія Его. Положимъ, большая часть попытокъ человѣческаго разума въ этомъ отношеніи оказывались неудачными; но несмущаемое никакими неудачами самое стремленіе къ познанію сверхчувственнаго не указываетъ ли, по крайней мѣрѣ, на глубокую, существенно принадлежащую уму человѣка потребность такого познанія? Если это потребность естественная и законная, то она, какъ всякая нормальная потребность нашей разумной природы, должна найти себѣ соотвѣтственное удовлетвореніе. Она и находитъ такое, хотя и неполное удовлетвореніе въ различныхъ религіозныхъ и философскихъ ученіяхъ о Богѣ, въ тѣхъ доляхъ истины, которыя въ нихъ заключаются и которыя постоянно приращаются съ появленіемъ каждаго новаго ученія, вызваннаго недостатками прежняго. Думать иначе, значитъ, имѣть самое жалкое понятіе о дѣятельности человѣческаго разума, считая всѣ многовѣковыя усилія религіи и философіи въ познаніи сверхчувственнаго непонятнымъ, безсмысленнымъ заблужденіемъ. Кромѣ указанія на фактъ несостоятельности религіозныхъ и философскихъ ученій о Богѣ, защитники мысли о невозможности раціональнаго богопознанія, подтвержденіе ея думаютъ находить въ самой природѣ какъ а) познающаго субъекта, такъ и б) познаваемаго объекта.

а) Намъ нѣтъ нужды останавливать наше вниманіе на томъ возраженіи противъ возможности раціональнаго познанія о Богѣ, которое основывается на общемъ понятіи объ ограниченности познавательныхъ силъ человѣка, ограниченности, которая оттѣняется еще рѣзче сравненіемъ ея съ безграничностію и величіемъ познаваемаго объекта—Бога. Такого рода ограниченность въ сущности можетъ вести только къ мысли о соотвѣтственной ограниченности нашего познанія о Богѣ, но не къ мнѣнію о его невозможности. Болѣе серьезное значеніе по отношенію къ занимающему насъ вопросу имѣютъ

результаты Кантовой теоріи познанія, отразившіеся, какъ мы видѣли, въ ученіи о раціональномъ богопознаніи Якоби, въ мнѣніяхъ позднѣйшихъ послѣдователей этой теоріи и совпадающіе съ воззрѣніемъ позитивистовъ. По этой теоріи, по самому строю нашихъ познавательныхъ способностей нашему мышленію доступно только познаніе явленій въ пространствѣ и времени. Правда, мы имѣемъ въ нашемъ разсудкѣ независимыя отъ опыта апріорныя понятія (категоріи) и основанныя на этихъ понятіяхъ апріорныя познанія; но приложеніе этихъ понятій для цѣлей познанія ограничивается также предметами опыта. Поэтому всякое употребленіе этихъ понятій для познанія предметовъ сверхъопытныхъ невозможно, а вмѣстѣ съ этимъ невозможно и раціональное познаніе о Богѣ. Богъ не есть предметъ непосредственнаго опыта и потому понятіе о Немъ не можетъ быть опредѣляемо при помощи, напр., категорій субстанціи, причины, качества и т. п. А такъ какъ подведеніемъ даннаго матеріала мышленія подъ эти категоріи исчерпывается вся дѣятельность разсудка и, кромѣ ихъ, мы не имѣемъ никакихъ другихъ для познанія предметовъ, то, очевидно, понятіе о Богѣ не можетъ быть содержаніемъ раціональнаго мышленія *).

---

*) Вопросъ о правѣ приложенія къ понятію о Богѣ категоричеекихъ понятій въ связи съ вопросомъ о степени познаваемости Божества возникъ еще въ древней философіи. Впервые мы встрѣчаемся съ нимъ у Плотина. Онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ, что одни изъ категорій считаетъ примѣнимыми къ міру сверхчувственному, другія только къ міру чувственному. Къ первому роду категорій онъ относитъ понятія: бытія, состоянія, движенія, тожества и различія; къ послѣднему: субстанціи (подъ которою разумѣетъ форму, матерію и соединеніе той и другой), акциденціи (качество и количество), отношенія, времени и мѣста, дѣйствія и страданія. Послѣдняго рода категоріи служатъ, по мнѣнію Плотина, отраженіемъ первыхъ идеальныхъ или сверхчувственныхъ. Защитники абсолютной непостижимости Божества (напр. Климентъ, Діонисій Ареопагитъ), какъ мы видѣли, рѣшительно отрицаютъ всякаго рода основанныя на категоріяхъ опредѣленія Божества; Богъ не есть ни сущность, ни единство, ни причина и пр. Блаженный Августинъ также склоняется къ тому мнѣнію, что категоріи не могутъ служить для опредѣленія природы божественной. Богъ не подходитъ ни подъ одну изъ категорій: intelligamus Deum... sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem (De Trinit. V, 2). Даже понятія

Не входа здѣсь въ подробный разборъ гносеологической теоріи Канта *), замѣтимъ только, что коренная ошибка этой теоріи по отношенію къ познанію сверхчувственнаго состоитъ въ томъ, что, ограничивая законное приложеніе категорическихъ понятій и, вмѣстѣ съ тѣмъ, область раціональнаго познанія предметами опыта, онъ понялъ этотъ опытъ, какъ опытъ внѣшній, условливаемый, съ одной стороны, дѣйствіемъ на наши внѣшнія чувства объектовъ эмпирическихъ, съ другой— приложеніемъ къ нимъ апріорныхъ воззрѣній пространства и времени. Такъ какъ Божество, какъ безусловное, не можетъ быть предметомъ *такого* опыта, то оно не можетъ быть и познаваемо разумомъ. Но если-бы была доказана и утверждена возможность опыта или непосредственнаго испытанія воздѣйствія объекта не только по отношенію къ міру условному, но и къ Существу безусловному, то eo ipso утверждалось бы

субстанціи мы приписываемъ Богу въ не собственномъ смыслѣ (abusive). Блаженный Августинъ сомнѣвается даже, можно ли какое-либо положительное выраженіе о Богѣ принимать въ собственномъ смыслѣ и полагаетъ, что съ большею точностію мы знаемъ о Богѣ то, что Онъ не есть, чѣмъ то, что Онъ есть. Но несмотря на все это, блаженный Августинъ далекъ отъ мысли признавать абсолютную непознаваемость Божества; еслибы мы не знали Бога, то не могли бы Его признавать и любить. Притомъ же, самое раскрытіе понятія о Богѣ въ его сочиненіяхъ предполагаетъ реальное значеніе и употребленіе тѣхъ самыхъ категорическихъ понятій, приложеніе которыхъ онъ отрицаетъ въ принципѣ. При такой непослѣдовательности въ ученіи блаженнаго Августина о значеніи для познанія о Богѣ категорій и въ средневѣковой философіи, состоявшей вообще подъ сильнымъ его вліяніемъ, не могло выработаться однообразнаго рѣшенія этого вопроса. Одни изъ схоластиковъ (напр. Абеляръ) признавали полную неприложимость категорій для познанія Божества и въ силу этого учили, что наше мышленіе и нашъ языкъ, связанные категоріями, не могутъ ни мыслить, ни говорить о Богѣ истины; что даже самое понятіе субстанціи не можетъ быть прилагаемо къ Нему. Другіе старались раздѣлить категоріи Аристотеля на такія, которыя могутъ быть приложены къ Божеству въ собственномъ смыслѣ и на такія, которыя употребляются въ смыслѣ несобственномъ; такъ напр., по Алкуину, къ первымъ относятся понятія: субстанціи, количества, качества, отношенія и дѣйствія: къ послѣднимъ—остальныя. Но большая часть схоластическихъ философовъ допускала въ познаніи о Богѣ приложимость всѣхъ категорій.

*) Разборъ этой теоріи, въ какой мѣрѣ она имѣетъ отношеніе къ понятію о Богѣ и религіи, см. въ нашемъ изслѣдованіи: „Религія, ея сущность и происхожденіе. 1871 г., въ гл. „Ученіе о религіи Канта", 68—121.

и право приложенія къ нему категорическихъ опредѣленій и, слѣдовательно, право раціональнаго познанія о Богѣ *).

Въ нашемъ изслѣдованіи о сущности и происхожденіи религіи мы и старались показать, какъ возможность такого опыта, такъ и значеніе его въ дѣлѣ познанія о Богѣ. Мы показали, что признаніе непосредственнаго, эмпирическаго элемента въ этомъ познаніи не только не устраняетъ возможности и необходимости знанія посредствованнаго, разсудочнаго, но необходимо предполагаетъ его, а вмѣстѣ съ тѣмъ оправдываетъ и употребленіе категорическихъ понятій въ ученіи о Богѣ **).

Какого бы ни былъ кто мнѣнія о гносеологической цѣнности познанія о сверхчувственномъ, пріобрѣтаемаго путемъ нашего мышленія, во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что раціональнсе мышленіе есть единственный органъ нашего *познанія* въ точномъ смыслѣ слова. Всякое непосредственное знаніе, будетъ ли то эмпирическое —посредствомъ чувствъ внѣшнихъ или знаніе идеальное—при помощи чувства внутренняго, можетъ дать только непосредственную *увѣренность* въ существованіи объекта, дѣйствующаго на эти чувства; результатъ этой увѣренности есть *вѣра*, которая можетъ быть названа знаніемъ только въ смыслѣ несобственномъ. Поэтому, отвергая возможность знанія раціональнаго, посредствомъ понятій, каковъ бы ни былъ объектъ его, мы отрицаемъ возможность не только извѣстной формы познанія, но возможность знанія вообще ***).

---

*) Правда, по теоріи Канта, и въ такомъ случаѣ отсюда вытекала бы возможность только субъективнаго познанія о Богѣ, подобнаго и параллельнаго тому познанію, какое мы имѣемъ о предметахъ опыта внѣшняго, — познанію, содержаніемъ котораго служатъ явленія, а не сущность вещей (Ding an sich). Но мы здѣсь не касаемся общей гносеологической теоріи Канта; достаточно того, что при предположеніи возможности опыта не только чувственнаго, но и сверхчувственнаго, обезпечивалась бы равноправность какъ эмпирическаго, такъ и идеальнаго познанія, односторонне нарушенная Кантомъ въ пользу перваго. Познаніе о Богѣ было бы настолько законно и возможно, насколько возможно и законно наше познаніе о мірѣ.

**) Религія, ея сущность и происхожденіе. 1871 г., стр. 212—252.

***) Поэтому нельзя назвать ни точными, ни правильными выраженія Якоби, въ которыхъ онъ, противуполагая разсудочное знаніе о „вещахъ божественныхъ“ непосредственной увѣренности чувства или вѣрѣ, назы-

Но несостоятельность такого мнѣнія, не говоря о фактѣ постояннаго участія нашего мышленія въ образованіи не только философскихъ, но и религіозныхъ ученій о Богѣ, лучше всего доказывается уже тѣмъ, что это мнѣніе не можетъ быть строго выдержано и послѣдовательно проведено даже тѣми самыми философами, которые его защищаютъ. Такъ напр. Якоби, не смотря на всю свою полемику противъ правъ разсудка въ дѣлѣ богопознанія, не смотря на то, что свою философію по отношенію къ „вещамъ божественнымъ“ называетъ „философіею незнанія“, даетъ намъ однакоже опредѣленныя *понятія* объ этихъ вещахъ. Онъ говоритъ намъ не только о томъ, какъ не должно мыслить о Богѣ, но и о томъ, какъ должно мыслить о Немъ. Но мышленіе есть функція не внутренняго чувства, а разсудка; слѣдовательно, отвергая разсудокъ, Якоби въ своей философіи тайно прибѣгаетъ къ его помощи и тѣмъ признаетъ его значеніе.

То же самое противорѣчіе себѣ мы найдемъ и у другихъ философовъ, которые, исходя изъ того общаго положенія, что категорическія понятія разсудка (субстанціи, единства, причины и др.) имѣютъ приложеніе только къ ограниченному, эмпирическому бытію, отвергаютъ на этомъ основаніи право приложенія ихъ къ бытію сверхчувственному,—а такъ какъ только при помощи этихъ понятій возможно было бы раціональное познаніе о Богѣ,—то и возможность такого познанія вообще. У Канта такое воззрѣніе было естественнымъ и послѣдовательнымъ результатомъ его общей теоріи о субъективности человѣческаго познанія. Но нельзя того же сказать о тѣхъ философахъ, которые, вопреки ученію Канта признавая

ваетъ эту вѣру знаніемъ и притомъ высочайшимъ, самымъ достовѣрнымъ, по истинѣ владычественнымъ знаніемъ (Werke, 111, 55, 120). Если имѣть въ виду величіе содержанія, познаваемаго вѣрою, то, конечно, знаніе о немъ заслуживаетъ названія высочайшаго и владычественнаго. Но это не говоритъ того, чтобы оно было и со стороны формы высочайшимъ, тѣмъ болѣе единственно возможнымъ для человѣка. Думать такъ значило бы тоже, что утверждать, будто напр. въ непосредственномъ чувственномъ воззрѣніи предметовъ (его также Якоби называетъ вѣрою) мы имѣемъ познаніе болѣе совершенное, чѣмъ раціональное или научное знаніе о тѣхъ же предметахъ, что человѣкъ съ здоровыми, чувствами, ясно и живо видящій предметы, знаетъ ихъ лучше, чѣмъ человѣкъ размышляющій о нихъ, ученый.

объективное значеніе категорій, отрицаютъ въ то же время право приложенія ихъ въ дѣлѣ познанія о Богѣ. Такъ Тренделенбургъ въ своихъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“, вопреки Канту, утверждаетъ объективную реальность чистыхъ формъ мышленія; вопреки Гегелю, отрицаетъ ихъ абсолютную реальность. Но полемика противъ Гегеля увлекаетъ его въ противоположную крайность,—отрицанія права приложенія ихъ къ понятію о Богѣ не только въ абсолютномъ, но и въ относительномъ значеніи. Выводя категоріи изъ понятія движенія, которое, по его мнѣнію, есть актъ (That) конечнаго мышленія и конечнаго бытія, онъ на этомъ основаніи утверждаетъ, что и приложеніе они могутъ имѣть только къ конечному бытію. „Мы не имѣемъ никакого права, говоритъ онъ, пространство и время, количество и качество, субстанцію и акциденцію, дѣйствіе и взаимодѣйствіе, такъ какъ они проистекаютъ изъ понятія движенія, простирать по ту сторону этой конечной области бытія. На границѣ этой области мы слагаемъ оружіе нашего конечнаго познанія“. Категоріи имѣютъ объективное значеніе только для міра, а не для Бога; конечное въ своемъ познаніи не можетъ перейти само за себя, къ безконечному; безконечное выходитъ за границы понятій, которыя и имѣютъ значеніе только для условнаго духа и условныхъ вещей и т. п. *).

Но утверждая такъ рѣшительно непознаваемость Божества при помощи конечныхъ, категорическихъ понятій разсудка, Тренделенбургъ въ то же время не только не отрицаетъ возможности богопознанія вообще, но и указываетъ способы его. Міръ, конечное, по его мнѣнію, есть отображеніе Божественнаго существа. „Чѣмъ шире мы объемлемъ это отображеніе, чѣмъ глубже всматриваемся въ него, тѣмъ болѣе становится оно для насъ Его откровеніемъ. Безконечное является намъ въ конечномъ, какъ въ зеркалѣ“ **). Далѣе Тренделенбургъ защищаетъ такъ-называемое имъ органическое міросозерцаніе въ противоположность физическому или механическому; особенность этого міросозерцанія состоитъ въ томъ, что оно признаетъ міръ первоначально существующимъ

*) Log. Untersuch. II, 338, 349, 368.

**) Log. Untersuch. II, 362.

въ мысли Божества, что мысль, имѣющую бытіе въ умѣ Творца оно считаетъ предположеніемъ (Prius) міра. Задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы познать эту мысль и сообразно съ нею установить свои отношенія въ людямъ и другимъ вещамъ *).

Согласить эти столь ясно выраженныя воззрѣнія, предполагающія познаваемость Божества, съ мыслію о неприложимости для этого познанія категорическихъ понятій мышленія, намъ представляется крайне затруднительнымъ. Міръ, по мнѣнію Тренделенбурга, есть отображеніе Божества, Его откровеніе; безконечное является въ конечномъ какъ въ зеркалѣ; въ мірозданіи выражается духъ Творца, какъ въ поэтическомъ произведеніи мысль поэта и пр. Но въ чемъ же можетъ состоять это отображеніе Божества въ реальномъ бытіи и какимъ образомъ мы можемъ понимать это отображеніе, если отвергнемъ право приложенія къ познанію абсолютнаго тѣхъ понятій разума, которыми только и условливается возможность какого бы то ни было познанія? Можемъ ли мы говорить о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, считая неприложимымъ къ Нему понятіе причины? Можемъ ли мы говорить о Его высочайшей мудрости и заключать о ней на основаніи цѣлесообразности въ мірѣ, не признавая объективности по отношенію къ Нему и Его дѣйствіямъ идеи цѣли? Можемъ ли говорить о Промыслѣ, не допуская понятія отношенія Его къ міру? Можемъ ли называть Его единымъ, не имѣя въ виду категоріи количества, святымъ, благимъ, забывая о

*) Logisch. Untersuch. II, 362, 361, 387, 389. Подробнѣе свои мысли о способѣ богопознанія Тренделевбургъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Когда мы читаемъ какую-либо поэму, то мы какъ бы собираемъ мало-по-малу изъ частей мысль цѣлаго, сосредоточиваемъ ее въ одномъ образѣ, который затѣмъ для насъ обратно освѣщаетъ смыслъ частей. Только изъ частей уразумѣваемъ мы цѣлое и наоборотъ изъ цѣлаго части. Міръ мы читаемъ не иначе какъ подобнаго рода поэму. Какъ скоро мы отъ единичныхъ явленій идемъ къ ихъ основѣ, отъ частей стремимся къ цѣлому, мы идемъ путемъ опыта. Какъ скоро части получаютъ новый свѣтъ отъ предварительно понятаго цѣлаго, насъ руководитъ идея. Опытъ и идея, поэтому, содѣйствуютъ другъ другу и чѣмъ больше они проникаютъ другъ друга, тѣмъ больше наше познаніе. Какъ духъ поэта говоритъ намъ изъ его поэмы, такъ и Богъ вѣщаетъ намъ изъ міра. Конечно, міръ, который мы читаемъ, есть только отрывокъ, но и въ немъ достаточно для насъ дано, чтобы пони-

категоріи качества и пр.? Послѣдовательность требуетъ допустить что-либо одно изъ двухъ; или признать субъективное значеніе категорій не только по отношенію къ познанію сверхчувственнаго, но и чувственнаго, въ смыслѣ Канта; или признать объективное значеніе ихъ не только въ приложеніи къ бытію условному (что допускаетъ Тренделенбургъ), но и безусловному. На право такого приложенія указываетъ уже самый характеръ категорическихъ понятій, какъ безусловно всеобщихъ и необходимыхъ опредѣленій нашего мышленія. Въ этомъ отношеніи разсудокъ не дѣлаетъ и не можетъ дѣлать различія между мыслимыми объектами и какъ скоро что-либо *мыслится* и познается, оно необходимо мыслится и познается при помощи категорій: это законъ разума, самая природа его. Этимъ и объясняется противорѣчіе себѣ всѣхъ тѣхъ философовъ, которые, рѣшительно отвергая права разума въ дѣлѣ познанія Божества, въ то же время предлагаютъ намъ положительныя понятія о Богѣ, которыя не могутъ ни образоваться въ ихъ собственномъ разумѣ, ни быть мыслимы и передаваемы другимъ иначе, какъ при помощи тѣхъ самыхъ категорій, примѣненіе которыхъ въ дѣлѣ познанія о Богѣ въ теоріи отвергается. Итакъ, и на основаніи самаго факта существованія различныхъ понятій о Богѣ, даже у тѣхъ философовъ, которые въ принципѣ отвергаютъ возможность такихъ понятій, и на основаніи свойства самого разума, какъ единственной и всеобщей познавательной способности (въ точномъ смыслѣ), мы должны допустить возможность раціональнаго богопознанія, вопреки мнѣнію объ абсолютной непознаваемости Божества. Дѣйствительно, если познаніе есть

мать величіе творческаго Духа. Міръ есть отображеніе Его существа. Чѣмъ шире мы объемлемъ это отображеніе, чѣмъ глубже всматриваемся въ него, тѣмъ болѣе становится оно для насъ Его откровеніемъ. Природа и исторія,—это два различныхъ листа одного цѣлаго... Ни тому, кто читаетъ невнимательно, ни тому, кто читаетъ безъ смысла, не открывается идея цѣлаго. Лѣнивымъ или неразумнымъ читателямъ подобны и науки, какъ скоро онѣ не признаютъ Безусловнаго“ (стр. 351). Но не только въ природѣ и исторіи видитъ Тренделенбургъ откровеніе божественной идеи. Въ самомъ себѣ, какъ индивидуумѣ, человѣкъ можетъ находить отношеніе къ абсолютному: „нравственный человѣкъ является намъ какъ микрокозмъ свободной, въ мірѣ осуществленной, мысли божественной“ (358).

одно изъ существенныхъ преимуществъ и достоинствъ духовной природы человѣка, и разумъ есть единственный органъ такого познанія, то въ высшей степени странно было бъ предположить, что дѣятельность его должна быть ограничена одною только низшею стороною бытія, — міромъ внѣшнимъ, а что всякая попытка его проникнуть въ область, ложащую по ту сторону чувственнаго бытія, есть совершенно незаконная и, потому, не ведущее ни къ чему, кромѣ заблужденія, притязаніе. Странно предположить, чтобы для человѣка навсегда было закрыто то, что для него всего цѣннѣе, что составляетъ высшую истину и высшій объѣктъ знанія и имѣетъ величайшую важность для жизни практической, тогда какъ для него открыто знаніе низшее, которое само по себѣ можетъ имѣть только низшее, временное значеніе и что въ сущности не можетъ быть вполнѣ и понятно безъ знанія высшаго. Ибо міръ безъ Бога и безъ знанія Бога не есть дѣйствительно понятый и познанный міръ.

б) Такимъ образомъ, въ свойствахъ и назначеніи нашей познавательной способности нѣтъ никакихъ основаній къ ограниченію ея предѣлами одного условнаго бытія; напротивъ, познаніе безусловнаго необходимо требуется самою задачею нашего познанія. Но можетъ быть препятствіе къ осуществленію такой возможности заключается въ свойствѣ самого познаваемаго объекта? Бога мы мыслимъ Существомъ премірнымъ, по своимъ свойствамъ и совершенствамъ безконечно превосходящимъ всѣ сотворенныя вещи и отличнымъ отъ нихъ. Вслѣдствіе этого, мы не можемъ найти никакихъ точекъ соприкосновенія между бытіемъ условнымъ и безусловнымъ, которыя дѣлали бы возможнымъ какое-либо познаніе о послѣднемъ.

На абсолютное отличіе Божества по бытію и совершенствамъ отъ бытія условнаго, — въ частности отъ нашего ограниченнаго, познающаго *я* съ его ограниченными, поэтому, законами и формами познанія, постоянно указывали философы, отрицавшіе возможность раціональнаго познанія о Богѣ, какъ на существенное препятствіе къ такому познанію.

Но, прежде всего, существенное отличіе познаваемаго отъ познающаго необходимо ли должно вести къ отрицанію возможности самого познанія? Познаемъ же мы предметы мате-

ріальные, не смотря на признаваемое нами существенное отличіе духа отъ матеріи; не должны ли мы тѣмъ болѣе допустить возможность познанія высочайшаго духовнаго и сверхчувственнаго объекта? Наша разумная природа во всякомъ случаѣ имѣетъ болѣе близости и сродства съ міромъ духовнымъ, чѣмъ съ вещественнымъ.

Далѣе, дѣйствительно ли высочайшее Существо до такой степени противоположно бытію условному, что между ними ни въ какомъ отношеніи не можетъ быть ничего общаго, а для нашего разума никакихъ точекъ соприкосновенія съ познаваемымъ, что дѣлаетъ невозможнымъ и самое познаніе?

Защитники абсолютной непостижимости Божества основаніе ея находятъ въ абсолютномъ отличіи Творца отъ творенія по бытію и совершенствамъ. Но если Богъ есть Существо абсолютно совершенное, то въ силу этого самого совершенства и міръ онъ долженъ создать столько совершеннымъ, сколько то возможно подъ условіемъ ограниченности его бытія. Во всякомъ случаѣ, никто не станетъ противоположности между Богомъ и міромъ проводить до такой степени, чтобы не признавать въ мірѣ никакого совершенства, считать все въ немъ зломъ и недостаткомъ. Думая такъ, мы отрицали бы въ Богѣ то самое совершенство, абсолютный характеръ котораго думали утверждать; создавая абсолютно злое и несовершенное, Онъ не можетъ и самъ быть совершеннымъ. Если же въ мірѣ есть совершенство, даже болѣе,—есть совершенство до такой степени, до какой только это возможно для условнаго бытія безъ потери его ограниченности, то очевидно, должно быть признано нѣчто аналогическое и общее между Богомъ и міромъ. Ибо, если Богъ есть абсолютное совершенство и первоисточникъ всякаго бытія и совершенства, то всякое ограниченное совершенство можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только отраженіемъ и подобіемъ того совершенства, которое заключается въ Богѣ. Совершенства міра должны заключать въ себѣ реальныя указанія на совершенства Творца; по нимъ, какъ по дѣйствіямъ и отображеніямъ, мы можемъ составлять понятія о дѣйствующей и первообразной причинѣ по общему закону умозаключающей дѣятельности разсудка. Итакъ, признавая существованіе реальныхъ совершенствъ въ мірѣ, мы тѣмъ самымъ

должны признать возможность познанія Творца міра и Его свойствъ.

Но такъ какъ отраженіе совершенствъ Творца въ твореніи по самому понятію условности и ограниченности сотвореннаго можетъ быть только ограниченнымъ, то этимъ само собою уже предполагается ограниченность нашего познанія о Богѣ. Въ познаваемомъ объектѣ, какъ несоизмѣримомъ съ силами познающаго субъекта, всегда должно оставаться нѣчто недоступное познанію. Если же теперь вспомнимъ все величіе природы безусловной по бытію и совершенствамъ и сравнимъ ее съ ограниченностью нашей природы, то легко увидимъ, до какой степени должно быть велико это недоступное познанію въ Богѣ и до какой степени ограниченно наше познаніе. Въ сравненіи съ величіемъ предмета, его, конечно, можно бы назвать вполнѣ ничтожнымъ, если бы въ этомъ названіи не заключалось опасности по примѣру тѣхъ философовъ, о которыхъ мы говорили, смѣшать понятія *непостижимости* и *непознаваемости* и на этомъ основаніи отрицать возможность какого бы то ни было познанія о Богѣ.

Но непостижимость и непознаваемость—понятія вовсе не тожественныя. Это можно видѣть даже на отношеніи нашего познанія къ знанію вещей условныхъ и ограниченныхъ. И въ дѣлѣ познанія предметовъ окружающей насъ видимой природы мы не можемъ сказать, чтобы постигли сущность какой-либо вещи вполнѣ; объ этомъ свидѣтельствуетъ уже самая ограниченность и постоянная усовершаемость нашего познанія. Еслибы намъ удалось постигнуть сущность какой-либо вещи, то мы, очевидно, узнали бы ее вполнѣ и наше познаніе ея остановилось бы и закончилось; но законченнымъ наше знаніе не назоветъ никто, даже о самой ничтожной вещи. Такимъ образомъ, и въ области познанія внѣшняго міра всегда въ силу ограниченности нашего знанія должно оставаться нѣчто непостижимое, хотя эта непостижимость нисколько не препятствуетъ познаваемости вещей. Тоже самое, но, конечно, въ несравненно высшей степени, должно имѣть мѣсто и въ отношеніи къ познанію бытія сверхчувственнаго. Ограниченное существо, конечно, не можетъ постигнуть и вполнѣ понять Существо неограниченное; только безконечный Богъ можетъ обнять и понять Самого Себя; Богъ, нами понятый, не былъ

бы уже и Богомъ, потому что Онъ сталъ бы тогда ограниченнымъ. Но, тѣмъ не менѣе, непостижимость Божества не отнимаетъ у нашего разума права и возможности познавать Его въ мѣру силъ нашего разума и въ мѣру откровенія Его совершенствъ въ бытіи сотворенномъ.

Религіозное сознаніе во всѣхъ сколько нибудь развитыхъ религіяхъ съ особенною живостію признаетъ мысль о непостижимости Божества. Не то мы находимъ въ области философіи. Въ нѣкоторыхъ системахъ мы не только не находимъ яснаго признанія этой непостижимости и точнаго опредѣленія границъ познаваемаго и непознаваемаго въ Божествѣ, но замѣтно выступающее притязаніе дать о Богѣ полное и адэкватное познаніе. Очевидно, это можетъ имѣть мѣсто только въ тѣхъ системахъ, которыя въ мірѣ видятъ не отличное отъ Творца по существу Его твореніе, но реальное обнаруженіе Его собственной природы, а въ разумѣ человѣческомъ органъ не относительнаго, а безусловнаго вѣдѣнія, — таковы системы идеалистическаго пантеизма *). Если міръ есть реальное самооткровеніе Божества, то, очевидно, законы и формы міроваго бытія представляютъ намъ законы и формы его собственной жизни; а такъ какъ и самый нашъ разумъ есть также самооткровеніе Божества (самопознаніе его въ людяхъ), то очевидно и то, что ему принадлежитъ абсолютное, божественное вѣдѣніе, вполнѣ адэкватное божественной природѣ, которой онъ составляетъ одну высшую модификацію. Такое воззрѣніе на характеръ нашего познанія о Богѣ ясно высказываетъ Гегель. Его логика, не обинуясь, утверждаетъ, что, раскрывая царство чистой мысли самой въ себѣ, она представляетъ самый процессъ саморазвитія Божества, какъ оно есть въ своемъ вѣчномъ бываніи (Werden) прежде сотворенія природы и конечнаго духа. Чистое понятіе, раскрытіемъ

*) Впрочемъ, не въ этихъ только системахъ встрѣчается мысль о совершенной постижимости Божества. Въ древности эту мысль приписывали аріанамъ, хотя мы не знаемъ точно, чѣмъ она мотивировалась у нихъ. Такъ Аэцій будто бы говорилъ о себѣ: „я знаю Бога столь ясно и совершенно, что не могу знать и себя самаго въ такой мѣрѣ, какъ знаю Бога“, а Евномій хвалился, что онъ въ точности знаетъ самую сущность Божію и вообще имѣетъ такое же познаніе о Богѣ, какое Богъ — о самомъ себѣ“. Догм. Богосл. Макарія, 88.

котораго занимается логика, по его мнѣнію, есть абсолютное, божественное понятіе и логическій процессъ есть непосредственное представленіе самоопредѣленія Бога къ бытію. Его дальнѣйшая философія,—природы и духа, будучи приложеніемъ абстрактныхъ, логическихъ категорій къ опредѣленному бытію, въ сущности, не что иное, какъ раскрытіе жизни самого же Божества въ формахъ инобытія и возвращенія къ себѣ. Поэтому совершенно вѣрно духу своей системы Гегель могъ сказать, что предметъ его философіи есть Богъ и изъясненіе Бога.

Въ нашемъ изслѣдованіи о пантеизмѣ *), мы старались указать несостоятельность этого воззрѣнія въ его ученіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру. Этого достаточно, чтобы убѣдить насъ, что то мнимое абсолютное познаніе о Богѣ, которое онъ себѣ приписываетъ, есть не что иное, какъ чистое и опасное самообольщеніе ума. Самая мысль о возможности такого познанія есть верхъ философской гордости, которая сама себя наказываетъ и обличаетъ тѣмъ, что въ результатѣ даетъ такое понятіе о Богѣ, которое не только не возвышаетъ уровня нашего религіознаго и философскаго сознанія, но низводитъ его на ту низшую степень, съ которой оно возвысилось путемъ долговременнаго развитія. Послѣдовательно проведенный пантеизмъ отрицаетъ религію уже тѣмъ самымъ, что, отрицая субстанціональное различіе между сотвореннымъ и Творцемъ, уничтожаетъ возможность живаго взаимоотношенія между ними, въ чемъ и состоитъ сущность религіи.

Но и признавая, вопреки пантеизму, условность нашего познанія о Богѣ, мы должны сдѣлать шагъ еще дальше,— нѣсколько ограничить самую эту условность. Прежде всего, можно представить себѣ эту условность такимъ образомъ, что она ничѣмъ не отличается отъ общей законосообразной условности нашего познанія, что по гносеологическому значенію, поэтому, нѣтъ никакого характеристическаго отличія между

*) См. стр. 45 и слѣд. Ср. также: Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, томъ второй, выпускъ первый, стр. 245 и слѣд.

познаніемъ Божества и знаніемъ окружающихъ насъ условныхъ предметовъ, въ какой мѣрѣ оно опредѣляется законами нашего ограниченнаго познанія вообще. Богъ непостижимъ настолько, насколько непостижима для насъ сущность и другихъ предметовъ, поэтому и Бога мы можемъ знать также и столько же, сколько и другіе объекты нашего познанія.

Хотя такое воззрѣніе не противорѣчитъ мысли объ условности нашего познанія о Богѣ, но само по себѣ оно упускаетъ изъ виду нѣкоторыя особенности этого познанія, которыя не позволяютъ намъ ставить его въ уровень со всякаго другого рода познаніемъ. Къ признанію такихъ особенностей ведетъ насъ какъ понятіе объ объектѣ этого познанія, такъ и наблюденіе надъ познающимъ субъектомъ.

Степень нашего познанія, его достоинство и совершенство опредѣляются не однимъ только качествомъ нашей познавательной силы и степенью ея приложенія къ познанію, но и различіемъ самихъ познаваемыхъ объектовъ. Въ самомъ обыденномъ ходѣ нашего познанія мы различаемъ предметы болѣе трудные и болѣе легкіе для знанія, болѣе доступные для насъ и менѣе доступные. Но что такое въ сущности доступность или недоступность, трудность или легкость познанія предметовъ, въ какой мѣрѣ она зависитъ не отъ субъективнаго отношенія къ нимъ познающаго лица, но отъ свойства самихъ предметовъ? Теоретически рѣшая этотъ вопросъ, мы могли бы сказать, что наиболѣе доступнымъ для насъ должно быть то, что ближе къ намъ по природѣ и по условіямъ своего существованія; чѣмъ дальше отъ насъ предметъ познанія, чѣмъ меньше представляетъ онъ точекъ соприкосновенія съ окружающимъ насъ и нами самими, тѣмъ труднѣе познаніе его. Отсюда уже видно, что по самому существу дѣла окружающій насъ физическій и человѣческій міръ долженъ быть удобопознаваемѣе, чѣмъ міръ сверхчувственный и Божество. Хотя отраженіе Его совершенствъ мы находимъ въ бытіи конечномъ, но, съ одной стороны, это отраженіе само по себѣ можетъ быть только ограниченнымъ, съ другой, самый отражающій эти совершенства міръ не есть законченное и установившееся цѣлое, но находится въ процессѣ развитія. Природа и человѣкъ имѣютъ свою исторію, которая не завершена въ настоящій моментъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ мы не имѣемъ передъ собою

откровенія совершенства Божія въ той полнотѣ, въ какой оно можетъ служить средствомъ къ познанію Его, мы не имѣемъ права разсчитывать на одинаковую гносеологическую цѣнность познаній о Богѣ и познаній о мірѣ и человѣкѣ, въ какой мѣрѣ послѣднее касается фактовъ совершившихся и остановившихся. Мы естественно можемъ легче познавать и лучше знать то, что ниже насъ (міръ внѣшній); меньше то, что наравнѣ съ нами (мы сами и міръ человѣческій); еще меньше то, что выше насъ (Богъ и міръ сверхчувственный). Исторія развитія человѣческой мысли подтверждаетъ этотъ выводъ, когда показываетъ намъ, что наибольшей ясности и точности достигаетъ наше эмпирическое познаніе внѣшней природы; не напрасно называютъ это познаніе точнымъ, положительнымъ въ извѣстномъ смыслѣ слова. Менѣе точности и устойчивости представляютъ намъ познанія о человѣкѣ и о мірѣ психическомъ. О недостаткахъ нашего раціональнаго познанія о Богѣ мы достаточно говорили въ представленномъ нами изложеніи процесса развитія религіознаго сознанія и философскаго мышленія о Богѣ.

Если въ опредѣленіи степени и цѣнности раціональнаго познанія о Богѣ, въ сравненіи съ другими формами познанія, философскій умъ не всегда съ достаточною ясностью обращалъ вниманіе на особенность познанія высочайшаго объекта, то онъ, можно сказать, совершенно упускалъ изъ виду одну особенность познающаго субъекта, которая имѣетъ особенную важность въ дѣлѣ богопознанія. На основаніи фактическаго состоянія нашего богопознанія въ сравненіи съ познаніемъ предметовъ эмпирическаго міра, мы приходимъ къ убѣжденію въ нѣкоторой ненормальности состоянія той стороны нашего духа, которою онъ обращенъ къ міру сверхчувственному. Не всѣ недостатки въ нашемъ богопознаніи могутъ быть отнесены исключительно или на общую ограниченность нашихъ познавательныхъ силъ, или на неограниченность и потому естественную малодоступность познаваемаго объекта. Среди этихъ недостатковъ есть одинъ коренной и непокрываемый этими причинами и указывающій на особый источникъ своего происхожденія. Этотъ недостатокъ состоитъ въ недостаточной ясности, силѣ и живости того первоначальнаго сознанія о Богѣ, которое должно лежать въ основѣ всѣхъ дальнѣйшихъ поня-

тій о Немъ и которое своимъ началомъ должно имѣть непосредственное воздѣйствіе Божества на нашъ духъ, которое можно назвать откровеніемъ естественнымъ. Имѣя въ виду, что человѣкъ, какъ существо духовно-органическое, поставленъ въ средоточіи двухъ міровъ, чувственнаго и сверхчувственнаго и что послѣдній имѣетъ къ нему столь же родственное отношеніе, какъ и первый, мы должны бы предположить, что первоначальное познаніе или, лучше, сознаніе того и другого будетъ одинаково сильно и живо. Но далеко не такъ на самомъ дѣлѣ. Тогда какъ предметы внѣшніе отпечатлѣваются въ нашемъ сознаніи съ ясностію, недопускающею разногласія и противорѣчій, представленія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частію смутны и темны; разумѣемъ здѣсь естественное знаніе безъ помощи Откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ, какъ скоро они получатъ достаточную степень научной ясности и опредѣленности, принимаются всѣми безспорно, познанія наши о мірѣ высшемъ представляютъ множество противорѣчащихъ и неустойчивыхъ понятій, раздѣляющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ.

Но всего важнѣе для насъ въ настоящемъ случаѣ то явленіе, что не только различныя стороны въ идеѣ Божества, но и самый фактъ бытія Божія, который долженъ лежать въ основѣ всѣхъ дальнѣйшихъ познаній о Немъ, не представляется нашему уму съ такою ясностію и убѣдительностію какъ фактъ существованія внѣшнихъ предметовъ, дѣйствующихъ на наши внѣшнія чувства. Мы имѣемъ въ виду не сознательное отрицаніе этого факта напр. въ матеріализмѣ. Существованіе такого отрицанія такъ же мало могло бы говорить противъ достаточной живости и твердости первоначальнаго богосознанія, какъ существованіе абсолютнаго идеализма, отрицающаго истину бытія и реальность чувственнаго міра. То и другое явленіе принадлежитъ къ сферѣ абстрактнаго философскаго мышленія и въ особенностяхъ его находитъ свое объясненіе, хотя и здѣсь сравнительно большее и легчайшее распространеніе въ обществѣ матеріалистическихъ идей въ сравненіи съ крайнимъ идеализмомъ заставляетъ предполагать какую-либо новую привходящую причину, не заключающуюся въ одномъ, хотя бы то и одностороннемъ, увлеченіи философской мысли. Глубочайшая причина того явленія, что изъ двухъ,

повидимому, равноправныхъ отрицаній бытія чувственнаго и сверхчувственнаго, человѣкъ охотнѣе избираетъ первое, заключается въ противорѣчащей идеальной природѣ человѣка меньшей ясности богосознанія, чѣмъ міросознанія, въ большей настойчивости, съ какою завѣряетъ о своемъ бытіи міръ чувственный, чѣмъ сверхчувственный. Результатомъ этого и бываетъ то, что при другихъ содѣйствующихъ условіяхъ реальность послѣдняго почти исчезаетъ для человѣка, онъ готовъ совершенно отрицать ее. Но и не доходя до такого помраченія, естественное религіозное сознаніе, какъ показываетъ весь историческій ходъ его развитія, повсюду обнаруживаетъ другой существенный недостатокъ, состоящій въ томъ, что онъ постоянно смѣшиваетъ божественное съ небожественнымъ, сверхчувственное съ чувственнымъ и міровымъ бытіемъ. Этотъ недостатокъ не только общая принадлежность всѣхъ политеистическихъ религій, но незамѣтно вкрадывается во всѣ почти философскія понятія о Богѣ, не смотря на все желаніе отвлеченной мысли освободить эти понятія отъ чувственнаго элемента. Мы видѣли, что этого недостатка не чуждъ самый абстрактный идеалистическій пантеизмъ, привносящій въ понятіе о Богѣ чисто міровыя категоріи, какъ опредѣленія его природы. Причиною этого недостатка опять можетъ быть только ненормальная смутность богосознанія, по которой божественное является намъ не въ своей чистотѣ и рѣзкой отдѣльности отъ міра, но какъ бы въ туманѣ отовсюду налегшаго на умъ человѣка чувственнаго бытія, вполнѣ разсѣять который не помогаютъ ему всѣ усилія абстрактной мысли.

Указанное нами исключительное положеніе человѣка въ отношеніи къ богосознанію нисколько не говоритъ о его абсолютной невозможности, но только объ особенной трудности. Оно предостерегаетъ насъ, далѣе, отъ увлеченія касательно истинной цѣнности выводимыхъ раціональнымъ путемъ понятій о Богѣ. По самому существу дѣла, эти понятія не могутъ имѣть притязанія на такую же точность, устойчивость и, въ силу этого, общеубѣдительность, какъ познанія эмпирическія. Но, если въ тоже время по самому содержанію этихъ понятій и по ихъ значенію для умственной и нравственной жизни человѣка они необходимо должны имѣть эту устойчивость, то они должны искать своего высшаго подтвержденія гдѣ-либо

въ иной области, чѣмъ область чистаго знанія. Это указываетъ намъ на необходимость божественнаго, сверхъестественнаго Откровенія для естественнаго богопознанія. Такое Откровеніе было бы излишне въ дѣлѣ познанія природы; но помощь его необходима тамъ, гдѣ самъ разумъ находится въ исключительномъ и особенномъ положеніи, что, какъ мы видѣли, и имѣетъ мѣсто въ отношеніи познанія о Богѣ.

2) Показавши возможность раціональнаго познанія о Богѣ и его границы, мы должны теперь указать его основное начало и методъ. Необходимость указанія такого начала и способовъ раскрытія его заключается уже въ самомъ понятіи *раціональнаго* познанія о Богѣ. Характеръ этого познанія въ отличіи его отъ познанія эмпирическаго и основаннаго на вѣрѣ, его раціональность и состоитъ именно въ томъ, что оно есть знаніе изъ принциповъ, требующее, чтобы было установлено твердое общее начало, изъ котораго съ логическою послѣдовательностію развивались бы всѣ дальнѣйшія понятія, относящіяся къ данному предмету, и чтобы эти понятія были выведены правильнымъ методомъ.

Метафизика, анализируя различные начала и способы раціональнаго раскрытія понятія о Богѣ, издавна свела ихъ къ тремъ основнымъ, которые назвала методами или путями, ведущими къ познанію Божества. Это 1) методъ или путь причинности (via causalitatis); 2) путь отрицанія (via negationis) и 3) путь превосходства или аналогіи (via eminentiae s. analogiae).

Путь или методъ *причинности* исходитъ изъ понятія о Богѣ, какъ высочайшей причинѣ бытія, и отсюда старается вывести дальнѣйшія болѣе конкретныя опредѣленія предикатовъ Божества. Такъ какъ въ произведеніи или дѣйствіи не можетъ заключаться ничего, что какимъ бы то ни было образомъ не заключалось въ производящей причинѣ; то, очевидно, въ Богѣ, какъ высочайшей причинѣ, должны заключаться тѣ опредѣленности или свойства, которыя мы находимъ въ происшедшемъ отъ Него міровомъ бытіи. Отсюда видно, что мы имѣемъ право заключать отъ свойствъ міра къ свойствамъ высочайшей Причины его и переносить нѣкоторыя свойства, замѣча-

емыя нами въ бытіи ограниченномъ, на Существо высочайшее и, такимъ образомъ, составлять понятіе о Его дѣйствительныхъ свойствахъ.

Но такъ какъ въ то же время Богъ есть не только абсолютная причина бытія, но и причина неограниченная и всесовершенная, то, очевидно, что не всѣ свойства, замѣчаемыя нами въ бытіи ограниченномъ мы имѣемъ право переносить на Существо высочайшее. Мы должны отстранить отъ Него всѣ несовершенства и ограниченія бытія условнаго и, такимъ образомъ, очистить понятіе о первой причинѣ отъ несвойственныхъ ей предикатовъ. Это и есть путь *отрицанія*.

Но путемъ отрицанія достигается еще не полное понятіе о Богѣ. Хотя, за исключеніемъ несвойственныхъ Божеству предикатовъ, останутся достигнутые путемъ или методомъ причинности положительные предикаты бытія, но эти предикаты сами по себѣ будутъ однакоже выражать свойства бытія условнаго. Чтобы они могли стать свойствами природы неограниченной и всесовершенной, мы должны снять ихъ ограниченія, возвысить ихъ до абсолютной степени. Какимъ образомъ можетъ быть достигнуто это возвышеніе найденныхъ путемъ причинности и очищенныхъ методомъ отрицанія предикатовъ условнаго бытія до абсолютнаго значенія, долженъ показать намъ методъ или путь *превосходства*, то-есть возвышенія ограниченныхъ совершенствъ до превосходной степени. Такъ какъ здѣсь для опредѣленія свойствъ Божества, хотя берутся свойства или совершенства, замѣчаемыя нами и въ бытіи ограниченномъ, но въ то же время очищаются отъ ограниченій и возвышаются до абсолютности, то, очевидно, они уже не тожественны со свойствами бытія ограниченнаго, а только подобны или аналогичны съ ними. Поэтому методъ возвышенія справедливо называется нѣкоторыми методомъ *аналогіи*.

Какой изъ этихъ трехъ методовъ или способовъ опредѣленія понятія о Богѣ есть главный и коренной? Какому изъ нихъ мы должны отдать, поэтому, преимущество въ выведеніи предикатовъ Божества? Въ метафизикахъ съ теистическимъ направленіемъ обыкновенно отвѣчаютъ, что въ отдѣльности ни одинъ изъ нихъ недостаточенъ для установленія истиннаго понятія о Богѣ, но всѣ въ совокупности, дополняя одинъ другой, вполнѣ достигаютъ своей цѣли. Но для истинно-фило-

софской постановки вопроса о началѣ и методѣ выведенія свойствъ Божества подобный отвѣтъ не можетъ быть признанъ удовлетворительнымъ.

Прежде всего, съ формальной стороны, здѣсь обращаетъ на себя вниманіе отсутствіе требуемаго раціональнымъ мышленіемъ единства принципа и его обоснованія. Мы имѣемъ передъ собою три различныхъ метода, но не видимъ начала, изъ котораго они вытекали бы съ логическою необходимостію въ томъ именно, а не другомъ числѣ. При отсутствіи такого начала невольно возникаетъ сомнѣніе: всѣ ли они суть дѣйствительно самостоятельные методы? Нельзя ли ихъ свести къ одному какому-либо, по крайней мѣрѣ, ограничиться однимъ изъ нихъ, какъ важнѣйшимъ?

Съ другой стороны, разсматривая эти методы съ матеріальной стороны, мы найдемъ тоже указаніе на необходимость объединяющаго ихъ и оправдывающаго начала. Въ частности каждый изъ этихъ методовъ признается недостаточнымъ для достиженія своей цѣли,—установленія истиннаго понятія о Богѣ, и только въ ихъ взаимной связи они могутъ вести къ ней. Но если каждый изъ нихъ недостаточенъ, то гдѣ начало или критерій для опредѣленія этой недостаточности? Гдѣ то начало, на основаніи котораго мы вообще считаемъ достаточными или недостаточными понятія о Богѣ, выводимыя при помощи каждаго изъ этихъ методовъ, въ силу котораго комбинируемъ тѣ изъ нихъ, которыя признали удовлетворительными, и соединяемъ ихъ въ одно цѣлое? Очевидно, это начало и этотъ критерій должны заключаться не въ самыхъ методахъ (изъ которыхъ каждый въ отдѣльности признается недостаточнымъ), но гдѣ либо внѣ ихъ и выше ихъ.

Необходимость такого единаго начала всегда сознавалась въ болѣе глубокихъ философскихъ системахъ, и это сознаніе выражалось въ стремленіи философовъ выставить на первый планъ одинъ какой-либо изъ указанныхъ методовъ, за исключеніемъ, по крайней мѣрѣ, крайнимъ умаленіемъ значенія остальныхъ. Не въ имѣющихъ дѣйствительное историческое значеніе философскихъ системахъ, а только въ курсахъ метафизики болѣе или менѣе эклектическаго характера мы встрѣчаемъ такого рода внѣшнее соглашеніе трехъ методовъ, что, хотя отдѣльно каждый изъ нихъ недостаточенъ для установ-

ленія истиннаго понятія о Богѣ, но въ совокупности они достигаютъ этой цѣли. Въ дѣйствительности же, та или другая система, сознательно или безотчетно, руководилась однимъ какимъ-либо методомъ, какъ основнымъ. Но при этомъ яснѣе и отчетливѣе высказывались и тѣ недостатки, къ которымъ можетъ привести послѣдовательное проведеніе каждаго изъ этихъ методовъ.

Методъ причинности основаніемъ для выведенія предикатовъ Божества полагаетъ понятіе о Богѣ, какъ абсолютной причинѣ. При помощи его мы должны рѣшить вопросъ: какова должна быть абсолютная причина? Какого рода свойства должны быть ей приписаны? Такъ какъ абсолютная причина сама по себѣ предполагается намъ неизвѣстною, то для опредѣленія ея мы обращаемся къ ея произведенію,—міру, и слѣдуя тому закону разума, что въ причинѣ implicite должны заключаться тѣ свойства, которыя находятся въ произведеніи, почитаемъ себя вправѣ опредѣлять свойства высочайшей Причины по свойствамъ ея произведенія. Въ Богѣ должно заключаться въ силу этого принципа основаніе всѣхъ тѣхъ реальностей, какія мы находимъ въ мірѣ; Онъ есть Ens realissimum. Но такой методъ опредѣленія понятія о Богѣ, будучи проведенъ послѣдовательно, можетъ привести прямо къ пантеизму. По закону дѣйствительнаго отношенія причинъ къ дѣйствіямъ въ мірѣ конечномъ, причина не можетъ произвести дѣйствія, которое совершенно противоположно ея сущности и не вытекаетъ изъ нея самой какъ ея собственное слѣдствіе. Далѣе, причина абсолютная должна быть безусловнымъ началомъ всѣхъ предметовъ и явленій міра, такъ какъ, кромѣ абсолютной, не можетъ быть никакой иной причины для объясненія какихъ-либо частныхъ предметовъ и явленій. Но, послѣдовательно проводя эти понятія, мы приходимъ къ тому заключенію, что міръ не можетъ быть чѣмъ-либо противоположнымъ Богу по существу и что въ Богѣ должно заключаться начало и тѣхъ міровыхъ явленій, которыя прямо противорѣчатъ понятію о Немъ, напр. зла нравственнаго. Мы, такимъ образомъ, прямо идемъ къ пантеизму.

Но здѣсь, говорятъ намъ, вступаетъ въ свои права другой методъ,—отрицанія, который долженъ исправить односторонности предыдущаго. Богу, какъ первой причинѣ, мы должны приписывать всѣ реальности, заключающіяся въ произведеніи,

т.-е. въ мірѣ, но за исключеніемъ недостатковъ и несовершенствъ; мы должны отрицать отъ Него всѣ ограниченія бытія. Но этотъ путь или методъ, выставляя вполнѣ вѣрное требованіе, самъ по себѣ не даетъ намъ однакоже никакихъ средствъ удовлетворить ему, потому что ничего не говоритъ намъ о томъ, что мы должны почитать совершенствомъ и несовершенствомъ и что мы должны отрицать отъ понятія о Богѣ. Открывается поле для произвола и для самыхъ разнородныхъ представленій о Богѣ, и никакой руководительной нормы методъ самъ по себѣ не даетъ. Далѣе, послѣдовательное проведеніе этого метода, предотвращая недостатки перваго, можетъ легко привести къ совершенному уничтоженію всякаго опредѣленнаго понятія о Богѣ, вмѣсто раскрытія этого понятія. По методу причинности мы подвергались опасности включить въ понятіе о Богѣ всѣ реальности міроваго бытія и дойти до пантеизма; по методу отрицанія мы подвергаемся опасности противоположной,—выключить изъ этого понятія всѣ опредѣленности, всѣ реальности, подъ предлогомъ ихъ несовершенствъ, и остановиться на одномъ только предикатѣ Божества,—его непостижимости.

Дѣйствительно, къ такому скудному, отрицательному понятію о Богѣ и приходили тѣ философы, которые послѣдовательно держались метода отрицанія, какъ единственно безопаснаго способа опредѣленія Божества. Они исходили изъ того, повидимому, вѣрнаго понятія, что несовершенствами въ метафизическомъ смыслѣ должны быть называемы не только обыкновенныя, моическія несовершенства, но и всякаго рода ограниченія реальнаго бытія, независимо отъ ихъ качества. Все бытіе условное и ограниченное въ сущности есть бытіе несовершенное; поэтому отъ понятія о Богѣ должны быть отрицаемы не только обыкновенные недостатки, но и всѣ предикаты реальнаго бытія, какъ ограниченнаго. Но такъ какъ нашему разуму, также въ свою очередь ограниченному, можетъ быть доступно только такого рода бытіе, то, очевидно, о бытіи неограниченномъ и безусловномъ мы не можемъ знать ничего положительнаго; все наше знаніе о Богѣ можетъ быть только познаніемъ того, что Онъ не есть, познаніемъ отрицательнымъ.

Но такое, основанное на строгомъ проведеніи метода отрицанія, понятіе о Богѣ привело бы не только къ уничтоженію

раціональнаго познанія о Богѣ, но и къ отрицанію положительнаго содержанія религіи. Каждая религія, въ которой содержится какое-либо положительное понятіе о Богѣ (а таковы всѣ религіи безъ исключенія), была бы лишеннымъ реальной истины субъективнымъ мнѣніемъ о Богѣ, только извинительнымъ по слабости нашего ума и по невозможности составить истинное понятіе о Богѣ. Но на такое отрицаніе всякаго значенія въ содержаніи религій едва ли согласятся защитники строго отрицательнаго понятія о Богѣ. По крайней мѣрѣ, они должны допустить сравнительное достоинство различныхъ религіозныхъ представленій и понятій о Богѣ; они не могутъ рѣшиться, вопреки ясному свидѣтельству религіознаго сознанія и разума, сказать, что всѣ эти представленія и понятія въ сущности *одинаково* ложны, такъ какъ всѣ положительныя понятія о Богѣ одинаково въ существѣ своемъ суть только наши субъективныя мнѣнія. Но какъ скоро признано относительное достоиство различныхъ мнѣній о Богѣ, то этимъ самымъ обличается односторонность отрицательнаго метода и его невѣрность самому себѣ. Потому что въ такомъ случаѣ уже предполагается, что въ нашемъ умѣ должна быть нѣкоторая мѣрка или критерій, по которому одни понятія о Богѣ мы признаемъ лучшими, а другія худшими, одни болѣе совершенными, другія менѣе. Если мы всмотримся внимательнѣе, въ чемъ состоитъ этотъ критерій или норма для оцѣнки различныхъ понятій о Богѣ, то легко найдемъ, что онъ заключается въ идеѣ абсолютнаго совершенства. Почему мы отрицаемъ тѣ или другіе предикаты ограниченнаго бытія отъ понятія о Богѣ? Потому что они несовершенны. Но почему мы знаемъ объ ихъ несовершенствѣ? Не потому ли, что нашему уму предносится идея абсолютно совершеннаго, которая и служитъ началомъ для опредѣленія степени ограниченныхъ совершенствъ какъ въ бытіи, такъ и въ нашемъ познаніи.

Такимъ образомъ, самый методъ отрицанія оказывается возможнымъ лишь потому, что ему предшествуетъ въ нашемъ умѣ положительный принципъ. Онъ не есть методъ самостоятельный и отсылаетъ насъ къ тому методу, который въ основаніе свое полагаетъ идею совершенства и который въ метафизикахъ называется методомъ превосходства или аналогіи.

Сущность этого метода, какъ мы видѣли, заключается въ

томъ, что для опредѣленія понятія о Богѣ мы должны брать совершенства, замѣчаемыя нами въ существахъ конечныхъ и возвышать ихъ до того абсолютнаго значенія, при которомъ они могли бы быть предикатами абсолютнаго Существа. Очевидно, что самая возможность и приложеніе этого метода основываются на предшествующемъ *предположеніи*, что Богъ долженъ быть мыслимъ Существомъ абсолютно совершеннымъ. Самый методъ доказываетъ только, *гдѣ* мы должны искать тѣхъ предикатовъ совершенства, которые должны войти въ понятіе о Богѣ, и *какъ* должны мыслить ихъ, чтобы они удовлетворили понятію совершенства абсолютнаго.

Но на чемъ основывается самое это предположеніе, что Богъ долженъ быть мыслимъ Существомъ абсолютно совершеннымъ?

Если идея о Богѣ не можетъ быть продуктомъ нашего отвлеченнаго мышленія и результатомъ его изслѣдованій о послѣдней причинѣ бытія и происхожденіи вещей, но происходитъ первоначально изъ живаго и непосредственнаго ощущенія дѣйствія на нашъ духъ реальнаго высочайшаго объекта *), то и послѣдняго основанія понятія о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ, мы должны искать не въ рефлектирующей мысли, но въ самомъ этомъ ощущеніи, которое мы называемъ *религіознымъ сознаніемъ*. Итакъ, чтобы оправдать требуемое методомъ превосходства, но имъ только предполагаемое, право выводить предикаты Божества изъ идеи Его всесовершенства, мы должны доказать, что эта идея есть дѣйствительно основная идея религіознаго сознанія, постоянная и существенная его принадлежность.

Такое доказательство и дано изложеніемъ послѣдовательнаго процесса развитія религіозныхъ и философскихъ понятій о Богѣ. Какой смыслъ этого процесса? Чего искало религіозное сознаніе въ постепенной смѣнѣ религіозныхъ понятій и замѣнѣ ихъ однихъ другими? Оно искало лучшаго и болѣе совершеннаго, оно оставляло прежнія понятія потому, что находило ихъ несовершенными. Идея абсолютнаго совершенства, какъ цѣль религіознаго процесса, была единственнымъ возбуждающимъ и направляющимъ его мотивомъ. Богъ есть Существо всесо-

*) См. изслѣдованіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, 1871, стр. 212—233.

вершенное,—вотъ общая мысль, проходящая во всѣхъ религіяхъ, вѣчное зерно истины, содержащееся подъ покровомъ всевозможныхъ частныхъ заблужденій. Каковы бы ни были представленія о Богѣ, какъ бы много ни заключали въ себѣ превратнаго и несовершеннаго, всѣ они старались однакоже выразить понятіе о Существѣ всесовершенномъ. Заблужденіе здѣсь состояло не въ томъ, чтобы человѣкъ вмѣсто всесовершеннаго Существа сознательно почиталъ Богомъ что-либо несовершенное, но въ томъ, что, сообразно степенямъ умственнаго и нравственнаго развитія, понималъ самое совершенство очень различно; но во всѣхъ случаяхъ онъ по крайней мѣрѣ думалъ, что представляетъ себѣ нѣчто самое совершенное, Какъ скоро развивающая мысль находила, что представляемое ею совершенство есть мнимое или недостаточное, она бросала прежнее понятіе о Богѣ и искала новаго. Такимъ образомъ, весь религіозный процессъ въ сущности можно назвать исканіемъ абсолютнаго совершенства.

Но не одно религіозное сознаніе въ идеѣ абсолютнаго совершенства видитъ начало для опредѣленія частнѣйшихъ предикатовъ Божества. Всѣ философскія системы, какъ скоро онѣ признаютъ бытіе Божіе, въ сущности согласны съ тѣмъ, что абсолютное начало должно быть мыслимо и абсолютно совершеннымъ. Различіе здѣсь, какъ и въ религіозномъ сознаніи, состоитъ лишь въ способѣ пониманія этого совершенства. Но замѣчательно, даже и въ этомъ отношеніи, что, несмотря на утверждаемую философскимъ мышленіемъ самостоятельность и независимость отъ религіознаго сознанія, всѣ почти философскія системы въ опредѣленіи понятія о Богѣ невольно считаются съ этимъ сознаніемъ, стараются по возможности не уклоняться отъ него и примирять съ нимъ свои отвлеченныя понятія о Богѣ. Такъ, говоря о пантеизмѣ, мы имѣли случай замѣтить, что ни одинъ изъ философовъ этого направленія не соглашался, чтобы его называли пантеистомъ; почти всѣ они или ихъ послѣдователи оправдывали себя отъ нареканій въ пантеизмѣ, и старались, по крайней мѣрѣ по способу изложенія, согласовать свое ученіе съ представленіями религіознаго сознанія и показать, что оно не такъ противоположно ему, какъ могло бы показаться на первый взглядъ.

Все это служитъ новымъ подтвержденіемъ того, что именно

въ религіозномъ сознаніи и въ утверждаемомъ имъ общемъ понятіи о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ, мы должны искать начала къ дальнѣйшему раскрытію этого понятія. Это раскрытіе въ сущности есть рѣшеніе вопроса: какія изъ свойствъ, замѣчаемыхъ нами въ бытіи, мы должны считать дѣйствительно совершенными и какой характеръ они должны получить, чтобы изъ простыхъ совершенствъ стать совершенствами абсолютными и потому могущими служить къ опредѣленію свойствъ Существа абсолютнаго.

Самая общая и, повидимому, не имѣющая никакого отношенія къ идеѣ совершенства категорія есть категорія бытія; но если мы вспомнимъ, что этой категоріи, какъ коррелативное, противополагается въ нашемъ мышленіи понятіе небытія, то мы будемъ имѣть здѣсь два термина, между которыми дѣлается возможнымъ сравненіе по отношенію къ идеѣ совершенства. Результатъ этого сравненія можетъ быть только одинъ: бытіе совершеннѣе небытія *). Итакъ въ самомъ понятіи совершенства уже дано понятіе дѣйствительнаго существованія совершеннѣйшаго Существа. Какъ извѣстно, эта мысль служитъ основаніемъ онтологическаго доказательства бытія Божія въ той его формѣ, въ какой оно первоначально изложено у Анзельма. Извѣстно и то, что эта мысль встрѣчена рѣшительнымъ возраженіемъ со стороны Канта, который считалъ невозможнымъ приложеніе къ категоріи бытія и небытія понятій совершенства и несовершенства, и это служило у него однимъ изъ основаній къ уничтоженію научнаго значенія онтологическаго доказательства. Правъ или неправъ былъ Кантъ, признавая несостоятельнымъ доказательство Анзельма, это вопросъ для насъ теперь сторонній; но во всякомъ случаѣ

*) Если Гартманъ, повидимому, вопреки этому положенію, составляетъ свою формулу: небытіе лучше бытія, то онъ имѣетъ въ виду не бытіе въ абсолютномъ значеніи, но опредѣленное, міровое бытіе, которое онъ считаетъ исполненнымъ страданій и потому обреченнымъ на уничтоженіе. Его формула имѣетъ значеніе при сравненіи бытія міроваго съ бытіемъ абсолютнымъ (безсознательнымъ) и ею собственно указывается превосходство послѣдняго предъ первымъ, а не абсолютное превосходство небытія предъ бытіемъ.

онъ былъ неправъ, запрещая оцѣнивать категоріи бытія и небытія по понятію совершенства. Говоря: существованіе не есть совершенство, онъ имѣлъ въ виду не реальное бытіе, но только *мыслимый* или, лучше, *воображаемый* предикатъ существованія, прилагаемый или отрицаемый въ нашей мысли отъ того или другого представленія. Такъ какъ этотъ предикатъ есть только воображаемый или мыслимый, то онъ, конечно, не сдѣлаетъ реально лучшимъ или болѣе совершеннымъ то представленіе, къ которому онъ прилагается. Сто мыслимыхъ талеровъ, какъ справедливо замѣтилъ Кантъ, не сдѣлаются ни больше, ни лучше отъ того, что мы станемъ ихъ мыслить существующими. Но иное дѣло, если мы изъ области мыслимаго бытія перейдемъ въ область бытія реальнаго и станемъ сравнивать между собою не представленія, которымъ мы произвольно то приписываемъ, то отрицаемъ (мыслимый только) предикатъ существованія, но предметы дѣйствительно существующіе съ несуществующими. Ставъ на эту точку зрѣнія, самъ Кантъ едва ли станетъ утверждать, что существованіе и несуществованіе не имѣютъ никакого значенія при сравненіи предметовъ между собою, и согласится, что сто дѣйствительно существующихъ талеровъ гораздо лучше и совершеннѣе ста талеровъ, существующихъ только въ представленіи, но неимѣющихъ бытія реальнаго. Въ этомъ отношеніи Анзельмъ былъ правъ, говоря, что существовать въ дѣйствительности лучше или совершеннѣе, чѣмъ не существовать или существовать только въ мысли и въ возможности, и что Существо всесовершенное по тому самому, что оно совершенно, должно быть мыслимо существующимъ.

Но не только понятія бытія и небытія въ ихъ абстрактной противоположности религіозное сознаніе имѣетъ право оцѣнивать съ точки зрѣнія идеи абсолютнаго совершенства. Въ самомъ понятіи бытія оно различаетъ формы и степени, которыя, въ свою очередь, дозволяютъ дѣлать сравненіе между ними по отношенію къ совершенству, независимо отъ тѣхъ или другихъ качествъ вещей, имѣющихъ бытіе. Если мы возьмемъ крайніе предѣлы, между которыми включаются всѣ различія степеней бытія, то получимъ, съ одной стороны, бытіе множественное, условное, измѣнчивое, ограниченное предѣлами времени и пространства, съ другой—бытіе единое,

безусловное (самосущее), неизмѣнное, вѣчное, безграничное. Религіозное сознаніе безъ всякаго колебанія признаетъ послѣдняго рода бытіе болѣе совершеннымъ, чѣмъ первое, и на этомъ основаніи почитаетъ Божество, какъ Существо всесовершенное, единымъ, самосущимъ, безусловнымъ, неизмѣняемымъ, неограниченнымъ пространствомъ и временемъ, т.-е. вездѣсущимъ и вѣчнымъ.

Что эти предикаты Божества обязаны своимъ происхожденіемъ не философскому мышленію, какъ можно бы предположить по ихъ отвлеченности, а именно религіозному сознанію, это видно изъ того, что стремленіе опредѣлять ими Божество замѣтно уже на первыхъ порахъ религіознаго сознанія, когда оно находилось еще на ступени представленія (политеизмъ) и когда о философскомъ мышленіи не могло быть еще и рѣчи. Конечно, самый характеръ представленія не допускалъ, чтобы эти предикаты явились для религіознаго сознанія во всей своей абстрактной чистотѣ и опредѣленности; но достаточно того, что на самыхъ первыхъ порахъ религіознаго развитія обозначалось живое, хотя и не осуществившееся вполнѣ стремленіе представлять Божество именно съ этими предикатами, чтобы видѣть первоначальный ихъ источникъ. Такъ напр. въ самыхъ несовершенныхъ языческихъ религіяхъ Божество представляется, если не абсолютно вѣчнымъ по началу бытія (боги родились, произошли одинъ отъ другого), то вѣчнымъ по его продолженію, по крайней мѣрѣ имѣющимъ болѣе продолжительное бытіе, чѣмъ что-либо существующее: боги неизмѣнны, они вѣчно юны и не старѣются; они не ограничены пространствомъ, какъ человѣкъ, — они легкоподвижны; они не зависятъ отъ условій бытія матеріальнаго, но сами властвуютъ надъ природой и пр. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ представленіяхъ ясно высказывается мысль, что бытіе міровое съ его опредѣленными качествами есть несовершенное и потому несоотвѣтствующее идеѣ Существа всесовершеннаго.

Всего труднѣе, повидимому, для религіознаго сознанія было уяснить себѣ мысль о превосходствѣ бытія единаго предъ множественнымъ и вслѣдствіе этого признать Божество, какъ абсолютно совершенное бытіе, единымъ. Мы видѣли, съ какимъ упорствомъ держался и держится политеизмъ въ чело-

вѣческомъ родѣ, такъ что въ естественномъ процессѣ религіознаго сознанія нужно было вмѣшательство философіи и борьба ея съ политеизмомъ, чтобы утвердить мысль о единствѣ Божества. Но напрасно на этомъ основаніи мы стали бы думать, что понятіе единства Божества implicite не заключается въ религіозномъ сознаніи, а обязано своимъ происхожденіемъ единственно рефлектирующей мысли. Оно несомнѣнно скрывается въ коренной религіозной идеѣ абсолютнаго совершенства и заявляетъ о своемъ присутствіи ясными признаками, — именно стремленіемъ возвысить одного какого-либо бога надъ всѣми другими, слѣдами первоначальнаго монотеизма, которые можно открыть во всѣхъ почти религіяхъ и, наконецъ, подчиненіемъ самихъ боговъ высшей ихъ таинственной силѣ рока или судьбы. Если понятіе единства Божества не выступаетъ ясно въ естественныхъ религіяхъ и затемняется множественностью боговъ, то причина этого заключается только въ господствѣ представительной формы познанія, по существу своему ограничивавшей и раздроблявшей идею Божества; какъ скоро эта форма съ дальнѣйшимъ интеллектуальнымъ развитіемъ уступила мѣсто понятію, само собою и легко открылось, что совершеннѣйшее бытіе можетъ быть только единымъ.

Но приложеніе идеи совершенства къ дѣйствительному бытію не ограничивается сравненіемъ предметовъ по категоріямъ единства и множественности, постоянства и измѣнчивости, условности и независимости и т. под. Существующіе предметы, кромѣ указанныхъ отличій, представляютъ и другія характеристическія различія, которыя также дозволяютъ дѣлать между ними сравненіе по идеѣ абсолютнаго совершенства и которыя должны дать элементы для дальнѣйшаго опредѣленія Существа всесовершеннаго. Если мы опять возьмемъ здѣсь крайніе предѣлы или полюсы, между которыми включается все разнообразіе существующихъ предметовъ и явленій, то получимъ на одной сторонѣ бытіе матеріальное, на другой бытіе духовное, между которыми можемъ мыслить различныя степени преобладанія того или другого бытія. Сравнивая эти противоположности бытія и оцѣнивая ихъ подъ вліяніемъ идеи абсолютнаго совершенства, религіозное сознаніе отдаетъ рѣшительное предпочтеніе послѣдняго рода бытію предъ первымъ,

и путемъ послѣдовательнаго развитія приходитъ къ убѣжденію, что Существо всесовершенное должно быть мыслимо не иначе, какъ абсолютно духовнымъ, со всѣми предикатами, характеризующими духовное бытіе: сознаніемъ, разумомъ, волею.

Не смотря на то, что идея духовности Божества вырабатывалась мало-по-малу путемъ продолжительной борьбы и смѣны различныхъ религіозныхъ воззрѣній, она въ существѣ своемъ не есть произведеніе рефлектирующаго надъ религіознымъ сознаніемъ отвлеченнаго мышленія, но заключается въ самомъ же этомъ сознаніи, какъ всеобщая и коренная, хотя не вездѣ достаточно выясненная, его принадлежность. Слѣдя за историческимъ развитіемъ религіознаго сознанія, мы видѣли, что никогда человѣкъ, даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ своего развитія, не обоготворялъ матеріальные и бездушные предметы природы, какъ таковые; всегда онъ болѣе или менѣе ясно оживотворялъ ихъ, представлялъ ихъ сознательными, имѣющими волю и силу дѣйствовать на него благотворно или враждебно. И это понятно и естественно: безъ такого одухотворенія ихъ невозможна была бы и религія, невозможны молитвы, религіозные обряды, жертвы и пр. Все это возможно только при томъ предположеніи, что обоготворяемый объектъ, не смотря на свой чувственный характеръ, въ то же время обладаетъ и духовными свойствами, способностію знать, видѣть, слышать обращенныя къ нему молитвы и религіозныя дѣйствія. Все послѣдующее развитіе религіознаго сознанія въ этомъ отношеніи состояло въ большемъ и большемъ выясненіи превосходства духовныхъ свойствъ передъ чувственными, при чемъ первыя болѣе и болѣе выступали на первый планъ въ понятіи о Богѣ. Конечно, религіозное сознаніе, какъ стоящее на ступени представленія, само собою не могло достигнуть до идеи духовности въ ея чистомъ и отрѣшенномъ видѣ, до понятія о Богѣ, какъ абсолютномъ духѣ, чуждомъ всякой матеріальности. То, чего оно могло достигнуть, было лишь гармоническое, идеальное равновѣсіе чувственной и духовной стороны въ представленіи о Богѣ, нашедшее свое выраженіе въ Греко-римской религіи. Окончательное развитіе идея духовности Божества получила въ философіи, проходя по различнымъ ступенямъ, начиная отъ гилозоизма и дуализма древней философіи и кончая абстрактною духовностію абсолютнаго въ

новѣйшихъ пантеистическихъ системахъ. Но каковы бы ни были въ частности понятія объ этой духовности, самая мысль о ней есть общее достояніе всѣхъ философскихъ системъ, какъ скоро онѣ признаютъ бытіе Существа высочайшаго. Различіе между ними касается вопроса относительно тѣхъ или другихъ признаковъ духовности, напр. сознанія, свободы, но вообще всѣ философскія системы, даже наиболѣе уклоняющіяся отъ правильнаго понятія объ истинной духовности (пантеистическія), строго выдерживаютъ общее понятіе духовности абсолютнаго, до такой степени строго, что готовы даже пожертвовать вовсе понятіемъ о бытіи чувственномъ и матеріальномъ, такъ какъ не только матеріальныя черты въ Богѣ, но даже происхожденіе отъ Него чего-либо матеріальнаго было бы, по ихъ мнѣнію, несовмѣстнымъ съ понятіемъ чистой духовности Божества. И дѣйствительно, духовность есть столь существенно вытекающее изъ основной религіозной идеи абсолютнаго совершенства свойство, что безъ него уничтожилось бы самое понятіе о Богѣ. Отсутствіе въ Немъ духовныхъ свойствъ дѣлало бы Его менѣе совершеннымъ, чѣмъ нѣкоторыя происшедшія отъ Него ограниченныя существа. Безъ этихъ свойствъ потеряли бы свое значеніе и предыдущіе предикаты, выражавшіе совершенства бытія вообще. Дѣйствительно, если мы оставимъ въ сторонѣ понятіе о духовности, то для прочихъ предикатовъ: вѣчности, неизмѣнности, абсолютности и др. можетъ быть найденъ объектъ и помимо понятія о Богѣ, они могутъ быть приписаны и самосущей матеріи, на нихъ можетъ согласиться и безбожный матеріализмъ для характеристики своей первоосновы міроваго бытія.

Итакъ, Богъ, какъ Существо всесовершенное, долженъ быть мыслимъ не только самосущимъ, безусловнымъ, вѣчнымъ, неограниченнымъ началомъ бытія, но Существомъ духовнымъ со всѣми характеристическими признаками духовно-совершеннаго бытія, т.-е. сознаніемъ, разумомъ, свободою. Но такъ какъ эти признаки, принадлежащіе и духовно-ограниченнымъ существамъ, должны быть мыслимы здѣсь въ неограниченномъ, абсолютномъ ихъ значеніи, то мы легко получаемъ отсюда болѣе конкретныя опредѣленія божественной духовности. Абсолютно совершенный разумъ есть разумъ всевѣдущій; абсолютно совершенная воля по кругу своихъ дѣй-

ствій есть всемогущая, по ихъ качеству всеблагая и святая; сознаніе себя абсолютно обладающимъ всѣми своими совершенствами дастъ понятіе о Богѣ, какъ существѣ всеблаженномъ:

Такимъ образомъ, существенно принадлежащая религіозному сознанію идея абсолютнаго совершенства даетъ намъ начало, изъ котораго, по такъ-называемому методу превосходства или аналогіи, съ полною послѣдовательностью могутъ быть выведены всѣ свойства Божества. Судя по тому, относятся ли они къ совершенствамъ бытія вообще или къ совершенствамъ бытія духовнаго въ частности, они могуть быть раздѣлены примѣнительно къ обычной въ метафизикахъ классификаціи ихъ *) на два класса: перваго рода свойства, на основаніи указанныхъ нами особенностей ихъ, мы можемъ назвать *онтологическими*, втораго рода *духовными* или идеальными.

Но прежде чѣмъ перейдемъ къ спеціальному анализу каждаго изъ свойствъ Божества, мы должны остановиться на относительномъ значеніи свойствъ того и другого рода для опредѣленія понятія о Богѣ. Мы видѣли, что какъ онтологическія, такъ и идеальныя свойства съ одинаковой необходимостію вытекаютъ изъ общей идеи абсолютно совершеннаго Существа и имѣютъ, поэтому, одинаковое значеніе въ

*) Раздѣленіе божескихъ свойствъ на два класса есть издавна принятое и наиболѣе употребительное въ метафизикахъ, хотя основаніе для этого дѣленія не вездѣ одно и то же. Такъ напр. раздѣляютъ иногда свойства Божіи на *отрицательныя* (напр. неизмѣняемость, неограниченность и др.) и *положительныя* (напр. премудрость, благость). Другіе различаютъ въ Богѣ свойства *покоющіяся* (attributa quiescentia) и *дѣйствующія* (attr. efficientia, operativa), относя къ первымъ тѣ, кои принадлежатъ Богу въ Его отрѣшенности отъ дѣйствованія на міръ, къ послѣднимъ—свойства, вытекающія изъ Его отношенія къ міру; къ первымъ относятся: единство и простота, безусловность, самобытность (aseitas), неизмѣнность, вѣчность, безконечность; къ послѣднимъ—остальныя. Съ этимъ раздѣленіемъ сходно дѣленіе свойствъ Божіихъ на *абсолютныя* и *относительныя*. Нѣкоторые дѣлятъ свойства Божіи на *метафизическія* или теоретическія и *моральныя* или практическія. Что касается до общаго принципа выведенія этихъ свойствъ, то имъ большею частію служитъ или понятіе безконечности, или понятіе самобытности (aseitas); не входя въ критику пригодности или непригодности этихъ понятій для данной цѣли, мы старались показать, что такимъ принципомъ можетъ быть только принадлежащее религіозному сознанію понятіе абсолютнаго совершенства.

установленіи истиннаго понятія о Богѣ. Но не таково отношеніе къ того и другаго рода свойствамъ религіознаго сознанія и философіи. Для религіознаго сознанія особенное значеніе имѣютъ идеальныя свойства Божества; предикатамъ онтологическимъ оно не придаетъ большой важности, на низшихъ ступеняхъ развитія оно совершенно о нихъ забываетъ: такъ напр. въ политеизмѣ божественное начало представляется ограниченнымъ, множественнымъ въ видѣ многихъ боговъ; боги признаются происшедшими, слѣдовательно, невѣчными и т. п. Но нигдѣ религіозное сознаніе не допускаетъ, чтобы Божество, напр., не сознавало обращаемыхъ къ нему молитвъ, было немогущественнымъ и проч. Такое предпочтеніе идеальныхъ свойствъ въ понятіи о Богѣ онтологическимъ естественно и понятно, ибо только съ признаніемъ этихъ свойствъ возможна религія, какъ живое взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ.

Обратный взглядъ на отношеніе онтологическихъ и идеальныхъ предикатовъ часто находимъ мы въ философіи. Она всегда склонна была особенное значеніе приписывать онтологическимъ свойствамъ въ понятіи о Богѣ; для нея Богъ преимущественно былъ абсолютною причиною или началомъ бытія. Такое предпочтеніе онтологическихъ предикатовъ духовнымъ заходило иногда такъ далеко, что послѣднимъ не только приписывалось второстепенное значеніе, но во многихъ системахъ они совершенно устранялись, какъ своего рода антропоморфизмъ, хотя, конечно, болѣе возвышенный, чѣмъ чувственныя напр. представленія о Богѣ въ политеизмѣ, но при всемъ томъ не имѣющій значенія для строго философскаго мышленія. Что абсолютное начало бытія должно быть мыслимо духовнымъ, это всегда признавала философія; но какъ скоро дѣло доходило до болѣе конкретнаго опредѣленія признаковъ духовности, до такъ-называемыхъ духовныхъ свойствъ Божества, то эти признаки и свойства мало-по-малу улетучивались, и отъ понятія духовности оставалось одно скудное, отрицательное понятіе нематеріальности. Вмѣсто Бога, какъ духа, получалось безжизненное пантеистическое абсолютное съ однимъ онтологическимъ предикатомъ.

Но такое предпочтеніе онтологическихъ свойствъ идеальнымъ никакъ не можетъ быть допущено, не только потому,

что чрезъ это ограничивалась бы и искажалась идея абсолютнаго совершенства, которая, какъ мы видѣли, должна быть руководящею въ установленіи истиннаго понятія о Богѣ, но и потому, что подобное воззрѣніе было бы логическою непослѣдовательностію. Пантеизмъ указываетъ на то, что такъ-называемыя духовныя свойства потому не должны быть приписываемы абсолютному началу бытія въ собственномъ смыслѣ, что они суть свойства конечнаго, ограниченнаго, человѣческаго бытія. Но и онтологическіе предикаты Божества, которые считаются болѣе приличными для опредѣленія абсолютнаго начала, дѣйствительно ли свободны отъ этого недостатка, т.-е. выражаютъ ли собою нѣчто такое, что совершенно непримѣнимо къ бытію неограниченному? Или и они, подобно духовнымъ, суть только возвышеніе абсолютнаго значенія тѣхъ свойствъ, которыя въ ограниченномъ видѣ могутъ принадлежать и бытію ограниченному? Если скажемъ первое, то должны будемъ признать онтологическіе предикаты чисто отрицательными, что, какъ мы видѣли, въ результатѣ приведетъ къ мысли объ абсолютной непознаваемости Божества. Если же эти предикаты должны выражать собою нѣчто положительное, то эта положительность, очевидно, можетъ состоять только въ томъ, что на Божество переносятся, въ абсолютномъ лишь значеніи, категоріи, имѣющія приложеніе и къ ограниченному бытію. Такъ напр. Бога мы называемъ абсолютною причиною, вѣчнымъ, единымъ, неизмѣннымъ; но понятія: причины, относительной продолжаемости, единства, неизмѣнности имѣютъ свое приложеніе и къ дѣйствительному бытію. Если бы онтологическіе предикаты были частнымъ отрицаніемъ реальныхъ свойствъ міра и не имѣли бы съ нимъ ничего общаго, то міръ бы мы должны представлять себѣ чѣмъ-то безконечно безсвязнымъ, раздробленнымъ, нигдѣ и ни въ чемъ не имѣющимъ постоянства и относительной неизмѣняемости. Но такъ какъ въ предметахъ міра мы замѣчаемъ относительныя степени небытія и бытія, измѣнчивости и неизмѣнности, сложности и единства и пр.; то, очевидно, мы находимъ здѣсь нѣкоторыя точки соприкосновенія между предикатами бытія условнаго и безусловнаго, которыя и даютъ намъ возможность мыслить о Богѣ положительно. Мы не отрицаемъ безусловно всѣхъ

предикатовъ міроваго бытія отъ Бога, но только ихъ ограниченія и несовершенства, а остающееся затѣмъ положительно мыслимое содержаніе стараемся возвысить до абсолютнаго или идеальнаго совершенства.

Если же мы должны признать, что категоріи, подъ которыми мыслится ограниченное бытіе, напр. субстанція, причина, дѣйствіе и пр., имѣютъ приложеніе и къ абсолютному бытію, если онтологическія свойства Божества, поэтому, выражаютъ собою нѣчто положительное и именно въ смыслѣ абсолютнаго совершенства нѣкоторыхъ свойствъ, принадлежащихъ и бытію условному: то уже было бы странно и непослѣдовательно, допуская для опредѣленія Божества категоріи, имѣющія въ извѣстномъ отношеніи примѣненіе къ бытію вещественному, отвергать, какъ несоотвѣтствующія понятію о Немъ, категоріи, характеризующія бытіе болѣе совершенное, духовное. Если то, что въ физическомъ мірѣ есть предметы, продолжающіеся болѣе другихъ, есть законы, носящіе характеръ относительнаго постоянства и неизмѣнности, есть силы, представляющіяся первоначальными и независимыми отъ другихъ, не служитъ препятствіемъ мыслить Божество обладающимъ тѣми же качествами продолжаемости, неизмѣняемости и независимости — только въ абсолютномъ ихъ значеніи: то тѣмъ менѣе то обстоятельство, что въ мірѣ есть существа ограниченно-духовныя, ограниченно-разумныя, свободныя и пр., можетъ служить препятствіемъ мыслить Божество абсолютно-духовнымъ, разумнымъ, свободнымъ. Если намъ говорятъ: вы не должны въ точномъ смыслѣ слова представлять Бога самосознающимъ, всевѣдущимъ, всемогущимъ, потому что въ насъ есть ограниченное сознаніе, разумъ, свобода, то и мы съ такимъ же правомъ можемъ сказать: вы не должны представлять Бога самобытнымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ, потому что въ мірѣ есть относительная самостоятельность, постоянство, неизмѣнность. Если перенесеніе на Божество духовныхъ предикатовъ, не смотря на то, что они понимаются въ абсолютномъ значеніи, вы называете антропоморфизмомъ, то перенесеніе на Божество космическихъ категорій, напр. бытія, постоянства, причины и др., мы можемъ назвать космоморфизмомъ.

Но дѣйствительный антропоморфизмъ и космоморфизмъ не

въ томъ состоятъ, что нѣкоторыя категоріи міроваго бытія, вещественнаго ли то или духовнаго, прилагаются къ Божеству, но въ томъ, что эти категоріи переносятся на Божество съ тѣми ограниченіями и несовершенствами, съ какими онѣ являются въ дѣйствительномъ бытіи. Если бы Богу мы приписывали свойства духовной природы съ тѣми недостатками, съ какими они являются въ человѣкѣ, вслѣдствіе его ограниченности, то это, конечно, былъ бы антропоморфизмъ; напр. если бы стали представлять Бога сомнѣвающимся, раскаивающимся, гордящимся и проч. Точно также было бы космоморфизмомъ, если бы мы Божество стали представлять себѣ въ видѣ какого-либо элемента или силы природы, напр. свѣта, какъ то было въ религіяхъ языческихъ. Хотя подобнаго рода чувственныя и духовныя представленія имѣли и имѣютъ свой смыслъ и употребленіе, но они должны быть устранены въ области чистаго раціональнаго мышленія.

Вообще, изъ ложнаго опасенія антропоморфизма, устранить изъ понятія о Богѣ всѣ духовные предикаты значитъ идти въ результатѣ къ пантеистическому представленію о Немъ, какъ о безличной, неопредѣленной субстанціи міра. Но это еще не послѣдній и не самый худшій результатъ; такое понятіе о Богѣ даетъ удобный предлогъ и къ совершенному отрицанію Божества, какъ чего-то непредставимаго для мысли, какъ скоро за лишеніемъ конкретно - духовныхъ свойствъ оно остается только съ общими предикатами космическаго бытія. Дѣйствительно, для Фейербаха напр. такое именно абстрактное понятіе о Богѣ, какое онъ нашелъ у Гегеля и которое призналъ послѣднимъ словомъ философіи, и было однимъ изъ поводовъ къ уничтоженію самого понятія о Богѣ. Онъ ясно понялъ, что какъ скоро изъ понятія о Богѣ будутъ выключены конкретно-духовныя свойства, въ немъ не останется ничего положительнаго. „Пока можно сказать о Богѣ что-либо опредѣленное, говоритъ онъ, то эта опредѣленность будетъ человѣческимъ свойствомъ; а откидывая все человѣческое изъ природы Божества, придется въ ней ничего не оставить“.

Конечно, такое заключеніе было бы слишкомъ поспѣшнымъ. Если исключеніе духовныхъ предикатовъ изъ понятія о Богѣ и можетъ дать нѣкоторый предлогъ къ отрицанію истины

самого понятія о Богѣ, то это не говоритъ еще, чтобы подобный предлогъ былъ основателенъ. Мы знаемъ, что нѣкоторые философы отвергали адэкватность не только духовныхъ, но и всѣхъ вообще положительныхъ предикатовъ Божества, говоря, что истинное понятіе о Богѣ можно выразить только отрицаніемъ отъ Него всякой опредѣленности, какъ ограниченія. Но, тѣмъ не менѣе, такое отрицаніе вытекало у нихъ не изъ ограниченности ихъ понятія о Богѣ, но изъ высокаго мнѣнія о Его непостижимости. Дѣйствительно, даже отрицая реальное значеніе какихъ бы то ни было положительныхъ предикатовъ Божества, мы можемъ однакоже мыслить Его какъ абсолютно совершенное Существо, съ отрицаніемъ только способности нашего мышленія составить какое-либо понятіе о Немъ. Поэтому, неосновательно мнѣніе, будто бы, за исключеніемъ положительныхъ предикатовъ въ понятіи о Богѣ, придется въ немъ ничего не оставить и самая идея о Богѣ исчезнетъ. Напротивъ, какъ бы мы ни считали мало пригодными приписываемые нашимъ умомъ Божеству предикаты, въ насъ никогда не исчезнетъ мысль о бытіи высочайшаго Существа, хотя столь непостижимаго, что никакія усилія мысли не могутъ дать даже и приблизительнаго понятія о Немъ.

Но мы уже видѣли, что на самомъ дѣлѣ нельзя допустить такого преувеличеннаго понятія о непознаваемости Божества. Конечно, наши понятія о Богѣ не могутъ имѣть полной адэкватности съ познаваемымъ объектомъ, въ силу существеннаго различія природы и совершенствъ абсолютныхъ отъ природы и свойствъ бытія условнаго. Но это не говоритъ еще того, чтобы наши положительныя понятія о Богѣ не выражали собою ничего истиннаго относительно Его свойствъ, хотя бы то и въ очень слабой степени. Отраженіе солнечнаго луча въ каплѣ воды, не смотря на безконечное различіе солнца и микроскопическаго его отраженія, можетъ дать намъ однакоже нѣкоторое понятіе о солнцѣ. Поэтому и положительные предикаты Божества мы должны признавать не только болѣе или менѣе дозволительными субъективными способами представленія о Богѣ, но понятіями, дающими намъ нѣкоторое познаніе о реальныхъ Его свойствахъ. Думать, что подобнаго рода предикаты потому только не могутъ быть приписаны Божеству, что свойства, ими выражаемыя въ ограниченномъ

видѣ, замѣчаются и въ бытіи сотворенномъ, значитъ допускать ничѣмъ неоправдываемое предположеніе, будто ничего не можетъ быть общаго между высочайшею Причиною всего и ея произведеніемъ. Напротивъ, естественно и вѣроятно, что въ произведеніи или твореніи такъ или иначе отразятся совершенства Творца. Дѣло разума открыть, что въ условномъ бытіи, среди разнообразія его качествъ и явленій, мы должны считать дѣйствительнымъ совершенствомъ, слѣдовательно, отраженіемъ свойствъ Существа высочайшаго. Руководственнымъ же началомъ въ этомъ дѣлѣ должна служить основная общая идея абсолютнаго совершенства, принадлежащая религіозному сознанію.

Эта идея служитъ послѣднимъ основаніемъ и того, почему мы приписываемъ Богу не только онтологическія, но и духовныя свойства. Не потому мы приписываемъ Богу сознаніе, мудрость, свободу и пр., что сами ихъ имѣемъ (мы не нашли бы ни логическихъ, ни психологическихъ мотивовъ къ перенесенію этихъ свойствъ на Божество), но потому, что они заключаются въ самой идеѣ всесовершеннаго Существа. Не потому мы приписываемъ Богу разумъ, жизнь, свободу и проч., что сами ихъ имѣемъ, но потому сами ихъ имѣемъ, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ. Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу духовныя силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учитъ, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію, что, поэтому, его разумъ, свобода и вообще всѣ совершенства суть отображенія безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то, естественно, что онъ созерцаетъ въ своемъ Первообразѣ въ высшей степени тѣ свойства, которыя составляетъ богоподобіе его природы. Человѣкъ, вѣрно замѣчаетъ Якоби, потому необходимо антропоморфизируетъ Бога, что Богъ, создавая, его деоморфизировалъ.

IX.

Доказательства бытія Божія.

Критическій анализъ различныхъ формъ религіознаго сознанія привелъ насъ къ опредѣленію, требуемаго этимъ сознаніемъ и заключающеюся въ немъ идеею абсолютнаго совершенства, истиннаго понятія о Богѣ *). Но фактъ религіознаго сознанія, несмотря на всю его неоспоримую внутреннюю истину, переходя въ область раціональнаго, философскаго мышленія, необходимо становится положеніемъ, имѣющимъ нужду въ раціональномъ обоснованіи и раскрытіи, чтобы стать не только истиннымъ убѣжденіемъ, но доказанною, раціональною истиною. Отсюда—возникновеніе различныхъ философскихъ опытовъ доказательства истинъ религіознаго сознанія и, прежде всего, основной и коренной, ими предполагаемой, истины бытія Божія.

Раціональныя доказательства этой истины въ исторіи философіи являются сравнительно довольно поздно. Архаическіе философы въ своихъ стремленіяхъ уяснить начало и первую причину всѣхъ вещей исходили изъ твердаго, непосредственнаго убѣжденія въ существованіи такого начала и старались только опредѣлить качественныя его свойства. Но когда, отчасти подъ вліяніемъ неудовлетворительности этихъ разнообразныхъ попытокъ и ихъ противорѣчія, возникли сомнѣнія не только въ возможности познанія, но самаго существованія искомаго философами начала всѣхъ вещей, должно было явиться и сознаніе необходимости раціонально доказать его истину. Абсолютный скептицизмъ софистовъ и возникшія подъ вліяніемъ его въ Греческомъ обществѣ сомнѣнія не только въ состоятельности народныхъ сказаній о богахъ, но и въ бытіи Божества, были первымъ побужденіемъ обосновать эту истину не только на началахъ начинавшей уже терять свой авторитетъ религіи, но и философіи. Сократъ и Платонъ въ своей борьбѣ съ софистами первые старались представить нѣкоторыя философскія основанія нашей увѣренности въ бытіи Божества и Промысла, хотя не видно, чтобы на этомъ именно

*) См. стр. 156 и слѣд.

пунктѣ своей борьбы съ софистами они останавливались съ особеннымъ вниманіемъ. Такъ-называемыя доказательства бытія Божія высказаны ими какъ будто мимоходомъ и безъ особеннаго развитія ихъ. По всей вѣроятности и противниками ихъ не было выставляемо какихъ-либо особенно сильныхъ возраженій или развитыхъ антирелигіозныхъ теорій; невѣріе софистовъ выражалось, вѣроятно, одними легкомысленными или дерзкими выходками, которыя не требовали строго научнаго разбора. Опытъ перваго строго философскаго доказательства бытія Божія принадлежитъ Аристотелю. Затѣмъ въ древности хотя мы и находимъ слѣды и начала всѣхъ извѣстныхъ въ послѣдствіи доказательствъ бытія Божія, но не встрѣчаемъ ни систематическаго объединенія ихъ, ни сравнительной научной оцѣнки ихъ значенія. Въ послѣдствіи, въ христіанской философіи ученіе о доказательствахъ бытія Божія первоначально вызвано не столько стремленіемъ защитить эту истину отъ возраженій атеистовъ, въ чемъ, въ періодъ процвѣтанія схоластической философіи, не представлялось случая и нужды, сколько желаніемъ обосновать и раскрыть высочайшую истину религіи не только на началахъ вѣры, но и разума. Такое именно побужденіе и руководило столь извѣстнаго въ исторіи доказательствъ бытія Божія Анзельма Кентерберійскаго. По его мнѣнію, было бы преступною небрежностію и признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis) не желать знать того, во что мы вѣримъ; и если всѣ истины религіи имѣютъ право на раціональное разъясненіе, то тѣмъ болѣе высочайшая и коренная истина —бытія Божія. Затѣмъ, не вслѣдствіе одного только чисто-теоретическаго стремленія найти наилучшее доказательство бытія Божія, но и подъ вліяніемъ дѣйствительныхъ возраженій противъ силы этихъ доказательствъ, они раскрывались съ большею и большею логическою точностію и правильностію до самыхъ временъ Канта, который своею „Критикою чистаго разума“ не только поколебалъ силу и значеніе существовавшихъ до его времени въ философіи доказательствъ бытія Божія, но своею теоріею познанія, повидимому, нанесъ рѣшительный ударъ всякимъ попыткамъ раціонально доказать эту истину. Впечатлѣніе, произведенное въ свое время Кантовою критикою доказательствъ бытія Божія было тѣмъ сильнѣе, что эта критика по своей глубинѣ далеко не напоминала собою

поверхностныхъ возраженій противъ этой истины прежнихъ скептиковъ и атеистовъ, что, принадлежа первостепенному философскому уму, не только не имѣла въ виду поколебать высочайшую истину религіи, но, повидимому, въ практическомъ разумѣ думала дать ей новую, болѣе прочную опору. Возраженія Канта казались до такой степени неустранимыми, что не только многочисленные послѣдователи критической философіи, но и рѣшительные противники ея соглашались съ его оцѣнкою доказательствъ бытія Божія и съ его заключеніемъ о невозможности раціонально доказать эту истину. До Канта всѣ почти философы были болѣе или менѣе заинтересованы этимъ предметомъ. Ихъ усилія были направлены не только къ лучшей формально-логической обработкѣ существующихъ доказательствъ, но и къ отысканію наилучшаго, „единственно возможнаго“, какъ выражались иногда, доказательства, которое могло бы замѣнить всѣ другія. Какъ извѣстно, самъ Кантъ до появленія его „Критики чистаго разума“ заплатилъ дань этому направленію. Послѣ Канта прежнее, можетъ-быть преувеличенное, уваженіе къ нимъ смѣнилось столь же преувеличеннымъ пренебреженіемъ. Грозила опасность, что трактать о доказательствахъ бытія Божія потеряетъ всякое существенное значеніе въ философіи и обратится въ простое историко-критическое изложеніе, хотя и уважаемыхъ по намѣренію, но неудавшихся по исполненію, памятниковъ философскаго мышленія.

Конечно, какъ скоро ослабѣла живость первоначальнаго впечатлѣнія, произведеннаго критикою Канта, какъ скоро изъ нѣдра самой же критической философіи возникли системы съ положительнымъ, идеалистическимъ направленіемъ, мало-помалу стало возвращаться къ философіи и болѣе безпристрастное отношеніе къ ученію о доказательствахъ бытія Божія. Въ наше и ближайшее къ намъ время это ученіе стало снова предметомъ не только историко-критическаго, но и положительнаго изслѣдованія, какого оно вполнѣ заслуживаетъ по важности своего содержанія не только для религіознаго сознанія, но и для философіи *). Но, тѣмъ не менѣе, Кантова критика не прошла безслѣдно въ исторіи философскаго мыш-

*) Укажемъ напр. на извѣстное сочиненіе Ульрици: „Богъ и природа“.

ленія, отразившись какъ въ разнообразной постановкѣ каждаго изъ отдѣльныхъ доказательствъ бытія Божія, такъ и въ оцѣнкѣ общаго ихъ значенія. Отсюда видно, что вопросъ о доказательствахъ бытія Божія далеко не принадлежитъ къ числу окончательно рѣшенныхъ въ философіи, а по своему содержанію, касающемуся основной истины религіознаго сознанія, составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ философіи религіи.

Но прежде чѣмъ перейдемъ къ изложенію и оцѣнкѣ этихъ доказательствъ, мы должны устранить принципіальное возраженіе противъ самой ихъ возможности,—возраженіе, которое для насъ тѣмъ важнѣе, что, повидимому, исходитъ изъ той же точки воззрѣнія на источникъ и глубочайшее основаніе полной увѣренности въ бытіи Божества, которое раздѣляемъ и мы. Этотъ источникъ мы нашли не въ самостоятельной дѣятельности умозаключающаго разсудка, но въ религіозномъ сознаніи, въ реальномъ и живомъ воздѣйствіи на нашъ духъ высочайшаго объекта религіи,—Существа безконечнаго *). Но если такъ, то и послѣдняго завѣренія этой истины мы должны искать въ томъ же религіозномъ сознаніи, въ вѣрѣ, и нигдѣ внѣ ея, менѣе всего, въ абстрактной дѣятельности разсудка. Но въ такомъ случаѣ возможны ли доказательства бытія Божія и не напрасный ли трудъ заниматься анализомъ ихъ, который необходимо приведетъ къ тому же заключенію о ихъ несостоятельности, на которое а ргіогі даетъ намъ право ученіе о происхожденіи идеи о Богѣ?

Вотъ исходная точка возраженій противъ возможности доказательствъ бытія Божія тѣхъ философовъ, которые, подобно намъ, первоначальнаго источника идеи Божества ищутъ не въ самодѣятельности разсудка, но въ непосредственномъ религіозномъ сознаніи, называемомъ ими чувствомъ или вѣрою **).

Увѣренность въ истинѣ бытія Божія есть, говорятъ намъ, непосредственный фактъ религіознаго сознанія, не на умозаключеніяхъ разсудка основывающійся и поэтому не имѣющій нужды въ доказательствахъ; эта истина сама по себѣ убѣдительна и очевидна для вѣрующаго чувства. Всякая попытка

*) См. „Религія, ея сущность и происхожденіе“, стр. 214—232.

**) Сюда принадлежатъ, кромѣ Якоби и его послѣдователей, философы, занимающіе посредствующее положеніе между нимъ и Кантомъ, — Фризъ, Бутервекъ, Ешенмайръ и др.

раціонально доказать ее, поэтому, не только безполезна, но и положительно опасна, такъ какъ при естественно ожидаемой по самому характеру этой истины неудачѣ подобной попытки она можетъ компрометировать ее, подавъ поводъ слабость доказательствъ считать слабостью самой доказываемой истины и тѣмъ охладить и обезсилить, а не подкрѣпить живую религіозную вѣру.

Но говоря о непосредственной самодостовѣрности факта религіознаго сознанія, забываютъ о существенной задачѣ философскаго знанія въ его отличіи отъ непосредственнаго убѣжденія. Эта задача состоитъ именно въ томъ, чтобы непосредственныя убѣжденія возвести на степень раціональныхъ и, слѣдовательно, раціонально обоснованныхъ понятій. Еслибы непосредственная увѣренность въ данныхъ истинахъ могла замѣнить знаніе, то не существовало бы и философіи. Непосредственная убѣдительность и предполагаемая общепризнанность основныхъ религіозныхъ истинъ такъже мало можетъ служить поводомъ къ исключенію ихъ изъ области философіи, какъ тѣ же качества другихъ коренныхъ истинъ нашего сознанія не препятствуютъ имъ быть предметомъ философскаго анализа. Что можетъ быть живѣе и непосредственно убѣдительнѣе нашей увѣренности въ существованіи внѣшнихъ предметовъ и притомъ такими, какъ они намъ кажутся? Что можетъ быть тверже нашего убѣжденія въ достовѣрности нашего познанія? Однакоже философская мысль никогда не удовлетворялась этою простою увѣренностію непосредственнаго сознанія и общаго смысла, но анализъ чувственнаго и раціональнаго познанія всегда поставляла одною изъ важнѣйшихъ своихъ задачъ.

Точно въ такомъ же отношеніи къ анализирующему философскому уму должно находиться и религіозное сознаніе. Ясность и убѣдительность этого сознанія, если даже и предположимъ, что эти качества въ религіозномъ сознаніи выступаютъ полнѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ напр. въ убѣжденіи о достовѣрности познанія эмпирическаго, тѣмъ менѣе можетъ устранять необходимость философскаго анализа его, что въ нихъ не заключается еще безспорнаго критерія истины, того, въ чемъ мы непосредственно убѣждены. Мы видѣли, что въ познаніи эмпирическомъ самое ясное чувственное представленіе не всегда, однакоже, показываетъ вещи такими, каковы

онѣ на самомъ дѣлѣ. Обыкновенное воззрѣніе представляетъ намъ землю неподвижною, а солнце движущимся по небосклону, звѣзды свѣтящимися небольшими точками, сводъ неба куполообразнымъ и т. п.; но эти факты чувственнаго воззрѣнія оказываются невѣрными предъ анализомъ знанія, показывающаго истинную природу этихъ явленій и предметовъ. Можетъ возникнуть вопросъ: нѣтъ ли подобнаго такъ-сказать оптическаго обмана и для умственнаго воззрѣнія и нѣтъ ли и въ нашемъ умѣ положеній, для всѣхъ кажущихся очевидными и истинными, но не таковыхъ на самомъ дѣлѣ? Доказать эту необманчивость истины бытія Божія, ея не субъективную только, но и объективную достовѣрность и должно быть задачею философіи, которой не можетъ устранить одна непосредственная убѣдительность религіознаго сознанія. Далѣе, если истина бытія Божія ясна и неоспорима для непосредственнаго сознанія, то, очевидно, нельзя сказать того же о мышленіи философскомъ. Отъ чего бы ни происходило потемнѣніе идеи Божества въ умѣ человѣка, возбуждавшее иногда сомнѣнія въ ея истинѣ, во всякомъ случаѣ, несомнѣнно то, что въ ряду философовъ были скептики и атеисты. Но философія должна имѣть въ виду не одни обыкновенныя, общежитейскія представленія о вещахъ, но и мнѣнія научныя или выдаваемыя за таковыя: она должна не только критически отнестись къ нимъ, но и представить положительныя основанія мнѣнія противуположнаго. Наконецъ, нельзя согласиться и съ тѣмъ положеніемъ, что истина бытія Божія для непосредственнаго религіознаго сознанія до такой степени ясна и убѣдительна, что не нуждается въ раціональномъ изслѣдованіи для своего подтвержденія. Правда, общее религіозное сознаніе всѣхъ временъ и народовъ признаетъ эту истину; но довольно вспомнить о чрезвычайномъ разнообразіи религіозныхъ представленій о Богѣ, о смутности однихъ и несостоятельности другихъ, чтобы убѣдиться въ необходимости свѣта разума въ этомъ хаосѣ непосредственныхъ вѣрованій. Въ итогѣ этихъ вѣрованій, если мы отбросимъ въ нихъ все случайное и разнообразное и станемъ искать самаго общаго и дѣйствительно яснаго и непререкаемаго для всѣхъ, получится очень скудный остатокъ, неопредѣленное представленіе чего-то сверхчувственнаго. Но доказательства бытія Божія не огра-

ничиваются такимъ скуднымъ результатомъ; въ каждомъ изъ нихъ болѣе или менѣе выясняется самое понятіе о Богѣ, съ отстраненіемъ тѣхъ чувственныхъ и смутныхъ элементовъ, которыхъ нечужды религіозныя представленія даже самыя возвышенныя. Поэтому, еслибы и дѣйствительно истина бытія Божія не требовала доказательствъ, какъ основаній увѣренности въ самомъ существованіи Божества, то во всякомъ случаѣ эти доказательства имѣли бы значеніе для установленія яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ.

Что касается до того замѣчанія, будто самая попытка доказывать бытіе Божіе колеблетъ живую религіозную вѣру въ эту истину и это колебаніе тѣмъ опаснѣе, чѣмъ слабѣе раціональные доводы, отъ которыхъ ждемъ для нея опоры, то въ этомъ замѣчаніи заключается недоразумѣніе. Если дѣйствительно коренная опора истины бытія Божія есть вѣра, не нуждающаяся въ доказательствахъ, то, очевидно, эти доказательства, слабы ли они или сильны, ничего не могутъ ни прибавить, ни убавить въ силѣ вѣры, „ибо она въ нихъ не нуждается“. Напротивъ, самая слабость этихъ доказательствъ приведетъ къ большему подкрѣпленію этой вѣры, подтверждая несостоятельность здѣсь разума. Примѣръ тому Якоби и другіе философы, которые вполнѣ приняли результаты критической философіи Канта о несостоятельности доказательствъ бытія Божія, но которыхъ такое мнѣніе о нихъ не только не привело къ скептицизму или къ отрицанію истины бытія Божія, но еще болѣе утвердило въ ней, оправдавъ ихъ первоначальное довѣріе къ вѣрѣ и внутреннему чувству, какъ единственному, по ихъ мнѣнію, источнику познанія о Богѣ. Если же для кого бы то ни было доказательства бытія Божія послужили поводомъ къ сомнѣнію въ этой истинѣ, то это самое уже показало бы, что его непосредственная вѣра уже была слаба отъ какихъ бы то ни было причинъ и что онъ искалъ уже завѣренія истины бытія Божія не въ вѣрѣ, а внѣ ея, въ доказательствахъ разума. О такомъ человѣкѣ нельзя сказать, что доказательства бытія Божія стали причиною ослабленія его вѣры; напротивъ, ослабленіе его вѣры побудило его обратиться къ этимъ доказательствамъ. Поэтому и укрѣпленія его вѣры въ Бога должно уже ожидать отъ болѣе внимательнаго и всесторонняго раціональнаго изслѣдованія истины

бытія Божія; для него доказательства этой истины нужнѣе, чѣмъ для вѣрующаго. Въ этомъ отношеніи отчасти справедливо мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что доказательства бытія Божія нужны не столько для положительнаго обоснованія этой истины, сколько для опроверженія скептицизма и атеизма. Мы говоримъ: это мнѣніе вѣрно отчасти, — потому что въ доказательствахъ этого рода нуждается не только *невѣріе* въ дурномъ значеніи этого слова, но и всякое направленіе мышленія, которое не признаетъ началомъ философскаго знанія непосредственную вѣру, а ищетъ раціональнаго обоснованія ея положеній. А такое направленіе, основанное на своего рода невѣріи или, правильнѣе, —*недовѣріи*, есть общая и характеристическая принадлежность строго философскаго мышленія. Поэтому и доказательства бытія Божія должны имѣть въ философіи не только полемическое, но и положительное значеніе.

Наконецъ, какъ на возраженіе противъ возможности доказательствъ истины бытія Божія указываютъ на самый гносеологическій характеръ этой истины, свидѣтельствующій, что, по самому существу своему, она не можетъ быть доказываема. Всякое доказательство, говорятъ, въ концѣ концовъ должно опираться на какую-нибудь самую коренную и первоначальную истину, отъ которой оно получаетъ свою силу. Но самая первоначальная и коренная истина, на которой въ сущности утверждается истина всѣхъ нашихъ познаній и доказательствъ, и есть истина бытія Божія. Какъ въ порядкѣ вещей всякое бытіе происходитъ отъ Бога, а самъ Онъ есть первое начало всякаго бытія, такъ и въ порядкѣ мышленія всѣ начала должны быть выводимы изъ первоначальной и непроизводной идеи Божества. Поэтому тотъ, кто доказываетъ бытіе Божіе, ставитъ, какъ выражается Якоби, все дѣло нашего познанія вверхъ ногами. Онъ дѣлаетъ міръ основаніемъ, а Бога слѣдствіемъ, тогда какъ, наоборотъ, Богъ долженъ быть мыслимъ основаніемъ всякаго бытія. Точно также Богъ долженъ быть и основаніемъ нашего познанія, потому что самая истинность нашего мышленія, самая увѣренность наша въ достовѣрности какихъ бы то ни было доказательствъ въ концѣ концевъ можетъ основываться только на той увѣренности, что Творецъ не могъ дать намъ законовъ мышленія обманчивыхъ и несоотвѣтствующихъ дѣйствитель-

нымъ вещамъ. Значитъ, говорятъ, всякимъ доказательствамъ бытія Божія, для самой ихъ достовѣрности и силы, должна предшествовать увѣренность въ бытіи Божіемъ: слѣдовательно, эти доказательства невозможны, ибо предполагаютъ то, что думаютъ доказать.

Все это возраженіе основано на неправильномъ смѣшеніи метафизическаго начала бытія вещей съ гносеологическимъ началомъ познанія вещей. Нѣтъ спора, что Богъ есть основаніе бытія міра, но не менѣе вѣрно и то, что міръ есть основаніе познанія Бога. Въ дѣйствительномъ ходѣ нашего познанія мы познаемъ не явленія изъ бытія, не дѣйствія изъ причинъ, но, наоборотъ, изъ явленій умозаключаемъ о свойствахъ бытія, по дѣйствіямъ судимъ о причинахъ. Хотя въ реальномъ бытіи причина существуетъ прежде явленія, но въ нашемъ познаніи явленіе дано прежде причины. Не иное отношеніе познанія къ познаваемому имѣетъ мѣсто и въ познаніи первой и абсолютной причины бытія. И здѣсь дѣйствіе, явленіе, т.-е. міръ служитъ основаніемъ къ умозаключенію о бытіи и свойствахъ Виновника міра. Поэтому и доказательства бытія Божія настолько же возможны и законны, насколько вообще законно умозаключеніе отъ дѣйствій къ причинамъ. Что касается до мысли, что увѣренность въ истинѣ нашего мышленія основывается въ сущности на увѣренности нашей въ истинности Творца, то и здѣсь мы видимъ тоже смѣшеніе гносеологическаго начала нашего познанія съ окончательнымъ его результатомъ. Первоначальное, вообще, ручательство истины нашего познанія мы находимъ въ самомъ мышленіи, въ присущей ему идеѣ истины, въ самодостовѣрности для насъ логическихъ законовъ; какъ показываетъ и опытъ, мы мыслимъ съ увѣренностью въ правильности нашего мышленія, не связывая его непосредственно съ идеею о Богѣ; даже отрицая эту идею, какъ показываетъ примѣръ скептиковъ и атеистовъ, можно, за исключеніемъ ея, мыслить правильно и съ полною увѣренностію въ истинѣ нашего мышленія. Иное, конечно, дѣло, если въ насъ возникаетъ вопросъ о послѣдней причинѣ, какъ нашего мышленія, такъ и его достовѣрности: здѣсь, конечно, мы должны будемъ остановиться на Богѣ, какъ на первомъ началѣ всякаго бытія и познанія. Но эта мысль въ движеніи нашего рефлектирующаго надъ

самимъ собою познаніяможенъ быть только результатомъ его, а не началомъ или исходнымъ пунктомъ. Самое возникновеніе вопроса о первоисточникѣ нашего познанія, тѣмъ болѣе правильное рѣшеніе его, необходимо предполагаетъ предшествующую дѣятельность мышленія, которая, очевидно, должна сопровождаться увѣренностію въ его истинѣ и правильности. Увѣренность же эта можетъ заключаться только въ самомъ же мышленіи; безъ нея невозможно было бы и достиженіе самого результата, окончательно ее подтверждающаго.

Въ большей части изслѣдованій о доказательствахъ бытія Божія первое мѣсто занимаетъ онтологическое: за нимъ слѣдуютъ: космологическое, телеологическое, нравственное. Основаніемъ этого порядка первоначально служила мысль о сравнительномъ философскомъ значеніи ихъ,которое опредѣлялось степенью раціональнаго характера ихъ и меньшею зависимостію отъ опыта. Въ настоящее время, когда взглядъ на философское значеніе онтологическаго доказательства и на доказательную силу прочихъ во многомъ измѣнился, такой порядокъ оказывается лишеннымъ всякаго руководительнаго принципа и держится только въ силу традиціи, на сохраненіе которой, можетъ-быть, имѣла вліяніе и критика Канта, подвергавшаго анализу эти доказательства въ такомъ именно порядкѣ. Если гносеологическимъ принципомъ доказательствъ бытія Божія мы признаемъ умозаключеніе отъ дѣйствій и явленій къ ихъ причинѣ, отъ свойствъ и качествъ міра къ его виновнику, то для насъ a priori можно будетъ опредѣлить и возможныя формы этихъ доказательствъ и ихъ порядокъ по относительному значенію. При заключеніи отъ бытія и свойствъ міра къ его первой причинѣ, мы можемъ брать во вниманіе или общія свойства всего міроваго бытія, независимо отъ частныхъ особенностей, характеризующихъ ту или другую его сторону, или свойства, принадлежащія каждой изъ двухъ главныхъ сторонъ, въ которыхъ является нашему сознанію это міровое бытіе, — міръ физическій и духовный. Отсюда возникаетъ три главныхъ вида доказательствъ бытія Божія: космологическое, телеологическое и психологическое; послѣдняго рода доказательство въ свою очередь можетъ принимать различныя формы, судя по тому, будемъ ли имѣть въ виду идею о Богѣ саму по себѣ (онтологическое доказатель-

ство) или ея происхожденіе въ нашемъ умѣ (психологическое въ тѣсномъ смыслѣ) или всеобщность ея (историческое) или ея связь съ нравственнымъ сознаніемъ человѣка (нравственное доказательство). Этотъ указываемый самымъ принципомъ раціональнаго доказательства порядокъ тѣмъ важнѣе для насъ, что въ сущности онъ совпадаетъ и съ относительнымъ значеніемъ самыхъ доказательствъ. Цѣль ихъ состоитъ въ раціональномъ обоснованіи того понятія о Богѣ, которое дано въ религіозномъ сознаніи и которое, какъ мы видѣли, состоитъ въ понятіи о немъ, какъ абсолютно совершенномъ Существѣ. Но очевидно, что совершенства Существа высочайшаго должны выступать для насъ тѣмъ яснѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ возрастать для религіознаго сознанія и сила доказательствъ истины бытія такого Существа, чѣмъ болѣе мы будемъ восходить отъ общихъ свойствъ космическаго бытія къ болѣе и болѣе идеальнымъ свойствамъ, наиболѣе ясное выраженіе которыхъ мы можемъ найти только въ мірѣ духовномъ. Такимъ образомъ доказательства: космологическое, телеологическое, психологическое, должны представить намъ градацію болѣе и болѣе точнаго опредѣленія понятія о Богѣ.

1. Космологическое доказательство бытія Божія.

Космологическое доказательство бытія Божія, не касаясь тѣхъ или другихъ сторонъ міроваго бытія, обращаетъ вниманіе на самые общіе признаки всѣхъ предметовъ міра и, на основаніи этихъ признаковъ, составляя понятіе о сущности всего міроваго бытія, заключаетъ отсюда къ необходимости признать для объясненія его начала высочайшую абсолютную причину.

Аристотель, у котораго мы впервые встрѣчаемъ космологическое доказательство, такой всеобщій признакъ міроваго бытія находитъ въ *движеніи*, понимая подъ этимъ терминомъ постоянную смѣну міровыхъ явленій и зависимость въ этой смѣнѣ одного явленія отъ другого. Но всякаго рода движеніе предполагаетъ движущую причину; каждая ближайшая движущая причина въ свою очередь предполагаетъ новую причину и такъ далѣе. Если же такъ, то для объясненія перваго движенія мы должны предположить нѣчто первоначально движу-

щее, что само уже ничѣмъ не можетъ быть приведено въ движеніе. Простираться въ безконечность здѣсь невозможно, потому что въ такомъ случаѣ между безчисленными предметами, другъ друга движущими, не будетъ ни одного перваго. Итакъ должно быть первое, самодвижущее начало.

Но это первое самодвижущее начало не можетъ быть двигателемъ самого себя, потому что въ такомъ случаѣ оно было бы вмѣстѣ и движимымъ предметомъ и движущимъ началомъ, въ чемъ заключается противорѣчіе. Одно и то же измѣнялось бы и измѣняло, что такъ же нелѣпо, какъ предположить, чтобы одно и тоже въ одно и то же время учило и было научаемо, лѣчило и было исцѣляемо. Отсюда видно, что въ томъ, что движется, должно быть различаемо движущее и движимое, одна часть, которая останется неподвижною, будетъ двигать, а другая двигаться.

Смыслъ этой аргументаціи о невозможности совмѣщенія движенія и начала движенія тотъ, что самый міръ, какъ совокупность вещей, не можетъ-быть первою причиною движенія потому, что въ такомъ случаѣ, по Аристотелю, онъ былъ бы вмѣстѣ и двигателемъ и движимымъ, что заключаетъ противорѣчіе. Итакъ, въ совокупности бытія или вселенной должно различать неподвижную и движимую части, т.-е. источникъ движенія и часть, приводимую въ движеніе — предметы міра. Какъ же теперь понимать эту движущую часть или начало движенія? Оно не можетъ быть матеріальнымъ началомъ, такъ какъ матерія сама подчинена движенію и измѣненію. Такъ какъ движеніе вѣчно, то и первое движущее начало должно быть вѣчнымъ, если оно одно; а если ихъ много, то всѣ они должны быть вѣчными. Но изъ двухъ предположеній о единствѣ и множественности началъ движенія разумъ требуетъ остановиться на первомъ. Мы видимъ, что единое бываетъ прежде многаго, опредѣленное число прежде чѣмъ безконечно многія. Когда возможность того и другого одинакова, то должно предпочесть число болѣе простое и ограниченное: это единое начало движенія— *τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ ἀκίνητον* и есть Божество*).

*) Сводъ мѣстъ изъ Аристотеля, въ которыхъ изложено его ученіе о первомъ Двигателѣ, см. у Fortlage въ его: Darstellung d. Beweise fürs Daseyn Gottes, p. 35. 36. 374. 375.

Аристотелю первому принадлежитъ честь раціональнаго построенія космологическаго доказательства *); его доказательство съ различными варіаціями часто встрѣчается и у послѣдующихъ философовъ. Но не трудно видѣть слабыя стороны его аргумента. Въ немъ а) прямо предполагается, какъ несомнѣнное,—недоказанное еще положеніе, что рядъ движеній не можетъ идти въ безконечность, но что необходимо допустить первое начало движенія. б) Положеніе, что первый двигатель долженъ быть одинъ, а не многіе, утверждается на довольно слабомъ основаніи, именно,—изъ двухъ возможно предполагаемыхъ началъ движенія: одного или многихъ вѣроятнѣе, проще принимать одно **). Но одно удобство мышленія не есть еще доказательство объективной истины единства перваго начала бытія. в) Наконецъ, въ доказательствѣ Аристотеля рѣшительно утверждается отдѣльное существованіе движимаго внѣ двигателя, какъ чего то отъ него по существу независимаго. Въ совокупности бытія—вселенной, по его мнѣ-

---

*) Впрочемъ, основная мысль космологическаго довода, на основаніи понятія движенія, находится у Платона. Phaedr. 245.

**) Правда, въ Метафизикѣ (XII. 8. 4) Аристотель указываетъ еще другое основаніе къ признанію единства перваго начала: это непрерывность, связность и единство движенія, предполагающее единство и перваго Двигателя. Связанная единствомъ движенія природа, по его мнѣнію, подобна благоустроенному обществу; но въ такомъ обществѣ должно быть единое правящее лицо; „не хорошо многовластіе—говоритъ Аристотель словами Гомера—единъ да будетъ владыка“ *(Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.* (Met. XII. 10). Но эта вѣрная въ существѣ мысль не только не получила у него дальнѣйшаго развитія, но, напротивъ, привела его къ предположенію, несовмѣстимому съ его ученіемъ о единствѣ перваго двигателя. Единство и однообразіе движенія, понимаемаго слишкомъ механически, Аристотель находитъ не во всей вселенной. Поэтому и первый Двигатель у него движетъ только небо неподвижныхъ звѣздъ *(πρῶτος οὐρανός)*. Планеты, которыхъ движеніе уклоняется отъ движенія этого неба, имѣютъ, такъ какъ матерія не можетъ сама себя двигать, каждая своего особеннаго двигателя. Эти двигатели планетныхъ сферъ суть нѣчто въ родѣ низшихъ боговъ; но они въ то же время, какъ само Божество, суть вѣчныя, неподвижныя, нематеріальныя сущности. Нельзя не видѣть, что существованіе этихъ вторичныхъ двигателей возбуждаетъ большія недоумѣнія: какъ согласить ихъ бытіе съ единствомъ перваго Двигателя и съ требуемымъ у Аристотеля единовластіемъ въ строѣ вселенной? Такимъ образомъ, мысль о единствѣ верховнаго Двигателя оказывается у Аристотеля далеко не обоснованною.

нію, необходимо, чтобы одна часть была движимою, другая движущею. И дѣйствительно мы знаемъ, что Аристотель признавалъ самобытное существованіе матеріи, какъ субстрата движенія,—того, что можетъ быть только движимымъ; такой субстратъ есть нѣчто абсолютно неподвижное и потому имѣющее нужду для образованія міра въ первоначальномъ толчкѣ или сообщеніи движенія отъ независимой отъ него внѣшней силы.

Отсюда видно, что, основанное на дуалистическомъ міросозерцаніи, доказательство Аристотеля имѣетъ значеніе только для опроверженія матеріализма и, притомъ, только извѣстнаго рода матеріализма, какъ онъ существовалъ въ его время въ атомистическихъ системахъ Левкиппа и Демокрита. Для объясненія движенія атомовъ, какъ недѣятельной матеріи, конечно необходимо допустить бытіе первой движущей причины, независимой отъ матеріи. Но какъ скоро матеріализмъ измѣняетъ свою форму и для объясненія міра предполагаетъ не простую инертную матерію, но и существенно соединенную съ нею силу или силы, то этимъ колеблетъ аргументацію Аристотеля, потому что доказательство его о невозможности одному и тому же быть и движимымъ и движущимъ вообще довольно слабо. Въ имманентныхъ матеріи силахъ матеріализмъ найдетъ перваго двигателя Аристотеля, тѣмъ болѣе, что въ понятіи его о первой причинѣ движенія, какъ оно дано въ доказательствѣ, мы не видимъ никакого другаго признака, кромѣ способности производить первое механическое движеніе; а такую способность можно приписать и физической силѣ.

Со времени Аристотеля космологическое доказательство съ различными частными видоизмѣненіями продолжало занимать видное мѣсто въ числѣ другихъ доказательствъ бытія Божія. Оно встрѣчается у Цицерона, у многихъ средневѣковыхъ философовъ: Гуго, Ѳомы Аквината, Александра Гальскаго, Дунсъ Скота и др. Въ новой философіи оно получило особенное значеніе въ Лейбницe-Вольфовой школѣ *).

Главное видоизмѣненіе, которое получило космологическое доказательство Аристотеля въ новой философіи, независимо

*) Къ исторіи космологическаго доказательства см. Fortlage, Darstellung und Kritik d. Beweise fürs Daseyn Cottes, стр. 154 и слѣд.

отъ формальнаго улучшенія, состояло въ замѣнѣ понятія движенія, которое, напоминая представленіе о физическомъ или механическомъ движеніи, не казалось достаточно точнымъ для обозначенія кореннаго и всеобщаго свойства *всего* міроваго бытія, болѣе общими и абстрактными понятіями: ограниченности, условности, измѣнчивости, случайности бытія. Этотъ послѣдній терминъ, можетъ-быть не совсѣмъ удачный по буквальному его значенію, выражаетъ собою ту мысль, что ни одинъ предметъ міра не имѣетъ абсолютно самобытнаго существованія, но въ своемъ бытіи зависитъ отъ внѣшнихъ ему причинъ или условій, слѣдовательно, можетъ быть и не быть,— случаенъ въ своемъ бытіи. Отсюда и космологическое доказательство, по примѣру Лейбница, называютъ иногда доказательствомъ отъ случайности міра (arg. a contingentia mundi). На основаніи такого понятія о случайности міра это доказательство можетъ быть изложено въ такой формѣ.

Все, что существуетъ случайно (т.-е. что можетъ быть и не быть), существуетъ условно, т.-е. имѣетъ другое бытіе условіемъ или причиною своего бытія какъ вообще, такъ и извѣстнаго, опредѣленнаго образа своего существованія. Если это другое бытіе носитъ также характеръ случайности, то и оно также предполагаетъ новое условіе; это новое условіе, если опять, въ свою очередь, случайно, требуетъ новаго условія. Еслибы такъ продолжалось до безконечности, то мы имѣли бы предъ собою рядъ условныхъ вещей безъ начала, то-есть, въ абсолютномъ смыслѣ было бы только условное безъ условія, что невозможно и заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Итакъ, если есть бытіе случайное, то должно быть признано, какъ начало ряда случайнаго бытія, бытіе абсолютно необходимое, безусловное.

Примѣняя это чисто метафизическое умозаключеніе къ совокупности реально существующихъ вещей или міру находимъ, что всѣ онѣ безъ исключенія носятъ на себѣ характеръ бытія случайнаго и, потому, условнаго. Ни одно существо міра не самобытно, не есть причина себя самого. Существованіе каждаго предмета зависитъ отъ другихъ предметовъ, какъ отъ причинъ, условливается этими предметами. Ближайшія условія или причины данныхъ предметовъ или существъ мы, конечно, находимъ въ другихъ предметахъ. Но, разсматривая и

эти предметы, мы скоро находимъ, что и они также несамобытны, условны и зависятъ въ своемъ бытіи отъ дальнѣйшихъ причинъ, которыя, въ свою очередь, также оказываются условными. „Каждая вещь, говоритъ Лейбницъ, имѣетъ свое основаніе въ другой, настоящее состояніе въ предыдущемъ, но другая вещь и предыдущее состояніе опять имѣютъ свое основаніе въ новой еще вещи и въ новомъ предыдущемъ состояніи, такъ что, продолжая далѣе и далѣе, мы никогда не достигнемъ до такого основанія, которое не имѣло бы уже нужды въ дальнѣйшей основѣ. Отсюда видно, что совершеннѣйшаго и окончательнаго основанія мы должны искать не въ этихъ частныхъ предметахъ и состояніяхъ, но во всеобщей причинѣ, отъ которой и прежнее и настоящее состояніе происходитъ непосредственно“ *). Эта первая, всеобщая причина всякаго условнаго бытія есть бытіе безусловное и абсолютно необходимое. Такимъ образомъ, наша мысль, при разсматриваніи міра, какъ совокупности конечныхъ и случайныхъ вещей, необходимо принуждена остановиться, какъ на послѣднемъ основаніи, на существѣ безусловномъ. Самымъ понятіемъ міра требуется уже понятіе первой причины міра.

До того же самаго результата, до котораго доходимъ путемъ положительнымъ, исходя изъ понятія о случайности міра, мы можемъ достигнуть и путемъ отрицательнымъ (путемъ косвеннаго доказательства), — указаніемъ немыслимости положенія противнаго. Дѣйствительно, не допуская первой абсолютной причины, какъ начала ряда причинъ условныхъ, мы должны признать безконечное послѣдованіе этихъ условныхъ причинъ (такъ наз. progressus in infinitum); но такое признаніе заключаетъ въ себѣ внутреннее, логическое противорѣчіе, которое своею немыслимостью обращаетъ насъ опять къ необходимости допустить первую причину.

Если мы представимъ себѣ смѣну міровыхъ предметовъ и явленій, какъ прогрессъ причинъ, идущихъ въ безконечность, какъ безконечную цѣпь зависящихъ одно отъ другаго существъ, то очевидно, что вся совокупность существъ не можетъ имѣть никакой, внѣ ея лежащей, причины своего бытія, такъ какъ мы предполагаемъ, что всѣ существа, которыя есть или будутъ во

*) Theodic. 1. 17. Opp. ed. Dutens: 1. p. 132.

вселенной, входятъ въ эту цѣпь и условливаются одно другимъ. Но очевидно также, что вся совокупность вещей не можетъ имѣть и никакой внутренней причины своего бытія; потому что въ безконечной цѣпи существъ нѣтъ ни одного, которое не зависѣло бы отъ другаго, ему предшествующаго; нѣтъ, слѣдовательно, ни одного, которому мы могли бы приписать необходимое и неусловливаемое другимъ существованіе. Но если ни одно изъ существъ міра не существуетъ необходимо, то ясно, что и вся совокупность этихъ существъ — цѣлый міръ не можетъ существовать необходимо. Итакъ, мы должны допустить, что ни внѣ міра, ни въ самомъ мірѣ нѣтъ никакой необходимой причины бытія. Но это невозможно: это значило бы предположить собраніе существъ, которыя не имѣютъ ни внѣшней, ни внутренней причины своего бытія; иначе—значило бы утверждать, что существа, разсматриваемыя каждое отдѣльно, произведены какою-либо причиною (ибо мы признали, что ни одно изъ нихъ не существуетъ необходимо и само собою), но что разсматриваемыя всѣ вмѣстѣ, они не имѣютъ никакой причины своего бытія, произошли изъ ничего. Если же нашъ разумъ не можетъ допустить такого противорѣчія, то мы не можемъ предположить, чтобы всѣ вещи, въ безконечность условливая одна другую, существовали безъ всякой причины. Итакъ необходимо допустить бытіе первой причины, неизмѣннаго и ни отъ чего независимаго существа.

Теперь мы можемъ нѣсколько измѣнить форму нашего доказательства и сказать: одно изъ двухъ,—или должно признать бытіе существа независимаго и неизмѣняемаго, отъ котораго всѣ прочія существа ведутъ свое начало,—или допустить безконечное послѣдованіе зависимыхъ и измѣняющихся существъ, которыя производятъ одно другое въ безконечность, безъ всякой первоначальной причины. Если допустимъ послѣднее предположеніе, то въ мірѣ нѣтъ ничего, что существовало бы само собою и необходимо. Все, слѣдовательно, случайно, т.-е. можетъ быть и не быть, быть такъ или иначе. Но если нѣтъ ничего необходимаго, то одинаково возможно и то, чтобы ничего не существовало отъ вѣчности, какъ и то, что случайныя существа имѣютъ бытіе; одинаково возможно быть и не быть міру. Если же такъ, то раждается вопросъ: отчего же

этому послѣдованію существъ, называемому міромъ, отъ вѣчности опредѣлено лучше существовать, чѣмъ не существовать? Отчего изъ двухъ одинаково возможныхъ случайностей осуществилась одна, а не другая? Причина тому не могла заключаться въ законѣ какой-либо необходимости, потому что, по самому предположенію нашему, всѣ существа случайны, съ одинаковымъ правомъ могли какъ существовать такъ и не существовать. Этого не могло быть и по волѣ слѣпаго случая, такъ какъ случай—пустое слово, не имѣющее смысла и ничего не объясняющее. Это не могло быть и дѣломъ какого-либо другаго, внѣ міра находящагося, существа, такъ какъ мы предположили уже, что внѣ міра не можетъ быть никакой необходимой причины. Итакъ, поелику конечныя вещи не могутъ существовать ни по необходимости, лежащей въ ихъ природѣ, ни по волѣ случая, ни вслѣдствіе опредѣленія ихъ къ бытію какимъ-либо другимъ, внѣмірнымъ существомъ, то отсюда прямо слѣдуетъ, что *ничто* ихъ не опредѣлило къ бытію, т.-е., что изъ двухъ равно возможныхъ положеній: существовать или не существовать, осуществилось одно, а не другое по опредѣленію чистаго *ничто*, въ признаніи чего заключается противорѣчіе и нелѣпость. Итакъ, необходимо должно признать, что отъ вѣка существуетъ безусловное и необходимое существо *).

Но какъ мы должны теперь мыслить это необходимое существо, какіе предикаты и свойства должны приписывать первой, безусловной причинѣ, завершающей собою рядъ причинъ и явленій условныхъ?

Если такого безусловнаго бытія и безусловной причины мы не можемъ найти во всей совокупности бытія міроваго, то очевидно прежде всего, что оно не есть это же самое міровое бытіе, но *противоположно* ему и идея этой противоположности вполнѣ достаточна для опредѣленія конкретныхъ предикатовъ того высочайшаго начала, къ которому привело насъ разсмотрѣніе существенныхъ свойствъ бытія міроваго.

Бытіе условно-ограниченное, по самому понятію ограничен-

*) Въ изложеніи косвенной формы космологическаго доказательства мы слѣдовали Кларку (Clarke: Traité de l'existence et des attributs de Dieu, chap. 4).

ности, есть бытіе несовершенное. Все несовершенное потому именно несовершенно, что въ немъ чего-либо не достаетъ, что нѣтъ чего-то такого, что есть или можетъ быть мыслимо существующимъ внѣ его, въ другомъ; слѣдовательно, всякое несовершенство предполагаетъ бытіе иного, его ограничивающаго, которое въ свою очередь ограничивается первымъ. Если же несовершенство есть, въ сущности, слѣдствіе ограниченности и условности, то существо неограниченное и безусловное, какъ ему противоположное, должно быть и абсолютно совершеннымъ, потому что еслибы оно не было таковымъ, то оказалось бы условнымъ и ограниченнымъ; понятіе абсолютнаго бытія противорѣчило бы само себѣ. По мнѣнію Лейбница, изъ понятія безусловности абсолютнаго начала можно вывести не только понятіе его совершенства вообще, но и болѣе конкретныя опредѣленія его всесовершенной природы. Такъ какъ кромѣ существующаго случайно и измѣнчиваго міра возможно много другихъ міровъ, то должно быть какое-нибудь основаніе, почему осуществился именно этотъ міръ, а не иной. Это основаніе не можетъ заключаться въ свойствѣ существующаго міра (такъ какъ онъ случаенъ, какъ и всѣ прочіе возможные міры, и послѣдніе точно также могли бы быть осуществлены): слѣдовательно, мы должны искать его въ безусловномъ основаніи міра. И притомъ, это основаніе мы можемъ мыслить только такимъ образомъ, что причина настоящаго міра имѣла передъ собою или представляла себѣ всевозможные міры и изъ нихъ для осуществленія избрала именно этотъ міръ. Но такое представленіе есть актъ мышленія, а такое осуществленіе есть актъ избирающей воли. Итакъ, безусловное основаніе міра есть мыслящее и волящее, то есть личное существо *).

Далѣе, всесовершенное существо, по самому понятію всесовершенства и безусловности должно быть необходимо единымъ. Еслибы было два или болѣе всесовершенныхъ существъ, то они, очевидно, могли бы быть или совершенно тожественны или различны. Если тожественны, то для нашего мышленія они совпали бы въ одно существо; если различны, то они не были бы абсолютно совершенными существами; одно изъ нихъ имѣло бы (какъ свое отличіе) нѣчто такое, чего не имѣло бы

*) Аргументъ Лейбница см. у Hagemann'a въ его Metaphysik. p. 116.

другое; каждое, слѣдовательно, не имѣло бы всего, не было бы всесовершеннымъ; оба они были бы ограничены и условны.

Наконецъ, такъ какъ все въ мірѣ безъ исключенія ограниченно и условно, то существо безусловное, по самой своей противоположности міру, очевидно, не можетъ быть тожественнымъ съ міромъ, но отличнымъ и отдѣльнымъ отъ него, внѣмірнымъ и превышемірнымъ существомъ.

Но такое всесовершенное, единое и абсолютно отличное отъ міра существо и есть Божество.

Изложеніе космологическаго доказательства показываетъ, что оно распадается на двѣ части, изъ которыхъ первая изъ замѣчаемой повсюду конечности вещей и условности міра выводитъ заключеніе, что есть бытіе безконечное и безусловное; вторая утверждаетъ, что это безусловное бытіе, какъ начало и причина условнаго есть существо всесовершенное, единое и отличное отъ міра — Богъ. Мы остановимъ наше вниманіе на той и другой половинѣ.

1) Нетрудно замѣтить, что главная мысль космологическаго доказательства о необходимости для завершенія ряда условныхъ предметовъ и явленій допустить существованіе безусловнаго начала, въ сущности основывается на невозможности или немыслимости для разума допустить рядъ условныхъ причинъ, идущихъ въ безконечность. Нашъ разумъ необходимо требуетъ остановиться гдѣ-либо въ этомъ восхожденіи отъ причины къ причинѣ и признать первую причину.

Но а) дѣйствительно ли это требованіе разума такъ необходимо и безусловно, какъ кажется? б) если оно и необходимо, то имѣемъ ли мы право заключать, что необходимо требуемой разумомъ первой причинѣ дѣйствительно соотвѣтствуетъ реально существующая причина, что это требованіе не есть субъективное только требованіе нашей познавательной силы? Если на тотъ и другой вопросъ возможенъ отвѣтъ отрицательный, то, очевидно, вся сила космологическаго доказательства падаетъ. Такое отрицательное рѣшеніе этихъ вопросовъ и даетъ Кантъ и въ немъ заклю-

чается вся сила его возраженій противъ разсматриваемаго нами доказательства.

а) Кантъ не отрицаетъ необходимости для разума въ своемъ восхожденіи отъ причины къ причинѣ остановиться на чемъ-либо первоначальномъ: „наше восхожденіе къ условіямъ существованія никогда не могло бы быть закончено, еслибы мы не предположили бытія существа необходимаго". Но онъ не согласенъ, чтобы такое требованіе для разума имѣло исключительное и абсолютное значеніе. Наряду съ этимъ въ насъ существуетъ не менѣе необходимое требованіе не полагать предѣловъ разуму въ изслѣдованіи причинъ явленій; въ силу этого требованія онъ не долженъ останавливаться ни на какой данной и послѣдней причинѣ, но идти далѣе и далѣе въ безконечность.

Если мы согласимся, что то и другое требованіе составляютъ одинаково существенную и необходимую принадлежность человѣческаго мышленія, то, очевидно, мы не имѣемъ никакого права (какъ въ космологическомъ доказательствѣ) останавливаться на одномъ изъ нихъ, игнорируя или отвергая другое. Но такъ какъ эти требованія радикально противоположны, то всякое заключеніе на основаніи одного изъ нихъ будетъ уничтожено въ своей силѣ другимъ; отсюда мы имѣемъ также мало права изъ необходимости мыслить первую причину заключать о дѣйствительномъ бытіи ея, какъ изъ необходимости идти въ безконечность при объясненіи причинъ явленій, заключать о небытіи такой причины.

Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробный разборъ антиномій чистаго разума, возникающихъ, по мнѣнію Канта, отъ приложенія къ познанію первой причины бытія двухъ указанныхъ нами противоположныхъ требованій нашего разума, антиномій, уничтожающихъ силу космологическаго довода *). Для насъ важнѣе принципіальный вопросъ о вѣрности самого предположенія, служащаго основаніемъ этихъ антиномій, вопросъ о томъ, дѣйствительно ли существуютъ въ нашемъ разумѣ эти два противорѣчащія другъ другу требованія?

Уже на первый взглядъ такое существованіе двухъ проти-

*) О нихъ см. Критику чистаго разума, пер. Владиславлева, стр. 371, 374 и др.

воположныхъ требованій представляется въ высшей степени сомнительнымъ, такъ какъ, допуская его, мы должны бы въ сущности допустить коренной антагонизмъ въ самой природѣ нашей познавательной способности и отказаться отъ возможности всякаго познанія причинъ явленій, потому что каждый нашъ шагъ впередъ подъ вліяніемъ одного требованія сопровождался бы шагомъ назадъ подъ вліяніемъ другого. Кантъ, какъ извѣстно, думаетъ сгладить этотъ антагонизмъ противорѣчащихъ требованій тѣмъ, что каждое изъ нихъ относитъ къ различнымъ познавательнымъ способностямъ: разсудку и разуму. Разумъ, конечно, требуетъ познанія цѣлостности въ ряду явленій и стремится къ абсолютному началу причинно-связанной цѣпи явленій. Но разсудокъ нисколько не возмущается и не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ постоянномъ безконечномъ восхожденіи отъ данныхъ дѣйствій къ ихъ причинамъ. Но очевидно, что этимъ способомъ нисколько не сглаживается допускаемое Кантомъ противорѣчіе познавательной природы человѣка: для единой, цѣльной природы нашего духа все равно, будетъ ли противорѣчіе существовать въ одной и той же или въ двухъ познавательныхъ способностяхъ. Оно могло бы быть нѣсколько сглажено только принесеніемъ въ жертву одной познавательной силы ради другой, что и на самомъ дѣлѣ имѣетъ мѣсто въ ученіи Канта, по которому, въ сущности, разуму не придается никакого значенія въ дѣлѣ дѣйствительнаго познанія природы и ея явленій и онъ является на дѣлѣ способностью не только не содѣйствующею, а скорѣе препятствующею расширенію нашихъ познаній *).

Если же не можетъ быть допущена мысль о коренномъ, природномъ противорѣчіи себѣ разумной человѣческой природы, то, очевидно, не можетъ быть допущена въ ней и равноправность тѣхъ двухъ требованій, о которыхъ мы говорили. Какое-нибудь изъ нихъ не имѣетъ того абсолютнаго значенія, какое ему приписываетъ Кантъ, и самая мысль о его необходимости въ дѣлѣ познанія основана на недоразумѣніи. Обратимъ вниманіе на то и другое.

---

*) О противорѣчіи Канта въ его ученіи о разумѣ см. наше сочиненіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, стр. 81—85.

Первое требованіе можно формулировать такъ: въ своихъ изслѣдованіяхъ причинъ явленій, для достиженія цѣли познанія, разсудокъ не долженъ останавливаться ни на чемъ данномъ, но идти въ безконечность. Но дѣйствительно ли здѣсь заключается требованіе идти въ *безконечность?* Логическое требованіе разума состоитъ только въ томъ, чтобы въ отысканіи причинъ явленія идти дальше и дальше до тѣхъ поръ, пока не будетъ найдена *достаточная* причина, объясняющая явленіе, но вовсе нѣтъ требованія не удовлетворяться никакою данною причиною, не обращая вниманія на то, достаточна ли она или нѣтъ; такого рода требованіе выходило бы за предѣлы логики. Что имѣетъ значеніе по отношенію къ причинамъ частныхъ явленій, то имѣетъ приложеніе и къ совокупности ихъ, цѣлому міру. Если будетъ найдена достаточная причина для объясненія начала совокупности міровыхъ явленій, то разумъ долженъ быть вполнѣ удовлетворенъ въ своемъ требованіи. Если же въ дѣлѣ познанія явленій мы фактически, какъ показываетъ ходъ нашего познанія, никогда не останавливаемся ни на какомъ данномъ изъясненіи явленія и идемъ все дальше и дальше въ познаніи міра, то это показываетъ только то, что на самомъ дѣлѣ, вслѣдствіе ограниченности нашего познанія и прогрессивности развитія его, *мы* никогда не достигаемъ окончательнаго и полнаго уразумѣнія причинъ явленій, но это не значитъ того, чтобы и на самомъ дѣлѣ цѣпь взаимно условливающихъ одна другую и объясняющихъ другъ друга причинъ тянулась въ безконечность. Изъ того, что для мореплавателя океанъ по ограниченности его кругозора представляется безбрежнымъ и безграничнымъ, не слѣдуетъ, чтобы и на самомъ дѣлѣ онъ не имѣлъ береговъ и предѣла. Но намъ говорятъ, что, допуская такой возможный предѣлъ въ ряду причинъ, мы полагаемъ и предѣлъ безграничной любознательности человѣческаго ума и останавливаемъ его движеніе въ изъясненіи причинъ явленій. Но говоря такъ, забываютъ, что между каждымъ даннымъ явленіемъ, которому мы ищемъ причины, и первою абсолютною причиною находится очень многосложная цѣпь причинъ посредствующихъ, вполнѣ достаточныхъ для удовлетворенія эмпирической любознательности. Поэтому, признаніе первой причины нисколько не можетъ полагать предѣловъ стремленію нашего разума,—не

удовлетворяясь даннымъ, идти дальше и дальше въ познаніи природы, и противорѣчить ему. Оно, пожалуй, могло бы уничтожить это стремленіе, но только въ томъ случаѣ, еслибы мы въ объясненіи явленій, дѣйствительно, узнали во всей полнотѣ и ясности цѣпь причинъ посредствующихъ и дошли наконецъ до первой абсолютной причины, за которою нашему разуму дальше идти было бы уже некуда. Но это могло бы случиться развѣ тогда, когда бы мы узнали все абсолютно и самое наше знаніе, какъ стремленіе къ познанію неизвѣстнаго, окончилось бы и завершилось навсегда. Но очевидно, такой опасности намъ не предстоитъ, да и предстоять не можетъ, вслѣдствіе ограниченности нашей природы и неограниченности Божества *).

---

*) Въ доказательство невозможности, безъ нарушенія интересовъ знанія, допустить (теоретически) существованіе первой абсолютной причины и необходимости допустить для этой цѣли предположеніе безконечнаго ряда естественныхъ причинъ, нѣкоторые послѣдователи критической философіи (напр. Кизеветтеръ) приводятъ даже возможность злоупотребленія понятіемъ этой первой причины. Отвергая первую свободную причину міра, мы даемъ полный просторъ дѣятельности разсудка въ изысканіи причинъ явленій. Допуская причину, въ дѣйствіяхъ которой мы не можемъ уже дать себѣ отчета, мы ограничиваемъ свободу нашего разсудка, потому что указаніемъ на нее всегда можемъ положить конецъ нашимъ изслѣдованіямъ. Такъ напр. еслибы кто-нибудь на вопросъ: почему подъ экваторомъ дни и ночи равны, отвѣчалъ бы указаніемъ на первую, абсолютную причину, сказалъ бы, потому что такъ Богу угодно, то, очевидно, этимъ указаніемъ заставилъ бы разсудокъ сложить свое оружіе и отказаться отъ всякаго раціональнаго объясненія этого явленія.

Но очевидно и то, что въ такомъ отвѣтѣ заключалось бы злоупотребленіе понятіемъ первой причины, а не законное его примѣненіе въ дѣлѣ познанія природы. Иное дѣло, еслибы идея первой причины *обязывала* разумъ не изслѣдовать причинъ ближайшихъ и посредствующихъ, но такому странному предположенію противорѣчитъ и существо этой идеи и постоянный опытъ нашего научнаго познанія. Если же кому-либо покажется болѣе удобнымъ прервать утомительный рядъ научныхъ изслѣдованій указаніемъ прямо на *первую* причину явленій, минуя посредствующія, то вина тому лѣность и небрежность изслѣдователя, а не сущность самаго понятія о первой причинѣ. Такое же злоупотребленіе можетъ допустить и тотъ, кто не признаетъ первой, свободной причины. Тогда какъ одинъ, не заботясь объ изслѣдованіи всѣхъ причинъ даннаго явленія, можетъ сказать: это отъ того, что такъ угодно Богу, другой можетъ сказать: это дѣйствіе природы, или это дѣло случая. Значитъ, сокращеніе или расширеніе области знанія

Но если, такимъ образомъ, мысль о необходимости для нашего разума идти въ безконечность при изслѣдованіи причинъ явленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основанное на этой мысли предположеніе о возможности дѣйствительнаго безконечнаго послѣдованія причинъ, оказывается несостоятельною, то и мнимое противорѣчіе двухъ указанныхъ Кантомъ регулятивныхъ началъ нашего познанія, очевидно, уничтожается и остается во всей силѣ второе требованіе разума: полагать первое начало ряду одна другую условливающихъ причинъ, а вмѣстѣ съ этимъ остается въ своей дѣйствительной силѣ и космологическое доказательство. Что это требованіе есть, дѣйствительно, коренное требованіе познающаго ума, это показываетъ и самая идея знанія и фактическое осуществленіе ея въ исторіи мышленія. Всякая познавательная дѣятельность предполагаетъ извѣстную цѣль, къ которой она стремится и въ достиженіи которой находитъ предѣлъ своихъ изслѣдованій. Такой характеръ знанія выражается не только въ познаніи частныхъ предметовъ, но и въ познаніи всего міра вообще. Какъ при познаніи частныхъ предметовъ эта цѣль или предѣлъ знанія состоитъ въ познаніи дѣйствительныхъ причинъ ихъ, такъ и въ познаніи міра вообще послѣднею своею цѣлію разумъ долженъ ставить познаніе абсолютнаго начала бытія и первой его причины. Было бы въ высшей степени безутѣшнымъ для разума противорѣчіемъ его природы, еслибы, открывая начала и причины частныхъ предметовъ, въ отношеніи къ вопросу о началѣ всей совокупности предметовъ всего міра онъ принужденъ былъ двигаться въ безконечность, не имѣя права остановиться на чемъ-либо первомъ и основномъ. И дѣйствительно, исторія мышленія показываетъ, что разумъ человѣка въ своихъ изслѣдованіяхъ причинъ явленій никогда не могъ остановиться на этой противорѣчащей его природѣ мысли. Самое существованіе философіи (не говоря о религіи) служитъ опроверженіемъ ея. Высшая задача философскаго знанія всегда

зависитъ не отъ признанія или отрицанія первой абсолютной причины, но отъ другихъ условій: отъ личной настроенности или способности изслѣдователя, отъ большей или меньшей научной цѣли его изысканій и пр. Напрасно было бы винить здѣсь идею безусловнаго за тѣ недостатки, которые могутъ возникнуть изъ неправильнаго употребленія ея въ дѣлѣ познанія причинъ явленій.

состояла въ стремленіи уяснить первую причину бытія. И эта мысль о первой, абсолютной причинѣ, завершающей рядъ частныхъ причинъ, есть мысль общая всѣмъ философскимъ направленіямъ безъ исключенія. Самый матеріализмъ не удовлетворяется немыслимымъ представленіемъ ряда причинъ, идущихъ въ безконечность, но останавливается на понятіи матеріи, какъ послѣдней основы и причины сущаго. И къ такому представленію ведетъ его не только чисто умозрительная потребность, но и ходъ эмпирическихъ наблюденій надъ существующимъ порядкомъ явленій. Естествознаніе показываетъ намъ не безконечное преемство однообразно повторяющихся явленій, но постепенное развитіе болѣе сложнаго изъ болѣе простаго, причемъ доходитъ до самаго простаго и несложнаго, до матеріи, на которой для матеріалиста и обрывается цѣпь условливающихъ другъ друга причинъ и явленій. Такимъ образомъ, даже съ чисто эмпирической точки зрѣнія мы должны признать вполнѣ законнымъ требованіе разума не идти въ безконечность, но остановиться на первой, безусловной причинѣ явленій.

б) Но положимъ, скажутъ намъ, требованіе перваго абсолютнаго начала бытія есть необходимое требованіе разума. Допустимъ даже, что это требованіе есть исключительное, которому не можетъ быть противопоставлено, какъ ему равноправное и потому уничтожающее его силу, требованіе идти въ безконечность при изысканіи причинъ явленій. Гдѣ ручательство, что этому, требуемому разумомъ, началу соотвѣтствуетъ реальное начало внѣ нашего разума и что, утверждая такое соотвѣтствіе, не дѣлаемъ мы поспѣшнаго, нелогическаго заключенія *).

Окончательнаго отвѣта на этотъ вопросъ, конечно, не можетъ

*) „Въ мысли конечно“, говоритъ Кантъ, „дозволительно *допускать* существо необходимое, какъ причину, достаточную для объясненія всѣхъ возможныхъ дѣйствій, дабы дать разуму единство основанія для его объясненій. Но говорить еще, что такое Существо *необходимо существуетъ*, не есть уже скромное предположеніе, а слишкомъ смѣлое притязаніе на ту истину, что все признаваемое необходимымъ должно быть познаваемо какъ нѣчто безусловно необходимое“. Крит. чистаго разума, пер. Владиславлева, стр. 474. Эту истину соотвѣтствія необходимыхъ понятій нашего ума дѣйствительности Кантъ, какъ извѣстно, рѣшительно отвергаетъ.

дать космологическое доказательство, не выходя изъ своихъ предѣловъ, такъ какъ рѣшеніе этого вопроса заключается въ общей теоріи человѣческаго познанія и зависитъ отъ рѣшенія общаго гносеологическаго вопроса: соотвѣтствуетъ ли необходимымъ понятіямъ нашего ума (въ число которыхъ входятъ и понятія: случайнаго и необходимаго, конечнаго, и безконечнаго, условнаго и безусловнаго, служащія основаніемъ космологическаго довода) дѣйствительность внѣ нашего познающаго духа, или они составляютъ только субъективный продуктъ нашей познавательной способности, какъ утверждаетъ субъективный идеализмъ? Въ этомъ отношеніи судьба космологическаго доказательства (какъ увидимъ, и нѣкоторыхъ другихъ доказательствъ бытія Божія) зависитъ отъ предварительнаго рѣшенія общаго вопроса о происхожденіи основныхъ понятій нашего ума и ихъ гносеологическомъ значеніи. Если признаемъ какъ несомнѣнный результатъ анализа нашего познанія, что наше, основанное на категорическихъ понятіяхъ и идеяхъ, раціональное познаніе не есть субъективный миражъ, а познаніе дѣйствительно сущаго, то заключеніе космологическаго довода о существованіи безусловной причины міра, очевидно, будетъ имѣть полное логическое значеніе и состоятельность.

2) До сихъ поръ мы говорили о первой половинѣ космологическаго доказательства. Выводъ ея, что рядъ условныхъ причинъ не можетъ идти въ безконечность, но предполагаетъ первую безусловную причину, мы нашли правильнымъ и прочно обоснованнымъ. Но очевидно, что этого вывода еще недостаточно для доказательства собственно бытія *Божія*. Безусловное начало бытія одинаково можетъ быть допущено самыми противоположными системами—идеализмомъ такъ же, какъ и матеріализмомъ, который найдетъ это начало въ своей самосущей матеріи. Но такое начало не есть еще то Божество, которое признаетъ религіозное сознаніе и утвердить истину бытія котораго должно быть цѣлью каждаго доказательства бытія Божія. Для достиженія этой цѣли нужно еще показать, что безусловное начало или первая причина міра есть Существо всесовершенное, единое, отличное отъ міра—Богъ въ опредѣленномъ значеніи этого слова. Эту задачу, какъ мы знаемъ, и беретъ на себя вторая половина космологическаго аргумента. Въ этой половинѣ, поэтому, и

долженъ заключаться весь центръ тяжести и вся доказательная сила космологическаго доказательства, если оно желаетъ быть доказательствомъ именно бытія Божія.

Но достигается ли въ немъ эта цѣль такъ же успѣшно, какъ въ утвержденіи существованія первой абсолютной причины бытія?

Мы видѣли, что кореннымъ основаніемъ для вывода болѣе конкретныхъ признаковъ этой первой абсолютной причины служитъ идея противоположности между условнымъ и безусловнымъ, ограниченнымъ и неограниченнымъ. Если первопричина бытія условнаго противоположна бытію ограниченному по своей безусловности и самобытности, то она должна быть противоположною и по всѣмъ прочимъ своимъ свойствамъ—она должна быть всесовершенною, единою, отличною отъ міра (трансцендентною).

Но здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя наше вниманіе то, что въ умозаключеніи о предикатахъ безусловнаго бытія (во 2 половинѣ косм. довода), на основаніи противоположности его бытію условному, вносятся нѣкоторыя новыя понятія, которыхъ не было дано въ предыдущемъ ходѣ мыслей космологическаго доказательства (въ 1 половинѣ)—это понятіе *совершенства* и *существа*.

Въ первой половинѣ доказательства мы говорили только объ условности, случайности, ограниченности явленій міра и справедливо заключали отсюда къ бытію первопричины и первоосновы этихъ явленій. Но по какому праву мы предполагаемъ, что эти условныя явленія *несовершенны* и что поэтому безусловное начало должно быть всесовершеннымъ? Конечно, могутъ сказать (что предполагается во второй половинѣ косм. довода), что понятіе несовершенства уже заключается въ самомъ понятіи условности и ограниченности implicite, что оно только не выяснено и не развито, что существо ограниченное eo ipso и не совершенно. Но на это должно замѣтить, что получаемое такимъ образомъ понятіе несовершенства, а отсюда, путемъ отрицанія, понятіе абсолютнаго совершенства, вовсе не то понятіе, которое требуется идеею истинно всесовершеннаго существа — Бога; съ послѣднимъ оно сходно только по имени, а не по внутреннему смыслу и содержанію. Вытекающія изъ понятія огра-

ничепности и условности такъ называемыя несовершенства суть только недостатки ограниченнаго бытія, какъ бытія, напр., несамостоятельность, зависимость въ своемъ происхожденіи отъ другихъ предметовъ, ограниченіе предѣлами времени и пространства и пр. По отношенію къ *этимъ* недостаткамъ (несовершенствамъ), мы, конечно, въ правѣ мыслить абсолютное совершеннымъ въ томъ смыслѣ, что оно должно быть самосущимъ, вѣчнымъ, неограниченнымъ пространствомъ, безпредѣльнымъ и пр. Но когда мы называемъ Божество всесовершеннымъ, то, конечно, не въ этомъ только абстрактномъ смыслѣ, но приписываемъ ему совершенства чисто идеальнаго духовнаго свойства: всемогущество, мудрость, благость и др.—и эти свойства, какъ мы знаемъ, суть самыя характеристическія въ понятіи о Богѣ, безъ которыхъ Онъ не можетъ быть мыслимъ Богомъ въ точномъ смыслѣ слова. Но никакого намека на эти свойства не дастъ намъ простое отрицаніе свойствъ условности и ограниченности бытія; эти идеальныя свойства привносятся нами въ понятіе абсолютнаго совершенства, которое выводится изъ противоположности несовершенства (въ смыслѣ теизма); мы въ заключеніи космологическаго довода незаконно вносимъ понятіе, на которое не даютъ права предыдущія посылки; а если ограничимся только, какъ и слѣдуетъ, онтологическими совершенствами бытія, то получимъ не идею Божества, а понятіе самосущаго, вѣчнаго, неограниченнаго начала міра—понятіе, которое требуетъ, очевидно, незаключающагося еще въ космологическомъ доказательствѣ дополненія, чтобы стать понятіемъ именно Божества.

Точно также привносимъ мы новое, не заключающееся въ связи мыслей космологическаго аргумента, понятіе, когда, на основаніи противоположности бытія условнаго и безусловнаго, говоримъ, что безусловное должно быть *существомъ* абсолютно совершеннымъ. Отъ бытія условнаго и ограниченнаго мы имѣемъ право заключать только къ *бытію* безусловному и неограниченному, отъ причинъ конечныхъ и случайныхъ—къ *причинѣ* первой и необходимой. Но когда, съ цѣлью конкретнѣе опредѣлить это бытіе и эту причину, говоримъ, что оно есть *существо*, то, конечно, этимъ хотимъ сказать и говоримъ нѣчто гораздо большее, чѣмъ сколько дано въ

простомъ понятіи бытія и причины. Намъ уже предносится мысль о существѣ живомъ, личномъ, самодѣятельномъ — словомъ, мысль о Богѣ; но эта мысль не дается еще непосредственно понятіемъ первопричины и первоначала, къ которому приводитъ ходъ мыслей первой половины космологическаго довода. На основаніи идеи противоположности между условнымъ и безусловнымъ, случайнымъ и необходимымъ, мы въ правѣ были бы придти къ этой мысли только тогда, когда было бы доказано, что всѣ міровые, условные и ограниченные предметы не суть *существа* въ томъ смыслѣ, что не имѣютъ бытія самостоятельнаго, что они суть только призраки, феномены какого-то истинно сущаго бытія; но въ такомъ случаѣ мы, на основаніи противоположности между условнымъ и безусловнымъ, предполагая бытіе *существа* безусловнаго, очевидно, придемъ къ чисто пантеистическому понятію о Богѣ, какъ абсолютной субстанціи, какъ о единственномъ существѣ, котораго всѣ остальные предметы составляютъ несущественныя проявленія *).

Гораздо, повидимому, тверже обоснована въ космологическомъ доказательствѣ мысль о *единствѣ* абсолютно всесовершеннаго существа или, какъ мы должны теперь выразиться правильнѣе, абсолютнаго начала бытія. Сущность доказательства этой мысли, какъ мы видѣли, заключается въ слѣдующемъ: если предположить два или нѣсколько совершенно тожественныхъ абсолютныхъ существъ, то они сольются въ нашей мысли до безразличія — станутъ однимъ существомъ; если же они будутъ различны, то поелику каждое изъ нихъ будетъ имѣть нѣчто такое, чего нѣтъ у другихъ, каждое будетъ ограниченнымъ; ни одно не будетъ истинно безусловнымъ. Послѣднее, конечно, справедливо. Но противъ перваго положенія могутъ возникнуть недоразумѣнія, неустранимыя въ предѣлахъ космологическаго довода и ослабляющія его дока-

*) Мы не останавливаемся здѣсь на попыткахъ Лейбница вывести въ космологическомъ доводѣ понятіе личности, разума и воли абсолютнаго существа путемъ нѣсколько отличнымъ отъ простаго противоположенія условнаго и безусловнаго. Очевидно, что и у Лейбница, для вывода этого понятія, привносятся въ космологическій аргументъ отвнѣ понятія, которыя не даны въ немъ непосредственно. Такова именно его мысль о возможности множества міровъ и о выборѣ между ними наилучшаго.

зательную силу. При тожествѣ *качественныхъ* свойствъ, конечно, предполагаемыя отдѣльными существа могутъ слиться въ безразличіе для нашей мысли. Но можно ли сказать тоже, если мы станемъ мыслить эти существа различными только формально или *количественно?* Развѣ не можемъ мы представить абсолютнаго начала бытія въ видѣ множества качественно-тожественныхъ, но количественно различныхъ первоначалъ, напр. въ видѣ атомовъ, монадъ Лейбница, простыхъ реальностей Гербарта? Для нашего мышленія такія первоначала нисколько не сольются въ представленіе единаго начала, что доказывается и существованіемъ философскихъ системъ, отрицающихъ такое начало *). Что подобнаго рода понятіе объ абсолютномъ началѣ несостоятельно, это, конечно, вѣрно; но несостоятельность его не сказывается непосредственно въ самомъ ходѣ мыслей космологическаго аргумента. Для доказательства ея мы должны будемъ взять во вниманіе единство, стройность и законосообразность міроваго развитія, что не можетъ быть дѣломъ самобытныхъ разрозненныхъ началъ (будутъ ли то матеріальныя или духовныя начала) и предполагаетъ высшее ихъ, не только объединяющее, но и производящее, начало. Но разсмотрѣніе міра съ этой качественной стороны выводитъ насъ уже за границы космологическаго доказательства, къ телеологическому.

Еще менѣе чѣмъ абсолютное совершенство и единство абсолютнаго начала бытія можетъ доказать космологическій аргументъ отдѣльность и отличіе Бога отъ міра,— понятія, которыя имѣютъ первостепенное значеніе для установленія истиннаго понятія о Богѣ. Основное начало для вывода ихъ и здѣсь есть начало противоположенія между бытіемъ условнымъ (міромъ) и безусловнымъ. Абсолютное начало не можетъ быть тожественно съ міромъ, слѣдовательно, оно должно быть отдѣльнымъ отъ него, трансцедентнымъ началомъ. Но дѣйствительно ли эта противоположность требуетъ самобытнаго существованія противополагаемыхъ началъ?

---

*) Съ этой точки зрѣнія и критикуетъ напр. космологическое доказательство послѣдователь Гербарта Дробишъ, утверждая, что „не единое простое существо, но только неопредѣленное множество простыхъ существъ (Wesen) можетъ быть безъ противорѣчія мыслимо какъ первооснова міра". Grundlehren d. Religionsphilosophie, стр. 111—115.

Еще не выходя изъ области чистаго мышленія, мы находимъ, что понятія условнаго и безусловнаго, не смотря на ихъ противоположность, суть, однакоже, понятія коррелятивныя, изъ которыхъ одно немыслимо безъ другого и каждое другъ друга предполагаетъ. Эта мыслимая связь не даетъ ли права предполагать и реальную связь обозначаемыхъ понятіями объектовъ (міра и Бога) внѣ нашего мышленія? Безусловное не есть что-либо отдѣльное отъ условнаго и въ понятіи съ нимъ неразрывно связано; первое для нашей мысли также условливается. То и другое составляютъ только двѣ стороны или два полюса одного и того же единаго бытія. Если же это такъ, то безусловнаго мы не будемъ имѣть нужды искать гдѣ-либо внѣ условнаго (міра) и отдѣльно отъ него, но найдемъ его въ томъ же мірѣ, какъ одну изъ существенно связанныхъ сторонъ его — сторону, условливающую то, что мы называемъ бытіемъ ограниченнымъ или условнымъ.

Дѣйствительно, когда мы говоримъ: міръ конеченъ, слѣдовательно, первая причина безкопечна, міръ случаенъ, слѣд. первая причина безусловна, міръ несовершенъ, слѣд. первая причина его всесовершенна, то допускаемъ незамѣтную на первый взглядъ неправильность выраженія, которая однакожъ очень важна и ведетъ къ неправильному заключенію. Вмѣсто того, чтобы сказать: міръ конеченъ, случаенъ, несовершенъ, мы имѣемъ право сказать только: предметы или явленія міра случайны, конечны, несовершенны. Но когда мы скажемъ такъ, то даемъ право предполагать, что не внѣ міра, а въ самомъ же мірѣ за его предметами и явленіями, какъ ихъ первооснова и первопричина, можетъ скрываться бытіе, которое не имѣетъ уже тѣхъ признаковъ случайности и условности, которые мы находимъ въ явленіяхъ. Эта первооснова, эта внутренняя сторона міра, внѣшнее выраженіе которой составляютъ частные множественные предметы и явленія, и можетъ быть тѣмъ безусловнымъ и самобытнымъ бытіемъ, котораго мы ищемъ. Безусловное начало, такимъ образомъ, мы найдемъ въ самомъ же мірѣ.

Дѣйствительно, основоположеніе космологическаго доказательства, что міръ есть совокупность конечныхъ, случайныхъ и измѣнчивыхъ вещей, справедливо, когда міръ разсматри-

вается по частямъ и по его внѣшнимъ проявленіямъ. Но нужно еще знать, такъ же ли оно будетъ справедливо, когда мы станемъ разсматривать міръ въ его цѣлостности и по существу. Съ этой точки зрѣнія, міръ можетъ представиться намъ не простымъ аггрегатомъ множества разрозненныхъ единичныхъ вещей, но законосообразнымъ единствомъ и причина этого единства можетъ быть мыслима нами какъ лежащее подъ пестрою тканью разнообразно смѣняющихся явленій и предметовъ бытіе, которое останется тожественнымъ и неизмѣннымъ, не смотря на измѣнчивость явленій. Это бытіе будетъ не что иное какъ міровая субстанція, постоянно пребывающее начало явленій—самый міръ въ его существѣ. Свойствами этой субстанціи будутъ тѣ міровые законы, которые съ неизмѣнною правильностію опредѣляютъ явленіе и бытіе частныхъ предметовъ, тѣ постоянные типы существъ органическихъ, которые остаются постоянными при измѣнчивости, возникновеніи и изчезновеніи индивидуумовъ. Разсматривая міръ съ этой идеальной точки зрѣнія, мы въ состояніи будемъ приложить къ нему и предикатъ абсолютнаго совершенства, котораго, конечно, не могутъ имѣть отдѣльные предметы и явленія, разсматриваемые каждый самъ по себѣ въ ихъ единичности и разрозненности. Можемъ приложить также и предикатъ бытія необходимаго, такъ какъ основные законы міра и формы существъ суть формы и законы необходимые и неизмѣнные, а случайны, т.-е. могутъ быть и не быть только единичныя вещи. Словомъ, міровую сущность, въ ея противоположности своимъ временнымъ обнаруженіямъ, мы можемъ представлять себѣ какъ необходимое, единое, постоянное, субстанціальное начало и причину явленій.

Такимъ образомъ, чрезъ признаніе міровой субстанціи можетъ быть удовлетворено требованіе разума, ищущаго первой и безусловной причины въ ряду условныхъ, но въ тоже время это безусловное будетъ не внѣ-міровое, но только внутри-міровое бытіе; оно не есть Божество, какъ существо субстанціально отличное отъ міра, но только абсолютное начало бытія, существенно связанное съ своими проявленіями. Итакъ, космологическое доказательство само по себѣ доводитъ насъ только до пантеистическаго абсолютнаго, какъ первоосновы

міра, субстанціально отъ него неотличной, или до стоическаго ученія о Богѣ какъ душѣ міра, находящейся въ такомъ же существенномъ отношеніи къ міру явленій, какъ наша душа къ организму. Вотъ почему это доказательство во всей силѣ допускается философами пантеистическаго направленія, напр. Спинозою. Если же оно идетъ дальше и говоритъ, что безусловное бытіе, которое необходимо требуется понятіемъ бытія условнаго, есть Божество, какъ существо отличное отъ міра и трансцедентное, то оно переступаетъ границы правильнаго умозаключенія и привноситъ черты понятія о Богѣ, которыя не заключаются въ его посылкахъ.

Сводя теперь сказанное нами по поводу космологическаго доказательства, мы легко видимъ и его недостатки. Его достоинство и значеніе состоитъ въ томъ, что оно утверждаетъ необходимость признанія первой, абсолютной причины міра; его недостатокъ въ томъ, что, строго оставаясь въ своихъ предѣлахъ, оно не можетъ опредѣлить конкретныхъ, тѣмъ болѣе, идеальныхъ свойствъ и качествъ этой причины и, если думаетъ достигнуть этого, то нелогически привноситъ понятія, которыя не даны непосредственно въ понятіяхъ случайнаго и необходимаго, ограниченнаго и неограниченнаго, условнаго и безусловнаго, которыми оно пользуется. Отсюда видно, что для дополненія космологическаго довода мы должны выйти изъ сферы этихъ абстрактныхъ опредѣленій бытія и перейти къ болѣе частнымъ и конкретнымъ, которыя бы дали возможность болѣе живыми и ясными чертами опредѣлить то абсолютное начало, до котораго мы достигли путемъ разсмотрѣнія самыхъ общихъ свойствъ міроваго бытія. Отъ этихъ свойствъ мы должны обратиться къ другимъ болѣе характеристическимъ и опредѣленнымъ свойствамъ міроваго бытія, чтобы тѣмъ же путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ причинѣ достигнуть болѣе правильнаго понятія о Богѣ.

2. Телеологическое доказательство бытія Божія.

Въ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія философская мысль для вывода заключенія о существованіи первой, величайшей причины міра останавливалась на самыхъ общихъ и отвлеченныхъ свойствахъ міроваго бытія, каковы—его условность, ограниченность, измѣнчивость. Анализъ этихъ свойствъ привелъ къ необходимости, для объясненія ихъ, признанія существованія первой, абсолютной причины міра. Но такое абсолютное начало міра въ своей абстрактной формѣ далеко не соотвѣтствуетъ тому понятію о Богѣ, какъ Существѣ живомъ, личномъ и всесовершенномъ, какое требуется религіознымъ сознаніемъ и присущею разуму идеею о Богѣ. Недостатокъ космологическаго доказательства, какъ мы видѣли *), состоитъ въ томъ, что, строго оставаясь въ своихъ границахъ, оно не можетъ наполнить отвлеченное понятіе объ абсолютномъ началѣ бытія живымъ, конкретнымъ содержаніемъ, а если пытается это сдѣлать, то нелогически привноса въ ходъ аргументаціи нѣкоторыя понятія, которыя не даны непосредственно въ понятіяхъ: случайнаго и необходимаго, условнаго и безусловнаго, ограниченнаго и неограниченнаго, которыми оно пользуется.

Отсюда видно, что изъ сферы этихъ абстрактныхъ опредѣленій міроваго бытія мы должны перейти къ болѣе частнымъ и конкретнымъ, которыя дали бы намъ возможность болѣе живыми и ясными чертами опредѣлить то абсолютное начало, до котораго достигли мы путемъ разсмотрѣнія самыхъ общихъ признаковъ міроваго бытія. Отъ этихъ болѣе конкретныхъ, качественныхъ свойствъ мы путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ причинѣ должны попытаться достигнуть болѣе опредѣленнаго понятія о высочайшей причинѣ бытія.

Какія же качества и свойства представляетъ намъ міровое бытіе, кромѣ тѣхъ общихъ свойствъ условности и ограниченности, какія имѣло въ виду космологическое доказательство?

Если мы будемъ смотрѣть на окружающую насъ природу не съ узкой, ограниченно-субъективной точки зрѣнія и оцѣнивать ея предметы не по отношенію только къ лично при-

*) См. стр. 231—238.

носимымъ ими для насъ пользѣ или вреду, но безотносительно, по *качеству* ея явленій и произведеній, то первое и непосредственное впечатлѣніе ея на насъ будетъ впечатлѣніе силы, красоты и величія ея, то грозно-могущественнаго, то благотворно-мирнаго. Это общее впечатлѣніе величія и изящества, впечатлѣніе по существу своему эстетическое, природа неизбѣжно производитъ на человѣка даже мало развитаго. Во всей своей непосредственной силѣ и живости, это впечатлѣніе выступаетъ уже на первыхъ порахъ развитія человѣка, когда онъ обоготворяетъ различныя, поражающія его взоръ, явленія природы именно вслѣдствіе ихъ величія и красоты. Если въ послѣдствіи это впечатлѣніе слабѣетъ и сглаживается и мы остаемся равнодушными къ окружающему насъ, то это зависитъ главнымъ образомъ отъ привычки и однообразія представляющейся намъ обстановки. Чудеса природы, какъ справедливо замѣтилъ одинъ мыслитель, опошлились для насъ отъ ихъ безпрестаннаго повторенія *); видя постоянно одни и тѣ же предметы, нашъ умъ привыкаетъ къ нимъ точно такъ же, какъ и наши глаза. Но тѣмъ не менѣе это эстетическое чувство величія и красоты природы сейчасъ готово снова возникнуть, какъ скоро оно освѣжается взглядомъ на новыя, невиданныя нами явленія природы, напр. въ путешествіяхъ. Но на общемъ эстетическомъ впечатлѣніи красоты природы не останавливается разумъ человѣка. По мѣрѣ развитія своей познавательной силы, по мѣрѣ большаго и большаго наблюденіи надъ природою, разумъ находитъ въ ея предметахъ и явленіяхъ не только качества, дѣйствующія на эстетическое чувство и воображеніе, но и свойства, вполнѣ соотвѣтствующія его понятіямъ объ истинномъ, разумномъ, цѣлесообразномъ. Сначала онъ обращаетъ вниманіе исключительно на ближайшіе и имѣющіе отношеніе къ его собственной жизни предметы и явленія и находитъ ихъ разумно приспособленными къ достиженію имъ цѣлей своего физическаго

*) Assiduitate viluerunt (Блаж. Августинъ: Tract. XXIV in 1 Johan). Ту-же мысль выражаетъ и Цицеронъ: assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: perinde quasi novitas nos magis, quam magnitudo rerum, debeat ad exquirendas causas excitare (De nat. deor. Lib. II, 38).

бытія (субъективная цѣлесообразность). Затѣмъ, разсматривая эти предметы сами по себѣ и независимо отъ ихъ отношеній къ намъ, онъ находитъ въ нихъ разумность устройства, выражающуюся въ правильномъ взаимоотношеніи ихъ частей, искусно направленномъ къ одной общей цѣли — поддержанію собственнаго ихъ бытія. Наконецъ, расширяя кругозоръ своей мысли, переходя къ разсмотрѣнію общей связи, соединяющей отдѣльные предметы и явленія природы, онъ и здѣсь находитъ ту же высокую степень разумности и цѣлесообразности, которую замѣчалъ въ отдѣльныхъ, преимущественно органическихъ, произведеніяхъ природы. Цѣлый міръ является ему не простымъ аггрегатомъ равнодушныхъ другъ къ другу частей, сдерживаемыхъ однимъ внѣшнимъ, механическимъ сцѣпленіемъ, но стройнымъ, само въ себѣ заключеннымъ, цѣлымъ; онъ видитъ въ немъ какъ бы своего рода громадный организмъ, въ которомъ каждый членъ находится въ тѣсномъ соотношеніи съ другими, въ которомъ все взаимно служитъ средствомъ и цѣлью, направляясь къ одной общей цѣли. Такой всесторонній, все въ гармонію приводящій, порядокъ и цѣлесообразность простирается какъ на великое, такъ и на малое, выражается какъ въ стройномъ теченіи міровыхъ свѣтилъ, такъ и въ движеніи и жизни малѣйшихъ предметовъ земной природы.

Такія, поражающія не только воображеніе и чувство, но и разумъ человѣка, свойства міроваго бытія, въ силу присущаго ему стремленія искать достаточной причины каждаго даннаго явленія, естественно возбуждаютъ вопросъ о причинѣ, которая произвела столь разумно и прекрасно устроенное цѣлое, которое мы называемъ міромъ. Было бы явнымъ насиліемъ здравому смыслу полагать, что всѣ эти столь поражающія насъ качества міра могли быть дѣломъ слѣпаго случая. Думать, что отъ случайнаго столкновенія отдѣльныхъ частицъ матеріи могъ образоваться міръ, по мнѣнію Цицерона, значитъ тоже, что допускать возможность, чтобы множество золотыхъ или другихъ какихъ-либо формъ двадцати одной буквы алфавита, будучи высыпаны на землю, могли сами собою такъ сложиться, что образовали бы лѣтопись Эннія такъ, чтобы ихъ можно было читать. Я полагаю, замѣчаетъ онъ, что счастливая случайность не могла бы здѣсь образовать и

одной строчки *). Представьте себѣ, говоритъ другой философъ, что вы занесены на пустой и до сихъ поръ никому неизвѣстный островъ и что вы нашли тамъ прекрасную мраморную статую. Не сказали ли бы вы тотчасъ же: безъ сомнѣнія здѣсь когда-то жили люди; я узнаю руку искуснаго скульптора. Что отвѣтилъ бы этотъ путешественникъ, если бы кто-нибудь сказалъ ему: нѣтъ, никакой скульпторъ не дѣлалъ этой статуи. Правда, видно, что она сдѣлана съ самымъ изящнымъ вкусомъ и по всѣмъ правиламъ искусства, но это ничего не значитъ, все дѣло случая: нашелся кусокъ мрамора; вѣтры и бури оторвали его отъ горы; дожди округлили его и дали ему эту именно форму; сильный ураганъ бросилъ его на этотъ пьедесталъ, который здѣсь также образовался самъ собою. Не счелъ ли бы нашъ путешественникъ такого философа совершеннымъ безумцемъ **)? Также точно нужно извращеніе здраваго смысла, чтобы красоту и разумное устройство вселенной почитать явленіемъ случайнымъ.

Естественное и истинно раціональное заключеніе, къ которому приводитъ насъ взглядъ на природу, какъ на разумно и стройно устроенное цѣлое, можетъ быть только таково: міръ есть разумно и цѣлесообразно устроенное цѣлое; но онъ не можетъ быть цѣлесообразно устроенъ по слѣпому случаю или самъ собою, потому что порядокъ и цѣль должны предварительно существовать въ мысли разумнаго существа, какъ планъ и намѣреніе, и затѣмъ осуществлены его волею и силою; слѣдовательно, существуетъ внѣ міра высочайшее разумное существо, какъ причина міра. Иначе тоже заключеніе можетъ быть выражено такъ: міръ, какъ совокупность ограниченныхъ и несамобытныхъ вещей, долженъ имѣть причину своего бытія (заключеніе космологическаго доказательства); но такъ какъ въ слѣдствіи или произведеніи не можетъ быть больше, чѣмъ въ производящей причинѣ, или что тоже, — причина должна обладать (implicite, virtualiter) всѣмъ тѣмъ, что есть въ произведеніи, чтобы имѣть возможность произвести его; а въ мірѣ мы замѣчаемъ мудрость въ устройствѣ, цѣлесообразность, то и первая причина міра должна быть въ высшей степени пре-

*) De nat. deor. I, 11.

**) Fenelon. Oeuvres philos. ed. p: Jacques, 1845, p. 4.

мудрой и всесовершенной, потому что неразумное не можетъ произвести разумнаго и несовершенное—совершеннаго.

Телеологическое доказательство есть одно изъ самыхъ древнихъ, самыхъ понятныхъ для разсудка и убѣдительныхъ для чувства, раціональныхъ доказательствъ бытія Божія. Оно одно довольно опредѣленными чертами выражено въ Свящ. Писаніи, которое учитъ насъ, что видимая природа говоритъ намъ о славѣ Творца и что невидимыя свойства Его и сила дѣлаются видимыми и ясными для насъ при размышленіи о сотворенныхъ Имъ вещахъ *). Оно встрѣчается у древнихъ философовъ: Сократа, Платона, стоиковъ (Хризиппа, Антонина и др.), Цицерона **); имъ часто пользуются Отцы и Учители Церкви. Въ новой философіи съ особенною подробностію и вниманіемъ раскрывали телеологическое доказательство мыслители прошлаго столѣтія: Фенелонъ, Дергамъ, Вольфъ, Іерузалемъ, Реймарусъ и др. Къ этому столѣтію относится также значительное количество сочиненій, разсматривавшихъ ту или другую часть вселенной съ телеологической точки зрѣнія съ цѣлью доказать существованіе премудраго Творца міра ***).

---

*) Отъ величія и красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ. Прем. Сол. 13, 5. Ср. также: Ис. 19, 2—8. Пс. 97, 6. Іов. 12, 7—10, гл. 37—41.

**) Сократъ, убѣждая Аристодема въ бытіи Божіемъ, указываетъ на мудрое и цѣлесообразное устройство человѣческаго организма и на соотвѣтствіе въ немъ частей цѣлому: такое устройство, по его мнѣнію, не можетъ быть дѣломъ случая; оно указываетъ на мудраго и любящаго живыя существа и имѣющаго въ виду, ихъ бытіе Художника (Memorab. 1. 1. cap. 4) Платонъ преимущественно обращаетъ вниманіе на стройное теченіе свѣтилъ небесныхъ. Круговращающіяся небесныя тѣла, говоритъ онъ, не отдаляются отъ своего центра, но, постоянно вращаясь около него въ одинаковомъ разстояніи, сохраняютъ однообразіе, стройность и правильность въ своемъ движеніи. Но дѣйствовать такъ сродно только уму; прихоть измѣнчива, разсѣянна; уму свойственно имѣть постоянную цѣль и дѣйствовать однообразно, правильно, что самое и замѣчается во вселенной; итакъ, она необходимо предполагаетъ для себя причиною великій Умъ (De leg. 10). Изложеніе телеол. доказательства у многихъ древнихъ и новыхъ философовъ см. у Фортлаге въ его Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes. 1840. p. 202 и слѣд.

***) Таковы напр. астротеологія Дергама, гидротеологія Фабриціуса, ихтіотеологія Лессера, инсектотеологія Ліонна и др., въ которыхъ разсмотрѣніе звѣзднаго неба, воды, царства рыбъ, насѣкомыхъ, минераловъ служитъ

Подвергая строгому критическому анализу всѣ существующія доказательства бытія Божія, Кантъ съ наибольшимъ уваженіемъ и наибольшею снисходительностію относится къ доказательству телеологическому. „Это доказательство, говоритъ онъ, во всякомъ случаѣ заслуживаетъ того, чтобы говорили объ немъ съ уваженіемъ. Оно самое древнее, самое ясное и наиболѣе соотвѣтствующее обыкновенному человѣческому разсудку. Оно оживляетъ изученіе природы, такъ какъ этому изученію оно обязано своимъ существованіемъ и въ немъ постоянно почерпаетъ новую силу. Оно вноситъ цѣли и намѣренія туда, гдѣ наше наблюденіе само собою ихъ не открыло бы, и расширяетъ наши познанія о природѣ руководственною мыслію объ особенномъ единствѣ, принципъ котораго выше природы. Эти познанія дѣйствуютъ въ свою очередь обратно на свою причину, именно — на идею, которая служитъ ихъ мотивомъ, и усиливаютъ вѣру въ высочайшаго Виновника міра до непреоборимаго убѣжденія. Поэтому, желать уменьшить что нибудь въ уваженіи къ этому доказательству было бы не только не утѣшительно, но и напрасно. Разумъ, непрестанно возбуждаемый столь могущественными, хотя и эмпирическими доводами, область которыхъ видимо расширяется, не можетъ быть до такой степени ослабленъ и подавленъ сомнѣніями утонченной и абстрактной спекуляціи, чтобы былъ не въ силахъ воспрянуть отъ всякой софистической нерѣшительности, какъ-бы отъ сна, при видѣ чудесъ природы и величественности мірозданія, чтобы, восходя отъ величія къ величію, не достигнуть даже до высочайшаго, отъ условнаго къ условію—до верховнаго и безусловнаго Первовиновника“ *).

Но отдавши полную дань уваженія телеологическому доказательству, Кантъ, тѣмъ не менѣе, находитъ въ немъ существенный недостатокъ, который препятствуетъ ему быть безукоризненымъ, истинно философскимъ доказательствомъ. Этотъ

доказательствомъ величайшей мудрости Создателя. Англичанинъ Бэль въ сочиненіи, озаглавленномъ *Рука*, старается показать, что изученіе одного этого органа достаточно для доказательства бытія и мудрости Творца. Важнѣйшія изъ сочиненій прошлаго столѣтія, раскрывавшихъ телеол. доказательство, указаны въ статьяхъ „О конечныхъ причинахъ“ прот. Ѳ. Голубинскаго въ Приб. къ Твор. Св. Отцевъ за 1847 г.

*) Kritik d. reinen Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. 497—498.

коренной его недостатокъ заключается въ эмпирическомъ его характерѣ. Телеологическое доказательство основывается на наблюденіи цѣлесообразныхъ явленій въ мірѣ. Но такое наблюденіе въ силу естественной ограниченности человѣческаго опыта, съ одной стороны, никогда не можетъ привести къ несомнѣнному признанію разумнаго устройства *всего* міра и, слѣдовательно, безъ дополненія его онтологическимъ можетъ вести только къ вѣроятному, а не несомнѣнному заключенію; съ другой стороны, какъ основанное на аналогіи естественныхъ цѣлесообразныхъ произведеній съ произведеніями человѣческаго разума, оно можетъ вести только къ мысли объ устроителѣ міра, а не о Творцѣ его.

Какъ уважительный отзывъ Канта о телеологическомъ доказательствѣ, такъ и характеръ возраженій противъ него направленныхъ, повидимому *), показываетъ, что онъ не имѣлъ въ виду совершенно разрушить это доказательство. Его возраженія, если и признать ихъ состоятельность, ослабляютъ только философское значеніе его, низводя его въ область вѣроятныхъ и аналогическихъ умозаключеній, но не уничтожаютъ его. Если вѣренъ фактъ цѣлесообразности въ устройствѣ міра, то вѣрно и заключеніе о Виновникѣ этой цѣлесообразности, независимо отъ того, какимъ путемъ мы доходимъ до этого заключенія,— эмпирическимъ или раціональнымъ и вполнѣ или нѣтъ соот-

*) Говоримъ: *повидимому*, такъ какъ въ своей критикѣ доказательствъ бытія Божія (въ Критикѣ чистаго разума) онъ оставляетъ въ силѣ объективную истину того понятія о цѣлесообразности міра, которое служитъ основою этого доказательства; онъ старается только показать несостоятельность того заключенія объ абсолютномъ совершенствѣ первой причины міра, которое обыкновенно выводится изъ этого основанія; на дѣлѣ телеол. доказательство доказываетъ менѣе, чѣмъ думаютъ. Но иное дѣло, если мы сравнимъ съ его критикою этого доказательства результаты его анализа телеологической идеи въ Критикѣ способности сужденія. Если, какъ утверждаетъ эта критика, телеологическая идея не имѣетъ никакого объективнаго значенія, но составляетъ только субъективное воззрѣніе на природу, истолкованіе ея по аналогіи съ нашими собственными дѣйствіями, если она есть только регулятивное начало познанія, не имѣющее приложенія къ вещамъ самимъ по себѣ, то очевидно, вся сила телеол. доказательства, основаннаго на этой идеѣ, падаетъ, такъ какъ оказывается несостоятельнымъ самое наше право искать дѣйствительной цѣлесообразности въ природѣ, а затѣмъ и право дѣлать отсюда какое-либо заключеніе о дѣйствительной причинѣ этой цѣлесообразности.

вѣтствуетъ идеѣ абсолютно совершеннаго Существа то понятіе о Богѣ, къ которому приводитъ насъ это заключеніе.

Поэтому полное и окончательное устраненіе телеологическаго доказательства можетъ имѣть мѣсто только въ тѣхъ философскихъ системахъ, которыя отрицаютъ самое основаніе этого доказательства,—существованіе цѣлесообразныхъ явленій въ мірѣ. Къ числу системъ такого рода принадлежитъ главнымъ образомъ матеріализмъ, а затѣмъ всѣ тѣ примыкающія къ нему въ этомъ отношеніи воззрѣнія многихъ современныхъ естествоиспытателей, которые видятъ во всемъ строѣ природы только необходимый процессъ законосообразной комбинаціи матеріи и ея силъ, исключающій всякую мысль о какихъ-либо намѣреніяхъ, планахъ, цѣляхъ. Къ этому строго механическому процессу не могутъ имѣть никакого реальнаго приложенія понятія разумности и неразумности, изящества или безобразія, добра или зла. Всѣ эти понятія, по ихъ мнѣнію, составляютъ исключительную принадлежность человѣческаго духа, а не природы, а основанныя на нихъ воззрѣнія на то или другое качество ея предметовъ и явленій суть объективныя воззрѣнія, неимѣющія никакого приложенія къ дѣйствительному міру, къ вещамъ самимъ по себѣ, употребляя выраженіе Канта.

Отсюда уже видно, что, по характеру возраженій противъ состоятельности телеологическаго доказательства, мы при разборѣ его должны обратить вниманіе сначала на самую основную мысль его, затѣмъ на доказательную силу тѣхъ выводовъ, которые могутъ быть сдѣланы изъ этой мысли.

1. Основная посылка телеологическаго доказательства есть мысль о цѣлесообразности міра. Полное раскрытіе этой мысли, важной не только какъ основаніе одного изъ доказательствъ бытія Божія, но и какъ раціональное объясненіе существа самой природы и законовъ ея жизни, составляетъ одну изъ задачъ философскаго ученія о природѣ (космологіи). Поэтому въ телеологическомъ доказательствѣ, для котораго она составляетъ предположеніе, окончательное подтвержденіе котораго должна дать философія природы, мы должны ограничиться только нѣкоторыми общими замѣчаніями, касающимися истины этого предположенія.

Нерасположеніе не только естествоиспытателей, но и философовъ къ телеологическому воззрѣнію на природу идетъ

издавна, со временъ Бакона и Декарта, и имѣетъ въ свою пользу нѣкоторое оправданіе, заключающееся въ томъ одностороннемъ понятіи о цѣли природы и въ тѣхъ злоупотребленіяхъ этимъ понятіемъ, которое дозволяли себѣ защитники этого воззрѣнія, особенно въ прежнее время. Какъ на доказательство премудраго устройства вселенной, телеологи часто указывали на пользу, доставляемую человѣку различными предметами и явленіями природы, преимущественно для физическаго его существованія и благосостоянія. Но защитники цѣлесообразности въ этомъ случаѣ стояли если не на совершенно ложной, то на односторонней точкѣ зрѣнія и поэтому легко были сбиваемы съ нея своими противниками, которые справедливо замѣчали, что такого рода цѣлесообразность основывается на приложеніи къ природѣ чисто личной и субъективной оцѣнки ея и не имѣетъ никакого научнаго значенія. Разсматривая природу съ этой утилитарной точки зрѣнія, конечно, можно говорить о разумности и благотворности многихъ ея предметовъ и явленій. Можно напр. указывать на то, что зимою, когда не надолго показывается солнце и ночи очень длинны, свѣтлѣе и продолжительнѣе, чѣмъ лѣтомъ, по своему высокому стоянію на горизонтѣ, свѣтитъ луна, или на то, что въ знойныхъ странахъ въ продолженіе всего дня постоянно дуетъ прохладный вѣтеръ съ моря, умѣряющій дневной жаръ, а ночью теплый вѣтеръ съ материка, препятствующій быстрому охлажденію воздуха. Но, разсматривая эти явленія съ естествознательной точки зрѣнія, находимъ, что высокое стояніе мѣсяца на горизонтѣ зимою есть необходимое слѣдствіе положенія его пути въ отношеніи къ эклиптикѣ, а этой послѣдней въ отношеніи къ экватору; что постоянные береговые вѣтры ночью, а морскіе днемъ на приморьѣ подъ тропиками суть слѣдствіе неравномѣрности согрѣванія и охлажденія суши и моря. Полезность же и благодѣтельность этихъ явленій для жизни человѣка есть дѣйствіе совершенно случайное; нельзя доказать, чтобы природа въ этихъ законосообразныхъ своихъ явленіяхъ имѣла въ виду именно выгоду человѣка. Конечно, подобнаго рода цѣлесообразныя отношенія предметовъ и явленій природы къ человѣку, при нѣкоторомъ остроуміи и при опущеніи изъ виду явленій противуположнаго характера, гдѣ природа становится къ намъ не благо-

дѣтельною матерью, а злою мачихою, находить не трудно. Но при такомъ воззрѣніи на природу неизбѣжно сомнѣніе, не кажется ли только намъ въ подобныхъ случаяхъ, что природа соображается съ нами и съ нашими потребностями и, напротивъ, не соображаемся ли мы сами съ природою и, приспособляясь къ ней, напрасно благодаримъ ее за то, что не она, а сами себѣ мы даемъ? Цѣлесообразность природы, выражающаяся въ благотворныхъ ея отношеніяхъ къ намъ, не есть ли мнимая, существующая въ нашихъ только мысляхъ, субъективная?

Что въ попыткахъ телеологовъ доказать разумность строя природы путемъ указанія фактовъ благотворнаго отношенія ея къ нуждамъ и пользамъ человѣка заключалось иногда много ошибочныхъ, легкомысленныхъ воззрѣній, возбуждавшихъ насмѣшки ихъ противниковъ и вредившихъ дѣлу, которое они защищали, съ этимъ можно согласиться. Но въ виду этихъ ошибокъ мы не можемъ совершенно отвергать мысль о цѣлесообразномъ отношеніи природы къ человѣку, какъ скоро эта мысль понимается не въ узкомъ и одностороннемъ смыслѣ, будто въ содѣйствіи природы человѣку для достиженія его цѣлей состоитъ исключительно все назначеніе природы и будто при этомъ содѣйствіи она имѣетъ исключительно одно физическое благосостояніе его. Въ цѣлесообразныхъ произведеніяхъ ограниченнаго человѣческаго разума (напр. въ машинахъ) все строеніе ихъ частей, конечно, направляется къ достиженію одной данной цѣли. Но природа въ своихъ произведеніяхъ гораздо мудрѣе человѣка, гораздо шире и многостороннѣе въ своихъ дѣйствіяхъ. Величіе ея цѣлесообразности въ томъ и состоитъ, что строемъ и взаимоотношеніемъ ея предметовъ и явленій достигается не одна какая либо цѣль, но множество разнородныхъ цѣлей одновременно и въ числѣ ихъ, конечно, можетъ-быть и благосостояніе человѣка, какъ существенно входящаго звена въ цѣпь міровой жизни. Но очевидно и то, что этою частною цѣлью природы не можетъ быть одно только физическое существованіе и благосостояніе человѣка уже потому самому, что самъ человѣкъ есть существо не только чувственное, но и духовное, и что цѣли его бытія не ограничиваются внѣшнимъ благосостояніемъ. Какъ скоро мы бу-

демъ видѣть значеніе человѣка не въ одномъ только физическомъ существованіи, но въ его духовномъ развитіи и усовершенствованіи, то при внимательномъ наблюденіи надъ природою дѣйствительно найдемъ, что въ общемъ строѣ ея лежитъ цѣлесообразное отношеніе ея къ этому высшему назначенію человѣка и что разсматриваемая съ этой стороны природа можетъ быть названа въ высшей степени разумно устроеннымъ цѣлымъ *).

Но телеологическими отношеніями природы къ человѣку далеко не исчерпывается понятіе ея цѣлесообразности. Если мы даже оставимъ совершенно въ сторонѣ этого рода отношеніе и согласимся съ противниками телеологическаго воззрѣнія, что всѣ факты, свидѣтельствующіе о взаимной связи и приспособленности человѣка и природы, — спорнаго, сомнительнаго характера, то и кромѣ ихъ найдемъ въ природѣ много предметовъ и явленій, которые не зависимо отъ пользы или вреда, приносимыхъ ими человѣку, разсматриваемые объективно и сами по себѣ, представляютъ намъ разумное сочетаніе средствъ и цѣлей, ведущихъ къ достиженію одной общей цѣли, гармоніи и законосообразнаго существованія вселенной. Обратимъ ли вниманіе на самые общіе законы и силы, дѣйствующіе въ природѣ, увидимъ, что они представляютъ намъ разнообразіе специфическихъ силъ (напр. сила тяготѣнія, химическаго сродства, механическаго движенія, электричества и пр.), изъ которыхъ каждая дѣйствуетъ самостоятельно, по своимъ законамъ, въ какомъ-либо опредѣленномъ кругу бытія и измѣненія природы; но въ тоже время эти отдѣльныя силы не уничтожаютъ другъ друга въ слѣпой борьбѣ, не сталкиваются одна съ другою, но согласно дѣйствуютъ въ образованіи одного міроваго порядка. Это согласное дѣйствованіе не можетъ быть случайнымъ только результатомъ взаимодѣйствія единичныхъ силъ, но предполагаетъ согласованіе ихъ дѣйствій для достиженія извѣстной цѣли, для которой опредѣленно дѣйствующія по извѣстнымъ законамъ силы служатъ цѣлесообразными средствами. Какъ несомнѣнно то, что суще-

*) Въ чемъ именно состоитъ цѣлесообразное отношеніе природы къ человѣку мы старались показать въ статьѣ: „Телеологическое значеніе природы“. „Правосл. Обозр.“ за 1878 г. февраль.

ствуютъ разнообразныя силы и законы природы, которые согласуются между собою для образованія извѣстнаго общаго порядка и строя вселенной, такъ несомнѣнно и то, что въ природѣ существуетъ постоянная цѣлесообразность въ бытіи, происхожденіи и взаимномъ отношеніи вещей. Обращая вниманіе, далѣе, на этотъ общій строй природы, опять замѣчаемъ, что, не смотря на единство, природа въ свою очередь образуетъ строго расчлененную и послѣдовательную систему высшихъ и низшихъ сферъ бытія, изъ которыхъ каждая, заключая въ себѣ самостоятельную цѣль, вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ средствомъ къ осуществленію высшей цѣли; такъ напр. природа неорганическая служитъ условіемъ возникновенія органической жизни, а послѣдняя средствомъ для возникновенія и осуществленія на землѣ жизни духовной. Чѣмъ болѣе отъ элементарныхъ силъ природы мы возвышаемся по ступенямъ развитія и усовершенія физическаго бытія, тѣмъ съ большею ясностію выступаетъ предъ нами идея разумности и цѣлесообразности. Уже въ области бытія неорганическаго, наука открываетъ намъ явные слѣды не случайнаго и механическаго только, но разсчитаннаго на достиженіе опредѣленныхъ цѣлей, соотношенія предметовъ и явленій. Такъ, одинъ напр. законъ тяготѣнія господствуетъ надъ всѣми явленіями движенія въ нашей солнечной системѣ, но чтобы этотъ законъ произвелъ правильныя явленія стройнаго теченія планетъ, нужно было особенно благопріятное сочетаніе обстоятельствъ и первоначально опредѣленное строеніе этихъ планетъ, безъ чего, не смотря на дѣйствіе этого закона, солнечная система никогда не представляла бы той гармоніи, которую мы теперь видимъ *). Астрономія посредствомъ строгихъ вычисленій доказала, что въ нашей планетной системѣ распредѣленіе массъ и отношеніе ихъ путей совершенно принаровлено къ вѣчному порядку и продолженію системы и что, при постоянномъ періодическомъ обращеніи свѣтилъ, замѣчаемыя временныя колебанія и нарушенія путей движенія имѣютъ цѣлью сохранить равновѣсіе порядка и предотвратить столкновенія, которыя могли бы послѣдовать при механически законосообразномъ только движеніи

*) Разъясненіе этого см. у Ульрици въ его сочиненіи „Богъ и природа“. 1867, 321–323.

небесныхъ тѣлъ. Но гораздо яснѣе чѣмъ въ природѣ неорганической выступаетъ предъ нами цѣлесообразность въ царствѣ существъ органическихъ, въ растеніяхъ и животныхъ, въ которыхъ такъ замѣтно взаимоотношеніе средствъ и цѣлей, что каждый естествоиспытатель смѣло a priori спрашиваетъ о назначеніи каждой части въ организмѣ и предполагаетъ его, хоти бы до времени и не могъ открыть его. Общая же цѣль, состоящая частію въ сохраненіи жизни организма, частію въ продолженіи породы, здѣсь всегда достигается самыми удивительными и разнообразными способами. Таже цѣлесообразность открывается и въ строеніи человѣческаго организма. Когда естествоиспытатель раскрываетъ предъ нами оптическое строеніе глаза, акустическій аппаратъ слуха, гидравлическую машину сердца, то мы не можемъ подавить въ себѣ мысли о вполнѣ разумномъ и искусномъ строеніи этихъ частей тѣла. Мы ясно видимъ, что не мы приспособляемся къ нашимъ органамъ, но, напротивъ, искусно устроенныя и скомбинированныя части организма такъ соединены, что производятъ общій результатъ продолженія физической и психической жизни.

Нужно совершенно искоренить въ нашемъ умѣ понятія объ истинномъ, правильномъ, цѣлесообразномъ, чтобы не замѣчать этихъ же качествъ въ тѣхъ высшихъ произведеніяхъ природы, которыя мы называемъ органическими; въ нихъ, очевидно, мы, въ гораздо большей только степени, находимъ тѣ же качества и свойства, которыя встрѣчаемъ въ произведеніяхъ человѣческаго искусства, служащаго лучшимъ выраженіемъ его разумной мысли и воли. Но очевидно и то, что сходныя явленія должны предполагать сходную, производящую ихъ, причину— разумъ. Какъ въ произведеніяхъ человѣческаго искусства мысль, планъ, чертежъ предшествуютъ появленію самаго произведенія, опредѣляютъ взаимоотношеніе его частей для достиженія данной цѣли, такъ что идея цѣлаго предшествуетъ своему осуществленію при помощи отдѣльныхъ частей; такъ и въ природѣ, образованіе органическихъ существъ предполагаетъ предшествующую ихъ возникновенію идею этихъ существъ. Но такая идея не можетъ однакоже имѣть никакого реальнаго бытія въ самой же природѣ, такъ какъ она еще не реализовалась, еще не вступила въ кругъ видимаго, природнаго

бытія; она только должна еще постепенно осуществиться. Но въ то же время ей должно принадлежать дѣйствительное бытіе, потому что она опредѣляетъ и ведетъ дѣйствующія силы природы къ своему осуществленію; что не реально, то не можетъ имѣть силы и способности дѣйствовать на реальное бытіе и опредѣлять его. Отсюда видно, что идея должна имѣть не матеріальное или эмпирическое, но идеальное бытіе, словомъ, она можетъ быть только *мыслію*, которая для своего осуществленія во-внѣ опредѣляетъ средства и приводитъ ихъ въ дѣйствіе. Но мысль можетъ существовать только въ *мыслящемъ* существѣ; только сознательно представляющая дѣятельность такого существа можетъ избирать средства и комбинировать ихъ для достиженія данной цѣли. Итакъ, для объясненія цѣлесообразнаго строя міра мы необходимо должны признать существованіе разумнаго, полагающаго впередъ цѣли и имѣющаго силу выполнить ихъ Существа, — Бога.

Вообще мысль о цѣлесообразности природы и о необходимости для объясненія ея признать высшее міра, разумное Начало его, можно признать вполнѣ обезпеченною въ своей истинѣ для каждаго безпристрастнаго и неувлеченнаго предзанятою теоріею человѣка. Мы не станемъ касаться здѣсь разнообразныхъ возраженій противъ этой мысли, такъ какъ имѣли уже случай подвергнуть ихъ внимательному разбору и показать ихъ несостоятельность *). Здѣсь замѣтимъ только, что самыя сильныя изъ этихъ возраженій (указаніе напр. нецѣлесообразныхъ, повидимому, и неразумныхъ явленій въ природѣ), если даже и признать ихъ справедливыми, могутъ вести только къ *ограниченію*, но никакъ не къ устраненію понятія о цѣлесообразности. Даже допуская эти факты (къ чему, впрочемъ, нѣтъ достаточнаго основанія), мы можемъ сказать только то, что *не все* въ природѣ хорошо и разумно устроено; но что, тѣмъ не менѣе, наряду съ этими фактами есть явленія несомнѣнно разумныя и цѣлесообразныя, этого никакой матеріализмъ опровергнуть не можетъ. Но достаточно однихъ этихъ явленій, какъ бы ограниченно ни было ихъ число, чтобы признать, по крайней мѣрѣ, то, что на ряду съ случайными и

*) См. „Правосл. Обозр.“, за 1877 г. январь, мартъ, сентябрь, ст. „Телеологическая идея и матеріализмъ“.

механическими причинами должна существовать въ мірѣ причина духовная, разумная, какъ источникъ и первое начало этихъ явленій.

2. Но признавая достовѣрною основную мысль телеологическаго доказательства и правильность вывода изъ нея, мы должны теперь а) оцѣнить степень логической силы этого вывода и б) точнѣе опредѣлить то понятіе о высочайше разумномъ Началѣ природы, на которое онъ даетъ право.

а) Логика, признавая различныя формы доказательствъ, устанавливаетъ между ними градацію степеней ихъ гносеологическаго достоинства. Самое общее между ними различіе въ этомъ отношеніи то, что одни изъ нихъ она считаетъ вѣроятными (индуктивныя, аналогическія), другія несомнѣнными (дедуктивныя, раціональныя въ строгомъ смыслѣ). Къ какому разряду доказательствъ принадлежитъ телеологическое? Если къ первому, то не ослабляется ли для насъ философская цѣнность его, тѣмъ болѣе, что степени вѣроятности могутъ быть очень различны и что, не опредѣливъ, на какую степень приближенія вѣроятности къ несомнѣнности мы должны помѣстить его, мы не можемъ составить вѣрнаго понятія о его дѣйствительномъ значеніи.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ тѣмъ болѣе для насъ важенъ, что съ самыхъ временъ Канта, который первый обратилъ вниманіе не только на содержаніе телеологическаго довода, но и на логическую форму его, кажущаяся недостаточность этой формы служитъ поводомъ къ невѣрнымъ понятіямъ о его дѣйствительной силѣ.

Телеологическое доказательство есть умозаключеніе отъ слѣдствій (фактовъ цѣлесообразности) къ причинѣ ихъ. „Но уже вообще всѣ положительныя заключенія отъ слѣдствій къ основанію носятъ на себѣ болѣе или менѣе характеръ неполной убѣдительности и достовѣрности. Предположимъ, что найденное основаніе наилучшимъ образомъ объясняетъ всѣ слѣдствія; при всемъ этомъ мы не можетъ однакоже достовѣрно знать, нѣтъ ли другого основанія, которое могло бы объяснить данныя слѣдствія также хорошо, а при нѣкоторыхъ до настоящаго времени намъ неизвѣстныхъ условіяхъ, еще лучше, чѣмъ основаніе, нами найденное. Итакъ, въ этого рода умозаключеніяхъ (какъ и во всѣхъ естествознательныхъ гипо-

тезахъ) самое большее, чего мы можемъ достигнуть, есть вѣроятность, которая нисколько не исключаетъ возможности другихъ вѣроятностей. Такъ, напр. по ученію атомистическихъ школъ, отъ вѣчности имѣло мѣсто безконечно многое число сочетаній атомовъ, множество міровъ, которые погибли одинъ за другимъ, потому что они не могли удержаться въ силу своей нецѣлесообразности, пока наконецъ случайно не возникъ настоящій міръ, который, будучи цѣлесообразнѣе устроенъ, чѣмъ прежніе, въ силу этого существуетъ до сихъ поръ и будетъ существовать, пока не погибнетъ. Положимъ, эта гипотеза имѣетъ очень мало вѣроятности, но какъ бы мала ни была эта вѣроятность, она имѣетъ одинаковое право на существованіе наряду съ другими и устранить ее съ абсолютною несомнѣнностію мы не можемъ“ *).

Если бы при оцѣнкѣ достоинства умозаключеній отъ слѣдствій къ основанію, мы стала на точку зрѣнія Бенеке, то разомъ разрушили бы всю достовѣрность нашего познанія и открыли бы дверь самому безграничному скептицизму. Противъ каждаго, самаго научнаго, самаго достовѣрнаго объясненія причинъ даннаго явленія мы имѣли бы право возразить: положимъ, это объясненіе вполнѣ удовлетворительно; но почему мы знаемъ, можетъ быть возможно и другое, столько же или еще болѣе удовлетворительное? Но очевидно, что такое скептически произвольное противоположеніе воображаемаго инаго или лучшаго объясненія дѣйствительному, состоятельному въ наукѣ не можетъ имѣть никакого серьезнаго значенія. Нашъ умъ справедливо удовлетворяется даннымъ состоятельнымъ объясненіемъ причинъ извѣстныхъ явленій и не только потому, что, имѣя вполнѣ состоятельное объясненіе, мы не имѣемъ никакого повода искать другаго столько же или еще болѣе состоятельнаго, но и потому, что каждое дѣйствительно вѣрное и научно состоятельное объясненіе можетъ быть только *единственно* состоятельнымъ и устраняетъ возможность другихъ. Это потому, что, отыскивая дѣйствительную причину ряда явленій, мы представляемъ въ нашемъ умѣ всѣ возможныя (вѣроятныя) объясненія ихъ; но такой характеръ вѣроятности они могутъ имѣть только до тѣхъ поръ, пока они не провѣ-

*) Beneke, System d. Metaphysik und Religionsphilosophie. p. 479—480.

рены или опытомъ или раціональнымъ изслѣдованіемъ, пока имѣютъ значеніе чистыхъ предположеній; какъ скоро сдѣлается для насъ очевидною несостоятельность каждаго изъ этихъ предположеній, за исключеніемъ одного, единственно остающагося возможнымъ, которое признано нами вполнѣ удовлетворительнымъ, то, очевидно, тѣ предполагаемыя прежде, какъ возможныя, объясненія оказываются несостоятельными и не могутъ имѣть притязанія ни на какую вѣроятность.

Такъ, въ примѣненіи къ занимающему насъ вопросу о причинѣ цѣлесообразнаго устройства міра, мы можемъ представить себѣ только два единствено возможныя и исключающія другъ друга рѣшенія: или причиною его служитъ случай, или разумно дѣйствующее начало. Но какъ скоро устранено первое, какъ ложное (или даже какъ „очень мало вѣроятное"), то разумъ необходимо требуетъ признанія послѣдняго, какъ остающагося единственно возможнымъ и, какъ мы видѣли, вполнѣ объясняющаго тѣ явленія, какія мы имѣемъ въ виду изъяснить.

Но дѣйствительно ли несостоятельность или невѣроятность перваго объясненія до такой степени очевидна, что мы вполнѣ безопасно можемъ остановиться на второмъ? Не смотря на то, что еще Цицеронъ въ наглядномъ примѣрѣ невозможности образованія лѣтописи Эннія изъ случайнаго сочетанія буквъ алфавита показалъ невозможность случайнаго образованія міра, мысль о томъ, что разумный и цѣлесообразный строй вселенной можетъ быть дѣломъ случая, не разъ повторялась и въ новой философіи съ цѣлью подорвать значеніе телеологическаго довода. Такъ Дидро, именно имѣя въ виду примѣръ, указанный впервые Цицерономъ, старается доказать, что отсюда можетъ вытекать только то заключеніе, что возможность случайнаго происхожденія міра очень мала, но не то, что она абсолютно невѣроятна. Это отъ того, что, по его мнѣнію, „число случайностей безконечно" или другими словами: малая вѣроятность такого событія болѣе, чѣмъ достаточно, вознаграждается *неограниченнымъ* множествомъ случайностей (между которыми поэтому должна быть и случайность происхожденія міра въ настоящемъ его видѣ). Отсюда, допуская вѣчное движеніе матеріи и безконечное число возможныхъ ея комбинацій, мы, должны признать противнымъ разуму предпо-

ложеніе, будто случайное образованіе міра невозможно. Напротивъ, „скорѣе было бы удивительнымъ для ума безконечное продолженіе хаоса, нежели образованіе изъ него міра“.

На это разсужденіе Дидро, которое было въ большомъ ходу у атеистическихъ философовъ его времени, справедливо можно замѣтить, что въ немъ совершенно упущено изъ вида существенное различіе между опредѣленнымъ и безконечнымъ числомъ случайностей. При опредѣленномъ числѣ случайностей вѣроятность выпаденія извѣстнаго случая, конечно, увеличивается по мѣрѣ того, какъ умножается общее число уже выпавшихъ на удачу случайностей. Иное дѣло, если число возможныхъ случайностей безконечно; въ безконечномъ числѣ исчезаетъ различіе между большимъ и меньшимъ, сколько бы случайностей изъ безконечнаго числа ихъ ни выпадало; вѣроятность выпаденія опредѣленной случайности всегда остается безконечно малою, т.-е. почти равною нулю, ихъ безконечное число не можетъ быть исчерпано. Сколько бы ни происходило случайностей изъ безконечнаго числа возможныхъ, осуществленіе ихъ не было бы никогда даже малѣйшимъ приближеніемъ къ осуществленію всей безконечности *). Это мы должны признать при томъ предположеніи, что существующій міръ мыслимъ какъ *возможная случайность* въ числѣ безконечнаго множества другихъ случайностей. Но возможно ли мыслить существующій міръ такимъ образомъ? Случайнаго образованія міра не можетъ допустить не только философія, для которой понятія случая и случайности не имѣютъ смысла, но и естествознаніе, даже въ лицѣ тѣхъ своихъ представителей, которые всего менѣе могутъ быть названы защитниками телеологическаго воззрѣнія на природу. Изъ числа ихъ укажемъ на Лапласа, который, прилагая математическую теорію вѣроятностей къ объясненію причинъ даннаго расположенія и движенія солнца и планетъ съ ихъ спутниками въ нашей солнечной системѣ, приходитъ къ заключенію, „что можно ставить (à parier) болѣе четырехъ тысячъ милльярдовъ противъ единицы, что это расположеніе не есть дѣло случая; вѣроятность этой послѣдней мысли несравненно больше

*) „Вѣра и Разумъ“. 1884 г. декабрь, ст. Линицкаго „Идеализмъ и реализмъ“, стр. 511—513.

чѣмъ вѣроятность историческихъ происшествій, самыхъ для насъ несомнѣнныхъ. Итакъ, мы должны вѣрить по крайней мѣрѣ съ тою же самою увѣренностію, съ какою вѣримъ въ самые достовѣрные историческіе факты, что не случай, а первоначальная причина такъ, а не иначе направила (a dirigè) планетныя движенія" *). Но движеніе планетной системы, какъ оно ни удивительно по своей относительной простотѣ и механическому характеру, составляетъ только малѣйшій отрывокъ въ безконечномъ разнообразіи и многосложности явленій природы. Если фактъ механическаго движенія не можетъ быть объясненъ простою случайностію, то что сказать о законосообразности явленій химическаго сродства, о взаимодѣйствіи физическихъ силъ природы, о жизни органической и психической?

Болѣе имѣютъ значенія и болѣе заслуживаютъ вниманія тѣ возраженія противъ телеологическаго доказательства, которыя основаны на предполагаемомъ индуктивномъ и аналогическомъ характерѣ его. И вообще, съ строго логической точки зрѣнія, индуктивное доказательство можетъ имѣть притязаніе только на большую или меньшую степень вѣроятности, но не несомнѣнности; но для телеологическаго доказательства и самая степень этой вѣроятности, говорятъ намъ, не велика, потому что и самое *основаніе* этого доказательства (цѣлесообразность міра) и самый *способъ* вывода отсюда заключенія о высочайшей причинѣ міра далеко не удовлетворяютъ требованіямъ строго научнаго доказательства.

Предположеніе о порядкѣ и цѣлесообразности міра основывается на нашемъ наблюденіи надъ міромъ; но наше эмпирическое наблюденіе имѣетъ и всегда, а здѣсь въ особенности, очень ограниченный кругъ опыта, недозволяющій всеобщности вывода. На основаніи нашего опыта мы можемъ сказать только, что нѣкоторые до сихъ поръ наблюдаемые предметы и явленія природы представляютъ цѣлесообразность устройства, но не можемъ сказать того же о всѣхъ явленіяхъ безъ исключенія. Поэтому и положеніе о цѣлесообразности міра вообще можетъ имѣть значеніе только вѣроятнаго умозаключенія отъ нѣкотораго числа явленій къ цѣлой ихъ совокупности. Но вѣроят-

*) Essai sur les probabilités, p. 194. Drobisch: Grundlehren d. Religionsphilosophie. 129.

ность этого умозаключенія уменьшается еще болѣе, когда вспомнимъ, что познанная часть міра несравненно меньше непознанной, что для насъ достовѣрна собственно только цѣлесообразность органическихъ существъ, что слѣды цѣлесообразности въ царствѣ неорганическомъ очень неясны, что намъ извѣстна только поверхность земнаго шара, и что заключать отсюда къ характеру общаго строя вселенной значило бы дѣлать въ высшей степени смѣлое и рискованное заключеніе *). Нельзя не сознаться, что, если считать телеологическое доказательство индуктивнымъ, то, смотря на него съ строго формальной, логической точки зрѣнія, представленное возраженіе мы должны признать уважительнымъ и согласиться, что оно, какъ и всякое умозаключеніе отъ частей къ цѣлому, не можетъ имѣть характера безусловной несомнѣнности, но только извѣстную степень вѣроятности. Но мы далеко не можемъ согласиться съ противниками этого доказательства въ оцѣнкѣ *степени* этой вѣроятности. Степень вѣроятности умозаключенія отъ частей къ цѣлому измѣряется не однимъ количествомъ извѣстныхъ явленій въ сравненіи съ количествомъ неизвѣстныхъ, но научнымъ качествомъ этихъ явленій, позволяющимъ дѣлать обобщеніе независимо отъ ихъ числа, и отсутствіемъ отрицательныхъ инстанцій — фактовъ, противорѣчащихъ нашему общему выводу. Въ наукахъ естественныхъ, основываясь на предположеніи единства законовъ природы, мы постоянно, съ полною увѣренностью въ достовѣрности нашихъ выводовъ, заключаемъ отъ незначительнаго по количеству числа фактовъ, но имѣющихъ требуемое логикою значеніе, къ огромному числу неизвѣстныхъ. Астрономъ на основаніи законовъ тяготѣнія, которые онъ изучилъ въ нашей планетной системѣ, заключаетъ, что и всѣ безчисленные міры, блестящіе свѣтлыми точками на небесномъ сводѣ, въ сравненіи съ которыми наша планетная система есть нѣчто очень незначительное, подчинены тѣмъ же законамъ. Но назоветъ ли кто его заключеніе поспѣшнымъ и неосновательнымъ потому, что оно идетъ отъ количественно слишкомъ малаго къ слишкомъ большому? Физикъ производитъ

*) Это возраженіе съ особенною силою выставляетъ Дробишъ въ своей Religionsphilosophie. 138—141.

наблюденія надъ законами равновѣсія и давленія воздуха въ небольшомъ стеклянномъ инструментѣ, называемомъ барометромъ, и прилагаетъ тѣ законы, которые онъ изучилъ надъ ничтожнымъ количествомъ воздуха, ко всему воздуху: можно ли сказать, что его выводы невѣрны, потому что онъ заключаетъ отъ ничтожной части къ цѣлому? Натуралистъ, изучивъ внутреннее строеніе одного насѣкомаго, увѣренъ, что и милліоны другихъ насѣкомыхъ того же рода устроены также: ужели его заключеніе сомнительно? Поэтому, что касается до понятія цѣлесообразности, мы имѣемъ полное право, какъ скоро достовѣрность его доказана относительно извѣстной намъ части вселенной, прилагать его и къ остальнымъ неизвѣстнымъ. Телеологическое доказательство въ этомъ случаѣ идетъ тѣмъ же путемъ, какимъ идетъ эмпирическое знаніе въ своихъ выводахъ и имѣетъ, поэтому, не меньшую силу, какъ безчисленное множество другихъ индуктивныхъ заключеній, признаваемыхъ не только вѣроятными, но и несомнѣнными. Съ одной стороны, на основаніи единства и общности законовъ, управляющихъ міромъ, оно совершенно правильно заключаетъ отъ очевидныхъ и дознанныхъ фак овъ цѣлесообразности (напр. въ царствѣ органическомъ) къ тѣмъ явленіямъ, гдѣ это качество менѣе очевидно, съ другой, оно нигдѣ не встрѣчаетъ возраженій и исключеній изъ общаго закона разумности настолько серьезныхъ, чтобы они могли воспрепятствовать признанію его всеобщности. Напротивъ, постоянно расширяющійся кругъ наблюденій надъ природою болѣе и болѣе увеличиваетъ массу фактовъ, въ которыхъ открываются слѣды разумнаго строя міра, уменьшая количество фактовъ противоположнаго свойства. „Чѣмъ болѣе усовершаются орудія наблюденій (микроскопы и телескопы), тѣмъ въ гораздо болѣе обширныхъ сферахъ міра открывается мудрое устройство и стройное теченіе отдаленнѣйшихъ частей міра. Съ открытіемъ новыхъ тѣлъ небесныхъ, съ измѣреніемъ ихъ разстояній и путей, замѣчаютъ ту же правильность и точность возвращенія относительнаго другъ къ другу положенія, какую замѣчали во вселенной прежде, когда для невооруженнаго глаза извѣстно было менѣе тѣлъ небесныхъ. Конечно, и при позднѣйшемъ лучшемъ устройствѣ орудій, доступное для наблюденій будетъ составлять только малѣйшую часть мірозданія; но когда уже постоянно оправ-

дывается одна истина при тѣхъ наблюденіяхъ, кои во сто разъ разширились, то имѣемъ основаніе заключить, что и при дальнѣйшемъ усовершенствованіи орудій міронаблюденія, она будетъ подтверждаться. Итакъ, нѣтъ никакого основанія предполагать, будто за предѣлами частей міра, подлежащихъ нашимъ наблюденіямъ, напр. въ тѣхъ необъятно многихъ свѣтилахъ, которыя еще недоступны нашему усмотрѣнію, нѣтъ никакого порядка. Еслибы въ обширнѣйшей части міра былъ безпорядокъ, то онъ не могъ бы не отразиться разрушительно и на той части мірозданія, которую мы можемъ видѣть“ *).

При такомъ характерѣ нашего умозаключенія о цѣлесообразности вселенной, едва-ли можетъ имѣть научное значеніе и ослаблять телеологическое доказательство мысль о незначительномъ отношеніи извѣстнаго числа фактовъ къ неизвѣстнымъ, недопускающемъ будто бы всеобщности вывода. Такое отношеніе имѣетъ мѣсто почти всегда въ эмпирическомъ познаніи, но, при правильности индукціи въ другихъ отношеніяхъ, это не препятствуетъ намъ признавать выводы опытныхъ наукъ вѣрными. Требовать во имя абстрактно-логической нормы индукціи, чтобы данныя для вывода были *всѣ* на лицо, значило бы предъявлять невыполнимое, да и ненужное для достовѣрности знанія, требованіе. Говорить противъ телеологическаго доказательства, что мы не имѣемъ права заключать о цѣлесообразности міра потому, что знаемъ только часть міра въ доступномъ намъ времени и пространствѣ, а не весь міръ, значитъ безъ основанія *предполагать*, что можетъ-быть были или будутъ неизвѣстныя намъ явленія, которыя могутъ противорѣчить тому, что намъ извѣстно; словомъ, мы здѣсь выдумываемъ затрудненія, а не находимъ ихъ дѣйствительно. Но такого рода предположенія неумѣстны въ эмпирическомъ знаніи. Не показался ли бы намъ очень страннымъ естествоиспытатель, который вздумалъ бы сомнѣваться въ постоянствѣ обращенія земли около солнца на томъ основаніи, что время наблюденія надъ обращеніемъ земли очень ограниченно, что онъ и не наблюдалъ этого обращенія со времени образованія нашей планетной системы и не знаетъ, что съ нею будетъ

*) Пр. Голубинскаго: Лекціи по умозр. богословію, 1868 г., стр. 57—58.

послѣ и, поэтому, можетъ-быть, въ предыдущіе вѣка, въ силу какихъ-нибудь неизвѣстныхъ условій, земля обращалась не такъ, какъ теперь, или будетъ когда-нибудь въ своемъ обращеніи слѣдовать инымъ законамъ? Точно также страннымъ и неумѣренно требовательнымъ является философъ, когда боится признать всеобщность цѣлесообразности на томъ основаніи, что, можетъ-быть, есть неизвѣстныя намъ области вселенной, гдѣ нѣтъ никакого порядка и разумности. Конечно, какъ мы замѣтили, съ строго логической точки зрѣнія мы не имѣемъ права сказать, чтобы подобнаго рода сомнѣнія были абсолютно невозможны. Только полная индукція, гдѣ всѣ безъ исключенія частные факты, составляющіе основаніе для общаго вывода, извѣстны, вполнѣ исключаетъ всякое сомнѣніе. Но полная индукція возможна только въ рѣдкихъ случаяхъ; между тѣмъ степень вѣроятности и въ неполныхъ умозаключеніяхъ этого рода можетъ быть такъ велика, что самою тонкою чертою отдѣляется отъ несомнѣнности,—чертою, которая не принимается и въ разсчетъ въ области эмпирическаго знанія, называющаго обыкновенно свои выводы не только вѣроятными, но вполнѣ достовѣрными, несомнѣнными *). Вообще, еслибы въ нашемъ познаніи мы избѣгали вѣроятныхъ умозаключеній, то безграничный скептицизмъ былъ бы нашимъ удѣломъ. Самый обыкновенный, приводимый часто въ логикахъ какъ образецъ правильнаго умозаключенія, силлогизмъ: всѣ люди смертны, я человѣкъ, слѣдовательно я смертенъ, оказался бы для насъ сомнительнымъ, по кажущейся эмпирической недостовѣрности первой посылки. Вѣдь мы не можемъ доказать посредствомъ наблюденія, чтобы всѣ люди, когда-либо существовавшіе, умирали или чтобы въ будущемъ, которое для насъ неизвѣстно,

*) Такого рода вѣроятность, какъ справедливо замѣчаетъ Гербартъ, для нашего убѣжденія имѣетъ даже преимущество предъ демонстративною достовѣрностію. „Кто имѣетъ сколько-нибудь вѣрное понятіе о свойствѣ того, что мы называемъ человѣческимъ познаніемъ, тотъ знаетъ, что, вообще, большая вѣроятность сильнѣе и полезнѣе для насъ, чѣмъ даже строгое знаніе.“ Противъ каждаго знанія могутъ быть возбуждены сомнѣнія, которыя однакоже въ жизни не уважаются. Самое строгое доказательство, какъ скоро оно слишкомъ продолжительно для того, чтобы его можно было спокойно обнять однимъ умственнымъ взглядомъ, даетъ уже намъ только вѣроятность, потому что мы легко можемъ имѣть подозрѣніе, что гдѣ-нибудь въ цѣпи умозаключеній незамѣтно вкралась ошибка“. Metaph. 1, § 107.

они подвергались той же участи. Однакоже, основываясь на кругѣ наблюденій, намъ доступныхъ, мы не колеблемся обобщать частные факты до общаго заключенія о всѣхъ людяхъ. Подобнаго же рода путемъ мы идемъ и въ телеологическомъ доказательствѣ и потому основаніе его должно имѣть достовѣрность по крайней мѣрѣ не меньшую той, какую имѣютъ наиболѣе достовѣрныя истины, основанныя на наблюденіи.

Защищая силу и значеніе телеологическаго доказательства, мы стояли до сихъ поръ на одной точкѣ зрѣнія съ его противниками, именно мы допустили, что это доказательство есть вполнѣ индуктивное, идущее отъ дѣйствія къ причинѣ, отъ частныхъ явленій къ общему заключенію. Мы старались показать, что, разсматривая его и съ этой точки зрѣнія, мы вправѣ придавать ему значеніе въ высшей степени вѣроятнаго умозаключенія и что на этомъ основаніи оно имѣетъ право занимать почетное мѣсто въ ряду *философскихъ* доказательствъ бытія Божія, такъ какъ мы далеко не согласны съ мнѣніемъ тѣхъ (въ числѣ ихъ Канта), которые полагаютъ, что въ философіи только тѣ доказательства могутъ имѣть цѣну и научное значеніе, которыя носятъ чисто апріорный или дедуктивный характеръ вывода изъ какого-либо a priori несомнѣннаго положенія *). Но дѣйствительно ли телеологическое доказательство есть только индуктивное умозаключеніе,—не болѣе, хотя и состоятельное въ предѣлахъ индуктивнаго знанія, но во всякомъ случаѣ не достигающее идеальной строгости доказательства раціональнаго?

Внимательный метафизическій анализъ нашего познанія, съ цѣлью отдѣлить въ немъ элементы, происходящіе изъ опыта, отъ элементовъ апріорныхъ, принадлежащихъ самому разуму (категорическихъ понятій), показываетъ намъ, что, хотя на идею цѣлесообразности дѣйствительно *наводятъ* насъ факты опыта, но сама по себѣ эта идея составляетъ независящую отъ опыта принадлежность нашего разсудка, одну изъ категорій его и, какъ таковая, носитъ на себѣ характеръ всеобщности и необходимости, то-есть, въ силу законовъ нашего разума понятіе цѣли требуетъ, чтобы мы распространяли его на всю

*) Дальнѣйшее раскрытіе этой мысли надѣемся представить, когда будемъ говорить о значеніи доказательствъ бытія Божія вообще.

совокупность предметовъ природы безъ исключенія. Еще не зная, *какъ* устроенъ предметъ, мы спрашиваемъ, *для чего* онъ существуетъ, какая его цѣль, назначеніе? Мы прилагаемъ этотъ вопросъ ко всѣмъ естественнымъ предметамъ точно такъ же и съ такою же необходимостью, какъ вопросъ о причинной дѣйствующей связи, спрашивая, *отъ чего* этотъ предметъ происходитъ. Категорія причины конечной есть такое же вообще выраженіе природы нашего ума, какъ и категорія причины дѣйствующей. Вопросы *отъ чего* и *для чего* одинаково равноправны для разума и имѣютъ одинаковый характеръ всеобщности и необходимости. Какъ всякому наблюденію и изслѣдованію природы необходимо предшествуетъ апріорная мысль: нѣтъ дѣйствія безъ причины, составляющая выраженіе коренящагося въ нашемъ умѣ закона причинности дѣйствующей, такъ точно неизбѣжно предносится и другая параллельная ей мысль: ничего въ природѣ не существуетъ по-напрасну, все въ ней имѣетъ какой-либо смыслъ и цѣль,— мысль, составляющая выраженіе закона причинности конечной. Вотъ почему мы не ограничиваемся въ приложеніи вопроса о цѣли тѣми только предметами, гдѣ эта цѣль наглядно высказывается, напр. существами органическими; мы неизбѣжно распространяемъ этотъ вопросъ на всѣ предметы природы, доискиваемся и допытываемся цѣли и тамъ, гдѣ она невидна съ перваго раза. Подъ тайнымъ вліяніемъ этого идущаго изъ глубины нашего ума вопроса о цѣли возбуждается значительная часть нашей любознательности по отношенію къ природѣ и искоренить этого вопроса мы не въ силахъ.

Но, если идея цѣли принадлежитъ къ числу категорическихъ понятій нашего разума, а не обязана своимъ первоначальнымъ происхожденіемъ опыту, если, поэтому, она имѣетъ право на всеобщее приложеніе къ предметамъ опыта, то и мысль о цѣлесообразности міра есть не только эмпирически вѣроятное заключеніе, но несомнѣнная раціональная истина *).

*) Подробное раскрытіе мысли объ апріорномъ происхожденіи и значеніи идеи цѣли должно имѣть мѣсто въ метафизическомъ ученіи о категорическихъ понятіяхъ. Гносеологическій анализъ этихъ понятій долженъ показать намъ, что, вопреки теоріи субъективнаго идеализма, они (въ томъ числѣ и категорія цѣли) должны имѣть не только субъективное значеніе, какъ формы познавательной дѣятельности разсудка, но и объективное, какъ выраженіе истинно сущаго въ самыхъ вещахъ.

Такимъ образомъ, будемъ ли мы разсматривать телеологическое доказательство съ эмпирической или съ раціональной точки зрѣнія, оно кажется одинаково имѣющимъ твердое основаніе для вывода заключенія о бытіи Божіемъ. Съ одной стороны, опытъ представляетъ намъ факты цѣлесообразности и эти факты такъ значительны, что даютъ основаніе къ высшей степени вѣроятному заключенію о цѣлесообразномъ устройствѣ всего міра; съ другой, разумъ a priori говоритъ намъ, что въ мірѣ ничего не должно существовать понапрасну, точно такъ же какъ априори говоритъ намъ, что нѣтъ дѣйствія безъ причины, и уваженіе къ правамъ разума заставляетъ насъ признать эту истину.

б) Отъ основанія или посылки телеологическаго доказательства перейдемъ къ слѣдствіямъ или выводамъ изъ него. Въ правѣ ли мы заключать отъ цѣлесообразности міра къ существованію высочайше разумной причины его и какую научную цѣнность имѣетъ это заключеніе?

Что мы имѣемъ логическое право отъ свойствъ и явленій заключать къ свойствамъ производящей ихъ причины, это, конечно, несомнѣнно. Несомнѣнно также и то, что эта причина должна быть достаточною, что она должна заключать въ себѣ возможность произведенія всего того, что находится въ слѣдствіи; поэтому, если въ мірѣ есть разумность, стройность, порядокъ, то и высочайшая причина должна быть высочайше разумною.

Противъ такого способа умозаключенія Кантъ находитъ возможнымъ возразить только то, что онъ по своему познавательному достоинству не имѣетъ строго философскаго характера, такъ же какъ и выводъ о всеобщей цѣлесообразности міра. Если въ послѣднемъ случаѣ мы идемъ путемъ индукціи, то въ первомъ,—аналогіи; но аналогія, такъ же какъ и индукція, принадлежитъ къ разряду вѣроятныхъ только, но не несомнѣнныхъ умозаключеній.

Дѣйствительно, въ телеологическомъ доказательствѣ, по мнѣнію Канта, къ мысли о высочайше премудромъ Виновникѣ міра насъ приводитъ только аналогія между искусственными произведеніями человѣческаго ума и цѣлесообразно устроенными произведеніями природы. Мы заключаемъ: какъ произведенія человѣческаго искусства предполагаютъ разумъ перво-

начально обдумавшій планъ ихъ, и волю, осуществившую его; такъ и разумно устроенные предметы природы предполагаютъ аналогическую причину, — разумъ и волю, ихъ произведшіе, съ тѣмъ, конечно, различіемъ, что разумъ и воля, образовавшіе природу, во столько разъ выше и совершеннѣе человѣческаго разума, во сколько произведенія природы совершеннѣе дѣлъ рукъ человѣческихъ.

Заключеніе по аналогіи, въ формально-логическомъ отношеніи, конечно, имѣютъ меньше цѣнности, чѣмъ дедуктивный выводъ. Но и здѣсь мы должны сказать тоже, что говорили по поводу индуктивныхъ умозаключеній: вѣроятное заключеніе по аналогіи въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ имѣть такую силу достовѣрности, которая незамѣтною только чертою уступаетъ дедуктивной несомнѣнности; это зависитъ отъ степени сходства сравниваемыхъ предметовъ. Но значительности сходства цѣлесообразно устроенныхъ предметовъ природы съ разумными произведеніями человѣческаго разума никто отрицать не станетъ. Но этого мало; низко цѣня доказательство по аналогіи, Кантъ, какъ справедливо замѣчаетъ г. Владиславлевъ *), очевидно, смѣшиваетъ аналогію, какъ уподобленіе одного предмета другому *по признакамъ*, съ аналогическимъ умозаключеніемъ къ *причинамъ*. Уподобляя одинъ предметъ другому по сходству нѣкоторыхъ признаковъ, мы, конечно, получаемъ не весьма точные и несомнѣнные логическіе выводы. Но если также цѣнить аналогическое умозаключеніе отъ сходныхъ или, лучше, тожественныхъ слѣдствій къ тожественнымъ причинамъ, то мы уничтожаемъ возможность науки. Вездѣ, при изслѣдованіи явленій, сходныя явленія наводятъ насъ на сходныя причины и, такимъ образомъ, неизвѣстныя намъ явленія въ природѣ мы объясняемъ посредствомъ сходныхъ извѣстныхъ. Точно также поступаемъ мы и въ телеологическомъ доводѣ. Всякій соглашается напр., что пирамиды въ верхнемъ Египтѣ суть произведенія человѣка, что археологическіе памятники, находимые въ нѣдрахъ земли, суть памятники цивилизаціи извѣстнаго времени. Почему? Потому что эти произведенія искусства существенно сходны съ подобными же современными

*) Критика чистаго разума. Пер. М. Владиславлева. Предисловіе переводчика, стр. 32—33.

произведеніями и необходимо предполагаютъ тожественную производящую ихъ причину—умъ человѣка. Отчего же существованіе міра, какъ благоустроеннаго цѣлаго, существованіе въ немъ организмовъ, несравнимыхъ по своему совершенству съ памятниками человѣческаго искусства, хотя сходныхъ съ ними по лежащей въ основѣ ихъ идеи цѣли, не должно вести насъ къ предположенію о высочайше разумномъ Виновникѣ міра?

Впрочемъ, и самъ Кантъ, повидимому, не придаетъ особеннаго значенія своему возраженію. „Аналогическій способъ заключенія въ телеологическомъ доказательствѣ, говоритъ онъ, пожалуй и не выдержитъ строгой трансцендентальной критики; однакожь должно сознаться, что какъ скоро мы хотимъ дать понятіе о причинѣ цѣлесообразныхъ явленій, то должны представлять ее по аналогіи съ тою причиною, которая только одна и извѣстна намъ какъ источникъ цѣлесообразныхъ дѣйствій, для насъ вполнѣ извѣстныхъ (т.-е. человѣческій разумъ и воля). Разумъ нашъ не могъ бы оправдать себя, еслибы отъ причинности, которую онъ знаетъ, захотѣлъ бы перейти къ темнымъ и непостижимымъ началамъ, объясненія которыхъ онъ не знаетъ“ *).

Замѣчаніе объ аналогическомъ способѣ доказательства въ телеологическомъ аргументѣ важно для Канта не столько какъ указаніе недостатка формальной строгости, сколько по тѣмъ выводамъ, на которые мы, по его мнѣнію, имѣемъ право, если будемъ слѣдовать строго этому доказательству,—выводамъ, которые не дозволяютъ того заключенія о первой причинѣ міра, которое въ немъ обыкновенно допускается. Телеологическое доказательство заключаетъ отъ цѣлесообразнаго строя вселенной къ бытію всемогущаго и премудраго Творца ея. Но цѣлесообразное устройство предметовъ говоритъ только о такомъ устройствѣ одной ихъ формы, а не матеріи. Такъ и въ искусственныхъ произведеніяхъ человѣка мы видимъ, что онъ производитъ ихъ изъ даннаго, готоваго матеріала и только сообщаетъ этому матеріалу извѣстную форму. Отсюда, переходя отъ цѣлесообразныхъ явленій міра къ ихъ причинѣ, мы по аналогіи можемъ заключать только, что эта причина обра-

*) Kritik d. r. Vernunft. ed. v. Kirchmann. 499—500.

зовала данную матерію, но ничто не даетъ намъ права сказать, что она и произвела ее. Словомъ, на телеологическомъ основаніи мы можемъ заключать только объ образователѣ, художникѣ міра, а не о Творцѣ его, то есть, Создателѣ какъ формы, такъ и матеріи.

Это замѣчаніе Канта вполнѣ справедливо и дѣйствительно указываетъ на слабую сторону нашего доказательства; въ немъ не дано еще никакихъ основаній къ устраненію дуализма. Ничто не препятствуетъ намъ здѣсь допустить существованіе вѣчной, безформенной матеріи, приведенной въ стройный и прекрасный порядокъ міра мудростію и силою Духа высочайшаго. И дѣйствительно, мы видимъ, что философы, приходившіе къ понятію о Богѣ исключительно путемъ разсмотрѣнія общихъ и частныхъ свойствъ міра (док. космологическое и телеологическое), допускали именно такое понятіе о Богѣ. Они называли его то Умомъ, образовавшимъ міръ изъ нестройнаго хаоса оміомерій, какъ Анаксагоръ, то премудрымъ Архитекторомъ міра, какъ Платонъ, то первымъ Двигателемъ самобытной, безформенной матеріи, какъ Аристотель. Понятіе Творца и творенія было чуждо этимъ философамъ.

Но, признавая справедливымъ указанное нами замѣчаніе Канта противъ телеологическаго доказательства, мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, основаннымъ, впрочемъ, на мысли самого Канта, возраженіемъ, будто это доказательство, не допуская всемогущества Виновника міра, вмѣстѣ съ тѣмъ не даетъ намъ понятія и объ абсолютной мудрости Его, а ведетъ лишь къ признанію очень мудраго, слѣдовательно, только относительно совершеннаго Создателя міра. Это возраженіе имѣло бы силу лишь въ томъ случаѣ, еслибы мы, съ одной стороны, допустили фактъ, что наряду съ разумными и цѣлесообразными явленіями въ мірѣ несомнѣнно существуютъ явленія противоположнаго свойства; съ другой, что существующій міръ вовсе не есть наилучшій изъ мыслимыхъ міровъ (какъ полагалъ Лейбницъ), но что вполнѣ мыслимо иное, лучшее устройство міра. Но безпристрастное наблюденіе надъ ходомъ міровой жизни не позволяетъ намъ согласиться съ первымъ положеніемъ. Выставляемые матеріалистами факты кажущихся неразумными явленій легко могутъ быть устранены и объяснены

отчасти болѣе внимательнымъ изученіемъ связи міровыхъ явленій, отчасти нашимъ незнаніемъ абсолютной цѣли міра и отношеніемъ къ ней тѣхъ или другихъ частныхъ явленій *). Напротивъ, намъ кажется, что между предыдущимъ и настоящимъ возраженіемъ противъ телеологическаго доказательства въ настоящемъ случаѣ находится нѣкоторое противорѣчіе, что признавая, въ силу перваго, Бога только устроителемъ или создателемъ міра, а не творцемъ его, мы тѣмъ самымъ уже лишаемъ всякой силы возраженіе, основанное на фактахъ нецѣлесообразности нѣкоторыхъ міровыхъ явленій. Именно, эти факты, съ трудомъ повидимому объяснимые при мысли объ абсолютномъ совершенствѣ Творца міра, какъ по формѣ, такъ и по матеріи его, легко объясняются и устраняются съ признаніемъ Бога только устроителемъ міра изъ данной матеріи. Все, кажущееся намъ не вполнѣ цѣлесообразнымъ и совершеннымъ, можетъ быть отнесено на счетъ косности и несовершенства матеріи. Богъ безъ всякихъ затрудненій можетъ быть признанъ абсолютно совершеннымъ и премудрымъ Существомъ, устроившимъ міръ настолько совершенно, насколько дозволяло то свойство матеріи, Ему предлежавшей; если же созданное Имъ не абсолютно совершенно, то это зависѣло не отъ Бога, а отъ природы самой матеріи, не дозволявшей такого совершенства. — Что же касается до второй мысли, что кромѣ настоящаго порядка вещей и существующаго строя міра возможенъ и мыслимъ иной лучшій порядокъ и болѣе совершенный міръ, и что, поэтому, Виновникъ его не есть абсолютно мудрое существо, то едва ли стоитъ останавливаться на такомъ чисто произвольномъ предположеніи. Она имѣла бы силу, еслибы кто нибудь начерталъ намъ планъ абсолютно совершеннаго міра, какъ въ общемъ, такъ и во всѣхъ подробностяхъ, но едвали можно серьёзно и говорить о подобнаго рода неразумной самоувѣренности **).

---

*) См. статью: „Телеологическая идея и матеріализмъ“ въ „Прав. Обозр.“ за 1877 г. мартъ.

**) Философъ, рѣшившійся на это, напоминалъ бы рѣчь Испанскаго короля, который будто бы сказалъ: „конечно, я вижу и согласенъ, что Господь Богъ устроилъ міръ прекрасно и очень хорошо, но мнѣ кажется, что еслибы мнѣ поручили создать міръ, то я устроилъ бы его еще лучше и прекраснѣе“.

Но, отстраняя отъ телеологическаго доказательства нареканіе въ томъ, что оно даетъ намъ понятіе только объ относительной, а не объ абсолютной мудрости Божества, мы не можемъ сдѣлать того же касательно другаго, столь же существенно входящаго въ понятіе о Богѣ свойства,—Его благости. Религіозное сознаніе, основанное на присущей нашему уму идеѣ Божества, необходимо признаетъ высочайшее Существо не только безконечно мудрымъ, но нравственно всесовершеннымъ,—благимъ, и это свойство собственно для сознанія религіознаго имѣетъ несравненно большую жизненную важность, чѣмъ предикатъ мудрости. Но объ этомъ свойствѣ ничего еще не говоритъ телеологическое доказательство; понятіе мудрости не предполагаетъ еще само собою понятія благости, такъ какъ эти понятія вовсе не тожественны. Предметъ можетъ быть устроенъ въ высшей степени искусно и разумно, но можетъ быть устроенъ такимъ образомъ не только для доброй, но и дурной цѣли. Утонченное напр. орудіе пытки или механизмъ для произведенія динамитнаго взрыва могутъ быть устроены очень искусно, но это не препятствуетъ намъ смотрѣть на эти цѣлесообразныя произведенія человѣческаго ума очень невыгодно съ нравственной точки зрѣнія и считать виновниковъ ихъ хотя умными, но въ то же время дурными людьми.

Но, прилагая теперь это различеніе понятій разумности и благости къ оцѣнкѣ міровыхъ предметовъ и явленій, не можемъ не сознаться, что въ числѣ ихъ встрѣчаемъ и такія, которыя могутъ привести насъ въ недоумѣніе относительно своего нравственнаго качества. Нашъ умъ, если онъ не увлеченъ поверхностными и пристрастными теоріями, легко соглашается, что все въ немъ устроено вполнѣ разумно для поддержанія даннаго строя вселенной; но эта разумность не исключаетъ еще сомнѣній относительно благости тѣхъ средствъ, которыми достигается эта цѣль. Такъ, въ природѣ, на ряду съ благотворными, мы видимъ и разрушительныя дѣйствія ея силъ и законовъ. Землетрясенія напр., наводненія губятъ дѣла природы и человѣка; мы видимъ въ природѣ враждебныя силы, которыя устремлены одна противъ другой; видимъ взаимную борьбу существъ, которая ихъ уничтожаетъ; существованіе многихъ животныхъ обезпечивается только уничтоженіемъ ими другихъ; дикіе звѣри угрожаютъ жизни человѣка и между

самими животными идетъ иногда настоящая истребительная война; болѣзни и различныя бѣдствія поражаютъ живыя существа. Если отъ природы обратимся къ міру духовному, то и здѣсь замѣтимъ много такого, съ чѣмъ съ трудомъ примиряется нравственное чувство человѣка. Сила зла властвуетъ подлѣ добра и разрушительно вторгается не только въ нравственный, но и физическій строй міра. Между существами разумными мы видимъ ту же борьбу враждебныхъ другъ другу силъ, какъ и между существами неразумными,—вражду, какъ индивидуумовъ, такъ и цѣлыхъ народовъ между собою, выражающуюся въ истребительныхъ войнахъ. Мы видимъ, наконецъ, что какъ индивидуумы, такъ и цѣлые народы находятся въ противорѣчіи съ своимъ назначеніемъ,—видимъ, что большая часть человѣчества существуетъ, не достигая полнаго развитія своего человѣческаго достоинства и своей природы и исчезаетъ безъ слѣда съ арены міра, не возвысившись до степени предназначеннаго для человѣка разумно-нравственнаго совершенства. Еслибы мы даже и согласились, что по большей части виновны въ томъ сами люди, то все-таки во многихъ случаяхъ найдемъ, что сила внѣшнихъ обстоятельствъ, совершенно независящихъ отъ человѣка, полагаетъ преграды его развитію и дѣлаетъ его не тѣмъ, чѣмъ бы онъ долженъ быть.

Что всѣ эти и подобныя явленія могутъ быть необходимыми для осуществленія общаго гармоническаго строя міра и въ этомъ отношеніи могутъ быть вполнѣ разумными и цѣлесообразными, это допустить мы можемъ. Но назвать, въ силу этого, эти явленія благими, нельзя, повидимому, рѣшиться, не противорѣча непосредственному чувству. Вполнѣ понятно, что бури напр. необходимы для возстановленія разновѣсія воздушныхъ токовъ и для очищенія воздуха; что заразительныя болѣзни предотвращаютъ чрезмѣрное распространеніе органическихъ существъ однихъ на счетъ другихъ, что истребленіе однихъ животныхъ другими предусмотрѣно природою въ видахъ поддержанія общаго строя органическаго царства и т. п. Но этого недостаточно для успокоенія нашей мысли и для примиренія этихъ явленій съ идеею объ абсолютномъ совершенствѣ Виновника міра.

Мы не говоримъ того, чтобы эти противорѣчія между свой-

ствами мудрости и благости въ естественномъ и нравственномъ мірѣ были неразрѣшимы и непримиримы съ мыслію объ единомъ не только абсолютно мудромъ, но и благомъ Творцѣ міра. Болѣе глубокое философское воззрѣніе на природу можетъ открыть намъ общую причину такъ - называемаго страданія тварей въ самой ограниченности сотворенныхъ существъ, по которой счастіе или блаженство ихъ не могутъ быть абсолютными, но должны ими ощущаться какъ противоположеніе удовольствія и неудовольствія, страданія и блаженства; далѣе,—это возможное, ограниченное блаженство должно достигаться не иначе, какъ временнымъ процессомъ бытія и путемъ продолжительнаго міроваго развитія; а при предположеніи такого развитія, какъ закона ограниченнаго бытія, становится вполнѣ вѣроятною мысль объ уравновѣшеніи настоящаго страданія тварей блаженствомъ, достигаемымъ и осуществляемымъ въ будущемъ. Частную причину такого страданія мы можемъ найти также въ уклоненіи человѣка отъ своей нормы, отразившемся и въ общемъ ходѣ міра естественнаго. Но дѣло въ томъ, что всѣ эти соображенія не даются самимъ телеологическимъ доказательствомъ непосредственно, и оно, чтобы привести къ безусловно правильному понятію о Богѣ, нуждается въ дополненіи изъ другихъ источниковъ, чѣмъ одна лежащая въ его основѣ мысль о цѣлесообразности природы. При ограниченіи же одною этою мыслію возможны будутъ два одинаково неправильныя заключенія. Или, соотвѣтственно двумъ противоположнымъ качествамъ міроваго бытія—добру и злу, гармоніи и безпорядку, есть двѣ причины міра: добрая и злая или духовная и матеріальная, если мы замѣнимъ иѳическія противоположности метафизическими; или, если начало міра должно быть одно, то добро и зло, порядокъ и безпорядокъ суть явленія только кажущейся несовмѣстимой противоположности; на самомъ же дѣлѣ то и другое суть явленія одинаково разумныя и необходимыя. Въ первомъ случаѣ мы впадаемъ въ дуализмъ, въ послѣднемъ въ пантеизмъ. Дуализмъ, какъ онъ выразился въ религіозной философіи Зороастра, подъ видомъ борьбы двухъ началъ: свѣта и тьмы, добра и зла, Ормузда и Аримана, былъ прямымъ слѣдствіемъ естественнаго міросозерцанія, открывавшаго въ мірѣ непримиримыя для непосредствен-

наго сознанія противорѣчія. Пантеизмъ есть слѣдствіе такого же, но болѣе глубокаго, философскаго міросозерцанія. Богъ есть высшее единство и примиреніе противоположностей; а самыя противоположности суть необходимый законъ развитія единаго, абсолютнаго начала всего.

Впрочемъ, указанные нами недостатки телеологическаго доказательства не такого рода, чтобы заставить насъ забыть о дѣйствительномъ его достоинствѣ и несомнѣнномъ значеніи въ ряду раціональныхъ основаній истины бытія Божія. Критики доказательствъ бытія Божія, съ Кантомъ включительно, часто незаслуженно строго и придирчиво относятся къ нимъ потому, что забываютъ существенную цѣль этихъ доказательствъ, и требуютъ отъ нихъ того, чего по всей справедливости отъ нихъ требовать нельзя. Главная цѣль ихъ — доказать истину *бытія* Существа высочайшаго; что касается до болѣе точнаго, полнаго и опредѣленнаго понятія объ этомъ Существѣ, то оно можетъ быть результатомъ только всѣхъ доказательствъ въ совокупности, при содѣйствіи анализа самой идеи о Богѣ, какъ Существѣ абсолютно совершенномъ. Если телеологическое доказательство съ достаточною силою убѣждаетъ насъ въ бытіи Существа высочайшаго, если оно, возвышаясь надъ неопредѣленнымъ понятіемъ объ абсолютномъ началѣ бытія, къ которому привело насъ космологическое доказательство, указываетъ ясно на одинъ изъ важнѣйшихъ предикатовъ этого начала, — *разумъ* и приводитъ насъ къ мысли о высочайше премудромъ Виновникѣ міра, то оно достаточно выполняетъ свое назначеніе и составляетъ важную ступень въ процессѣ установленія истиннаго понятія о Богѣ. Что оно не можетъ дать полнаго понятія о Богѣ, это естественно потому, что оно обращаетъ вниманіе только на одну сторону міроваго бытія,—на міръ физическій. Для этого дополненія мы должны теперь перейти къ другой сторонѣ этого бытія,—міру духовному; разсмотрѣніе этого міра, какъ болѣе совершеннаго, должно привести насъ и къ понятію о Богѣ, болѣе совершенному, чѣмъ то, какое даютъ намъ космологическое и телеологическое доказательства.

3. Онтологическое доказательство бытія Божія.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о телеологическомъ доказательствѣ бытія Божія мы указали на тотъ его существенный недостатокъ, что оно не даетъ намъ полнаго и вполнѣ точнаго понятія о Существѣ высочайшемъ, истину бытія котораго оно имѣло въ виду доказать. Указывая въ видимой нами природѣ несомнѣнные слѣды разумности и цѣлесообразности, оно привело насъ къ несомнѣнному заключенію, что первою причиною міра должно быть всемогущее и высочайшее разумное Существо. Но всемогущество и разумность составляютъ хотя существенные, но не единственное предикаты Существа Высочайшаго; наряду съ ними стоятъ предикаты высочайшаго нравственнаго совершенства, святости и благости, и не трудно замѣтить, что собственно для религіознаго сознанія эти именно предикаты имѣютъ преимущественную важность, потому что только ими условливается возможность живаго религіознаго отношенія человѣка къ Богу не только какъ къ Творцу міра, но и Промыслителю не только міра физическаго, но и нравственно-человѣческаго. Въ предѣлахъ телеологическаго доказательства эти свойства Божества не могли во всей ясности выступить для нашего разума потому, что оно обращало вниманіе только на одну сторону міроваго бытія — міръ физическій. Итакъ, для дополненія результата, достигнутаго этимъ доказательствомъ, мы должны теперь перейти къ другой сторонѣ этого бытія, къ міру духовному, въ которомъ впервые со всею ясностію выражаются иѳическія свойства и который вообще, какъ область бытія болѣе совершеннаго, чѣмъ міръ физическій, тѣмъ же, какъ и предыдущее доказательство, путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ причинѣ, долженъ естественно привести насъ и къ понятію о Богѣ болѣе совершенному, чѣмъ то, какое дало намъ телеологическое доказательство.

„Всѣ дороги ведутъ въ Римъ“, говоритъ старинная латинская пословица; каждая точка на окружности круга неизбѣжно приведетъ насъ къ центру. На какомъ бы конкретномъ явленіи изъ составляющихъ характеристическую особенность міра

духовнаго въ отличіи его отъ физическаго мы ни остановились, внимательный анализъ его, съ цѣлью доискаться первой и коренной его причины, неминуемо приведетъ насъ къ понятію о Богѣ, какъ высочайшей причинѣ нашего духовнаго бытія, силъ и совершенствъ. Но, чтобы не растеряться въ разнообразіи конкретныхъ явленій и основанныхъ на нихъ частныхъ доводовъ, философія, сообразно съ своею задачею объединять частное и останавливаться на главномъ и существенномъ, всегда старалась въ области психическихъ явленій найти такое, въ которомъ, какъ въ центральномъ пунктѣ, сосредоточивались бы всѣ характеристическія преимущества и особенности нашей духовной природы и которое могло бы служить надежною исходною точкою для умозаключенія о бытіи Божіемъ. Такого рода явленіе представляетъ намъ не что иное, какъ сама же, существующая въ нашемъ духѣ, идея Божества. Въ этой идеѣ, какъ въ фокусѣ, сосредоточиваются для нашего разума всѣ наши представленія о самомъ совершенномъ, что только мы можемъ мыслить. По отношенію къ наличной дѣйствительности конкретныхъ совершенствъ она предносится какъ идеалъ всесовершеннаго, въ сравненіи съ которымъ частныя совершенства составляютъ только болѣе или менѣе слабое и тусклое отображеніе. При внимательномъ наблюденіи нетрудно замѣтить, что именно эта центральная и основная идея условливаетъ всѣ частныя особенности духовной природы человѣка, составляющія специфическое отличіе ея не только отъ природы физической, но и отъ ближе стоящихъ къ нему существъ живыхъ и организованныхъ. Какъ присущая нашему уму идея абсолютнаго совершенства, она одна побуждаетъ насъ, не ограничиваясь, подобно животнымъ, потребностями жизни физической, стремиться къ постоянному усовершенствованію, что и составляетъ спеціальную особенность и преимущество человѣка. Въ области знанія это стремленіе создаетъ науку; въ области жизни практической—нравственность, семью, общественный и государственный строй: въ области чувства—поэзію и искусство: всѣ эти частныя стремленія объединяются въ высочайшемъ и глубочайшемъ стремленіи къ Богу, какъ первообразу истины и добра, которое и создаетъ религію.

При такомъ центральномъ значеніи идеи о Богѣ въ обла-

сти разнородныхъ проявленій психической жизни, неудивительно, что, какъ скоро философія за разъясненіемъ и раціональнымъ обоснованіемъ истины бытія Божія обращалась отъ природы видимой къ природѣ духовной, то, оставляя въ сторонѣ частныя явленія этой природы, останавливала преимущественное вниманіе на этой идеѣ и путемъ анализа ея старалась доказать ея истину и объективное значеніе. Отсюда возникли въ философіи различные виды доказательствъ бытія Божія, которые по общему основному характеру ихъ можно назвать въ отличіе отъ предыдущихъ (имѣвшихъ въ виду или общія качества всего міра или міръ только физическій) психологическими, а по исходному ихъ пункту—доказательствами, основанными на идеѣ Божества. Частныя же формы этихъ доказательствъ зависятъ отъ того, на какія изъ сторонъ въ идеѣ Божества было преимущественно обращаемо вниманіе философовъ. Идея о Богѣ, разсматриваемая сама по себѣ и безотносительно, даетъ намъ *онтологическое* доказательство; обращая вниманіе на ея значеніе для нашего познанія, мы получаемъ *гносеологическое;* на ея происхожденіе въ нашемъ умѣ—*психологическое* (въ тѣсномъ смыслѣ); на ея всеобщность—*историческое;* на ея связь съ нравственнымъ сознаніемъ — *нравственное* доказательство бытія Божія. Всѣ эти доказательства, какъ увидимъ, соединены между собою тѣсною, органическою связью и представляютъ правильную градацію болѣе и болѣе точнаго опредѣленія и уясненія понятія о Богѣ.

Онтологическое доказательство бытія Божія старается найти раціональное основаніе истины бытія Божія въ анализѣ самаго даннаго въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ, независимо отъ вопроса о его происхожденіи и отношеніи къ теоретической и практической дѣятельности человѣка. Но, за исключеніемъ этого общаго признака, ни одно изъ доказательствъ бытія Божія не представляетъ въ исторіи мышленія столь многочисленныхъ и разнообразныхъ формъ, какъ онтологическое. Причина этого заключалась, конечно, прежде всего въ самомъ различіи понятій о Богѣ, или, точнѣе, въ различіи тѣхъ предикатовъ въ этомъ понятіи, которые мыслители считали наиболѣе существенными. Но независимо отъ этого, на такую судьбу онтологическаго доказательства имѣла вліяніе и критика его въ системѣ Канта. Подъ ударами этой критики показа-

лось совершенно погибшимъ онтологическое доказательство въ той его формѣ, какую дала ему Лейбниц-Вольфова философія. Но тогда какъ для однихъ философовъ критика Канта равнялась совершенному уничтоженію этого доказательства, по мнѣнію другихъ, несогласныхъ съ общимъ выводомъ этого философа относительно доказательствъ бытія Божія, казалось, что успѣхъ этой критики зависѣлъ единственно отъ несовершенства данной формы онтологическаго доказательства. Отсюда разнообразныя попытки — сохранивъ основную мысль этого доказательства, придать ему новую форму, отчасти чрезъ комбинацію его съ другими доказательствами (напр. космологическимъ), отчасти чрезъ приведеніе его въ связь съ началами философскихъ системъ, возникшихъ изъ самой же критической философіи Канта.

Не смотря на разнообразіе формъ, онтологическія доказательства *) можно свести къ двумъ главнымъ типамъ, различіе которыхъ условливается тѣмъ, какая сторона въ понятіи о Богѣ выступала на первый планъ въ сознаніи философовъ. Одни изъ нихъ обращали исключительное вниманіе на такъ-называемые онтологическіе предикаты Божества, отличающіе его отъ бытія конечнаго,—самобытность, вѣчность, неизмѣнность, неограниченность. Другіе, имѣя въ виду преимущественно тѣ свойства, которыя мы называемъ идеальными, въ своей аргументаціи исходили изъ понятія о Богѣ, какъ о Существѣ всесовершенномъ. Отсюда въ результатѣ получались въ первомъ случаѣ доказательства бытія Божія, какъ существа абсолютнаго по бытію, во второмъ, какъ существа абсолютнаго не только по бытію, но и по совершенствамъ **).

Къ первому типу принадлежатъ древнѣйшія изъ доказательствъ бытія Божія, причисляемыя къ онтологическимъ, и которыя мы впервые встрѣчаемъ у философовъ Элейской школы. Существо высочайшее мыслится въ нихъ подъ формою абсо-

---

*) Къ исторіи онтологическаго доказательства см. Fortlage: Darstellung und Kritik der Beweise für Daseyn Gottes, 1840, гдѣ различные виды этого доказательства изложены большею частію подлинными словами философовъ.

**) О различіи онтологическихъ и идеальныхъ свойствъ Божества см. главу VIII, стр. 156 и слѣд.

лютнаго бытія первоначальнаго, необходимаго, вѣчнаго и неизмѣннаго. Цѣлью этихъ философовъ было доказать необходимость существованія такого бытія, какъ условія бытія измѣняющагося. „Если что-нибудь существуетъ, говоритъ Ксенофанъ, то *бытіе* должно быть вѣчнымъ, потому что невозможно, чтобы что-нибудь возникло изъ ничего". „Еслибы даже ничего не было, говоритъ другой Элеатъ Мелиссъ, то и тогда объ этомъ *ничто* мы говорили бы какъ о сущемъ, или: тогда это самое ничто и было бы бытіемъ". Смыслъ этихъ и подобныхъ умозаключеній древнихъ философовъ тотъ, что понятіе о чистомъ, безусловномъ бытіи (Божествѣ) должно предшествовать понятію о какомъ бы то ни было частномъ бытіи и дѣлать его возможнымъ; оно есть самодостовѣрное понятіе, потому что безъ него невозможно никакое понятіе о чемъ бы то ни было существующемъ. Эта мысль, лежащая въ основѣ ученія Элеатовъ, не разъ въ различной формѣ повторялась послѣдующими, преимущественно средневѣковыми, философами. Такъ напр., по ученію Ѳомы Аквината, въ Богѣ сущность Его не различается отъ Его существованія, т.-е. съ понятіемъ о Богѣ eo ipso дается и понятіе о Его рѣальномъ бытіи; „какъ само собою очевидно, что цѣлое больше своей части, такъ же само собою достовѣрно и то, что Богъ необходимо долженъ существовать, ибо существо Божіе и есть самое Его бытіе". „Нельзя даже и помыслить, говоритъ Альбертъ Великій, чтобы чистое (абсолютное) бытіе не предшествовало небытію; потому что когда мыслится отрицаніе, то оно необходимо представляется обусловленнымъ утвержденіемъ. Такое бытіе предполагается даже тѣмъ, кто его отрицаетъ; ибо на вопросъ, что онъ отрицаетъ, когда говоритъ: *небытіе*, онъ обыкновенно даетъ отвѣтъ, что отрицаетъ *бытіе* и такимъ образомъ *полагаетъ* бытіе прежде, чѣмъ отрицать его". Мысль о томъ, что въ самомъ понятіи абсолютнаго необходимо дано и понятіе его существованія, со всею ясностію выражена въ ученіи о Богѣ (какъ абсолютномъ существѣ) Спинозы. „Въ Богѣ, говоритъ онъ, его сущность и необходимость существованія неразличимы между собою". Богъ есть существо, котораго самая сущность состоитъ въ необходимости бытія. „Подъ самопричиною (causa sui) я понимаю то,

сущность чего есть существованіе или же природа чего не можетъ быть представлена иначе, какъ существующею" *).

Аксіоматически утверждаемую Спинозою мысль о самодостовѣрности абсолютнаго бытія другіе философы старались раскрыть посредствомъ анализа различныхъ формъ, въ которыхъ представляется нашему мышленію понятіе *бытія*. Одни изъ нихъ указывали на то, что самое понятіе бытія условнаго и ограниченнаго не мыслимо и не могло бы существовать въ нашемъ умѣ, еслибы ему не предшествовало понятіе о бытіи вообще, бытіи чистомъ, безусловномъ и необходимомъ **). Другіе обращали вниманіе на то, что даже представленіе о возможности бытія, самое отрицаніе бытія немыслимо безъ представленія нѣкотораго предшествующаго реальнаго бытія ***).

Въ представленныхъ нами формахъ мы имѣемъ онтологическое доказательство въ наиболѣе чистомъ и соотвѣтствующемъ его названію видѣ. Оно исходитъ изъ понятія бытія (*το ὄν*) и посредствомъ анализа этого понятія приходитъ къ

---

*) Ethica. P. 1. Defin. 1. 7. 24,

**) Цитаты у Фортляге въ вышеуказанномъ его сочиненіи, стр. 13, 14, 135 и сл. Тамъ же приводятся аналогичныя мѣста изъ сочиненій бл. Августина, Дунсъ Скота, Вильгельма Оверньскаго и др.

***) Къ послѣднему типу доказательствъ принадлежитъ и „единственно возможное доказательство бытія Божія" Канта, устраненное впослѣдствіи его Критикою чистаго разума: „Внутренняя возможность всѣхъ вещей, говоритъ онъ, предполагаетъ нѣкоторое бытіе вообще, потому что легко видѣть, что самая возможность уничтожается, какъ скоро нѣтъ никакой матеріи, никакого datum для мышленія. Въ этомъ случаѣ не былобы дано и ничего мыслимаго, а между тѣмъ возможное есть нѣчто, что мыслится... Итакъ, если уничтожено всякое бытіе, то нѣтъ ничего положеннаго, ничего даннаго, нѣтъ никакого матеріала для мышленія, слѣдовательно, уничтожается всякая возможность, есть совершенно невозможное: это — выраженія равнозначащія. Уничтоженіе всякой возможности можетъ быть достигнуто только при уничтоженіи всякаго бытія, т.-е. всякая возможность уничтожится только тогда, когда мы станемъ отрицать всякое бытіе". Но такъ какъ это невозможно, то очевидно, что „всякая возможность предполагаетъ нѣчто дѣйствительное, изъ чего и посредствомъ чего дано все мыслимое; *есть* нѣкоторая дѣйствительность, уничтоженіе которой уничтожило бы и самую возможность. Но то, уничтоженіе или отрицаніе чего уничтожаетъ всякую возможность, есть безусловно необходимое. Слѣдовательно, существуетъ нѣчто абсолютно необходимое". Kant's Kleine Schriften. Edit. Kirchmann. 1870, 28, 29, 32, 33.

заключенію, что всякое частное бытіе, даже возможность и отрицаніе бытія, приводитъ къ предположенію предшествующаго истинно сущаго и необходимаго бытія (ὄντως ὄν). Мысль, лежащая въ основѣ этого доказательства, конечно, справедлива. Онтологическое доказательство въ этой формѣ приводитъ насъ и тѣмъ же логическимъ путемъ и къ тому же самому заключенію, какъ и космологическое, которое имѣло въ виду общія свойства всего міроваго бытія. Для нашего мышленія понятіе о бытіи безусловномъ по крайней мѣрѣ столько же достовѣрно, какъ и понятіе о бытіи возможномъ. Условное и безусловное, случайное и необходимое, возможное и дѣйствительное, суть понятія коррелятивныя: одно изъ нихъ немыслимо безъ другого; уничтожая или подвергая сомнѣнію бытіе безусловное, мы уничтожаемъ достовѣрность какого бы то ни было бытія и знанія и открываемъ дорогу самому абсолютному скептицизму, еслибы только такой скептицизмъ на практикѣ былъ возможенъ; ибо и сомнѣваясь во всемъ, мы все-таки предполагаемъ бытіе чего-либо, что составляетъ объектъ сомнѣнія, что существуетъ *необходимо*, какъ внутреннѣйшая основа и самого сомнѣнія и предмета сомнѣнія.

Но если въ результатѣ своемъ онтологическое доказательство въ представленной нами формѣ совпадаетъ съ космологическимъ и подтверждаетъ его, то оно раздѣляетъ и всѣ его недостатки. Существенный изъ этихъ недостатковъ, какъ мы видѣли, тотъ, что оно даетъ намъ собственно не понятіе о Богѣ, а понятіе о необходимомъ бытіи и въ этомъ отношеніи не достигаетъ своей дѣйствительной цѣли, доказать именно бытіе Божества, какъ Существа живаго и отличнаго отъ міра. Но абсолютное бытіе и Божество—понятія далеко не тождественныя; съ абсолютнымъ бытіемъ можетъ примириться даже отрицаніе Божества: такъ самый матеріализмъ въ своей самосущей матеріи, какъ субстанціальной основѣ всякаго частнаго и условнаго бытія, можетъ найти то необходимое бытіе, о которомъ идетъ рѣчь въ онтологическомъ доводѣ разсматриваемаго нами типа. Недополненное другими предикатами, понятіе бытія необходимаго ближайшимъ образомъ ведетъ къ пантеистическому представленію о Богѣ, какъ абсолютной субстанціи. Если же многіе схоластическіе философы не только принимали это доказательство, но и придавали

ему особенное значеніе, то это могло быть только потому, что за абстрактнымъ понятіемъ „истинно, необходимо, безусловно сущаго“ у нихъ всегда скрывалось религіозное представленіе о Богѣ, сущность Котораго далеко не исчерпывается однимъ предикатомъ существованія, не смотря на утвержденія ихъ, что „въ божественной субстанціи нѣтъ ничего, кромѣ самаго бытія, что Богъ есть Существо, сущность Котораго состоитъ въ самомъ бытіи“ (Дунсъ Скотъ) и т. под.

Такимъ образомъ, въ представленной нами формѣ онтологическое доказательство, по результату совпадая съ космологическимъ, не представляетъ намъ ничего новаго сравнительно съ послѣднимъ въ дѣлѣ раскрытія бытія Божія. Чтобы быть доказательствомъ именно бытія *Божія*, оно должно исходить не изъ абстрактнаго понятія о бытіи, но изъ живаго религіознаго сознанія, въ которомъ абсолютное *бытіе* является какъ *Существо* идеально совершенное. Только такое существо имѣетъ значеніе и для религіи, и для философіи, какъ скоро она имѣетъ въ виду доказать бытіе Божества, а не одну только необходимость признанія абсолютнаго начала бытія. Такое начало, не смотря на то, что оно по своимъ онтологическимъ свойствамъ далеко возвышается надъ бытіемъ ограниченнымъ и условнымъ, можетъ быть представляемо столько же несовершеннымъ, какъ и совершеннымъ. Его совершенство можетъ быть мыслимо не изначальною и коренною принадлежностью его природы, но послѣдующимъ явленіемъ въ его бытіи, достигаемымъ путемъ продолжительнаго развитія. Таково пантеистическое абсолютное идеализма, такова матерія, какъ абсолютное начало бытія, въ матеріализмѣ. Но такое абсолютное не имѣетъ ничего общаго съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ и, доказывая его существованіе, мы утверждаемъ только одинъ изъ элементовъ въ понятіи о немъ, далеко не достигая полной и опредѣленной идеи Божества.

Поэтому несравненно большее значеніе и для религіознаго сознанія и для философскаго мышленія имѣетъ та форма онтологическаго доказательства, въ которой нашъ разумъ исходитъ изъ понятія о Богѣ, какъ Существѣ не только необходимомъ, но и всесовершенномъ и изъ анализа этого понятія старается вывести необходимость его реальнаго существованія. Честь яснаго и опредѣленнаго установленія этой исходной

точки онтологическаго доказательства безспорно принадлежитъ извѣстному средневѣковому мыслителю Анзельму, архіепископу Кентерберійскому (1033—1109). Признавая вѣру первымъ и несомнѣннымъ началомъ знанія, Анзельмъ въ тоже время былъ глубоко убѣжденъ въ законности и необходимости послѣдующаго за вѣрою стремленія разума объяснить изъ своихъ началъ то, что принято вѣрою. Было бы признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis) не желать узнать то, во что мы вѣримъ. Въ ряду истинъ, признаваемыхъ вѣрою, коренная и основная, конечно, есть истина бытія Божія. Попытка раціонально обосновать и разъяснить эту истину есть, поэтому, первое и важнѣйшее дѣло разума. Но существовавшія до его времени попытки подобнаго рода не удовлетворяли Анзельма; а между тѣмъ несомнѣнная важность этой истины заставляла его предполагать, что должно же быть и самое несомнѣнное ея доказательство. Найти такое доказательство для Анзельма было жизненнымъ вопросомъ. По собственному его признанію, онъ такъ былъ озабоченъ этимъ дѣломъ, что не имѣлъ покоя, гдѣ бы ни находился, въ кельѣ ли, или въ церкви; эта забота прерывала даже сонъ его во время ночи. Однажды онъ почувствовалъ какъ будто внезапное внутреннее озареніе, которое и раскрыло для его сознанія рядъ мыслей, утверждающихъ вѣру въ бытіе Божества *). Сущность открытаго имъ доказательства, какъ оно въ окончательной его формѣ изложено въ его сочиненіи: De Divinitatis essentia Proloquium **), можетъ быть выражена такъ:

Въ нашемъ умѣ есть представленіе или понятіе о Существѣ всесовершенномъ. Это представленіе есть всеобщее и необходимое; даже тотъ безумный, который говоритъ: „нѣтъ Бога“, имѣетъ, однакоже, представленіе о такомъ бытіи или совершенствѣ, выше котораго ничего и представить нельзя. Но если въ нашемъ умѣ есть понятіе о Существѣ всесовершенномъ, то такое Существо необходимо и существовать должно; потому что оно не было бы уже Существомъ всесовершеннымъ, еслибы существовало только въ нашемъ представленіи, а не имѣло реальнаго бытія внѣ его. Дѣй-

*) Ѳ. Голубинскаго, Лекціи по умозр. богословію. 1868 г., стр. 27.

**) Prol. cap. 2, 5. (Patrol. cursus compl. Edit. Migne. T. LVIII).

ствительно, бытіе есть совершенство въ сравненіи съ небытіемъ или съ существованіемъ только въ мышленіи; существовать въ дѣйствительности есть болѣе, чѣмъ существовать только въ возможности или въ представленіи. Отсюда видно, что самое понятіе всесовершеннаго Существа необходимо предполагаетъ его дѣйствительное бытіе; если въ насъ есть понятіе о Богѣ, то существуетъ и самое Божество.

Не смотря на громкую извѣстность и значеніе, какое получило Анзельмово доказательство въ послѣдующей философіи *), оно при первомъ же появленіи своемъ встрѣтило сильныя возраженія. Уже современникъ Анзельма, монахъ Гонило, указывалъ на то, что нужно различать между дѣйствительнымъ предметомъ и представленіемъ или понятіемъ о немъ въ нашемъ разсудкѣ. „Поэтому, хотя и справедливо то, что существуетъ Существо, выше котораго ничего не можетъ быть мыслимо, но тѣмъ не менѣе представленіе такого Существа не есть еще оно само, точно такъ же, какъ представляемая въ умѣ художника, но еще не написанная, картина не есть еще самая картина“. Отсюда существованіе въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ, какъ всесовершенномъ Существѣ, такъ же мало можетъ доказывать его бытіе, какъ существованіе умосозерцаемой картины или представленіе прекраснѣйшаго острова—ихъ дѣйствительное бытіе **).

---

*) О послѣдующихъ формахъ Анзельмова доказательства см. Fortlage, lib. cit. p. 132—134. Въ наиболѣе сжатой и точной формулѣ излагаетъ его схоластическій философъ Александръ Альскій († 1245 г.). Всесовершенное, въ силу того, что оно есть всесовершенное, и существовать должно, потому что въ понятіи всесовершеннаго заключается и понятіе существованія, такъ какъ наилучшее (optimum) есть то, выше котораго нѣтъ ничего лучшаго; но дѣйствительная вещь лучше и совершеннѣе, чѣмъ вещь только возможная.

**) Lib. pro insipiente 1. 3, 4. Ту же самую мысль выражаетъ въ замѣчаніи противъ Анзельмова доказательства извѣстный средневѣковый мыслитель Ѳома Аквинатъ. „Изъ понятія совершенства или блага, выше котораго ничего не можетъ быть мыслимо, слѣдуетъ существованіе его только для міра представленій (для нашего ума), а не въ самой дѣйствительности; ибо дѣйствительное его существованіе могло бы быть доказано только такимъ образомъ, чтобы это существо было намъ указано на самомъ дѣлѣ (эмпирически)... Даже если мы предположимъ, что очевидно каждому, что именемъ Божества обозначается то, выше чего не можетъ быть мыслимо ничего болѣе

Уже самъ Анзельмъ чувствовалъ слабый пунктъ своего доказательства и въ своемъ отвѣтѣ на это возраженіе, если и не устранилъ его, то по крайней мѣрѣ намѣтилъ путь, которымъ должно было идти для его устраненія. Именно онъ старался доказать, что между понятіями о Богѣ и всѣми другими понятіями нашего ума есть существенная разница въ томъ отношеніи, что всѣ другіе предметы, какъ ограниченные, имѣющіе начало и конецъ, могутъ быть и не быть, могутъ быть мыслимы, поэтому, и существующими и нѣтъ; отсюда и понятія о нихъ, находящіяся въ нашемъ умѣ, не могутъ доказывать ихъ дѣйствительнаго бытія; но бытіе безусловное и необходимое не можетъ быть мыслимо несуществующимъ *).

Ту же самую мысль, въ защиту исключительнаго права онтологическаго доказательства заключать отъ понятія къ бытію, раскрываетъ и Декартъ. Онъ исходитъ изъ того положенія, что въ идеѣ о Богѣ признакъ реальнаго существованія есть существенный, неотъемлемый отъ понятія, а не случайный, какъ во всѣхъ другихъ понятіяхъ о предметахъ ограниченныхъ, которые случайны и потому могутъ быть и не быть (какъ наприм. въ представленіи картины или прекраснаго острова, которые могутъ существовать и нѣтъ). Обыкновенно, говоритъ онъ, мы привыкли въ предметахъ отдѣлять понятіе ихъ отъ дѣйствительнаго ихъ бытія, такъ что мы можемъ мыслить ихъ какъ бы несуществующими. Но это совершенно невозможно относительно идеи о Богѣ, потому что Богъ есть Существо всереальное (Ens realissimum), а существованіе или бытіе есть реальность, за отсутствіемъ или уничтоженіемъ которой Богъ пересталъ бы быть Богомъ. Иначе: сказать, что какой нибудь аттрибутъ содержится въ

высокаго, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы вмѣстѣ съ этимъ было также очевидно для разума, что существо, обозначаемое этимъ именемъ, существуетъ дѣйствительно, а не въ одной только области нашего познанія". Summa Theol. p. 1, art. 1, 2; Fortlage, lib. cit., p. 138, 139.

*) Liber contra Gaunilonem, c. 4. Отвѣтъ Анзельма не можетъ быть названъ удачнымъ уже потому, что онъ, оставивши почву собственнаго доказательства (понятія о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ) доказываетъ только необходимость понятія о бытіи абсолютно необходимомъ и безусловномъ, что, какъ мы видѣли, не одно и тоже, и ведетъ къ пантеистическому понятію о Богѣ, чего, конечно, не имѣлъ въ мысляхъ Анзельмъ.

натурѣ или въ понятіи предмета, значитъ тоже самое, что сказать, что аттрибутъ дѣйствительно принадлежитъ этой вещи, истинно находится въ ней. Но реальное существованіе есть аттрибутъ, необходимо содержащійся въ натурѣ и понятіи Божества. Какъ при представленіи треугольника нашъ умъ необходимо мыслитъ, что три угла, взятые вмѣстѣ, равняются двумъ прямымъ, или какъ въ понятіи круга заключается представленіе о равномъ отстояніи всѣхъ точекъ окружности отъ центра; такъ же точно нашъ разумъ ясно видитъ, что въ понятіи всесовершеннаго Существа необходимо заключается понятіе бытія. „Отсюда слѣдуетъ, что истина бытія Бога, Существа всесовершеннаго, по крайней мѣрѣ такъ же достовѣрна, какъ только можетъ быть достовѣрнымъ любое геометрическое доказательство“ *).

Лейбницъ съ полнымъ сочувствіемъ относится къ онтологическому доказательству бытія Божія. Это доказательство, „которое Декартъ заимствовалъ отъ Анзельма, архіепископа Кентерберійскаго“, онъ называетъ „по истинѣ прекраснымъ и вполнѣ остроумнымъ. Этотъ славный архіепископъ, который, безъ сомнѣнія, былъ однимъ изъ самыхъ способныхъ людей своего времени, не безъ основанія вмѣнялъ себѣ въ особенную заслугу то, что нашелъ средство доказать бытіе Бога a priori, при помощи собственнаго Его понятія, не прибѣгая къ разсмотрѣнію Его произведеній“. Возраженія, выставленныя противъ этого доказательства схоластическими философами (Гонило и Ѳомою Аквинатомъ), Лейбницъ считаетъ

*) Descartes, Oeuvres, edit. p. J. Simon, 1860. Discours de la Methode, p. 23, 24. Ту же самую мысль раскрываетъ Декартъ и въ своемъ сочиненіи о началахъ философіи. „Какъ скоро наша душа между различными своими представленіями находитъ идею Существа премудраго, всемогущаго и высочайше совершеннаго, то она познаетъ въ ней вмѣстѣ съ тѣмъ и Его существованіе, не только какъ возможное и случайное, какъ въ представленіяхъ другихъ вещей, но какъ совершенно необходимое и вѣчное. Какъ напр. въ представленіи треугольника она познаетъ, что въ немъ необходимо заключается то, что его три угла равны двумъ прямымъ и, поэтому, убѣждена вполнѣ, что въ треугольникѣ дѣйствительно три угла равны двумъ прямымъ; такъ точно изъ того одного, что разумъ въ представленіи высочайше совершеннаго Существа усматриваетъ содержащимся необходимое и вѣчное существованіе, она необходимо заключаетъ, что высочайше совершенное существо дѣйствительно существуетъ“. Descartes, Philos. Werke; ed. Kirchmann. 1870. Princ. d. Philos. p. 9, 10.

неосновательными, а защиту его Декартомъ правильною. Недостаткомъ этого доказательства онъ считаетъ только нѣкоторую его неполноту, которую и имѣетъ въ виду восполнить. Эта неполнота состоитъ въ томъ, что она основывается на нѣкоторомъ предположеніи, которое еще нужно доказать, чтобы сообщить ему очевидность математическую. Именно, оно молча предполагаетъ, что находящаяся въ нашемъ умѣ идея Существа высочайшаго и всесовершеннаго есть идея правильная и не заключающая въ себѣ противорѣчія. Но чтобы онтологическое доказательство было вполнѣ достовѣрнымъ и раціональнымъ нужно предварительно доказать это предположеніе. Здѣсь нельзя ссылаться, какъ то дѣлаетъ Декартъ, на ясность и раздѣльность идеи о Богѣ въ нашемъ умѣ; это признакъ обманчивый, потому что, говоря напр. о непрерывномъ механическомъ движеніи (perpetuum mobile), мы ясно понимаемъ, о чемъ говоримъ, но тѣмъ не менѣе, это движеніе вещь невозможная и, слѣдовательно, ясность этой идеи только кажущаяся *).

Итакъ, чтобы имѣть право изъ существованія въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ заключать о Его бытіи, нужно предварительно доказать, что эта идея не заключаетъ въ себѣ никакихъ противорѣчій или, что то же, возможна. Иначе, какъ выражается Лейбницъ, прежде доказательства существованія Бога, нужно доказать его возможность **). Безъ этого онтологическое доказательство имѣло бы только условное значеніе; оно доказывало бы лишь то, что Богъ существуетъ необходимо, если такое существованіе возможно, т.-е. если понятіе о Богѣ въ нашей мысли не заключаетъ въ себѣ противорѣчія.

Но какъ доказать непротиворѣчіе понятія о Богѣ или, что по терминологіи Лейбница одно и тоже, возможность Божества?

Нельзя сказать, что Лейбницъ далъ вполнѣ ясный и удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Прежде всего, возможность въ понятіи о Богѣ онъ, повидимому, думаетъ

---

*) Nouveaux Essais. Lib. IV, c. IX, § 7, 8.

**) Въ этомъ же смыслѣ онъ говоритъ: „возможность Бога есть начало дѣйствительнаго существованія Его“. Princ. Phil. Theol. 70.

обосновать путемъ отрицательнымъ; возможнымъ, говоритъ онъ, мы должны почитать каждое существо до тѣхъ поръ, пока не доказана его невозможность. Но невозможности бытія Божества, по крайней мѣрѣ, при настоящемъ состояніи нашихъ познаній, доказать нельзя, слѣдовательно, мы должны признать понятіе о Богѣ не заключающимъ въ себѣ противорѣчій,—возможнымъ. Но самъ Лейбницъ чувствуетъ недостаточность этого отрицательнаго доказательства и нужду въ положительномъ обоснованіи возможности Божества. Эта возможность, по его мнѣнію, можетъ быть доказана различными способами и прежде всего посредствомъ системы предустановленной гармоніи *). Но въ этихъ многочисленныхъ способахъ доказательства нѣтъ нужды; ибо достаточно доказать одинъ только какой-либо пунктъ возможности Бога, чтобы доказательство было вполнѣ твердымъ.

Такой пунктъ въ идеѣ о Богѣ Лейбницъ находитъ въ понятіи Его неограниченности. Бога мы необходимо мыслимъ Существомъ неограниченнымъ, а для такого Существа не можетъ быть никакихъ препятствій къ переходу всякой возможности въ дѣйствительность. „Можно думать, говоритъ Лейбницъ, „что эта высочайшая субстанція, которая есть единственная (unica), всеобщая и необходимая, не мо-

*) Основанное на системѣ предустановленной гармоніи доказательство бытія Божія, на которое здѣсь ссылается Лейбницъ и которое онъ считаетъ самымъ наилучшимъ, состоитъ въ слѣдующемъ. Дѣйствительный порядокъ столь многихъ субстанцій (монадъ), изъ которыхъ ни одна не имѣетъ никакого вліянія на другую, можетъ быть производимъ только отъ одной всеобщей причины, отъ которой всѣ онѣ зависятъ и которой должно принадлежать безконечное могущество и мудрость, чтобы впередъ установить этотъ дѣйствительный порядокъ. Совершенное взаимное согласіе и гармонія столь многихъ субстанцій, не имѣющихъ между собою никакого сообщенія, можетъ происходить только отъ одной общей, величайшей причины. (Op. Leibnitzii, ed. Dutens, T. V. 128, 430). Но независимо отъ того, что это доказательство слишкомъ тѣсно связано съ монадологическою теоріею Лейбница, трудно усмотрѣть въ немъ связь съ онтологическимъ доказательствомъ. По своему характеру, оно, очевидно, принадлежитъ къ типу телеологическаго доказательства, идею котораго выражаетъ въ болѣе абсолютной, метафизической формѣ; отъ гармоніи единства и связи отдѣльныхъ изначальныхъ субстанцій (монадъ) оно заключаетъ также къ бытію премудрой причины этихъ явленій, какъ обыкновенное телеологическое отъ гармоніи и единства частныхъ предметовъ вселенной.

жетъ подвергаться никакимъ ограниченіямъ и должна заключать въ себѣ всякую возможную реальность... Отсюда слѣдуетъ, что Богъ абсолютно совершенъ, такъ какъ совершенство есть не что иное, какъ опредѣленная величина положительной реальности *), съ устраненіемъ ограниченій, замѣчаемыхъ въ вещахъ... Итакъ, одинъ Богъ или существо необходимое имѣетъ то преимущество (privilegium), что существуетъ необходимо, какъ скоро Онъ возможенъ. И такъ какъ ничто не можетъ воспрепятствовать возможности того, что не имѣетъ никакихъ границъ и слѣд. не заключаетъ въ себѣ никакого отрицанія и никакого противорѣчія, то этого одного достаточно для познанія существованія Бога a priori" **).

Другое улучшеніе, какое Лейбницъ счелъ нужнымъ сдѣлать въ онтологическомъ доказательствѣ, касалось самаго содержанія того понятія о Богѣ, изъ котораго выводилось заключеніе о Его существованіи. Анзельмъ, какъ мы видѣли, исходилъ изъ понятія о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ. У Декарта, вмѣстѣ съ этимъ опредѣленіемъ, какъ равнозначущее ему, часто встрѣчается понятіе о Богѣ, какъ Существѣ всереальномъ (Ens realissimum). Лейбницъ находитъ, что Анзельмова идея Существа всесовершеннаго недостаточно проста и можетъ затруднять нѣкоторые умы своею сложностью; поэтому, по его мнѣнію, ее лучше замѣнить идеею Существа необходимаго, которая, будучи совершенно проста, не требуетъ никакого предварительнаго анализа и представляетъ существо столь же простое какъ сама она, возможность котораго всего легче можетъ быть доказана.

Впервые ясно и опредѣленно выраженное Анзельмомъ, дополненное и нѣсколько видоизмѣненное Декартомъ и Лейбницемъ, онтологическое доказательство поставлено было на первое мѣсто въ ряду прочихъ доказательствъ бытія Божія въ раціональной Лейбнице-Вольфовой философіи. Право его на такое мѣсто заключалось въ томъ, что оно въ большей чистотѣ, чѣмъ прочія, удерживало за собою строго раціональный харак-

---

*) „Perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivae praecise sumpta".

**) Princ. phil. §§ XLI, XLV. См. также указаніе на различныя относящіяся сюда мѣста у Пихлера въ его: Theologie des Leibnitz, 1869 г.,— стр. 197, 198.

теръ и считалось умозаключеніемъ о бытіи Божіемъ a priori, изъ чистаго понятія о немъ *).

Кантъ въ своей критикѣ доказательствъ бытія Божія также охотно уступаетъ ему первое мѣсто въ ряду прочихъ; оно, по его мнѣнію, есть основное доказательство бытія Божія, потому что замѣтно или незамѣтно входитъ во всѣ другія подобнаго рода умозаключенія и, по своему чисто логическому характеру, съ большимъ правомъ, чѣмъ другія, заслуживаетъ названіе раціональнаго доказательства. Но такое предполагаемое значеніе его побуждаетъ его тѣмъ съ большею строгостью отнестись къ нему, въ надеждѣ, поколебавъ его, уничтожить разомъ силу и прочихъ доказательствъ.

По его мнѣнію, онтологическое доказательство рѣшительно не выдерживаетъ критики ни по своей формѣ, ни по своему содержанію. Въ сущности оно есть умозаключеніе отъ необходимости понятія къ необходимости предмета, обозначаемаго понятіемъ. Но „безусловная необходимость сужденія далеко не то, что безусловная необходимость предмета. Первая выражаетъ условную необходимость вещи или сказуемаго въ сужденіи. Такъ, геометрическое положеніе, что треугольникъ имѣетъ три угла, совершенно необходимо: но оно указываетъ не на то, что три угла безусловно необходимы сами по себѣ, а только то, что, когда данъ треугольникъ, то онъ необходимо имѣетъ три угла. Однакоже логическая необходимость имѣетъ столь великую обаятельную силу, что изъ понятія о вещи a

*) Считая излишнимъ касаться здѣсь различныхъ (сходныхъ, впрочемъ, по основной мысли) частныхъ формъ, въ которыхъ, болѣе или менѣе удачно, было излагаемо это доказательство въ до-кантовской философіи, приведемъ лишь одну, принадлежащую Баумгартену, замѣчательную тѣмъ, что именно противъ нея были направлены возраженія Канта въ его Критикѣ чистаго разума. Понятіе о Богѣ, существующее въ нашемъ умѣ, есть понятіе о всесовершенномъ объектѣ. Совершеннѣйшій объектъ есть совокупность (Inbegriff) всѣхъ реальностей. Но соединеніе *всѣхъ* реальностей въ *одномъ* предметѣ не можетъ себѣ противорѣчить; потому что всѣ реальности суть утвердительныя опредѣленія, а то, что себя утверждаетъ, не можетъ себѣ противорѣчить. Теперь, такъ какъ совершеннѣйшее Существо по самому своему понятію имѣетъ всѣ реальности, то оно должно имѣть и реальность существованія, такъ что уже въ самомъ понятіи Бога заключается то, что Онъ дѣйствительно есть и мы можемъ отъ понятія о Немъ заключать къ Его существованію. Metaphysik. 1739, §§ 602—618.

priori, въ содержаніи котораго, по общему мнѣнію, заключается и признакъ существованія, думали выводить, что и предметъ, выражаемый этимъ понятіемъ, долженъ существовать необходимо (по закону тожества) и что самое это существованіе имѣетъ необходимый характеръ, такъ какъ оно мыслится въ самомъ понятіи и требуется тѣмъ предположеніемъ, что ему соотвѣтствуетъ особый предметъ. Отрицая сказуемое въ тожественномъ сужденіи, мы, конечно, допускаемъ противорѣчіе и потому, для избѣжанія его, должны утверждать, что первое принадлежитъ послѣднему. Но если мы станемъ отрицать разомъ и подлежащее и сказуемое, то противорѣчія не будетъ; ибо здѣсь нѣтъ ничего, чему бы можно было противорѣчить. Предполагать треугольникъ и отрицать три угла, конечно, будетъ противорѣчіемъ; но отрицать треугольникъ и три угла рядомъ противорѣчія нѣтъ. Тоже самое и съ понятіемъ безусловно необходимаго существа. Отрицая его существованіе, вы отрицаете предметъ со всѣми его признаками: гдѣ же тутъ противорѣчіе? Внѣ нѣтъ ничего, чему можно было бы противорѣчить, ибо предметъ долженъ быть необходимъ не внѣшнимъ образомъ; внутри также нѣтъ противорѣчія, ибо, уничтожая предметъ, вы уничтожили и всю его внутреннюю сторону. Такимъ образомъ, уничтожая въ сужденіи подлежащее и сказуемое вмѣстѣ, я никакъ не допускаю противорѣчія, каково бы ни было сказуемое".

Этого кореннаго недостатка онтологическаго доказательства, который состоитъ въ неправильности способа умозаключенія, по мнѣнію Канта, было бы достаточно, чтобы „превратить въ ничто все это доказательство"; но оно, сверхъ того, допускаетъ еще совершенно незаконно „смѣшеніе логическихъ признаковъ съ реальными" и потому неправильно не только по формѣ, но и по содержанію. Оно изъ понятія о Богѣ выводитъ новый, не заключающійся въ немъ, признакъ дѣйствительнаго бытія. Но новый реальный признакъ понятія, увеличивающій его содержаніе, не можетъ заключаться въ самомъ понятіи, но долженъ быть заимствованъ откуда либо внѣ области понятія. Но таковъ ли признакъ бытія? „*Бытіе* очевидно не есть реальный признакъ, т.-е. не есть понятіе чего либо прибавляющагося къ понятію вещи. Бытіе есть простое положеніе (Position) вещи или извѣстныхъ признаковъ самихъ

въ себѣ; въ логическомъ значеніи оно есть связка (copula) въ сужденіи. Въ сужденіи: „Богъ есть всемогущъ“, заключаются два понятія: Богъ и всемогущество; слово: „есть“ не имѣетъ значенія сказуемаго, но означаетъ лишь присоединеніе сказуемаго къ подлежащему. Взявъ цѣлое подлежащее (Богъ) со всѣми его сказуемыми (въ томъ числѣ и всемогущество) и сказавъ: Богъ есть или существуетъ, я не присоединяю здѣсь новаго признака къ понятію, но полагаю подлежащее само въ себѣ со всѣми его сказуемыми, т.-е. указываю отношеніе самого *предмета* къ моему *понятію*. Оба они выражаютъ одно и тоже и потому, предполагая предметъ понятія даннымъ (въ словахъ: оно есть), я ничѣмъ не пріумножаю его. Такимъ образомъ, дѣйствительное содержитъ въ себѣ то же самое, что и возможное. Сто дѣйствительныхъ талеровъ ничѣмъ не больше ста возможныхъ. Послѣдніе означаютъ понятіе, первые—предметъ и признаніе дѣйствительности его; еслибы они были чѣмъ-нибудь болѣе первыхъ, то мое понятіе не выражало бы цѣлаго предмета и не было бы соотвѣтствующимъ ему“ *).

Кантова критика онтологическаго доказательства, основныя мысли которой мы сейчасъ изложили, въ цѣломъ своемъ составѣ представляетъ значительныя трудности для уразумѣнія **). Поэтому считаемъ неизлишнимъ для нашихъ чита-

*) Критика чистаго разума, пер. М. Владиславлева, 1867, стр. 362—467.

**) „Весь этотъ отдѣлъ Критики чистаго разума“ (*О трансцедентальномъ идеалѣ*, куда входитъ критика доказательствъ бытія Божія), говоритъ послѣдній издатель его сочиненій, извѣстный философъ Кирхманъ, „движется въ сферѣ схоластическихъ пріемовъ и этимъ разительно отличается отъ предшествующихъ отдѣловъ. Кантъ здѣсь руководствуется положеніями, которыя противорѣчатъ его собственному критическому принципу и проистекаютъ изъ той самой прежней метафизики, фантомъ которой онъ желалъ уничтожить“. О критикѣ космологическаго доказательства Кирхманъ выражается очень рѣзко, что въ ней напрасно мы усиливаемся представить что-либо понятно-предметное. Въ критикѣ онтологическаго доказательства онъ находитъ ту же схоластическую игру съ понятіями и отношеніями, тавтологія которыхъ часто выступаетъ на свѣтъ. Въ этихъ замѣчаніяхъ Кирхмана много вѣрнаго, хотя и нельзя согласиться съ его объясненіемъ причины подобной туманности и запутанности, которую онъ видитъ въ нѣкоторой намѣренности Канта, именно въ опасеніи, какъ бы читателю не показалось, будто онъ своими нападеніями на доказательства бытія Божія желаетъ подвергнуть сомнѣнію самое это бытіе. Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kritik. d. r. Vernunft, 1870, p. 81—84.

телей привести здѣсь упрощенное изложеніе главныхъ результатовъ ея по руководству одного изъ раннѣйшихъ и наиболѣе строгихъ послѣдователей критической философіи *).

Онтологическое доказательство, какъ оно принято было въ Лейбнице-Вольфовой философіи, можно формулировать такъ: все, что не заключаетъ въ себѣ противорѣчія (мыслимо), возможно; но существо всереальное не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, слѣдовательно, оно возможно; но если оно возможно, то оно и дѣйствительно существуетъ. Но еще точнѣе и правильнѣе это доказательство должно выразить такъ: каждое *понятіе*, которое не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, возможно; но *понятіе* всереальнаго существа не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, слѣдовательно, *понятіе* существа всереальнаго возможно и пр. Но довольно такого простаго измѣненія терминовъ силлогизма и приведенія его въ точную форму, чтобы тотчасъ увидѣть всю его неправильность. Правильное заключеніе этого силлогизма то, что *понятіе* существа всереальнаго возможно, а въ первой его формѣ выходитъ, что *существо* всереальное возможно. Въ этой формѣ совершенно не законно выбрасывается слово: *понятіе* и отъ логической возможности понятія, о которой была рѣчь въ первыхъ двухъ посылкахъ, заключается къ возможности самаго предмета, говорится: слѣдовательно, существо всереальное возможно. Но такъ заключать нельзя. Въ мышленіи мы, конечно, можемъ соединить въ одно всѣ реальности безъ противорѣчія (ибо реальностямъ логически противоположны только отрицанія); но логическая возможность отлична отъ реальной и никакъ не слѣдуетъ, чтобы возможное логически по тому самому было возможно и реально. Изъ того обстоятельства, что я всѣ реальности (или совершенства) могу мыслить соединенными, не слѣдуетъ еще, что всѣ онѣ могутъ и существовать въ соединеніи. Мы не знаемъ, могутъ ли всѣ реальности, совмѣщаемыя въ понятіи абсолютнаго существа въ мышленіи, существовать одна подлѣ другой въ дѣйствительности и нѣтъ ли между вещами самими по себѣ такой, бытіе

*) Кизеветтера. См. его Versuch e. fassl. Darstellung d. kritisch. Philos. 1803, I Th. p. 215—219.

которой дѣлало бы невозможнымъ существованіе всереальнаго существа.

Другой недостатокъ онтологическаго доказательства состоитъ въ томъ, что реальность оно считаетъ признакомъ, входящимъ въ составъ понятія о существѣ всереальномъ, и въ силу этого считаетъ себя вправѣ умозаключать такъ: всереальное существо заключаетъ въ себѣ всѣ реальности; но существованіе есть реальность, слѣдовательно, всереальному существу принадлежитъ и дѣйствительное существованіе. Первое положеніе этого силлогизма, конечно, правильно; но второе: существованіе есть реальность, ложно. Чтобы видѣть, что существованіе не есть реальность, представимъ себѣ въ мысли какой-нибудь предметъ, напр. столъ и опредѣлимъ въ точности всѣ реальности или существенныя свойства, которыя принадлежатъ ему и дѣлаютъ этотъ мыслимый нами предметъ именно этимъ предметомъ, а не инымъ. Потомъ положимъ, что этотъ мыслимый нами предметъ—столъ дѣйствителенъ или существуетъ; мы легко увидимъ, что чрезъ приложеніе признака бытія къ прежде мыслимому, какъ возможный только, предмету, не приложено никакой новой реальности или новаго свойства. Иначе дѣйствительный предметъ (дѣйствительный столъ) имѣлъ бы реальностью больше и, слѣдовательно, предметъ мыслимый или возможный не былъ бы уже тотъ самый, что дѣйствительный; дѣйствительный столъ былъ бы уже не тотъ, о которомъ я думалъ прежде, какъ о возможномъ. Еще примѣръ: представимъ двухъ людей, которые имѣютъ совершенно одинаковое представленіе объ одномъ и томъ же предметѣ, но одинъ изъ нихъ представляетъ его себѣ какъ возможный, а другой—какъ дѣйствительный. Еслибы дѣйствительное бытіе было реальностью, то оба они представляли бы не одинъ и тотъ же предметъ. Дѣйствительность и возможность, поэтому, не суть реальности предмета, который мыслимъ, но только отношенія его къ нашей познавательной способности, чрезъ что однакоже въ самомъ мыслимомъ предметѣ ничего не перемѣняется. Какъ дѣйствительное бытіе не есть реальность, также точно оно не есть и совершенство, и онтологическое доказательство не станетъ сильнѣе, если понятіе всереальнаго существа замѣнимъ Анзельмовымъ понятіемъ всесовершеннаго существа и скажемъ:

всесовершенное существо имѣетъ всѣ совершенства, слѣдовательно, всесовершенное существо имѣетъ дѣйствительное бытіе. Сто воображаемыхъ талеровъ, какъ справедливо замѣчаетъ Кантъ, не станутъ ни дѣйствительнѣе, ни совершеннѣе отъ того, что я буду мыслить ихъ дѣйствительно существующими; понятіе о ста талерахъ останется однимъ и тѣмъ же понятіемъ, буду ли я считать ихъ въ моей мысли возможными или дѣйствительными.

Общій результатъ Кантовой критики онтологическаго доказательства тотъ, что это доказательство совершенно не логически заключаетъ отъ возможности понятія о Богѣ къ возможности Божества и, затѣмъ, отъ возможности Божества къ Его дѣйствительному бытію. Но мы не имѣемъ никакого права изъ понятія извлекать бытіе. Возможность и даже необходимость мышленія не доказываетъ возможности или дѣйствительности мыслимаго объекта. Если даже и допустимъ, что существованіе есть реальность или совершенство, то отсюда будетъ слѣдовать только то, что всереальное существо мы *должны мыслить* существующимъ, а не то, что оно имѣетъ бытіе и внѣ нашей мысли, дѣйствительно существуетъ.

Какъ изъ исторіи онтологическаго доказательства, такъ и изъ направленной противъ него критики Канта не трудно видѣть, что возраженія противъ его состоятельности касаются двухъ пунктовъ: а) способа умозаключенія отъ понятія о Богѣ къ Его дѣйствительному бытію; б) самаго содержанія этого понятія. Мы не имѣемъ права отъ существованія какого-либо понятія въ нашемъ умѣ заключать къ бытію предмета, обозначаемаго этимъ понятіемъ; но еслибы мы и имѣли это право, то это не сдѣлало бы онтологическаго доказательства болѣе состоятельнымъ, потому что признакъ реальнаго существованія вовсе не входитъ въ содержаніе понятія о Богѣ, какъ понятія только.

Что касается до перваго возраженія, то, выставивъ его, Кантъ въ сущности не сказалъ ничего новаго; мы видѣли, что оно возникло тотчасъ же при появленіи Анзельмова доказательства и что съ нимъ принуждены были считаться какъ самъ Анзельмъ, такъ и столь знаменитые защитники его, какъ Декартъ и Лейбницъ. Уже одно это показываетъ, что выстав-

ленное возраженіе дѣйствительно имѣетъ очень серьезное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ способъ умозаключенія, которымъ пользуется онтологическое доказательство, выводя истину бытія Божія изъ понятія о немъ, представляетъ пріемъ нѣсколько необычный для мышленія, оправдать который трудно. Обыкновенно о дѣйствительномъ существованіи какого-либо предмета мы заключаемъ или изъ непосредственнаго его впечатлѣнія на насъ (напр. о существованіи предметовъ эмпирическихъ) или при помощи раціональнаго умозаключенія отъ дѣйствій или явленій къ ихъ причинѣ; мы заключаемъ здѣсь отъ извѣстнаго или даннаго въ опытѣ къ неизвѣстному; такимъ путемъ идутъ доказательства космологическое и телеологическое, заключая или отъ общихъ свойствъ міроваго бытія или отъ качественныхъ особенностей физическаго міра къ существованію Первопричины міра. Еслибы этимъ путемъ шло онтологическое доказательство, то полагая въ основаніе существованіе въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ, какъ фактъ внутренняго опыта, оно изъ свойствъ этой идеи должно бы заключать, что причиною ея можетъ быть только реальное, высочайшее существо. Этимъ путемъ, какъ увидимъ, и идетъ такъ-называемое психологическое доказательство бытія Божія. Но онтологическое доказательство думаетъ доказать существованіе своего объекта изъ одного чистаго понятія о немъ. Что по отношенію къ наибольшей части понятій нашего разума такой способъ доказательства совершенно несостоятеленъ, это очевидно. Изъ того только, что я представляю или мыслю какой-либо предметъ существующимъ, вовсе не слѣдуетъ, что онъ и существуетъ. Это очень хорошо понимали какъ противники, такъ и защитники онтологическаго доказательства. Поэтому очевидно, что для того, чтобы отстоять право на такое, повидимому, нелогическое заключеніе, послѣдніе должны были направить всѣ усилія къ тому, чтобы доказать, что понятіе о Богѣ есть понятіе sui generis, особенное и исключительное, что по отношенію къ нему возможенъ и законенъ такой способъ умозаключенія, который недозволителенъ въ отношеніи къ другимъ понятіямъ. Въ указаніи этой особенности понятія о Богѣ и состоитъ, какъ мы видѣли, то дополненіе и исправленіе, которыя находилъ нужнымъ сдѣлать въ онтологическомъ доказательствѣ Декартъ. Особенность эта состоитъ въ томъ,

что въ понятіи о Богѣ признакъ реальнаго существованія есть существенный, *необходимо мыслимый*, а не случайный, какъ въ понятіяхъ о предметахъ конечныхъ, которые могутъ быть и не быть и которые, поэтому, не требуютъ, чтобы мы ихъ мыслили необходимо существующими. Это, какъ увидимъ, вполнѣ справедливо. Но эта особенность понятія о Богѣ доказываетъ только то, что, имѣя это понятіе, мысль о Богѣ, мы необходимо *должны мыслить Его существующимъ*, такъ какъ признакъ существованія есть существенно входящій въ это понятіе, выпустивъ который, мы уничтожили бы и самое понятіе: но она не доказываетъ еще того, чтобы необходимо мыслимый реально сущимъ объектъ и существовалъ реально внѣ нашего ума. Правда, для неискусившагося въ тонкостяхъ философскаго мышленія такое различіе можетъ показаться слишкомъ уже тонкимъ и неважнымъ. Для непосредственнаго сознанія и обычнаго мышленія даже совершенно непонятно и непостижимо, какимъ образомъ мы необходимо должны мыслить Бога существующимъ (что вполнѣ допускаетъ и Кантъ), признавать его бытіе по требованію разума и въ тоже время *не знать* или считать недостовѣрнымъ, существуетъ ли оно въ дѣйствительности или нѣтъ? Необходимость мыслить предметъ существующимъ для обыкновеннаго мышленія сливается съ истиною его бытія и для насъ представляется страннымъ, даже психологически невозможнымъ такое состояніе нашей познавательной силы, которое обязывало бы насъ мыслить существующимъ предметъ, котораго на самомъ дѣлѣ, можетъ-быть, и нѣтъ. Съ этой точки зрѣнія возраженіе Канта можетъ, конечно, показаться излишнею требовательностію и утонченностію метафизической спекуляціи; но, тѣмъ не менѣе, для строго философскаго мышленія оно остается во всей своей силѣ и не можетъ быть уничтожено тѣмъ способомъ, къ которому прибѣгаетъ Декартъ, именно указаніемъ исключительности понятія о Богѣ въ ряду другихъ понятій нашего ума. Оно и останется исключительнымъ въ томъ смыслѣ, что, мысля о Богѣ, мы *должны мыслить* Его существующимъ, но дѣйствительно ли Онъ существуетъ, самое понятіе еще не говоритъ. Аргументъ Декарта доказываетъ только субъективную необходимость понятія о Богѣ въ такой, а не иной формѣ, но не объективную необходимость бытія Божія.

Необходимость дополнить существующій въ онтологическомъ доказательствѣ пробѣлъ, чрезъ предварительное указаніе права умозаключать отъ понятія къ бытію, чувствовалъ и Лейбницъ, и, какъ мы видѣли, думалъ помочь дѣлу предварительнымъ доказательствомъ мыслимости или логическаго непротиворѣчія понятія о Богѣ. Но этотъ путь еще менѣе удаченъ, чѣмъ предыдущій. Особенность понятія о Богѣ еще могла оправдывать исключительный ходъ умозаключенія отъ понятія къ бытію; но простое логическое непротиворѣчіе себѣ понятія (возможность), признакъ, общій идеѣ о Богѣ со многими другими понятіями, нисколько не можетъ служить такимъ оправданіемъ. Не говоримъ о томъ, что самый способъ у Лейбница защиты непротиворѣчія или возможности понятія о Богѣ путемъ отрицательнымъ, именно, что небытія Божія доказать нельзя, что до сихъ поръ наука не можетъ представить никакихъ данныхъ, которыя противорѣчили бы возможности Божества, крайне неудовлетворителенъ, что отчасти сознавалъ и самъ Лейбницъ. Еслибы логическое непротиворѣчіе понятія о Богѣ было и лучше обосновано, оно ничего не могло бы прибавить къ силѣ онтологическаго доказательства. Съ одной стороны, логическая возможность еще нисколько не ручается за возможность реальную. Мы можемъ, скажемъ словами самого Лейбница, мыслить какъ возможное и ясно представлять perpetuum mobile или непрерывное механическое движеніе, однакоже, на самомъ дѣлѣ такое движеніе невозможно. Съ другой—самая реальная возможность предмета понятія (еслибы таковая была доказана) еще нисколько не доказываетъ существованія возможнаго предмета. Напр. вполнѣ реальная возможность постройки дома, существующаго въ моемъ представленіи, нисколько не обезпечиваетъ его дѣйствительнаго существованія, могутъ встрѣтиться непреодолимыя препятствія, непозволяющія осуществить моего представленія. Если Лейбницъ, постоянно смѣшивающій логическую и реальную возможность, относительно идеи Бога замѣчаетъ, что для существа абсолютнаго въ силу самой его неограниченности не можетъ быть никакихъ препятствій для перехода возможности въ дѣйствительность, то это опять можетъ имѣть мѣсто только по отношенію къ нашему *понятію* о Богѣ. Для насъ, по самой идеѣ Божества, какъ Существа неограниченнаго,

конечно, не можетъ быть никакихъ препятствій мыслить Его дѣйствительнымъ; но имѣемъ ли мы право по требованіямъ мышленія судить о дѣйствительности? Кантъ замѣчаетъ на это, что, ограниченные кругомъ своихъ субъективныхъ представленій и не зная вещей самихъ по себѣ, мы не можемъ знать и того, нѣтъ ли между этими вещами и такой, которая дѣлала бы невозможнымъ существованіе мыслимаго нами возможнымъ абсолютнаго существа.

Такимъ образомъ, Канту не трудно было, проводя мысль древнѣйшихъ противниковъ онтологическаго доказательства, опровергнуть его философскую состоятельность, особенно въ той формѣ, въ какой оно было дано ему въ Лейбнице-Вольфовой философіи *). Но, признавая неудачными попытки Декарта и Лейбница восполнить доступный возраженіямъ пробѣлъ, который представляло доказательство Анзельма, должны ли мы отказаться совершенно отъ этого доказательства, по примѣру многихъ философовъ **), и сдать его въ архивъ исторіи

*) Критика Канта значительно была облегчена и тѣмъ мнимымъ улучшеніемъ, которое думалъ сдѣлать въ онтологическомъ доказательствѣ Лейбницъ, замѣнивъ Анзельмово понятіе Существа всесовершеннаго понятіемъ Существа необходимаго. Конечно, Лейбницъ правъ, замѣчая, что представленіе Существа всесовершеннаго есть понятіе довольно сложное и что доказать предварительно мыслимость или возможность такого существа гораздо труднѣе, чѣмъ возможность и мыслимость существа необходимаго. Предположеніе существа необходимаго прямо требуется бытіемъ существъ условныхъ и случайныхъ. Но здѣсь, что выигрывается въ простотѣ понятія, то теряется для силы доказательства. Цѣль онтологическаго, какъ и другихъ доказательствъ этого рода, есть доказать именно бытіе Бога. Но исчерпывается ли понятіемъ необходимаго существа (или точнѣе сущности, такъ какъ понятіе *лица* не входитъ прямо въ понятіе необходимаго бытія) содержаніе нашей идеи о Богѣ? Очевидно, нѣтъ. Мы уже замѣчали, что подъ понятіе необходимаго существа или бытія можетъ укрыться и дуализмъ и пантеизмъ и даже матеріализмъ. Всѣ эти направленія могутъ допустить необходимое, безусловное бытіе или сущность, какъ первооснову міроваго бытія, но отсюда далеко еще до признанія Бога, какъ Существа отличнаго отъ міра не только по бытію, но и по совершенствамъ. Тоже отчасти должно сказать и о замѣнѣ Декартомъ понятія всесовершеннаго существа понятіемъ существа всереальнаго (Ens realissimum), хотя то и другое у него часто отожествляются. Существо всереальное близко напоминаетъ пантеистическое абсолютное.

**) Такъ Пфлейдереръ (Religionsphilosophie, 1878, 402) называетъ доказательство Анзельма и Декарта продуктомъ пустаго школьнаго остроумія

философіи, какъ полученный по наслѣдству отъ схоластики ненужный хламъ? Но однихъ именъ такихъ знаменитостей философскаго міра, какъ Декартъ, Лейбницъ, Гегель, старавшихся тѣмъ или инымъ путемъ отстоять значеніе онтологическаго доказательства, достаточно, чтобы не относиться къ нему съ такимъ пренебреженіемъ, хотя самыя попытки ихъ дополнить это доказательство показываютъ, что въ своей обычной формѣ оно, дѣйствительно, имѣетъ недостатки, которые должны быть устранены.

Капитальный недостатокъ этого доказательства, по мнѣнію Канта и другихъ его противниковъ, — тотъ, что въ немъ заключается отъ понятія къ бытію, отъ необходимости мыслить извѣстный предметъ существующимъ къ дѣйствительному его существованію. Но всмотримся ближе, такъ ли безусловно вѣренъ этотъ исходный пунктъ всѣхъ возраженій противъ нашего доказательства, какъ думаютъ? Дѣйствительно ли никогда и ни въ какомъ случаѣ мы не имѣемъ права заключать отъ понятія къ бытію, отъ необходимости мышленія предмета существующаго къ реальному его существованію? Отъ принципіальнаго рѣшенія этого вопроса зависитъ вся судьба онтологическаго доказательства, его возможность или невозможность.

Но принципіальнаго рѣшенія этого вопроса, очевидно, не даетъ и не можетъ дать само онтологическое доказательство. Оно заключается внѣ его предѣловъ, въ общей теоріи нашего познанія и согласно съ нею можетъ получить и положительное и отрицательное рѣшеніе. Вся сила возраженій Канта коренится въ его общей теоріи познанія и имѣетъ полное значеніе только съ точки зрѣнія этой теоріи. Если наши раціональныя понятія и идеи (какъ учитъ онъ) суть чисто субъективные продукты нашей познавательной способности, если основныя категоріи нашего разсудка (въ томъ числѣ возмож-

---

(Schulwitz) и не думаетъ, чтобы въ настоящее время пришло кому-нибудь въ голову возобновлять его. Онтологическое доказательство, говоритъ Тренделенбургъ (Log. Untersuchungen. 11, 13, 341) собственно не есть какое-либо доказательство. Какъ скоро хотятъ достигнуть бытія Божія въ одномъ формальномъ мышленіи и не выходя изъ него, то не достигаютъ никакого бытія, такъ какъ этимъ самымъ удаляются отъ бытія. Поэтому Кантъ совершенно правъ въ своей критикѣ этого доказательства.

ности, дѣйствительности и необходимости) суть только субъективныя формы, которымъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, если, вообще, мы познаемъ всѣ предметы не такъ, какъ они на самомъ дѣлѣ суть, а какъ кажутся намъ существующими согласно строю нашей познающей природы, то, очевидно, мы не имѣемъ права отъ существованія ихъ въ насъ заключать къ бытію внѣ насъ, отъ возможности, дѣйствительности и необходимости понятій заключать къ возможности или дѣйствительности бытія, ими обозначаемаго. Въ частности, отъ того, что нашъ разумъ по своимъ субъективнымъ законамъ заставляетъ насъ мыслить Бога существующимъ, не можемъ заключать о Его дѣйствительномъ бытіи.

Но дѣло получаетъ совершенно иной видъ, какъ скоро мы оставимъ ту субъективно-идеалистическую точку зрѣнія, на которой стоитъ Кантова теорія познанія, если мы признаемъ что наше познаніе имѣетъ объективный, соотвѣтствующій дѣйствительности, характеръ, что мы можемъ познавать не только, такъ-сказать, самое наше познаніе, но и дѣйствительность, какъ она есть внѣ нашего познанія. Съ этой точки зрѣнія открывается не только возможность, но и необходимость существованія въ нашемъ умѣ такихъ понятій, самое бытіе которыхъ въ насъ служитъ уже завѣреніемъ ихъ истины. Если для насъ возможно познаніе дѣйствительнаго бытія, то эта возможность осуществима не иначе, какъ при предположеніи, что тѣ основныя и необходимыя понятія, которыя лежатъ въ основѣ всего нашего познанія и условливаютъ самую его возможность (категоріи и идеи) имѣютъ не только субъективное, но и объективное значеніе, что, поэтому, самое существованіе ихъ въ нашемъ разумѣ ручается за ихъ реальную истину. Съ этой точки зрѣнія на наше познаніе, по отношенію къ частному, разсматриваемому нами, понятію—понятію о Богѣ, главный вопросъ, очевидно, долженъ состоять въ томъ, принадлежитъ ли это понятіе къ числу такихъ необходимыхъ понятій нашего разума? Если на этотъ вопросъ мы въ состояніи будемъ отвѣчать утвердительно, то онтологическое доказательство будетъ вполнѣ возможнымъ и законнымъ.

Отсюда ясно видно, въ чемъ состоитъ дѣйствительная слабая сторона нашего доказательства и въ чемъ должно состоять его дополненіе и обоснованіе. Слабая сторона его въ томъ,

что оно *предполагаетъ* за собою извѣстную общую теорію познанія, предполагаетъ его объективность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность умозаключать отъ понятія къ бытію. Чтобы оно могло быть дѣйствительно сильнымъ и вполнѣ философски обоснованнымъ, оно, по нашему мнѣнію, должно бы быть формулировано такъ: необходимымъ понятіямъ нашего разума соотвѣтствуетъ дѣйствительность; но понятіе о Богѣ (въ которое, какъ существенный признакъ, входитъ предикатъ реальнаго бытія) есть понятіе необходимое; слѣд., понятію о Богѣ соотвѣтствуетъ реальный предметъ (т.-е. мыслимое нами Божество дѣйствительно существуетъ).

Въ какой мѣрѣ удовлетворяетъ этой формулѣ онтологическое доказательство въ обычномъ его видѣ?

Что касается до первой посылки, то онтологическое доказательство принимаетъ ее, какъ предположеніе. Въ этомъ, какъ мы замѣтили, и состоитъ недостатокъ этого доказательства, хотя этотъ недостатокъ мы и не считаемъ настолько важнымъ, чтобы имъ уничтожалось впередъ всякое значеніе его. Строго ограниченное своими предѣлами, какъ доказательство извѣстной истины, онтологическое доказательство не входитъ и не можетъ входить въ разъясненіе проблеммы достовѣрности нашего познанія. Оно должно принять свою первую посылку какъ окончательный выводъ метафизической теоріи познанія. Въ этомъ отношеніи оно нисколько не отличается отъ другихъ доказательствъ бытія Божія, которыя также исходятъ отъ различныхъ предположеній, обоснованіе которыхъ лежитъ внѣ ихъ области; таково, напр., предположеніе цѣлесообразности міра въ телеологическомъ доказательствѣ. Но какъ основанное на извѣстномъ предположеніи оно, очевидно, можетъ имѣть значеніе и обязательную силу только для тѣхъ, кто раздѣляетъ это предположеніе, именно для тѣхъ, кто принимаетъ соотвѣтствіе мышленія дѣйствительному бытію; оно вполнѣ основано на довѣріи къ силѣ и истинѣ нашего мышленія. Поэтому и возраженія Канта противъ этого доказательства или сохраняютъ всю свою неопровержимую силу или исчезаютъ сами собою, судя по тому, признаемъ ли мы или нѣтъ это предположеніе. Если все наше познаніе носитъ характеръ субъективный, если наши понятія о вещахъ представляютъ намъ вещи лишь въ томъ видѣ, какъ они намъ

кажутся по субъективнымъ законамъ нашего духа, а не какъ онѣ на самомъ дѣлѣ суть, то, очевидно, онтологическое доказательство, умозаключающее отъ понятія къ бытію, не имѣетъ никакой силы. Если наше мышленіе, конечно, при извѣстныхъ логическихъ условіяхъ его правильности, соотвѣтствуетъ дѣйствительности, то онтологическое доказательство вполнѣ возможно. Вотъ почему сообразно со взглядами на значеніе нашего мышленія и на отношеніе его къ дѣйствительному бытію измѣнялись и взгляды на значеніе онтол. доказательства: тогда какъ Кантъ не придавалъ ему ни малѣйшаго значенія, Гегель на основаніи своей теоріи о тожествѣ мышленія и бытія считалъ это доказательство единственно истиннымъ и единственно философскимъ *).

Но теорія познанія, вопреки субъективному идеализму, признающая соотвѣтствіе мышленія съ бытіемъ, даетъ для раздѣляющихъ эту теорію только твердое исходное начало для онтологическаго доказательства, — первую его посылку. Согласно съ этою теоріею мы должны признать, что необходимымъ понятіямъ нашего разума соотвѣтствуетъ дѣйствительность. Но вопросъ въ томъ, принадлежитъ ли понятіе о Богѣ къ числу этого рода понятій? Мы должны доказать вторую посылку нашей схемы онтологическаго доказательства: понятіе о Богѣ есть необходимое понятіе нашего ума.

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ, раскрытіемъ этой посылки и служатъ тѣ дополненія въ онтологическомъ доказательствѣ, которыя сдѣланы Декартомъ и Лейбницемъ. Лейбницъ раскрываетъ только одинъ, общій и формальный признакъ необходимости понятія о Богѣ: это его логическое непротиворѣчіе или, какъ онъ выражается, возможность Божества; ибо очевидно, что противорѣчащее себѣ понятіе не можетъ быть

---

*) Впрочемъ Гегель удерживаетъ только основную мысль онтологическаго доказательства, а не излагаетъ его въ какой-либо конкретной, силлогистической формѣ. Для него собственно вся первая часть его системы,—тожественная съ метафизикою логика, составляетъ онтологическое доказательство. „Чистое понятіе“, говоритъ онъ „есть самое абсолютное, божественное понятіе, есть непосредственное представленіе самоопредѣленія Бога къ бытію“. Онтологическое доказательство, поэтому, состоитъ въ совокупномъ діалектическомъ развитіи чистой мысли, въ которомъ абсолютное понятіе даетъ себѣ объективность.

необходимымъ. Декартъ и отчасти Анзельмъ старались доказать ту особенность понятія о Богѣ, что, мысля о Немъ, мы необходимо должны мыслить Его существующимъ. Если имѣть въ виду только эту сторону въ понятіи о Богѣ, то разъясненіе ея у Декарта мы должны признать удовлетворительнымъ. Понятіе о Богѣ дѣйствительно отличается отъ всѣхъ другихъ понятій нашего разума въ томъ отношеніи, что предикатъ реальнаго бытія есть необходимый и существенный въ немъ признакъ. Понятіе о Богѣ есть понятіе о Существѣ всереальномъ (Декартъ) или, точнѣе и вѣрнѣе, какъ опредѣляетъ это понятіе Анзельмъ, о Существѣ всесовершенномъ. Но предположимъ, что изъ числа предикатовъ такого существа мы опустимъ признакъ реальнаго бытія? Въ такомъ случаѣ, въ идеѣ всереальнаго не будетъ доставать одной реальности, въ идеѣ всесовершеннаго—одного совершенства (т. е. дѣйствительнаго бытія); напротивъ, въ ней будетъ находиться отрицаніе и несовершенство (т.-е. небытіе). Понятіе о всереальномъ и всесовершенномъ не будетъ уже понятіемъ о совокупности всѣхъ реальностей или всѣхъ совершенствъ; такое понятіе будетъ заключать въ себѣ противорѣчіе, разрушитъ само себя. Избавиться отъ этого противорѣчія мы можемъ только тогда, когда включимъ въ это понятіе признакъ реальнаго бытія, какъ существенный и неотдѣлимый отъ него.

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ возраженіемъ Канта, которое грозитъ обратить въ ничто всѣ усилія философовъ, старавшихся выставить на видъ указанную нами особенность понятія о Богѣ. Существованіе, по его мнѣнію, не есть какой-либо реальный предикатъ или совершенство, но простое положеніе мыслимой вещи въ нашемъ сознаніи. Сто талеровъ не сдѣлаются ни дѣйствительнѣе, ни совершеннѣе отъ того, что мы станемъ ихъ мыслить дѣйствительно существующими; въ нашемъ мышленіи они остаются тѣми же ста талерами. Такъ и понятіе о Богѣ остается въ нашемъ умѣ тѣмъ же понятіемъ, станемъ ли мы приписывать предикатъ реальнаго существованія или нѣтъ.

Но все это возраженіе основано, по нашему мнѣнію, на рѣшительномъ недоразумѣніи и намѣренномъ или нѣтъ смѣшеніи общей категоріи *бытія* съ частнымъ понятіемъ *бытія реальнаго*. Подъ общую категорію бытія, конечно, одинаково

подходятъ всѣ наши представленія и понятія безъ исключенія, безразлично, существуютъ ли предметы, ими обозначаемые, въ дѣйствительности или нѣтъ, ложны ли эти понятія или истинны. Какъ скоро предметъ данъ въ нашемъ мышленіи или представленіи, онъ eo ipso *существуетъ*, есть въ нашемъ мышленіи. Такое бытіе, какъ справедливо замѣчаетъ Кантъ, есть простое положеніе предмета въ нашемъ сознаніи; когда этому предмету приписывается какой-либо признакъ, то, очевидно, такое бытіе можетъ быть только связкою, а не предикатомъ въ сужденіи; какъ предикатъ, оно повторяло бы только положеніе субъекта въ нашемъ сознаніи, но не прибавляло бы къ нему никакого новаго признака. Говоря напр.: человѣкъ, мы подразумѣваемъ, конечно, что онъ *есть* въ нашемъ мышленіи; полагая это понятіе въ умѣ, мы полагаемъ и его мысленное бытіе въ немъ; говоря: человѣкъ *есть* существо разумное, мы раскрываемъ это мысленное положеніе бытія, дѣлаемъ его связкою сужденія; еслибы эту связку мы вздумали обратить въ предикатъ, сказавши: человѣкъ есть существующій или: существуетъ, — мы, очевидно, повторили бы въ иной только формѣ эту связку, а не выиграли бы никакого новаго предиката. Но, очевидно, не о такомъ бытіи идетъ рѣчь въ онтологическомъ доказательствѣ и не его имѣли въ виду философы, съ такимъ усиліемъ отстаивавшіе за понятіемъ о Богѣ входящій въ него признакъ существованія. Отъ простой категоріи бытія, какъ положенія чего-либо въ мысли, отъ существованія въ нашемъ умѣ, мы должны отличать бытіе внѣ насъ, реальное существованіе. И такъ какъ это бытіе не тожественно съ первымъ, существенно отлично отъ него, то оно, очевидно, можетъ служить и предикатомъ каждаго понятія въ сужденіи, то есть, можетъ быть и утверждаемо и отрицаемо отъ него какъ новый, незаключающійся еще въ простомъ положеніи его, какъ сущаго въ нашей мысли, признакъ. Сказать: такой-то предметъ есть дѣйствительно существующій (или просто: есть, существуетъ, подразумѣвая реальное бытіе), вовсе не тоже, что сказать: такой-то предметъ есть, данъ или существуетъ въ моемъ мышленіи. Отсюда видно, что признакъ реальнаго существованіи (въ понятіи о Богѣ, такъ же какъ и въ другихъ понятіяхъ) не есть одинъ только знакъ простаго положенія

этого понятія въ нашемъ умѣ, но, вопреки мнѣнію Канта, дѣйствительный и новый входящій въ него признакъ или реальный предикатъ *). Приписывая его Богу, мы дѣйствительно утверждаемъ не только то, что въ насъ *есть* понятіе о Богѣ, что Онъ существуетъ въ нашемъ умѣ, но и то, что этому понятію соотвѣтствуетъ реальное бытіе, что Богъ дѣйствительно существуетъ не въ мысли только, но и внѣ ея, какъ объектъ. Но какъ скоро мы имѣемъ право отличать бытіе отъ бытія, реальное существованіе отъ мысленнаго, то вмѣстѣ съ этимъ мы получаемъ и дальнѣйшее право сравнивать то и другое бытіе по категоріи или идеѣ совершенства и спрашивать, какое изъ нихъ лучше или совершеннѣе другаго; въ результатѣ же такого сравненія не можетъ быть никакого сомнѣнія: бытіе реальное лучше и совершеннѣе въ сравненіи съ бытіемъ мыслимымъ или возможнымъ. Ставъ на эту точку зрѣнія различенія просто бытія, какъ положенія предмета въ нашей мысли, и бытія реальнаго и затѣмъ сравнивъ то и другое по идеѣ совершенства, самъ Кантъ едва ли бы сталъ утверждать, что существованіе и несуществованіе не имѣетъ никакого значенія при такомъ сравненіи; онъ конечно, согласился бы, что сто дѣйствительно существующихъ талеровъ лучше и

---

*) Въ оцѣнкѣ разсматриваемаго нами возраженія Канта противъ онтологическаго доказательства согласны даже нѣкоторые философы, непридающіе вообще никакого значенія этому доказательству, наприм. Кирхманъ. „Положеніе Канта, что существованіе не есть какой-либо реальный предикатъ предмета и что въ дѣйствительномъ бытіи не больше содержанія, какъ въ возможномъ, представляется довольно страннымъ и противорѣчащимъ его собственнымъ прежнимъ опредѣленіямъ (Kr. d. r. Vernunft. p. 251). И само по себѣ бытіе, безъ сомнѣнія, можетъ выступать въ нашемъ мышленіи какъ предикатъ вещей. Такъ напр. при извѣстіи о смерти моего отсутствующаго сына, въ представленіи моемъ о немъ ничего не взято кромѣ признака *бытія* сына; но позже это извѣстіе оказывается ложнымъ; очевидно, здѣсь съ понятіемъ *бытія* снова вступаетъ въ мое представленіе о сынѣ очень реальный для меня признакъ. Если же теперь въ мышленіи *бытіе* можетъ быть и прилагаемо къ содержанію понятія и отнимаемо отъ него, то, очевидно, бытіе принадлежитъ къ предикатамъ, которые вообще могутъ умножать и измѣнять содержаніе представленій. Оно также можетъ быть прилагаемо къ предмету, какъ и другія свойства и вещи, напр. цвѣтъ, очертаніе и проч., и также можетъ быть предикатомъ, какъ и эти свойства (Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kr. d. r. Vernunft. 1870. p. 82, 83).

совершеннѣе ста талеровъ, существующихъ только въ представленіи. Въ этомъ отношеніи Анзельмъ былъ правъ, говоря, что существовать въ дѣйствительности лучше или совершеннѣе, чѣмъ не существовать или существовать только въ мысли или въ возможности, и что Существо всесовершеннос, по тому самому, что оно всесовершенно, должно быть мыслимо реально существующимъ.

Конечно, Кантъ и на это можетъ сказать, что, хотя мы и допустимъ, что реальное бытіе есть совершенство или новый реальный признакъ въ сравненіи съ существованіемъ только въ мысли, но что, пока мы его приписываемъ предмету *только* въ мысли нашей, оно все таки остается мысленнымъ или воображаемымъ реальнымъ бытіемъ, а какъ такое, оно по цѣнности ничѣмъ не отличается отъ просто мыслимаго или возможнаго бытія. Это было бы вѣрно, еслибы мы совершенно произвольно приписывали понятіямъ въ нашемъ умѣ, то дѣйствительное существованіе, то возможное или мысленное; *воображали* бы предметы ихъ, то существующими, то нѣтъ. Но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ: подобный произволъ можетъ господствовать только въ области воображенія; въ дѣйствительномъ же мышленіи и познаніи принудительныя логическія основанія, а не произволъ, заставляютъ насъ приписывать предметамъ тѣ или другіе признаки, считать ихъ возможными или дѣйствительно существующими. Если же это такъ, если мышленіе наше отличается отъ фантазіи, то, очевидно, то понятіе, которому мы по необходимымъ законамъ нашего познанія вынуждены приписать реальное бытіе, существенно отличается отъ понятія или представленія, которое ничто не заставляетъ насъ считать реальнымъ. Первое понятіе, очевидно, есть и болѣе реальное, и болѣе совершенное, чѣмъ послѣднее. Напр. сто талеровъ (возьмемъ опять знаменитый примѣръ Канта), конечно, не станутъ ни лучше, ни реальнѣе, пока я ихъ буду только *воображать* (т.-е. безъ всякихъ логическихъ основаній представлять) существующими. Но есть существенное различіе — просто ли я воображаю ихъ существующими или по необходимымъ законамъ моего мышленія вынужденъ признать или мыслить, что они дѣйствительно существуютъ, напр. лежатъ въ моемъ карманѣ или въ моей шкатулкѣ. Въ послѣднемъ случаѣ мыслимые мною талеры въ силу того,

что они законно и по логическимъ основаніямъ мыслятся существующими, реальнѣе и совершеннѣе воображаемыхъ только мною талеровъ, которые я безъ всякаго основанія представляю существующими.

Примѣняя сейчасъ сказанное нами къ понятію о Богѣ, составляющему основаніе онтологическаго доказательства, мы легко видимъ, что, вопреки мнѣнію Канта, признакъ дѣйствительнаго бытія не есть простое положеніе этого понятія въ нашемъ умѣ, но есть реальный признакъ, одна изъ реальностей въ понятіи существа всереальнаго (Декартъ) или одно изъ совершенствъ въ понятіи существа всесовершеннаго (Анзельмъ). Вопросъ, слѣдовательно, можетъ быть только въ томъ, сообразно или нѣтъ съ требованіями нашего мышленія включеніе этого признака въ понятіе о Богѣ? Существенъ ли этотъ признакъ или нѣтъ? Но на этотъ вопросъ мы получили вполнѣ достаточный отвѣтъ у того и другого мыслителя. Онъ настолько существенъ и необходимъ, что Декартъ былъ правъ, говоря, что въ этомъ отношеніи понятіе о Богѣ выходитъ изъ ряда другихъ понятій и что тогда какъ въ нашемъ мышленіи ко всѣмъ другимъ понятіямъ мы можемъ и прилагать и нѣтъ этотъ признакъ, относительно понятія о Богѣ это невозможно безъ уничтоженія самой логической сущности понятія. Понятія о предметахъ условныхъ, ограниченныхъ, могущихъ быть и не быть (а подъ эту категорію могутъ подходить всѣ предметы, которыхъ существованіе не безусловно необходимо), какъ понятія, не измѣнятся въ своемъ содержаніи отъ того, будемъ ли мы приписывать имъ признакъ реальнаго бытія или нѣтъ и это естественно, такъ какъ признакъ такого бытія не входитъ въ ихъ понятіе необходимо. Но не таково понятіе о Богѣ; оно не есть абстрактное только понятіе о совокупности всѣхъ реальностей или всѣхъ совершенствъ въ нашей мысли (трансцедентальный идеалъ чистаго разума, по ученію Канта), но понятіе о дѣйствительномъ бытіи этихъ совершенствъ въ ихъ реальномъ единствѣ, иначе, понятіе (идея) *существа*. Какъ важенъ и существенъ этотъ признакъ въ понятіи о Богѣ, видно изъ того уже, что его одного для нѣкоторыхъ философовъ казалось достаточно для опредѣленія этого понятія съ устраненіемъ всѣхъ другихъ предикатовъ. Божество есть тоже, что бытіе абсолютное, самосущее,

необходимое, бытіе по преимуществу въ точномъ и абсолютномъ значеніи этого слова (ὄντως ὄν), въ сравненіи съ которымъ всякое другое бытіе не имѣетъ характера подлиннаго (есть μὴ ὄν).

4. Гносеологическое доказательство бытія Божія.

Подвергая критическому разсмотрѣнію онтологическое доказательство бытія Божія, мы выставили схему или формулу, которая, по нашему мнѣнію, выражаетъ сущность этого доказательства и которая должна служить нормою при оцѣнкѣ частныхъ формъ всѣхъ аргументовъ истины бытія Божія, основанныхъ на анализѣ идеи о Богѣ. Эту формулу силлогистически можно выразить такъ: необходимымъ понятіямъ нашего разума соотвѣтствуетъ дѣйствительность; но понятіе о Богѣ (въ которое, какъ существенный признакъ, входитъ предикатъ реальнаго бытія) есть понятіе необходимое; слѣдовательно, понятію о Богѣ соотвѣтствуетъ реальный предметъ, Богъ дѣйствительно существуетъ.

Примѣняя эту схему къ той формѣ онтологическаго доказательства, какую оно получило въ философіи при посредствѣ Анзельма, Декарта и Лейбница, мы нашли, что первая посылка въ немъ имѣетъ характеръ *предположенія*, сознательно или безотчетно принимаемаго за истину; мы согласились, что въ признаніи этого предположенія безъ предварительнаго философскаго обоснованія состоитъ дѣйствительный (хотя и извинительный) недостатокъ его, что оно, поэтому, не можетъ имѣть всеобще-обязательной силы для разума, но только для тѣхъ, кто признаетъ соотвѣтствіе нашего мышленія бытію. Что касается до второй посылки: понятіе о Богѣ принадлежитъ къ числу необходимыхъ понятій нашего ума, то мы, вопреки возраженію Канта, нашли, что онтологическое доказательство удовлетворяетъ выражаемому въ этой посылкѣ требованію, по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что доказываетъ логическую необходимость мыслить Бога существующимъ, что понятіе о Богѣ есть необходимое понятіе о реально существующемъ объектѣ.

Но очевидно и то, что, ограничившись однимъ этимъ способомъ доказательства необходимости понятія о Богѣ, мы далеко не исчерпываемъ всѣхъ, и притомъ, важнѣйшихъ сторонъ въ этомъ понятіи и не предотвратимъ всѣхъ могущихъ возникнуть возраженій. Въ онтологическомъ доказательствѣ мы строго ограничились однимъ существующимъ въ нашемъ умѣ понятіемъ о Богѣ, и въ этомъ его ограниченіи, какъ извѣстно, нѣкоторые философы думали видѣть даже достоинство этого доказательства, какъ чисто раціональнаго, апріорнаго и не выходящаго никуда за предѣлы нашего мышленія. Но на самомъ дѣлѣ такое ограниченіе имѣетъ свои существенные недостатки и опасности. Какъ бы логически безукоризненно и въ этомъ смыслѣ необходимо ни было понятіе о Богѣ, насъ никогда не оставитъ совершенно сомнѣніе, не есть ли эта необходимость чисто субъективнаго свойства, не есть ли это только необходимость представлять или мыслить Бога существующимъ, которая еще не ручается за дѣйствительное бытіе Его внѣ нашей мысли. Не есть ли идея о Богѣ нѣчто въ родѣ необходимой, условливаемой самымъ строемъ нашихъ познавательныхъ способностей, иллюзіи ума, подобно тѣмъ иллюзіямъ, которыя замѣчаются въ области нашего эмпирическаго познанія и зависятъ отъ самаго устройства нашихъ чувственныхъ органовъ, каковы напр. оптическія? Если предметъ *кажется необходимо* существующимъ нашему разуму, то это такъ же мало говоритъ о его подлинной реальности, какъ напр. кажущееся движеніе солнца по горизонту и неподвижность земли о его дѣйствительномъ движеніи.

Чтобы окончательно разсѣять эти сомнѣнія относительно разсматриваемаго нами понятія о Богѣ, мы, очевидно, должны выдти изъ строго очерченнаго круга одного только этого понятія и, не ограничиваясь его логическимъ анализомъ (путь онтологическаго доказательства), показать его связь съ другими, дознанными въ своей истинѣ, понятіями нашего разума и при помощи этой связи утвердить его реальную истину.

Потребность въ такомъ, болѣе широкомъ, чѣмъ въ онтологическомъ аргументѣ, обоснованіи необходимости понятія о Богѣ, съ цѣлью вывести отсюда заключеніе объ истинѣ

бытія Божія и вызвала въ философіи другія формы доказательства этой истины, которыя, по общей ихъ мысли, часто причисляли къ онтологическому, но которыя по способу раскрытія этой мысли и по ходу умозаключенія заслуживаютъ быть выдѣленными изъ него, какъ особыя формы доказательства бытія Божія. Сюда принадлежатъ *гносеологическое*, *психологическое и историческое* доказательства.

Къ числу самыхъ коренныхъ и неоспоримыхъ истинъ нашего познанія принадлежитъ увѣренность въ существованіи самой истины и самого познанія. Это одна изъ тѣхъ истинъ, которыя могутъ быть отвергаемы только по недоразумѣнію и недоступны самому абсолютному скептицизму, потому что и абсолютный скептикъ, отвергающій на словахъ истину всякаго познанія, долженъ однакоже признать, что истинно и достовѣрно, по крайней мѣрѣ, его сомнѣніе въ истинѣ. Если теперь, въ силу указанной нами необходимости привести истину бытія Божія въ связь съ коренными истинами нашего познанія, намъ удастся доказать, что признаніе ея состоитъ въ существенной связи съ признаніемъ истины нашего познанія, что съ отрицаніемъ ея разрушится и уничтожится вся достовѣрность нашего знанія, то мы получимъ новое доказательство истины бытія Божія, которое сдѣлаетъ ее столько же достовѣрною для нашего разума, сколько достовѣрно существованіе знанія и истины. Такъ какъ такое доказательство исходитъ изъ идеи знанія и имѣетъ въ виду показать связь ея съ идеею о Богѣ, то оно довольно точно можетъ быть названо *гносеологическимъ*.

Попытки подобнаго рода доказательства мы встрѣчаемъ уже у нѣкоторыхъ средневѣковыхъ философовъ. Они исходили изъ неоспоримаго факта существованія истины и старались отсюда вывести заключеніе о существованіи безконечной и абсолютной Истины — Бога. Что истина необходимо существуетъ, говорили они, это очевидно само собою; ибо, какъ

сказалъ еще блаженный Августинъ, если истины нѣтъ, то истина есть; потому что тогда то истина, что истины нѣтъ; но необходимо существующая истина есть Богъ *). „Если истина", говоритъ Анзельмъ, „имѣла начало или будетъ имѣть конецъ, то предъ началомъ ея было истинно то, что (до тѣхъ поръ) не было никакой истины, и это же самое будетъ истинно и опять послѣ ея конца. Но въ такомъ случаѣ ничто не можетъ быть безъ истины; слѣдовательно, истина существовала прежде своего начала и будетъ существовать послѣ своего конца. А такъ какъ въ сказанномъ заключается противорѣчіе, то по необходимости должна существовать истина вѣчная; она и есть Богъ" **).

Но, не смотря на довольно остроумную комбинацію понятій въ подобнаго рода доказательствахъ, нельзя не замѣтить тотчасъ ихъ слабой стороны, которая заключается въ недостаточно ясномъ различеніи истины, какъ субъективнаго свойства нашего познанія, и истины, какъ реальнаго свойства абсолютнаго Существа. Поэтому и заключеніе изъ предшествующей посылки о необходимости истины: „но Богъ есть истина", представляется слишкомъ поспѣшнымъ. Вообще во всѣхъ подобнаго рода умозаключеніяхъ безотчетно предполагается тожество субъективной и объективной истины, въ сущности, тожество мышленія и бытія—предположеніе, которое можетъ вести къ заключеніямъ, вовсе не входившимъ въ намѣренія благочестивыхъ средневѣковыхъ мыслителей.

Но лежащая въ основѣ умозаключеній схоластическихъ философовъ мысль,—связать достовѣрность нашего познанія съ истиною бытія Божія—не осталась безслѣдною въ исторіи философіи. Съ особенною ясностію выражена она въ философіи Декарта, Не смотря на самодостовѣрность нашего мышленія, утверждаемую имъ въ знаменитомъ: *cogito, ergo sum* и вытекающую отсюда достовѣрность всѣхъ понятій, выводимыхъ изъ этого принципа, какъ скоро они имѣютъ несомнѣнные признаки истины: ясность и раздѣльность, Декартъ, однакоже, не удовлетворяется этою внутреннею, субъ-

*) Дунсъ Скоттъ. Подобныя же мысли встрѣчаемъ у Александра Альскаго, Ѳомы Аквината и др. Fortlage, Darstellung und Kritik d. Beweise fürs Daseyn Gottes, 124, 130.

**) Lib. cit. 130.

ективною гарантіею истины нашего познанія, но ищетъ, кромѣ того, внѣшняго, объективнаго удостовѣренія его въ идеѣ Божества. Чтобы вполнѣ и окончательно могли быть устранены всѣ сомнѣнія касательно возможности истиннаго познанія, мы должны удостовѣриться „существуетъ ли Богъ, и если Онъ существуетъ,—въ томъ, что Онъ не можетъ обманывать насъ. Ибо пока я еще не убѣжденъ въ этомъ достовѣрно, я не могу достигнуть никакой достовѣрности о какомъ бы то ни было другомъ предметѣ“ *). Но какъ скоро мы убѣждаемся въ бытіи Божіемъ, мы необходимо убѣждаемся и въ достовѣрности нашего познанія; ибо „первый аттрибутъ Бога, который имѣетъ отношеніе къ нашему познанію, есть Его высочайшая истинность и то, что Онъ намъ далъ естественный свѣтъ (разумъ). Поэтому Онъ не можетъ насъ обманывать и быть собственною, положительною причиною заблужденій, которымъ мы подвержены. Ибо хотя у людей есть способность обманывать и эта способность даже можетъ считаться доказательствомъ ума, но самое желаніе (воля) обманывать можетъ происходить только отъ злостности, страха или слабости и потому не можетъ имѣть мѣста въ Богѣ. Отсюда слѣдуетъ, что естественный свѣтъ, или дарованная намъ Богомъ способность познанія никогда не можетъ дать намъ неистиннаго познанія о предметахъ, какъ скоро мы дѣйствительно познаемъ ихъ, то-есть, понимаемъ ясно и отчетливо. Ибо Богъ, по справедливости, долженъ бы быть названъ обманщикомъ, еслибы Онъ далъ намъ такую извращенную способность, чтобы она принимала ложь за истину. Это устраняетъ уже то главное сомнѣніе, что мы не знаемъ, не таково ли свойство самой натуры нашей, что она обманывается и въ томъ, что для ней представляется самымъ очевиднымъ. Но и всѣ прочія, кромѣ упомянутаго, сомнѣнія касательно достовѣрности нашего познанія легко устраняются съ признаніемъ этой основной истины“, т.-е. бытія Божія **).

Такимъ образомъ, у Декарта возможность нашего познанія и его достовѣрность предполагаетъ истину бытія Божія. Противъ этого аргумента, соединяющаго истину бытія Божія съ

*) Medit. III. Descartes, Philos. Werke, ed. Kirchmann. p. 45.

**) Princip. Phil., Ed. Kirchmann. § 20, 30, p. 16, 17.

истиною нашего познанія, иногда замѣчали, что онъ не имѣетъ никакой логической силы и представляетъ собою такъ-называемый въ логикахъ circulus demonstrando. Истина и достовѣрность нашего познанія доказывается истиною бытія Божія и *предполагаетъ* ее; но истина бытія Божія въ свою очередь можетъ быть истинною только при *предположеніи* истины нашего познанія, въ частности,—при предположеніи, что тѣ логическіе пріемы (доказательства), при помощи которыхъ мы достигаемъ этой истины и убѣждаемся въ ней, вѣрны, что слѣдовательно разумъ можетъ познавать истину. Это замѣчаніе можетъ быть и вѣрнымъ и нѣтъ, судя по тому, какъ мы смотримъ на идею о Богѣ и какъ объясняемъ происхожденіе ея въ нашемъ умѣ. Оно вѣрно, если идея о Богѣ есть результатъ умозаключающей дѣятельности разсудка, продуктъ самого же нашего мышленія. Въ такомъ случаѣ очевидно, что продуктъ не можетъ служить гарантіею достовѣрности тѣхъ самыхъ пріемовъ, при которыхъ онъ полученъ; напротивъ, только предварительная увѣренность въ истинѣ и достовѣрности этихъ пріемовъ (логическаго мышленія) можетъ гарантировать и достовѣрность истины, выведенной при ихъ посредствѣ. Не понятіе о Богѣ удостовѣряетъ истину нашего познанія, а напротивъ, предварительное убѣжденіе въ истинѣ познанія (самодостовѣрность мышленія) дѣлаетъ достовѣрною истину бытія Божія. Если же этой самодостовѣрности не будетъ, то истина бытія Божія (если признаемъ ее продуктомъ разума) нисколько не послужитъ къ спасенію этой достовѣрности и къ уничтоженію скептицизма. Скептику, сомнѣвающемуся въ достовѣрности нашего мышленія, мы напрасно стали бы указывать на идею о Богѣ, какъ на ручательство этой достовѣрности; онъ скажетъ, что однакоже и самая идея о Богѣ есть плодъ того же мышленія, одинъ изъ актовъ его и потому, будучи и сама сомнительною, eo ipso не можетъ предотвратить сомнѣній касательно истины нашего познанія.

Но иное дѣло, если мы идею Божества станемъ считать не продуктомъ умозаключающей дѣятельности разсудка, не понятіемъ, имъ самимъ созданнымъ, но актомъ непосредственнаго воздѣйствія на нашъ духъ высочайшаго и реальнаго объекта ея. Тогда въ этой идеѣ высочайшаго Существа, въ числѣ предикатовъ котораго находятся благость и истина, мы, конечно,

можемъ искать *внѣшней* гарантіи того, что и законы нашего мышленія, какъ отъ него происшедшіе, должны быть не иными, какъ истинными и достовѣрными. Признавая идею о Богѣ *врожденною* намъ, Декартъ, конечно, былъ очень близокъ къ истинному воззрѣнію на происхожденіе идеи о Богѣ; но онъ нисколько не разъяснилъ намъ, имѣетъ ли эта идея, въ силу самаго своего происхожденія, самостоятельное и независимое отъ мышленія право на достовѣрность и можетъ ли поэтому удостовѣрить и истину нашего мышленія? Напротивъ, забывая о дѣйствительномъ ея происхожденіи, онъ постоянно смѣшиваетъ ее съ понятіями разсудка, повидимому, выводитъ ея достовѣрность изъ достовѣрности мышленія и потому оказывается отчасти виновнымъ въ томъ логическомъ недостаткѣ круга въ доказательствѣ, который ставили ему въ упрекъ. Кромѣ того, самая мысль: искать удостовѣренія истины нашего познанія въ идеѣ о Богѣ намъ кажется не вполнѣ согласною ни съ самымъ принципомъ философіи Декарта, такъ рѣшительно полагающимъ во главу философіи самодостовѣрность мышленія, ни съ тою цѣлью, какую онъ имѣетъ въ виду при этомъ, — окончательно уничтожить возможность всякаго скептицизма. Для устраненія скептицизма всего надежнѣе держаться того же пути, какой указанъ Декартомъ,— именно доказать (что и не трудно), что самый скептицизмъ не возможенъ безъ признанія достовѣрности нашего мышленія, такъ какъ скептикъ сомнѣвается (слѣдовательно; мыслитъ) по тѣмъ самымъ законамъ, какъ и его противники, слѣдовательно, признаетъ ихъ достовѣрность. Что же касается до идеи Божества, то, какъ мы сказали, сомнѣваясь въ истинѣ мышленія вообще, скептикъ, конечно, въ правѣ усумниться и въ истинѣ частнаго акта этого мышленія, если предположить, что понятіе о Богѣ есть продуктъ нашего разсудка. Если же первоначальный источникъ его внѣ нашего разсудка, то скептикъ потребуетъ доказательства, какъ самого этого положенія, такъ и той мысли, что область достовѣрнаго знанія не ограничивается одними разсудочными понятіями, что идея о Богѣ имѣетъ самостоятельную достовѣрность, способную удостовѣрить и истину нашего мышленія. Но подобнаго рода разъясненій не могла дать ему гносеологическая теорія Декарта.

Считая теоретическое понятіе о Богѣ результатомъ умозаклю-

чающей дѣятельности разума и притомъ неправильнымъ, какъ показала критика доказательствъ бытія Божія, Кантъ естественно не могъ видѣть въ этомъ понятіи и какой-либо гарантіи достовѣрности нашего познанія. Напротивъ, въ невозможности этимъ путемъ доказать объективную истину нашего мышленія, онъ видитъ одно изъ доказательствъ въ пользу своей теоріи о субъективности нашего познанія. По его мнѣнію, объективная достовѣрность нашего познанія дѣйствительно могла бы быть признана только при предположеніи вѣрности теоріи о предустановленной Богомъ гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ (или, какъ онъ называетъ ее: преформаціи чистаго разума),—предположеніе, которое допускали Декартъ и Лейбницъ. Но это самое предположеніе ничѣмъ не можетъ быть доказано, кромѣ той же бездоказательной увѣренности. Отсюда для насъ вполнѣ неизвѣстно, и по самому строю нашихъ познавательныхъ способностей должно оставаться неизвѣстнымъ, соотвѣтствуетъ ли нашему познанію объективная истина или нѣтъ, въ частности,— нашему понятію о Богѣ реальный объектъ.

Дальнѣйшее движеніе философскаго мышленія показало несостоятельность Кантовой субъективно-идеалистической точки зрѣнія на наше познаніе, которая при послѣдовательномъ ея проведеніи неминуемо привела бы къ абсолютному скептицизму; а вмѣстѣ съ этимъ открылась возможность новыхъ попытокъ гносеологическаго доказательства бытія Божія. Ближайшимъ поводомъ къ этимъ попыткамъ было крушеніе онтологическаго доказательства подъ ударами Кантовой критики. Замѣтный пробѣлъ, оставленный чрезъ уничтоженіе его въ издавна извѣстномъ циклѣ доказательствъ бытія Божія, многіе философы думали восполнить видоизмѣненіемъ прежняго онтологическаго доказательства такимъ образомъ, чтобы въ основѣ этого довода полагать не понятіе бытія, а понятіе познанія. Для видоизмѣненнаго такимъ образомъ доказательства оставалось какъ свободное мѣсто, такъ и самое названіе *онтологическаго*, съ тѣмъ только различіемъ, что тогда какъ прежнее центръ тяжести полагало въ первой половинѣ этого термина, указывавшей на бытіе (ὄν), второе этотъ центръ переносило во вторую половину (λόγος), указывающую на понятіе, мысль.

Вотъ почему нѣкоторые философы, напримѣръ Тренделенбургъ и Ульрици, называли его также *логическимъ*.

Мы представимъ главныя мысли этого доказательства у того и другого философа.

Основою гносеологическаго доказательства у Тренделенбурга служитъ фактъ человѣческаго мышленія и познанія. Человѣческое мышленіе знаетъ о себѣ, какъ о конечномъ ограниченномъ мышленіи; однако же оно стремится за всѣ возможныя границы. Оно сознаетъ, что зависитъ отъ природы вещей, а что природа вещей независима отъ него; но, не смотря на это, въ своемъ познаніи оно дѣйствуетъ такъ, какъ будто вещи подлежали его опредѣленію и успокоивается лишь тогда, когда успѣетъ овладѣть ими. Такая увѣренность была бы противорѣчіемъ, еслибы мы не предположили, что въ самыхъ вещахъ есть мыслимое, что въ дѣйствительномъ есть истина. Все наше мышленіе было бы или игрою случая или отчаянною дерзостью, если въ основѣ мышленія и вещей, какъ ихъ общій начальный источникъ и общая связь, не лежала истина— Богъ. Безъ этого право мышленія было бы дерзостію. Въ этомъ доказательствѣ, говоритъ Тренделенбургъ, мы исходимъ изъ самаго достовѣрнѣйшаго факта, — самаго нашего мышленія; еслибы въ вещахъ не было истины, то мышленіе противорѣчило бы себѣ самому, было бы невозможно *).

Не смотря на вѣрность основной идеи этого доказательства, оно страдаетъ нѣкоторою неопредѣленностію, которая вызывала справедливыя замѣчанія его критиковъ, что оно ведетъ къ признанію не живаго, личнаго, а пантеистическаго Бога, что стоитъ въ противорѣчіи съ собственнымъ воззрѣніемъ этого философа, которое ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать благопріятствующимъ пантеистическому міросозерцанію **). Въ самомъ дѣлѣ, сущность этого доказательства состоитъ въ томъ, что истина въ нашемъ конечномъ познаніи была бы невозможною, еслибы въ основѣ какъ познанія, такъ и дѣйствительности, не лежала одна и та-же истина—Богъ. Итакъ, для осуществленія познанія, по мнѣнію Тренделенбурга, необхо-

*) Log. Untersuchungen. 1840. B. 11. 341.

**) A. Peip. Religionsphilosophie. 1879. p. 137.

димо тожество мышленія и бытія и къ признанію только этого пантеистическаго тожества и ведетъ его доказательство *).

Ульрици, такъ же какъ и Тренделенбургъ, въ основу своего гносеологическаго доказательства полагаетъ фактъ человѣческаго познанія. Вотъ основныя мысли его доказательства.

Все наше познаніе основывается на томъ, что вообще логическіе законы нашего мышленія имѣютъ приложеніе къ реальному бытію вещей, что есть, слѣдовательно, согласіе между природою вещей и природою нашего мышленія (его логическими законами и нормами), что идеальное бытіе нашего мышленія и реальное бытіе вещей не могутъ быть совершенно различны.

Однакоже это общее, формальныхъ законовъ касающееся, согласіе бытія и мышленія не есть тожество; изъ него нисколько не слѣдуетъ матеріальное совпаденіе *содержанія* нашего представленія съ реальнымъ бытіемъ вещей. Напротивъ, наше непосредственное, чувствами пріобрѣтаемое, пониманіе во многомъ расходится съ реальными свойствами вещей. Только тамъ мы можемъ считать достовѣрною объективность нашего пониманія, гдѣ законы нашего мышленія заставляютъ насъ принять такое матеріальное совпаденіе бытія и представленія о немъ.

Это совпаденіе, а также происходящее отсюда знаніе вещей,

---

*) Впрочемъ настоящаго значенія своего доказательства не скрываетъ и самъ Тренделенбургъ. „Изъ нашего доказательства", говоритъ онъ, „не нужно извлекать больше, чѣмъ сколько въ немъ заключается, именно—существованія истины въ мышленіи и истины въ вещахъ чрезъ высшее посредство. Фихте когда-то указалъ, какъ изъ нравственнаго дѣйствованія, если оно не должно себѣ противорѣчить, слѣдуетъ вѣра въ нравственный міропорядокъ, въ міръ — какъ матеріалъ нашего долга. Точно также, изъ факта познающаго мышленія, если оно не должно себѣ противорѣчить, вытекаетъ вѣра въ идеальный міропорядокъ, въ міръ, какъ матеріалъ мышленія (Log. Unters. B. II. 342). Но проводя параллель между своимъ теоретическимъ и нравственнымъ доказательствомъ Фихте, Тренделенбургъ тѣмъ самымъ указываетъ и на его существенный недостатокъ. Интеллектуальный и моральный міровой порядокъ не есть еще Божество, хотя Фихте и думалъ замѣнить его послѣднимъ. Иное дѣло, еслибы Тренделенбургъ продолжилъ ходъ своихъ умозаключеній и спросилъ объ общей и единой *причинѣ* того и другого міропорядка; онъ неизбѣжно пришелъ бы тогда къ мысли о Богѣ, какъ единственно мыслимомъ началѣ того и другого.

возможно только при томъ условіи, если *опредѣленности* вещей, реальныя *различія* сами по себѣ будутъ тоже, что и различія, установленныя нашею различающею (сравнивающею) дѣятельностію, только при различеніи вещей ихъ опредѣленности могутъ даваться нашему сознанію.

Въ особенности наше мышленіе и бытіе совпадаютъ въ томъ отношеніи, что какъ разнообразныя опредѣленія вещей, такъ и многообразное различіе нашихъ представленій не есть что-либо первоначально данное, изначала существующее, но *положенное* или установленное различающею дѣятельностью, такъ что мы принуждены предполагать бытіе различающей первосилы, отъ которой зависитъ *все* множество и разнообразіе, *вся* опредѣленность и различимость вещей и нашихъ мыслей.

Эта различающая первосила и перводѣятельность есть единственно мыслимое первое, начальное, извѣчное бытіе, метафизическое prius всякаго другаго различнаго бытія, а также единственно мыслимая первая, обусловливающая всѣ прочія мысли, первомысль, необходимое мыслящее prius всѣхъ другихъ представленій. Эта первосила, положившая начало опредѣленности вещей, должна была положить начало и бытію самыхъ вещей; такимъ образомъ мы должны признать ее творческою Силою. Эта творческая первосила необходимо духовна по природѣ; потому что въ совершеніи своей дѣятельности, и притомъ въ самомъ уже первомъ актѣ ея, въ положеніи и установленіи категорій, какъ общихъ точекъ зрѣнія и нормъ ея дѣйствованія, безъ которыхъ невозможно никакое различеніе, непосредственно выражается ея сознаніе самой себя, ближайшимъ образомъ какъ различающей, опредѣляющей, творческой первосилы и первосущности вообще. Наоборотъ, наша душа только потому есть духъ и духовная сила, что она одарена способностью различенія, пользуясь которою и достигаетъ сознанія и самосознанія, знанія вещей и самой себя. И это знаніе въ свою очередь обусловливается и становится возможнымъ только потому, что тѣ же всеобщія нормы и точки зрѣнія (категоріи), по которымъ распредѣлены вещи различающею Первосилою, служатъ имманентнымъ правиломъ и для нашей различающей дѣятельности, вслѣдствіе чего эта послѣдняя,—первоначально безсознательно и непроиз-

вольно, даетъ намъ возможность образовать единичныя представленія и общія понятія.

Это доказательство бытія Бога, какъ различающей первосилы, можно назвать *познательно-теоретическимъ*, такъ какъ оно основывается на такихъ функціяхъ и актахъ нашей души, которые лежатъ въ природѣ нашего мышленія и вмѣстѣ въ природѣ самыхъ вещей и на которыхъ вообще основывается все наше знаніе и познаніе, наша вѣра, мнѣнія и предположенія *).

Сравнивая доказательство Ульрици съ вышеизложеннымъ, принадлежащимъ Тренделенбургу, мы должны отдать несомнѣнное преимущество первому въ томъ отношеніи, что въ немъ ясно и выразительно отвергается мысль о тожествѣ мышленія и бытія, познанія и познаваемаго; оно совершенно свободно отъ подозрѣнія въ пантеистическомъ характерѣ, упрекъ, который можно сдѣлать не только Тренделенбургу, но, какъ мы видѣли, и нѣкоторымъ другимъ формамъ гносеологическаго довода. Недостаткомъ доказательства Ульрицы можно назвать излишнюю его сложность, отчасти запутанность (что особенно замѣтно въ подлинномъ изложеніи его), что произошло, по нашему мнѣнію, отъ желанія его привести свое доказательство въ связь съ своею теоріею мышленія, какъ различительной дѣятельности и, наоборотъ, въ идеѣ о Богѣ, какъ о различающей первосилѣ, найти подтвержденіе этой теоріи.

Удерживая особенную идею гносеологическаго доказательства, общую всѣмъ вышеизложеннымъ его формамъ и которая состоитъ въ указаніи существенной связи истины бытія Божія съ истиною нашего познанія, попытаемся изложить его въ наиболѣе, по нашему мнѣнію, соотвѣтствующей этой идеѣ, формѣ.

Исходною точкою этого доказательства мы полагаемъ фактъ существованія истины, фактъ неоспоримый и неподлежащій никакому сомнѣнію. Что истина существуетъ, доказывается тѣмъ однимъ, что самый абсолютный скептицизмъ не можетъ отвергнуть ея, не опасаясь стать въ противорѣчіе съ самимъ собою и тѣмъ уничтожить себя. „Если нѣтъ истины,

*) H. Ulrici, Gott und die Natur. 1862, 440—454.

по остроумному замѣчанію блаж. Августина, то истина есть: ибо тогда будетъ то истиною, что истины нѣтъ". Въ самомъ дѣлѣ, самый абсолютный скептикъ, отвергающій истину всякаго познанія, не рѣшится, однакоже, сказать, что его собственное познаніе, его мнѣніе и сужденія о мнѣніяхъ другихъ, истину которыхъ онъ отрицаетъ, не есть истина. Но то признаніе истины, которое логика вынуждаетъ даже у самаго рѣшительнаго скептика, составляетъ на самомъ дѣлѣ движущій нервъ всякой дѣятельности нашего ума, будетъ ли то обычное и безотчетное знаніе общаго смысла или знаніе научное, самое существованіе котораго возможно только при предположеніи, что есть истина и что она составляетъ и несомнѣнное содержаніе и вмѣстѣ идеальную цѣль всякаго рода нашихъ познавательныхъ стремленій.

Но что такое истина нашего познанія? Познаніе мы называемъ истиннымъ, когда оно *соотвѣтствуетъ* дѣйствительности, когда предметы отражаются въ нашемъ сознаніи такъ, какъ они существуютъ на самомъ дѣлѣ. Такое опредѣленіе истины нашего познанія само собою предполагаетъ, съ одной стороны, отличіе познанія отъ познаваемаго, познающаго субъекта отъ познаваемыхъ вещей, съ другой — ихъ сходство или согласіе, но не тожество. Еслибы познаваемый объектъ не отличался отъ познающаго субъекта, еслибы бытіе и мышленіе были тожественны, то мы и не знали бы о вещахъ, какъ о чемъ-то отличномъ отъ себя, отъ нашихъ мыслей и представленій, чему противорѣчитъ самый фактъ существованія такого знанія. Если бы, напротивъ, между познаніемъ и познаваемымъ не было никакого сходства и соотношенія, то опять, очевидно, наше воображаемое знаніе было бы *неистиннымъ*, несходнымъ съ дѣйствительнымъ бытіемъ вещей, познаніемъ; мы бы отвергли истину знанія реальнаго; наше знаніе было бы знаніемъ не подлиннаго бытія, а смѣною субъективныхъ нашихъ состояній, представленій, мыслей, ложно считаемыхъ нами представленіями и понятіями о дѣйствительныхъ вещахъ.

Что истина познанія необходимо предполагаетъ, съ одной стороны, различіе, съ другой, совпаденіе познающаго субъекта и познаваемаго объекта, ясно показываетъ и самый процессъ нашего познанія. Мышленіе, источникъ нашего позна-

нія, есть свободная дѣятельность нашего *я*, которое въ ней слѣдуетъ своимъ собственнымъ, первоначально имманентнымъ ему (логическимъ), законамъ. Эти законы составляютъ выраженіе его самобытной, духовной природы и никоимъ образомъ не могутъ быть получены изъ внѣшняго міра путемъ чувственнаго воспріятія, такъ какъ весь такъ-называемый опытъ, какъ связное и упорядоченное знаніе о мірѣ, возможенъ только подъ условіемъ самостоятельной дѣятельности нашего мышленія, которое грубый матеріалъ ощущеній перерабатываетъ по своимъ собственнымъ логическимъ законамъ. Очевидно, что самые эти законы не могутъ происходить изъ опыта, самую возможность котораго они условливаютъ; они суть необходимые апріорные законы соединенія всякаго даннаго отвнѣ содержанія, которое входитъ въ наше сознаніе. Но, не смотря на эту самостоятельность и независимость отъ опыта дѣятельности нашего разума, наше мышленіе, соединяющее данный отвнѣ матеріалъ по находящимся въ немъ самомъ и ему принадлежащимъ формамъ и законамъ, достигаетъ однакоже познанія объективной истины, т.-е. не только до познанія единичныхъ впечатлѣній отъ міра внѣшняго, но и до пониманія формъ или законовъ связи міровыхъ явленій. Это, очевидно, предполагаетъ, что субъективно-необходимыя формы идеальнаго сочетанія феноменовъ нашего сознанія (т.-е. представленій), логическіе законы находятся въ точномъ соотвѣтствіи съ объективно-необходимыми формами реальнаго сочетанія дѣйствительныхъ явленій и предметовъ съ законами бытія, физическими и метафизическими. Ибо иначе мышленіе наше, какъ бы правильно ни было, какъ бы ни соотвѣтствовало своимъ логическимъ законамъ, не имѣло бы ни малѣйшаго ручательства въ томъ, что оно и объективно истинно и находится въ согласіи съ бытіемъ. Мы должны были бы рѣшительно отказаться отъ всякой возможности познавать дѣйствительность, еслибы между законами мышленія и законами бытія находилось совершенное разногласіе. И не только всеобщая увѣренность въ достовѣрности нашего познанія, но и самый опытъ показываетъ намъ, что этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ, что, напротивъ, законы, которые наше мышленіе какъ бы извлекаетъ изъ своихъ собственныхъ законовъ и влагаетъ въ міровыя явленія, и

дѣйствительно въ нихъ заключаются. Такъ мы на опытѣ видимъ, что явленія, которыя мы на основаніи законовъ нашего познанія впредь исчисляемъ и которыхъ ожидаемъ, и въ дѣйствительности безошибочно наступаютъ и совершаются такъ, какъ мы ожидаемъ, напр. астрономическія явленія или дѣйствія техническихъ нашихъ орудій въ ежедневной жизни. Такимъ образомъ, согласіе идеальныхъ, отъ внѣшняго міра незаимствованныхъ, законовъ нашего мышленія съ реальными, нашимъ мышленіемъ несозданными, законами, есть самый несомнѣнный фактъ какъ умозрѣнія, такъ и опыта; на немъ основывается достовѣрность всѣхъ частныхъ знаній, всѣхъ эмпирическихъ наукъ. Какимъ же образомъ мы можемъ объяснить теперь возможность такого согласія? Для насъ есть только единственная возможность сдѣлать понятнымъ это чудное согласіе нашего мышленія съ бытіемъ міра: предположить общее начало того и другого, въ которомъ заключается высочайшій источникъ какъ мышленія, такъ и бытія. Иначе: мы должны признать, что абсолютная реальная причина міра есть вмѣстѣ и абсолютная идеальная причина нашего собственнаго духа и что отъ одного и того же творческаго разума, абсолютнаго духа, проистекли и законы нашего мышленія и законы бытія. Такимъ образомъ, согласіе мышленія и бытія, субъекта и объекта, въ конечномъ и служащемъ отображеніемъ безконечнаго духовномъ существѣ указываетъ намъ на единство безконечнаго Духа, какъ на основаніе и первообразъ какъ познанія, такъ и познаваемаго бытія *). „Какъ солнце, скажемъ словами Платона, есть

*) Въ изложеніи гносеологическаго доказательства здѣсь мы отчасти слѣдовали Пфлейдереру (Religionsphilosophie, 1878, p. 403—405), съ которымъ въ существенномъ согласны Бидерманъ (Dogm. § 659) и Шлейермахеръ. Къ сожалѣнію, изложеніе этого доказательства у Пфлейдерера принимаетъ нѣсколько пантеистическій оттѣнокъ, котораго нечужда и вся его философія, оттѣнокъ, вовсе не требуемый содержаніемъ самого доказательства, такъ какъ оно вовсе не ведетъ еще къ предположенію, будто творческій разумъ выступаетъ въ явленіе въ міровыхъ явленіяхъ по своей реальной, а въ законахъ мышленія по своей идеальной сторонѣ, что онъ не только пребываетъ какъ прежде лежащее, трансцедентальное основаніе, но и дѣйствительно самъ вступаетъ въ противоположеніе мышленія и бытія, какъ примиряющее единство, какъ богословіе и пр. (405 и слѣд.). Согласіе, но не тожество законовъ мышленія и бытія, уже показываетъ, что эти законы суть *полo-*

причина зрѣнія и причина не только того, что предметы природы бываютъ видимы въ свѣтѣ, но и того, что они вырастаютъ и происходятъ, такъ и Благо (Богъ) обладаетъ такою силою и красотою, что оно не только для души бываетъ причиною познанія, но и сообщаетъ истину и существованіе всему тому, что составляетъ предметъ познанія. И какъ солнце само не есть ни зрѣніе, ни зримое, но стоитъ выше того и другого, такъ и Благо не есть само знаніе или истина, но возвышается надъ тѣмъ и другимъ; и знаніе и истина не суть самое Благо, но только подобны Благу" *).

Мысль о необходимости для объясненія факта нашего познанія признать бытіе Существа высочайшаго, какъ первоисточника мышленія и бытія, мы можемъ подтвердить и путемъ отрицательнымъ, указаніемъ невозможности объяснить этотъ фактъ какимъ-либо другимъ способомъ. Какъ на существенное условіе нашего человѣческаго познанія, мы указали на сходство и вмѣстѣ различіе познанія и познаваемаго, которое и могло быть объяснено только предположеніемъ общаго первоначала того и другаго. Отвергать это предположеніе, очевидно, могутъ только тѣ философскія ученія, которыя совершенно отрицаютъ или всякое сходство и, слѣдовательно, соотношеніе между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, или всякое различіе между ними, признавая тожество мышленія и бытія. Что касается до перваго рода ученія, которое находитъ свое выраженіе въ абсолютномъ скептицизмѣ и въ послѣдовательно ведущемъ къ нему субъективномъ идеализмѣ, то мы можемъ оставить его въ сторонѣ, такъ какъ оно отвергаетъ самый исходный пунктъ нашего доказательства, возможность объективнаго познанія вещей. Послѣдняго рода ученіе есть необходимое гносеологическое предположеніе монистическихъ теорій матеріализма и идеализма. Какъ тотъ, такъ и другой одинаково предполагаютъ единое, тожественное начало какъ субъективнаго, такъ и объективнаго міра, какъ мышленія, такъ и

женные, установленные высочайшимъ Существомъ, а не собственные законы его природы, такъ какъ въ собственномъ его существѣ нѣтъ никакого основанія къ раздвоенію и противоположенію идеальнаго и реальнаго (міроваго) моментовъ.

*) Repub. 7. 517.

бытія, причемъ первый видитъ это начало въ матеріи, послѣдній въ пантеистическомъ абсолютномъ. Какъ тотъ, такъ и другой совпаденіе мышленія и бытія въ познаніи могутъ объяснить субстанціальнымъ тожествомъ того и другаго и не видятъ поэтому нужды въ особомъ премірномъ Существѣ, первоначально установившемъ соотвѣтствіе того и другого. Но удается ли имъ такое объясненіе? Могутъ ли они съ своей точки зрѣнія объяснить существованіе истины въ познаніи и возможность самаго познанія?

Что касается до матеріализма, то только недоразумѣніемъ и обычною, свойственною этому направленію, непослѣдовательностію можетъ быть объяснено то, что въ немъ еще удерживаются понятія объ истинѣ и о ея познаніи, понятія идеальныя, которыя по существу своему не могутъ въ немъ имѣть мѣста. Въ самомъ дѣлѣ, если дѣйствительно существуетъ только матеріальное, если нѣтъ никакого различія по существу между познающимъ *я* и познаваемымъ міромъ, если, далѣе, все матеріальное въ своихъ обнаруженіяхъ подчинено необходимымъ законамъ природы, то можетъ ли быть при этомъ воззрѣніи на сущность бытія и познанія какое-либо различіе между истиною и ложью, между правильнымъ и неправильнымъ, вообще, какая-либо оцѣнка познаній по ихъ гносеологическому качеству и достоинству? Если процессъ мышленія и познанія есть такой же естественный и необходимый процессъ, какъ и всѣ внѣшніе процессы видимой природы, совершающійся неизбѣжно такъ, а не иначе при данныхъ условіяхъ, то говорить о *качествѣ* этого процесса по отношенію къ его истинѣ совершенно неумѣстно. Называть извѣстное сочетаніе мыслей, понятій правильнымъ, истиннымъ, другое—неосновательнымъ, ложнымъ, точно также нелѣпо, какъ называть такое-то химическое сочетаніе, такое-то физическое явленіе, такой-то физіологическій процессъ справедливымъ, разумнымъ, основательнымъ, а другой—дурнымъ, неистиннымъ. Всѣ мысли, всѣ понятія, всѣ умозаключенія, какъ естественные и необходимые продукты извѣстнаго, обусловленнаго законами природы и внѣшними обстоятельствами сочетанія матеріальныхъ частицъ мозга, равно законосообразны, имѣютъ одинаковое право существованія и ни одному изъ нихъ не можетъ быть отдано предпо-

чтеніе предъ другимъ. Если же они разнятся, то причина этого можетъ заключаться въ различіи даннаго сочетанія атомовъ мозга и организма и въ различіи внѣшнихъ, воздѣйствовавшихъ на образованіе ихъ, вліяній. Внутренней самостоятельной цѣнности, какъ невольныя, естественныя порожденія этихъ условій, они имѣть не могутъ; говорить о такой ихъ цѣнности, по отношенію къ истинѣ, было бы также безразсудно, какъ говорить напр. объ истинномъ или неистинномъ сочетаніи атомовъ мозга, объ истинной или ложной желчи, выдѣляемой печенью и пр На самомъ дѣлѣ все можетъ быть только истиннымъ (если еще удерживать это названіе), потому что все совершается по нормѣ, по необходимымъ законамъ природы, уклоненіе отъ которыхъ невозможно.

Какъ въ послѣдовательно проведенномъ матеріализмѣ не можетъ быть понятія объ истинѣ, также точно не можетъ быть въ немъ и рѣчи о соотвѣтствіи нашего мышленія или познанія съ бытіемъ, какъ условіи нашего познанія истины. Такое соотвѣтствіе, какъ мы сказали, предполагаетъ прежде всего существенное различіе субъекта и объекта, нашего *я* и міра внѣшняго. Но какъ скоро матеріализмъ психическую жизнь, въ частности, мышленіе признаетъ такимъ же механически-законосообразнымъ процессомъ природы, какъ и прочіе физическіе процессы, то какой смыслъ можетъ имѣть вопросъ о внутреннемъ согласіи или несогласіи этихъ процессовъ, и какимъ образомъ эти два параллельно идущіе процесса, физіологическій мозговой и независимо отъ него идущій процессъ міроваго бытія, могутъ давать совершенно незаключающійся въ нихъ продуктъ, — свободное и постоянно идущее впередъ познаніе истины? Физіологическій процессъ мышленія идетъ самъ по себѣ, по своимъ неизмѣннымъ органическимъ законамъ; міровые процессы и явленія природы совершаются такжепо своимъ не измѣннымъ законамъ; какимъ образомъ первый процессъ можетъ, такъ-сказать, отражать и обнимать въ себѣ всѣ прочіе процессы природы, овладѣвать ими, познавать міръ въ его законахъ? Это также понятно, какъ и то, еслибы мы допустили, что камень, въ которомъ дѣйствуютъ химическіе законы, могъ знать о растеніи, въ которомъ дѣйствуютъ законы физіологическіе; что явленія

электрическія могутъ знать и понимать явленія, совершающіяся по закону тяготѣнія и пр. Если же матеріализмъ скажетъ, что физіологическій процессъ мышленія есть процессъ sui generis, выходящій изъ ряда всѣхъ прочихъ извѣстныхъ намъ процессовъ природы, что законы мышленія, по которымъ мы познаемъ природу, составляютъ нѣчто совершенно отличное отъ прочихъ законовъ ея, то онъ, очевидно, разрушитъ свой собственный принципъ и долженъ будетъ для объясневія факта познанія признать отличіе міра внѣшняго бытія. Но, признавая это, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ обязанъ будетъ допустить и тотъ постулятъ, который необходимо отсюда вытекаетъ для объясненія познанія, — существованіе высшей верховной Причины, связующей тотъ и другой, различные по существу міры въ одно гармоническое цѣлое общими идеальными законами бытія, дѣлающими возможнымъ и наше познаніе о нихъ.

Точно также какъ и матеріализмъ, не можетъ объяснить существованія истины и возможности познанія ея противоположная монистическая система, — абсолютный идеализмъ. Какъ извѣстно, идеализмъ, вопреки обычному понятію объ истинномъ познаніи, какъ о соотвѣтствіи мышленія и дѣйствительности, съ особенною настойчивостью проводитъ мысль именно о тожествѣ мышленія и бытія, какъ единственно возможномъ условіи истиннаго познанія. Но не трудно убѣдиться, что послѣдовательно проведенный идеалистическій принципъ такъ же точно и по тѣмъ же причинамъ приведетъ насъ къ совершенному отрицанію истины, какъ и принципъ матеріализма. Въ самомъ дѣлѣ, если *все*, какъ въ области познанія, такъ и бытія, есть проявленіе и видоизмѣненіе *единаго*, назовемъ ли мы это единое абсолютнымъ или Божествомъ (въ пантеистическомъ смыслѣ), то какъ могутъ произойти изъ него столь радикальныя и взаимно исключающія себя противоположности, какъ знаніе и незнаніе, истина и ложь? Если абсолютное есть безразличное начало всего бытія и мышленія, если наше мыслящее *я* есть въ сущности проявленіе того же начала, то истина и ложь суть такіе же безразличныя, одинаково необходимыя и законосообразныя проявленія его бытія, какъ и всѣ другіе представляющіеся намъ контрасты и различія міроваго бытія. Существенное различіе между

истиною и ложью, между совершеннымъ и несовершеннымъ будетъ такъ же уничтожено, какъ и въ матеріализмѣ. Если абсолютное не есть только безразличное начало бытія, но абсолютное совершенство, абсолютная истина бытія и мышленія, то и всѣ проявленія его, въ какихъ бы конкретныхъ формахъ они ни выражались, будутъ одинаково истинными и совершенными; лжи и заблужденія, какъ отрицанія истины, быть не можетъ; мы вступаемъ въ явное противорѣчіе съ дѣйствительнымъ ходомъ нашего мышленія и нашего познанія.

Чтобы уклониться отъ этого логическаго, разрушающаго идею истины, результата, идеализмъ иногда прибѣгаетъ къ рѣшительному средству, къ отрицанію отъ своего абсолютнаго всего несовершеннаго, неистиннаго какъ въ знаніи, такъ и въ бытіи. Въ области того и другого проявленіемъ абсолютнаго служитъ только разумное, вѣчное и непреходящее; все неистинное и неразумное eo ipso и не дѣйствительно; оно — отрицаніе подлиннаго бытія; только разумное, какъ говорилъ Гегель, дѣйствительно и только дѣйствительное разумно. Но полная неудача такого рѣшительнаго средства къ устраненію изъ абсолютнаго противорѣчій истины и лжи сейчасъ же становится очевидна, какъ скоро вспомнимъ, что ложь и заблужденіе не есть простое только отрицаніе или отсутствіе истины, но положительное и вполнѣ реальное несовершенство знанія, постоянно сопровождающееся въ явныхъ и осязательныхъ практическихъ результатахъ въ наукѣ, въ жизни частной и общественной. Не говоримъ о томъ, что, называя заблужденіе отрицаніемъ или отсутствіемъ истины, идеализмъ не объясняетъ, откуда оно могло возникнуть при безусловномъ единствѣ абсолютнаго, не допускающемъ никакихъ отрицаній или ограниченій? Не могло же оно вторгнуться откуда-либо извнѣ абсолютнаго, какъ ограничивающее и препятствующее стройности его развитія начало, потому что, допуская такое начало, мы уничтожимъ самый принципъ идеализма.

Если же, не прибѣгая къ такой крайней мѣрѣ, какъ игнорированіе, даже признаніе недѣйствительнымъ всего невытекающаго изъ природы абсолютнаго, мы станемъ смотрѣть на различіе истиннаго и неистиннаго, вообще, на различныя сте-

пени нашего знанія, какъ на относительное только различіе послѣдовательно идущихъ моментовъ въ процессѣ развитія абсолютнаго, причемъ предшествующій низшій моментъ назовемъ ложью, а другой высшій сравнительно съ нимъ—истиною, то этимъ нисколько не объяснимъ факта несомнѣнной противоположности истины и заблужденія. Какимъ образомъ мы можемъ допустить въ абсолютномъ, поистинѣ заслуживающемъ такого названія, слѣдовательно, абсолютномъ не только по бытію, но и по совершенству, послѣдовательный переходъ отъ незнанія къ познанію, вообще, всѣ *качественныя* различія моментовъ развитія? Если процессъ развитія абсолютнаго есть дѣйствительно разумный и законосообразный процессъ, то и всѣ моменты его одинаково разумны и необходимы и противополагать ихъ въ области бытія субъективнаго, какъ истину и ложь, мы такъ же мало имѣемъ права, какъ называть напр. въ процессѣ объективнаго бытія природы вчерашнее, предшествующее состояніе ея ложнымъ и неистиннымъ, а сегодняшнее, смѣнившее его, состояніе истиннымъ. Далѣе, еслибы различіе между истиною и неистиною сводилось въ сущности къ различію предшествующихъ и послѣдующихъ моментовъ развитія абсолютной идеи, то на самомъ дѣлѣ мы получили бы въ итогѣ такого развитія никакъ не истину, а скорѣе одну ложь и заблужденіе. Понятія истины и лжи становятся относительными; что сегодня истина, какъ высшій моментъ въ сравненіи съ предыдущими, то завтра неминуемо будетъ ложью, потому что смѣнится новымъ моментомъ въ развитіи абсолютной мысли. А такъ какъ процессъ развитія абсолютнаго безконеченъ, то въ итогѣ мы получаемъ безконечно идущій процессъ лжи и заблужденія, потому что каждый моментъ знанія, какъ бы онъ ни казался истиннымъ въ сравненіи съ прежнимъ, на самомъ дѣлѣ обреченъ на уничтоженіе, какъ переходный и, слѣдовательно, ложный по своей природѣ. Никакой постоянной, общеобязательной, безусловной истины при этомъ воззрѣніи нѣтъ и быть не можетъ.

Если, такимъ образомъ, ни матеріализмъ, ни идеализмъ, одинаково исходящіе изъ идеи о принципіальномъ тожествѣ мышленія и бытія въ одной абсолютной субстанціи (будетъ ли это матерія первыхъ, или абсолютное послѣднихъ), не

могутъ объяснить намъ факта существованія истины и истиннаго познанія, то, очевидно, мы возвращаемся назадъ, къ признанію различія между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ и, затѣмъ, къ признанію стоящаго выше ихъ и отличнаго отъ нихъ по существу высочайшаго Начала, какъ условія гармоническаго соотношенія того и другого. Такъ какъ это Начало есть въ точномъ смыслѣ высочайшее и существенно отъ нихъ отличное по бытію и совершенствамъ, въ сравненіи съ которымъ какъ познающій субъектъ (міръ духовный), такъ и познаваемый объектъ (міръ чувственный) составляютъ бытіе условное, происшедшее, а потому и ограниченное, то этимъ дается ключъ и къ объясненію того, почему въ нашемъ познаніи являются отличія истины и лжи, совершенства и несовершенства, и почему оно является не какъ знаніе абсолютное, но какъ процессъ постепеннаго познаванія съ свободною возможностію даже неправильности этого процесса, возникновенія лжи и заблужденія. Но съ другой стороны, самый несомнѣнный фактъ возможности и дѣйствительности истиннаго познанія свидѣтельствуетъ о томъ, что между міромъ субъективнымъ и объективнымъ, между законами нашего познанія и бытія существуетъ внутреннее соотношеніе и связь, которая, какъ связь, очевидно, данная и не нами установленная, но нами только постепенно открываемая и познаваемая, необходимо предполагаетъ высочайшую Причину, отъ которой получило свое начало какъ мышленіе, такъ и бытіе мыслимое.

Представленное нами гносеологическое доказательство бытія Божія есть не что иное, какъ разъясненіе той же мысли о предустановленной гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ, которая для утвержденія достовѣрности нашего познанія предносилась уму Декарта и Лейбница. Различіе лишь въ томъ, что въ немъ мы исходимъ не изъ понятія о Богѣ, чтобы отсюда вывести или доказать необходимость такой гармоніи, какъ гарантіи и достовѣрности нашего познанія, но наоборотъ, исходя изъ несомнѣннаго, подтверждаемаго и опытомъ и общимъ сознаніемъ факта существованія истины, или что то же, предположенія гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ, мы спрашиваемъ о дѣйствительной причинѣ ея и находимъ, что такою причиною можетъ быть только Существо высо-

чайшее, первоисточникъ мышленія и бытія. Отсюда видно, что гносеологическое доказательство должно имѣть полную доказательную силу для всѣхъ тѣхъ философскихъ ученій, которыя допускаютъ возможность объективнаго познанія истины, признавая въ то же время принципіальное различіе познающаго субъекта и познаваемаго объекта. Окончательное же философское обоснованіе этой истины, составляющей основоположеніе гносеологическаго доказательства, должна дать намъ теорія нашего познанія, сопровождаемая критикою прямо или косвенно отрицающихъ это основоположеніе гносеологическихъ теорій матеріализма и идеализма, какъ объективнаго, такъ и субъективнаго..

---

5. Психологическое доказательство бытія Божія.

Онтологическое доказательство бытія Божія исходитъ изъ находящагося въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ и путемъ логическаго анализа этого понятія старается доказать его объективную истину. Въ нашемъ умѣ есть понятіе о существѣ всесовершенномъ, но существованіе есть совершенство; итакъ, мыслимое нами совершенное существо должно и въ дѣйствительности существовать; иначе мы допустимъ логическое противорѣчіе,—всесовершенное будетъ несовершеннымъ, такъ какъ въ немъ не будетъ доставать одного и важнѣйшаго совершенства,—реальнаго бытія. Вотъ формула онтологическаго доказательства. Но мы видѣли, что главный недостатокъ его, на который всегда и указывали его древніе и новые противники, состоитъ въ томъ, что оно въ свое основаніе полагаетъ мысль о Богѣ, какъ *данное,* несомнѣнно заключающееся въ нашемъ умѣ и необходимое понятіе, и потому считаетъ себя въ правѣ признавать несомнѣннымъ и тотъ выводъ, который оно дѣлаетъ изъ анализа этого понятія. Очевидно, что по крайней мѣрѣ по отношенію къ большей части нашихъ понятій такой способъ умозаключенія былъ бы неправильнымъ: отъ логическихъ свойствъ или признаковъ какого-либо понятія нельзя прямо заключать къ свойствамъ и признакамъ реальнаго бытія. Такой способъ заключенія

возможенъ былъ бы при одномъ условіи,—еслибы мы предварительно доказали, что то понятіе, изъ котораго мы дѣлаемъ логическій выводъ, есть, дѣйствительно, правильное и вполнѣ состоятельное понятіе. Но онтологическое доказательство, исходя изъ понятія о Богѣ, очевидно, предполагаетъ то, что еще требуется доказать. Этотъ недостатокъ, конечно, былъ скоро замѣченъ послѣдующими за Анзельмомъ защитниками этого доказательства и они старались восполнить его предварительнымъ разъясненіемъ права нашего разума заключать изъ понятія о Богѣ къ его бытію. Такое право одни изъ нихъ (Декартъ) находили въ томъ, что это понятіе есть особенное и исключительное среди другихъ понятій нашего разума; другіе (Лейбницъ) считали достаточнымъ для правильности вывода предварительно доказать только логическую состоятельность и непротиворѣчіе понятія о Богѣ. Но, независимо отъ удачи или неудачи подобныхъ попытокъ, изъ нихъ несомнѣнно видно одно, что онтологическому доказательству, какъ выводу истины бытія Божія изъ понятія о Немъ, необходимо долженъ предшествовать анализъ самой идеи о Богѣ, съ цѣлью показать, дѣйствительно ли эта идея по своему характеру и происхожденію выдѣляется изъ всѣхъ другихъ понятій нашего разума и потому сама въ себѣ можетъ носить ручательство своей истины. Такой анализъ, очевидно, долженъ быть не только логическимъ,—раскрытіемъ признаковъ въ ней заключающихся, но и психологическимъ, то-есть, указаніемъ происхожденія ея въ нашемъ духѣ. Потому что только въ такомъ случаѣ мы можемъ быть убѣждены, что особенность этой идеи въ ряду другихъ есть не только формально-логическая, нами самими установленная, но и реальная или объективная, если докажемъ, что она не отъ насъ происходитъ, но имѣетъ свой источникъ гдѣ-либо внѣ насъ, производится въ насъ какимъ-либо объективнымъ факторомъ.

Отсюда опредѣляется и содержаніе новаго, основаннаго на идеѣ Божества и названнаго нами *психологическимъ*, доказательства бытія Божія и его отношеніе къ основанному на той же идеѣ,—онтологическому. По своему принципу и содержанію психологическое доказательство сходно съ онтологическимъ, такъ какъ то и другое исходитъ изъ идеи о Богѣ; но по способу вывода заключенія изъ этого принципа

оно существенно отъ него отлично и сближается съ космологическимъ и телеологическимъ. Тогда какъ онтологическое доказательство, полагая въ свое основаніе понятіе о Богѣ, какъ данное, по одному изъ признаковъ этого понятія заключаетъ о причинѣ его происхожденія въ нашемъ умѣ и находитъ, что такою вполнѣ адэкватною и объясняющею это происхожденіе причиною можетъ быть только Существо высочайшее, способъ заключенія здѣсь, очевидно, тотъ же, какъ и въ двухъ указанныхъ нами, — заключеніе отъ дѣйствія къ причинѣ.

Психологическое доказательство бытія Божія, которое иначе можно назвать доказательствомъ изъ существованія въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ, впервые и съ особенною отчетливостью раскрыто Декартомъ *). Вотъ содержаніе этого доказательства.

Разсматривая существующія въ нашемъ умѣ представленія и понятія (идеи,—по терминологіи Декарта), чтобы открыть ихъ первоначальный источникъ, мы легко находимъ такой источникъ или въ впечатлѣніяхъ міра внѣшняго или въ насъ же самихъ. Но среди этихъ идей встрѣчается одна, свойства которой таковы, что ее не легко вывести изъ извѣстныхъ источниковъ познанія. Это — идея Божества. Не только самый объектъ этой идеи не доступенъ наблюденію внѣшнихъ и внутренняго чувствъ, посредствомъ которыхъ мы получаемъ познаніе о реальныхъ предметахъ, но и самыя свойства, нами ему приписываемыя, такого рода, что повидимому не могутъ быть объяснены ни изъ какого извѣстнаго намъ источника познанія.

---

*) До Декарта встрѣчаются только нѣкоторые отрывочные намеки на это доказательство. Наиболѣе ясное указаніе на него находимъ у ближайшаго по времени предшественника Декарта, Кампанеллы (+1639). Подобно Августину и многимъ схоластикамъ, онъ исходитъ изъ факта самодостовѣрности собственнаго существованія, чтобы отсюда вывести заключеніе о бытіи Божіемъ. Изъ существованія въ нашемъ умѣ представленія о Богѣ Кампанелла старается доказать реальное Его бытіе, но не онтологически, какъ Ансельмъ, а психологически. Какъ существо конечное, я не могу самъ произвести идею безконечнаго, превышающаго міръ, Существа, но напротивъ только такое Существо (которое поэтому должно быть дѣйствительнымъ) можетъ сообщить мнѣ эту идею: Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie. 1875. Th. III. 29.

Откуда могла бы явиться во мнѣ такая идея? Для правильнаго отвѣта на этотъ вопросъ нужно имѣть въ виду то несомнѣнное логическое положеніе, что въ слѣдствіи или въ явленіи никогда не можетъ заключаться больше, чѣмъ сколько есть въ причинѣ. „И для здраваго смысла очевидно", говоритъ Декартъ, „что въ дѣйствующей и всецѣлой причинѣ должно быть по крайней мѣрѣ столько реальности, сколько находится въ ея дѣйствіи. Потому что, откуда дѣйствіе можетъ сообщить ему эту реальность, если сама она не имѣетъ ея въ себѣ? Отсюда слѣдуетъ не только то, что ничтожество не можетъ произвести никакой вещи, но равнымъ образомъ и то, что болѣе совершенное, то-есть, содержащее въ себѣ болѣе реальности, не можетъ быть слѣдствіемъ менѣе совершеннаго и отъ него зависѣть *).

Прилагая теперь это логическое требованіе къ предполагаемымъ источникамъ идеи о Богѣ, Декартъ, прежде всего, прямо отвергаетъ возможность происхожденія ея отъ чувствъ внѣшнихъ. Что она не можетъ быть дана впечатлѣніями чувственными или происходить изъ ихъ комбинаціи, эту истину онъ почитаетъ настолько очевидною, что не стоитъ ее доказывать. Декарта занимаетъ болѣе вопросъ: не можетъ ли идея о Богѣ быть произведеніемъ разсудка,—и приходитъ къ заключенію, что умъ человѣка не можетъ быть признанъ достаточною, производящею ее, причиною именно потому, что здѣсь причина, вопреки выставленному имъ логическому требованію, заключала бы въ себѣ меньше, чѣмъ сколько есть въ слѣдствіи.

„Подъ именемъ Бога", говоритъ Декартъ, „я понимаю субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣняемую, независимую, всевѣдущую, всемогущую, которою, какъ я, такъ и другія существа... сотворены и произведены".

„Эти преимущества такъ велики, что, чѣмъ внимательнѣе я ихъ разсматриваю, тѣмъ менѣе убѣжденъ, чтобы идея, которую я о нихъ имѣю, могла имѣть начало отъ меня самого. Конечно, идея субстанціи могла быть во мнѣ потому, что я самъ есмь субстанція. Но тѣмъ не менѣе я не могъ бы имѣть идеи о субстанціи безконечной, — я, существо

*) Oeuvres de Descartes, ed. p. J. Simon, 1860. p. 85, 86.

конечное, если она не была положена во мнѣ какою-либо субстанціею, которая истинно безконечна“ *).

Но не есть ли эта идея безконечнаго и всесовершеннаго простое отрицаніе конечнаго и ограниченнаго? Нѣтъ. „Я не долженъ воображать, будто я понимаю безконечное не черезъ истинную идею, а только чрезъ отрицаніе того, что конечно, точно такъ же, какъ я, напримѣръ, понимаю покой и мракъ чрезъ отрицаніе движенія и свѣта. Потому что я ясно вижу, что находится болѣе реальности въ безконечной субстанціи, чѣмъ въ конечной, и слѣдовательно, что я нѣкоторымъ образомъ имѣю понятіе о безконечномъ прежде, чѣмъ о конечномъ, т.-е. о Богѣ прежде, чѣмъ о себѣ самомъ. Ибо какимъ образомъ мнѣ возможно было бы знать, что я сомнѣваюсь, что я желаю, то-есть, что мнѣ недостаетъ чего-либо и что я не есмь всесовершенъ, еслибы я не имѣлъ въ себѣ никакой идеи существа болѣе совершеннаго, чѣмъ мы, посредствомъ сравненія съ которымъ я познавалъ бы недостатки своей природы?“

Что идея о Богѣ не есть понятіе отрицательное и, слѣдовательно, лишенное всякаго реальнаго содержанія, объ этомъ несомнѣнно свидѣтельствуетъ также ея ясность и раздѣльность,—качества, по Декарту, составляющія признакъ всякаго подлиннаго знанія. Въ этой идеѣ всецѣло заключается все, что только мой духъ понимаетъ ясно и раздѣльно о чемъ бы то ни было реальномъ, истинномъ и совершенномъ. „И не препятствуетъ ей быть истинною то, что я не постигаю безконечнаго вполнѣ и что въ Богѣ встрѣчается многое, чего я не могу понять и можетъ быть даже коснуться моею мыслію; потому что въ самой природѣ безконечнаго заключается уже то, что я, существо конечное и ограниченное, не могу Его постигнуть. Достаточно того, что я понимаю это и что я признаю, что всѣ вещи, о которыхъ я имѣю ясное понятіе и въ которыхъ есть какое-либо совершенство и можетъ быть безконечное множество другихъ, мнѣ неизвѣстныхъ, находятся въ Богѣ формально и въ высочайшей степени (formellement ou eminemment), достаточно знать это, чтобы идея, которую я имѣю о Немъ, была самою истин-

*) Ibid. p. 89, 90.

ною, самою ясною и раздѣльною изъ всѣхъ, находящихся въ моемъ умѣ".

„Но можетъ-быть я что-нибудь больше, чѣмъ воображаю, и что всѣ совершенства, которыя я приписываю природѣ Божества, находятся во мнѣ какимъ-нибудь образомъ въ возможности, хотя они не проявились еще и не обнаружили себя дѣйствіями? Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершается мало-по-малу, и я не вижу ничего, что могло бы воспрепятствовать такому большему и большему его возрастанію даже въ безконечность; не вижу, почему бы, когда оно такимъ образомъ возрастетъ и усовершится, не могъ бы я собственными средствами пріобрѣсть и всѣ другія совершенства божеской природы и почему бы возможность или сила, которую я имѣю для пріобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была бы достаточною и для того, чтобы произвести въ моемъ умѣ и ихъ идеи".

„Однакоже, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого не можетъ быть. Правда, что мои познанія пріобрѣтаютъ съ каждымъ днемъ новыя степени совершенства и что въ моей природѣ гораздо больше заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности; но тѣмъ не менѣе эти преимущества никоимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все есть въ дѣйствительности и на самомъ дѣлѣ. И не служитъ ли неопровержимымъ и самымъ вѣрнымъ доказательствомъ моего несовершенства въ сознаніи моемъ даже то, что оно возрастаетъ постепенно и что мои совершенства умножаются мало-по-малу? Далѣе, хотя мои совершенства умножаются болѣе и болѣе, тѣмъ не менѣе, меня не оставляетъ сознаніе, что моя природа никогда не сдѣлается безконечною, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не была способною пріобрѣтать еще высшее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ и въ столь высшей степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Наконецъ, я хорошо знаю и то, что объективная сущность идеи не можетъ быть произведена существомъ, которое существуетъ только въ возможности и которое, соб-

ственно говоря, есть ничто, но только существомъ дѣйствительнымъ".

„Нельзя также воображать и того, чтобы многія причины соединялись вмѣстѣ, чтобы произвести мое понятіе о Богѣ, что отъ одной напр. *я* получилъ идею одного изъ совершенствъ, какія приписываю Богу, а отъ другой—идею другого какого-либо совершенства, такъ что всѣ эти совершенства находятся каждое въ какой-либо части вселенной, но не встрѣчаются всѣ вмѣстѣ и соединенными въ одномъ, которое и было бы Божествомъ. Потому что, напротивъ, единство, простота или нераздѣльность всѣхъ предикатовъ или совершенствъ, которыя находятся въ Богѣ, и есть одно изъ главныхъ совершенствъ, которыя я признаю находящимися въ немъ. При томъ, идея единства всѣхъ совершенствъ Бога не могла бы быть произведена во мнѣ никакою причиною, отъ которой бы я не получилъ также идей и всѣхъ другихъ совершенствъ, потому что такая причина не могла бы произвести того, чтобы я понималъ всѣ ихъ совершенными вмѣстѣ и нераздѣльно, не давши мнѣ въ то же время познанія и о томъ, что такое эти совершенства и какимъ образомъ я долженъ ихъ понимать".

Изслѣдованіе „о способѣ, какъ я пріобрѣтаю идею о Богѣ", приводитъ Декарта къ слѣдующему заключенію: „Я не получилъ этой идеи путемъ чувствъ, такъ какъ она никогда не представляется мнѣ противъ моего ожиданія, какъ это бываетъ съ обыкновенными идеями чувственныхъ предметовъ, когда эти предметы представляются органамъ внѣшнихъ чувствъ; она не можетъ быть также чистымъ произведеніемъ или фикціею моего духа, такъ какъ не въ моей власти выдумать ея содержаніе, прибавить къ ней что-либо или убавить. Слѣдовательно, не остается ничего болѣе какъ сказать, что эта идея рождена и произведена вмѣстѣ со мною съ тѣхъ поръ, какъ я сотворенъ... И по истинѣ не должно казаться страннымъ, что Богъ, создавая меня, вложилъ въ мой духъ эту идею такъ, чтобы она служила какъ бы знакомъ (клеймомъ), подобнымъ тому, какой художникъ оттискиваетъ на своемъ произведеніи... Вся сила моего аргумента, который я употребилъ здѣсь для доказательства бытія Божія, состоитъ въ томъ, что

я признаю невозможнымъ имѣть идею о Богѣ, если Богъ не существуетъ“ *).

Декарту вполнѣ и нераздѣльно принадлежитъ честь открытія такого способа или метода доказательства бытія Божія, который при строгомъ и всестороннемъ его примѣненіи можетъ гораздо надежнѣе и вѣрнѣе привести къ своей цѣли, чѣмъ такъ-называемое онтологическое доказательство, которое также исходитъ изъ идеи о Богѣ, но выводитъ изъ нея заключеніе совершенно инымъ путемъ. Дѣйствительно, если мы, имѣя передъ собою понятіе о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ, спросимъ о Его происхожденіи и, внимательно пересмотрѣвъ всѣ возможные и предполагаемые источники нашихъ познаній, найдемъ, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ произвести этого понятія, то единственный и вполнѣ логическій результатъ здѣсь можетъ быть только тотъ, что идея о Богѣ можетъ произойти только отъ соотвѣтствующей себѣ и единственно достаточной причины, отъ самого Бога. Такимъ образомъ, существованіе въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ необходимо ведетъ къ признанію бытія Божества.

Но Декарту, какъ мы сказали, принадлежитъ честь только первой мысли и указанія правильнаго метода психологическаго доказательства бытія Божія; но самый способъ раскрытія его далеко не удовлетворителенъ. Это и было главною причиною, почему столь плодотворною мыслію его доказательства, къ сожалѣнію, не воспользовались надлежащимъ образомъ послѣдовавшіе за нимъ философы и въ метафизикахъ оно было оставлено въ тѣни и даже совершенно забыто, такъ что Кантъ въ своей критикѣ господствовавшихъ въ его время доказательствъ бытія Божія былъ вправѣ совершенно его игнорировать. Кромѣ недостатковъ, заключавшихся въ самомъ построеніи этого доказательства, поводомъ къ незаслуженному пренебреженію его могли быть и другія внѣшнія причины. По содержанію оно у Декарта тѣсно примыкаетъ къ его теоріи врожденныхъ идей и раскрывается въ связи съ нею. Удары, нанесенные этой теоріи англійскими эмпириками и казавшіеся въ то время рѣшительными, отразились и на этомъ доказательствѣ, хотя связь его съ этой теоріей не такъ существенна,

*) Oeuvres de Descartes. Ed. p. J. Simon. 1860. Meditat. III. p. 91—96.

какъ то можетъ показаться на первый взглядъ. Ближайшимъ образомъ оно говоритъ только то, что объяснить происхожденіе въ насъ идеи о Богѣ мы можемъ не иначе, какъ признавъ существованіе высочайшаго Существа—Бога. Что же касается до самого *способа* происхожденія ея отъ Бога, то вопросъ о немъ остается открытымъ и для состоятельности психологическаго доказательства не требуетъ необходимо рѣшенія его въ смыслѣ *врожденности* идей *). Другая причина забвенія въ философіи разсматриваемаго нами доказательства чисто формальная и методологическая. При полномъ и всесторонненемъ его раскрытіи, оно неизбѣжно должно быть довольно сложнымъ, такъ какъ идетъ путемъ отрицательнымъ и предполагаетъ критическій пересмотръ не только различныхъ источниковъ познанія, но и философскихъ попытокъ вывести идею о Богѣ изъ того или другого источника. При такомъ своемъ характерѣ, оно нелегко поддавалось сжатому изложенію въ системахъ метафизики и не укладывалось въ тѣсныя рамки спеціальнаго трактата о доказательствахъ бытія Божія. При этомъ условіи опустить его казалось тѣмъ удобнѣе, что оно обыкновенно смѣшивалось съ онтологическимъ (слѣды такого смѣшенія есть и у Декарта) и при рѣшительномъ предпочтеніи послѣдняго могло показаться только излишнею варіаціей его.

Въ основу нашего изложенія психологическаго доказатель-

---

*) Главныхъ объясненій происхожденія идеи о Богѣ можно указать три: теорія врожденности этой идеи, принадлежащая Декарту и Лейбницу; теорія непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, по которому идея о Богѣ получается путемъ внутренняго опыта и вѣры, аналогично съ тѣмъ путемъ, какимъ получаются представленія о внѣшнихъ предметахъ путемъ внѣшняго опыта; и, наконецъ, болѣе религіозная, чѣмъ философская, теорія традиціонализма, по которой это воздѣйствіе допускается только въ первый моментъ историческаго существованія человѣка, еще неповрежденнаго и способнаго къ воспріятію божественнаго Откровенія; затѣмъ она сохраняется въ словѣ и передается путемъ религіознаго преданія. Какая изъ этихъ трехъ теорій болѣе удовлетворительна, рѣшеніе этого вопроса не имѣетъ ближайшаго отношенія къ настоящему нашему изслѣдованію.

ства бытія Божія мы полагаемъ доказательство Декарта, методъ котораго мы признали вполнѣ правильнымъ, и постараемся лишь указать и по возможности восполнить тѣ недостатки, которые въ немъ откроются.

Логическимъ исходнымъ началомъ своего доказательства Декартъ полагаетъ несомнѣнное „и для здраваго смысла очевидное“ положеніе, что въ дѣйствіи не можетъ заключаться болѣе того, чѣмъ сколько есть въ производящей причинѣ и что, поэтому, болѣе совершенное или болѣе содержащее въ себѣ реальности не можетъ быть слѣдствіемъ менѣе совершеннаго и отъ него происходить. На основаніи этого положенія, идея о Богѣ, какъ Существѣ абсолютно совершенномъ, не можетъ происходить отъ причинъ ограниченныхъ и несовершенныхъ; она предполагаетъ адэкватную себѣ, всесовершенную причину—Существо высочайшее.

Но такъ ли неоспоримо это положеніе, отъ котораго, очевидно, зависитъ логическая сила психологическаго доказательства, какъ кажется Декарту? „Неправда“, говорятъ намъ противники этого доказательства, „будто причина извѣстнаго дѣйствія должна заключать въ себѣ по крайней мѣрѣ столько же, если еще не болѣе совершенства, чѣмъ сколько заключаетъ въ себѣ дѣйствіе, потому что опытъ постоянно показываетъ намъ, что изъ несовершеннаго происходитъ совершенное. Если же на это скажутъ, что болѣе совершенное должно уже какъ зародышъ или какъ способность къ развитію заключаться въ несовершенномъ, изъ котораго оно происходитъ, то и въ этомъ случаѣ должно допустить, что дѣйствіе совершеннѣе причины, такъ какъ развившееся совершенство во всякомъ случаѣ должно быть совершеннѣе, чѣмъ неразвившееся еще и въ зародышѣ находящееся“. На этомъ основаніи нѣтъ никакой нужды предполагать для объясненія существованія въ насъ идеи о Существѣ всесовершенномъ и причину всесовершенную; она можетъ произойдти и изъ причинъ несовершенныхъ *).

Но все это возраженіе основано на смѣшеніи эмпирической послѣдовательности данныхъ явленій съ ихъ причинною связью, на заключеніи: post hoc, ergo propter hoc. Предметъ, который былъ несовершеннымъ, сталъ за тѣмъ болѣе совершеннымъ;

*) Reichlin-Meldegg. Einleitung zur Philosophie, 1870, p. 81—82.

слѣдовательно, причина его совершенства заключается въ предшествующемъ несовершенномъ его состояніи. Но такое заключеніе не можетъ быть оправдано логикою, ибо оно не даетъ никакого требуемаго ею достаточнаго основанія для объясненія, откуда возникло совершенство въ предметѣ, бывшемъ дотолѣ несовершеннымъ. Предполагается, что совершенство, явившееся въ предметѣ, есть новое качество или свойство, котораго въ немъ прежде не было, слѣдовательно, оно должно имѣть достаточную причину своего появленія; но можетъ ли быть такою причиною только прежнее, несовершенное состояніе предмета? Очевидно, нѣтъ; отсутствіе, небытіе совершенства, ничтожество, какъ выражается Декартъ, не можетъ произвести никакой вещи, никакого положительнаго качества. Итакъ, для объясненія совершенства, котораго прежде не было, должна быть признана положительная причина, заключающая въ себѣ условія или возможность появленія этого совершенства, слѣдовательно, причина столько же, если не болѣе, совершенная.

Чтобы сдѣлать это абстрактное разъясненіе болѣе наглядным, воспользуемся примѣромъ, на который находимъ нѣкоторый намекъ въ самомъ возраженіи, примѣромъ зародыша или сѣмени. Сѣмя развивается въ роскошное растеніе; повидимому, мы здѣсь видимъ фактъ происхожденія совершеннаго изъ несовершеннаго. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно ли въ одномъ только фактѣ существованія сѣмени (несовершеннаго) мы видимъ *достаточную* причину появленія растенія (совершеннаго) и имѣемъ право сказать поэтому, что несовершенное произвело совершенное? Прежде всего, чтобы изъ сѣмени выросло растеніе, нужна вся сумма благопріятствующихъ произрастанію условій, извѣстная почва, климатъ, дѣйствіе свѣта, тепла и пр., всѣ эти условія являются дополнительными причинами происхожденія даннаго растенія. Эти же причины предполагаютъ, въ свою очередь, совокупность и законосообразное дѣйствіе всѣхъ силъ природы, ихъ данное соотношеніе въ цѣломъ строѣ міра, такъ что, строго говоря, для того, чтобы изъ сѣмени выросло растеніе, нужна вся вселенная въ томъ видѣ, какъ она существуетъ, слѣдовательно, нужна причина во всякомъ случаѣ болѣе реальная и совершенная, чѣмъ сѣмя. Конечно, и въ самомъ сѣмени независимо отъ внѣшнихъ причинъ его превращенія въ растеніе должна

быть дана сила или способность произрастать и образовать растеніе при данныхъ условіяхъ. Но и эта сила, въ свою очередь, также обязана своимъ происхожденіемъ и дѣйствіемъ той же совокупности причинъ, заключающихся въ данномъ строѣ природы, отъ которыхъ зависѣло и внѣшнее ея обнаруженіе; и она произошла отъ чего-либо болѣе реальнаго и совершеннаго, чѣмъ сама. То, что мы сказали о сѣмени и растеніи, можетъ быть приложено и ко всѣмъ фактамъ, гдѣ эмпирически возникаетъ совершенное изъ несовершеннаго. Если мы разсмотримъ и прослѣдимъ всѣ условія, нужныя, для возникновенія какого-либо совершенства, то увидимъ, что совокупность ихъ составляетъ нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ происшедшее изъ нихъ явленіе.

Однакоже, говорятъ, и при этомъ не вполнѣ уничтожена возможность происхожденія совершеннаго изъ несовершеннаго. Положимъ, вся совокупность данныхъ причинъ извѣстнаго совершеннаго явленія, взятая какъ цѣлое, представляетъ собою нѣчто болѣе реальное и болѣе совершенное, чѣмъ это явленіе; положимъ, что въ ней заключается возможность его, самое явленіе in potentia. Но тотъ уже фактъ, что явилось или осуществилось возможное совершенство, котораго прежде не было, не говоритъ ли, что совершенное произошло изъ несовершеннаго, что дѣйствіе въ нѣкоторомъ родѣ можетъ быть совершеннѣе причины? Вѣдь, растеніе совершеннѣе сѣмени, животное—зародыша, изъ котораго оно явилось? Но эти и подобные факты указываютъ лишь на то, что въ силу закона послѣдовательности міроваго развитія можетъ произойти нѣкоторое явленіе (совершенство), котораго прежде не было, но никакъ не то, чтобы самое это явленіе было совершеннѣе причины, его производящей. Міръ, какъ цѣлое, служащее причиною происхожденія и сѣмени и растенія, не станетъ совершеннѣе отъ того, что сѣмя превратилось въ растеніе. Возьмемъ другой примѣръ. Художественное произведеніе, существовавшее въ головѣ поэта, поэма въ возможности написана, перешла въ дѣйствительность. Положимъ, что написанная поэма совершеннѣе возможной или существовавшей только въ мысли и въ этомъ смыслѣ допустимъ, что изъ менѣе совершеннаго явилось нѣчто болѣе совершенное. Говоритъ ли это, что дѣйствіе можетъ быть совершеннѣе

причины, его произведшей? Это могло бы быть только тогда, если бы задуманная поэма сама собою какъ-нибудь превратилась въ написанную, словомъ, еслибы существованіе первой было единственною причиною явленія послѣдней. Но на самомъ дѣлѣ тотъ придатокъ или то совершенство, которое отличаетъ написанную поэму отъ ненаписанной, зависитъ не отъ самой поэмы, а отъ автора, который служитъ одинаковою причиной происхожденія какъ первой, такъ и послѣдней, причиною, во всякомъ случаѣ, болѣе совершенною, чѣмъ его произведеніе.

Итакъ, эмпирическій законъ развитія совершеннаго изъ несовершеннаго нисколько не противорѣчитъ логическому закону достаточнаго основанія, требующему, чтобы въ производящей причинѣ было столько же, если не болѣе, реальности, сколько заключается въ произведенномъ ею дѣйствіи.

Теперь, обезпечивъ логическій принципъ, положенный Декартомъ въ основу психологическаго доказательства бытія Божія, перейдемъ къ самому доказательству.

Формулировать это доказательство можно такимъ образомъ: въ насъ есть идея о Богѣ, какъ существѣ неограниченномъ и всесовершенномъ; но происхожденіе этой идеи не можетъ быть объяснено изъ тѣхъ источниковъ познанія, изъ которыхъ мы получаемъ понятія о предметахъ эмпирическихъ, условныхъ и ограниченныхъ; слѣдовательно, для объясненія ея существованія въ насъ, мы должны предположить причину особенную, вышечувственную,—Божество.

Очевидно, что главная сила, центръ тяжести этого доказательства заключается въ средней его мысли, именно, что идея о Богѣ не можемъ происходить изъ обыкновенныхъ источниковъ познанія. Для подтвержденія этой мысли должны быть направлены всѣ усилія нашего доказательство, потому что отъ этого зависитъ вся его судьба. Нужно пересмотрѣть всѣ, такъ-сказать, возможности происхожденія идеи о Богѣ, чтобы имѣть право остановиться на единственно возможномъ заключеніи о происхожденіи ея отъ Существа высочайшаго, бытіе котораго она такъ же неоспоримо доказывала бы, какъ бытіе дѣйствія существованіе соотвѣтствующей себѣ причины. Но всѣ ли эти возможности пересмотрѣны и обстоятельно устранены затѣмъ Декартомъ?

Первый ближайшій источникъ нашего познанія,—это чувства

внѣшнія и получаемыя при помощи ихъ представленія о внѣшнихъ предметахъ. Декартъ, конечно, былъ вправѣ не останавливаться долго на внѣшнихъ чувствахъ при отысканіи источника нашей идеи о Богѣ, такъ какъ понятіе о Немъ, очевидно, не имѣетъ ничего общаго съ представленіями чувственныхъ, ограниченныхъ пространствомъ и временемъ и условныхъ по происхожденію, предметовъ. Правда, Декарту не были неизвѣстны философы, которые думали искать перваго источника идеи о Богѣ въ чувственныхъ ощущеніяхъ, возбуждаемыхъ различными предметами и явленіями природы, то величественными и благотворными, то грозными и необычайными. Но такія мнѣнія не могли нисколько обезсилить или ослабить то его положеніе, что чувства внѣшнія не могутъ дать намъ идеи о Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы даже допустимъ относительную вѣрность подобнаго рода теорій *), то онѣ могутъ имѣть только тотъ смыслъ, что извѣстныя внѣшнія явленія природы служатъ внѣшними и случайными мотивами возникновенія въ насъ идеи о Богѣ или побужденіями къ созданію ея нашею душею, но никакъ не прямою причиною ея дѣйствительнаго происхожденія, по совершенному несоотвѣтствію чувственныхъ ощущеній, непосредственно возбуждаемыхъ въ насъ явленіями природы, съ тѣми представленіями о Божествѣ, которыя создаются по поводу ихъ нашею душею. Мотивъ или случайное условіе образованія въ нашей душѣ извѣстнаго понятія или представленія вовсе не тоже, что производящая его причина. Такъ, напр. страхъ при грозномъ явленіи природы могъ пробудить въ насъ идею о Богѣ или дать первый толчекъ мысли къ образованію понятія о немъ, но не могъ создать боговъ, какъ говорилъ Лукрецій. Такъ желаніе защитить себя отъ неблагопріятныхъ климатическихъ вліяній могло возбудить человѣческую мысль къ изобрѣтенію жилищъ, одежды, земледѣлія; но странно было бы искать именно въ этихъ климатическихъ вліяніяхъ, а не въ самомъ разумѣ человѣка, естественной причины цивилизаціи и техническихъ изобрѣтеній. Самымъ наглядымъ опроверженіемъ подобнаго мнѣнія былъ бы тотъ простой фактъ, что животныя, наряду съ чело-

*) Чего однакоже допустить нельзя (ср. Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып. 1. стр. 100—108).

вѣкомъ подверженныя этимъ климатическимъ вліяніямъ, не создали однакоже ничего подобнаго.

Правда, въ тѣхъ самыхъ предметахъ и явленіяхъ, которыя возбуждаютъ религіозныя идеи, должно заключаться нѣчто характеристическое и особенное, что способно сдѣлать именно эти, а не другіе, предметы такими возбуждающими мотивами. Но эта особенность ихъ опять опредѣляется не самыми эмпирическими предметами, какъ таковыми, а тѣмъ смысломъ и значеніемъ, которыя вкладываетъ въ нихъ человѣкъ, тѣмъ свѣтомъ, которымъ онъ ихъ освѣщаетъ. Иначе мы не объяснимъ, почему тѣ же самые предметы и явленія не возбуждаютъ никакихъ религіозныхъ представленій у животныхъ, или почему въ самомъ родѣ человѣческомъ тѣ предметы, которые на однихъ и въ одно время производятъ религіозныя впечатлѣнія, не производятъ никакого дѣйствія на другихъ и въ другое время. Для дикаря, говоритъ Бюхнеръ. извѣстныя силы и явленія *кажутся* сверхъестественными. Но откуда же, спрашивается, взялось у насъ это самое понятіе о сверхъестественномъ? Понятіе сверхъестественнаго въ противоположность естественному указываетъ на нѣчто такое, что выше чувственнаго представленія естественныхъ вещей, что лежитъ за ними. Очевидно поэтому, что самое понятіе о сверхъестественномъ указываетъ уже на нѣчто вышечувственное, божественное,—и это понятіе привносится человѣкомъ къ представленіямъ естественныхъ вещей, а не дается ими.

Но если Декартъ могъ безъ ущерба для своего доказательства оставить безъ вниманія теоріи, производящія идею о Богѣ изъ непосредственныхъ чувственныхъ впечатлѣній, то никакъ нельзя сказать того же о дальнѣйшей болѣе сложной комбинаціи эмпирическихъ представленій, источникъ которыхъ заключается въ самомъ нашемъ духѣ. То, что Декартъ понимаетъ подъ чувственнымъ познаніемъ, составляетъ только низшую, болѣе грубую и непосредственную его форму. Но обращая вниманіе на всю совокупность нашихъ представленій, онъ не могъ не замѣтить, что въ нашей душѣ находятся не только чисто эмпирическія представленія, составляющія болѣе или менѣе точныя копіи дѣйствительныхъ вещей, но и представленія, составленныя хотя на основаніи первоначальныхъ эмпирическихъ данныхъ, но подъ вліяніемъ нѣкоторой особен-

ной присущей намъ силы до такой степени видоизмѣненныя и удалившіяся отъ представленій дѣйствительныхъ вещей, что на первый разъ они кажутся неимѣющими съ ними ничего общаго. Эти представленія—образы фантазіи, а сила, создавшая ихъ—воображеніе. Имѣя теперь въ виду, что фантазія свободно прозводитъ такія представленія, которымъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности, невольно раждается вопросъ: не есть ли и идея Божества произведеніе той же силы? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ всѣ атеистическія теоріи происхожденія идеи о Богѣ. Различіе лишь въ томъ, признаютъ ли они воображеніе только содѣйствующею силою въ образованіи идеи о Богѣ или видятъ въ ней единственный и коренной источникъ послѣдней, какъ, напримѣръ, Фейербахъ.

Но анализъ идеи о Богѣ скоро указываетъ въ ней такія черты, которыя никакъ не могутъ быть предметомъ нашей творческой фантазіи. По своимъ первоначальнымъ составнымъ элементамъ произведенія фантазіи находятся въ самой тѣсной зависимости отъ представленій чувственныхъ; фантазія только свободно комбинируетъ эти представленія или отдѣльныя ихъ черты, видоизмѣняетъ, увеличиваетъ или уменьшаетъ ихъ по произволу или подъ вліяніемъ эстетическихъ требованій, но она не можетъ создать ничего абсолютно новаго,—представленія, элементовъ для котораго не заключалось бы въ чувственной дѣйствительности. Но въ идеѣ о Богѣ мы встрѣчаемъ именно такія черты, которыя никоимъ образомъ не могутъ образоваться путемъ самаго смѣлаго комбинированія элементовъ чувственныхъ представленій. Такъ, напримѣръ, Божество мы мыслимъ абсолютнымъ духомъ, существомъ самосущимъ, первою причиною бытія, вѣчнымъ, безконечнымъ и пр. Но всѣ эти признаки составляютъ рѣшительное противорѣчіе тѣмъ чувственнымъ представленіямъ, надъ которыми оперируетъ фантазія и изъ которыхъ создаетъ свои образы. Самое смѣлое фантастическое представленіе есть однакоже по существу своему чувственное представленіе и можетъ дать намъ конкретный образъ только *ограниченнаго* пространствомъ и временемъ объекта; но оно не можетъ сообщить намъ какого бы то ни было понятія о духовномъ, неограниченномъ, безконечномъ.

Однакоже, скажутъ намъ, опытъ показываетъ, что на самомъ

дѣлѣ всѣ религіозныя представленія были, по крайней мѣрѣ первоначально, именно фантастическими представленіями; въ миѳологіяхъ всѣхъ народовъ мы видимъ чистый продуктъ фантазіи. Но тотъ же опытъ показываетъ намъ, что таковыми они оставались только на первой стадіи развитія религіознаго сознанія и то не всего человѣческаго рода; что при дальнѣйшемъ его развитіи эти элементарныя формы мало-помалу отступили на задній планъ и затѣмъ исчезали, смѣняясь лишенными всякой чувственной окраски понятіями о Богѣ. Идея о Богѣ является здѣсь не въ формѣ различныхъ фантастическихъ представленій о богахъ языческихъ религій, но въ видѣ основаннаго на требованіяхъ чистаго разума и соглашеннаго съ его требованіями понятія о Богѣ. Съ этой точки зрѣнія, обязанное отчасти своимъ происхожденіемъ фантазіи, миѳологическое представленіе оказывается не болѣе, какъ только низшею и далеко не адэкватною своему предмету формой религіознаго сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы все содержаніе религіозной идеи давалось фантазіею и одною только фантазіей, то какъ скоро разумъ созналъ бы несостоятельность произведеннаго этой силою представленія о Богѣ, религіозная идея должна бы сама собою уничтожиться. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Мыслители Греціи, впервые ясно сознавшіе нелѣпость миѳологическихъ сказаній о богахъ народной религіи, не отвергли вмѣстѣ съ тѣмъ основной истины всякой религіи,—идеи о Богѣ. Христіанская религія, возвѣстившая людямъ истинное понятіе о Богѣ, какъ Существѣ совершенно отличномъ отъ міра, окончательно и навсегда разсѣявшая ложь миѳологическихъ представленій, тѣмъ не менѣе, послужила источникомъ новаго, истиннаго религіознаго знанія и религіозной жизни. Отсюда видно, что фантазія далеко не покрываетъ всего содержанія идеи о Богѣ, которая скоро сбрасываетъ съ себя узы этой способности; и что если и можно искать въ этой способности какого-либо участія въ образованіи этой идеи, то развѣ только какого-либо первоначальнаго, временнаго и случайнаго элемента въ ней,—именно элемента миѳологическаго, не болѣе.

Но если мы даже ограничимся тѣми низшими представленіями первоначальныхъ временъ, въ религіозномъ сознаніи которыхъ, повидимому, играетъ такую выдающуюся

роль фантазія, то при сколько-нибудь внимательномъ взглядѣ на нихъ ясно увидимъ, что, несмотря на внѣшнюю ихъ форму, они существенно различаются отъ простыхъ и обыкновенныхъ произведеній воображенія, чѣмъ ясно и доказываютъ, что своимъ происхожденіемъ они обязаны не простой игрѣ фантазіи, а какой-либо другой, лежащей внѣ ея области, причинѣ.

Существенная черта, отличающая всѣ возможныя созданія нашей фантазіи, есть сопровождающее ихъ ясное сознаніе ихъ нереальности. Какъ бы увлекательнымъ ни казалось для насъ иное произведеніе нашей фантазіи, будетъ ли обыкновенная мечта или высокохудожественное созданіе поэта, мы очень хорошо сознаемъ, что это произведеніе не болѣе какъ свободное созданіе человѣческаго ума, не имѣющее реальнаго значенія и истины. Только дитя можетъ повѣрить истинѣ фантастической сказки, которую ему разсказываютъ; только невладѣющій вполнѣ своимъ способностями можетъ считать дѣйствительно существующими образы, созданные его воображеніемъ, и относиться къ нимъ, какъ къ живымъ существамъ. Высшія произведенія эстетической способности,—идеалы не отличаются въ этомъ отношеніи отъ обыкновенныхъ созданій воображенія. Всѣ идеалы, создаваемые человѣкомъ, не исключая идеала собственнаго нашего я (съ которымъ Фейербахъ смѣшиваетъ идею о Богѣ) имѣютъ ту особенность, что человѣкъ всегда ясно сознаетъ ихъ идеальный, субъективный характеръ. Каждый сознаетъ, что идеалъ есть сложившееся подъ вліяніемъ ума и эстетическаго чувства представленіе фантазіи о томъ, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ; но то уже самое, что здѣсь представляется, чѣмъ бы *долженъ быть* предметъ, для каждаго служитъ яснымъ свидѣтельствомъ, что этого идеальнаго предмета еще нѣтъ въ данный моментъ, что онъ не существуетъ реально.

Совершенно иной характеръ представляетъ намъ религіозная идея. Мы *необходимо* почитаемъ предметъ ея, — Божество реально существующимъ; она и немыслима безъ сопровождающаго ее сознанія ея объективной истины. Такое сознаніе до такой степени сильно и живо, что при недовольно ясномъ отличеніи этой идеи отъ формъ человѣческаго сознанія и при смѣшеніи ея съ этими формами (что и имѣетъ мѣсто на низшей ступени религіознаго сознанія и при недостаточномъ

умственномъ развитіи), оно можетъ увлечь человѣка къ признанію реальности и этихъ самыхъ формъ, которыя тѣсно связаны съ нею и отдѣлить которыя отъ сущности человѣкъ еще не въ силахъ. Вотъ почему получаютъ для недовольно яснаго еще умственнаго взора человѣка жизненность и реальность и самые созданные фантазіею религіозные образы и представленія, въ которыхъ онъ старается выразить идею о Богѣ въ ея различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ сторонъ. Этимъ объясняется и то характеристическое явленіе, что какъ скоро представленіе фантазіи есть представленіе религіозное, то-есть, имѣющее какое-либо отношеніе къ идеѣ Божества или къ міру сверхчувственному, оно какъ бы ни казалось иногда нелѣпымъ (напримѣръ въ языческихъ миѳахъ), получаетъ для сознанія необыкновенную силу. Но какъ скоро произведеніе фантазіи не имѣетъ религіознаго характера, то какъ бы правдоподобно оно ни было, никто одаренный здравымъ смысломъ не считаетъ его реальнымъ. Что за причина такого существеннаго различія въ отношеніи нашего сознанія къ представленіямъ, повидимому, одинаково обязаннымъ своимъ происхожденіемъ фантазіи? Очевидно, она можетъ заключаться только въ томъ, что въ представленіе религіознаго типа привходитъ совершенно новый элементъ,—идея Божества, сопровождающее которую живое и неискоренимое сознаніе ея реальности переносится и на соединяемыя съ нею чувственныя представленія. Иначе мы не найдемъ никакого основанія, почему, при предполагаемой у человѣка способности считать дѣйствительными создаваемые фантазіею образы, эта способность дѣйствуетъ только въ связи съ однимъ извѣстнымъ представленіемъ (о Божествѣ) и мгновенно теряетъ свою силу въ другихъ случаяхъ. Почему, напримѣръ, человѣкъ не считаетъ дѣйствительностью сказку, поэму, созданный имъ идеалъ ученаго, воина, гражданина, и пр., а только одинъ идеалъ Существа всесовершеннаго и всѣ, имѣющія связь съ этимъ идеаломъ, представленія? Перваго рода идеалы гораздо ближе къ дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существѣ абсолютномъ и повѣрить ихъ реальному существованію гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго; однакоже, на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою увѣренностію признавать реальное

бытіе Существа сверхчувственнаго есть нѣчто совершенно отличное отъ способности создавать образы несуществующихъ предметовъ. Сопровождающее идею Божества и находящіяся съ нею въ связи представленія сознаніе ея истины и реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ совершенно другаго источника и по другимъ побужденіямъ, чѣмъ обыкновенныя произведенія воображенія.

Сознаніе реальности идеи о Богѣ условливаетъ въ свою очередь и другую, не менѣе существенную особенность, отличающую ее отъ всѣхъ созданій творческой фантазіи: эта особенность,—живое отношеніе человѣка къ предмету, выражаемому этою идеею и могущественное вліяніе ея на его жизнь и дѣятельность. Даже высшія и наиболѣе вліятельныя изъ произведеній фантазіи,—созданія эстетическія, служатъ только предметомъ художественнаго наслажденія, имѣющаго теоретическій характеръ. Убѣжденный въ ихъ нереальности человѣкъ не можетъ вступать съ ними въ живыя отношенія; ихъ вліяніе на жизнь не болѣе того вліянія, какое можетъ имѣть ясное и наглядное понятіе о предметѣ на опредѣленіе нашихъ дѣйствій. Если представленія эстетическія сильнѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ понятія разсудка, то въ замѣнъ того имъ недостаетъ силы разумнаго убѣжденія, свойственнаго понятіямъ. Напротивъ, идея о Богѣ имѣетъ такую живую, способную опредѣлять нашу дѣятельность, силу, какой не могутъ имѣть самыя ясныя и достовѣрныя понятія разсудка, не говоря уже о представленіяхъ фантазіи. Съ тѣхъ поръ какъ исторія запомнитъ о существованіи человѣческаго рода, религіозная идея является могущественнымъ дѣятелемъ въ нравственной и общественной жизни людей; она правитъ ихъ дѣятельностью, возбуждаетъ человѣка къ лишеніямъ, подвигамъ, самопожертвованіямъ, къ которымъ не можетъ увлечь не только какая-нибудь мечта фантазіи, но и самое крѣпкое разсужденіе разсудка; религія часто опредѣляетъ характеръ соціальныхъ учрежденій и законовъ и видоизмѣняетъ формы семейнаго и общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едва ли могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы человѣческихъ дѣйствій. Естественно ли предположить, чтобы простой вымыслъ фантазіи могъ пріобрѣсти такое значеніе, какого не могли имѣть никакія другія понятія нашего ума? Вліяніе религіозной идеи

ясно показываетъ, что въ ней заключается истинная, а не мечтательная сила,— сила, которую можетъ дать ей не произволъ фантазіи, а внутренняя самостоятельная ея истина.

О представленныхъ нами двухъ характеристическихъ чертахъ идеи о Богѣ, столь отличающихъ ее отъ обыкновенныхъ произведеній фантазіи и рѣшительно невыводимыхъ изъ нея, совершенно забываютъ философы, ищущіе кореннаго источника въ этой способности. Но они забываютъ при этомъ еще о другомъ, не менѣе важномъ обстоятельствѣ. Вмѣсто того, чтобы выводить идею о Богѣ изъ дѣятельности фантазіи, какъ чего-то даннаго и извѣстнаго, имъ слѣдовалобы обратить болѣе вниманія на самую эту способность, на коренной мотивъ и цѣль ея дѣятельности. При этомъ неожиданно для нихъ оказалось бы, что не только фантазія не производитъ идеи о Богѣ, но напротивъ, самая дѣятельность ея, кажущаяся столь свободною и произвольною, въ глубочайшемъ своемъ основаніи опредѣляется, наоборотъ, идеею о Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какой глубочайшій смыслъ дѣятельности фантазіи? Если подъ творчествомъ фантазіи будемъ разумѣть не совершенно безсмысленную и случайную комбинацію представленій, какая, напримѣръ, имѣетъ мѣсто въ сновидѣніяхъ и какая возможна и у животныхъ, но объединенный нѣкоторою внутреннею связью и идеею ходъ представленій, то легко замѣтимъ, что сокровеннымъ и истиннымъ мотивомъ возникновенія въ насъ міра образовъ фантазіи служитъ неудовлетворенность наличною, эмпирическою дѣйствительностью, темное желаніе и стремленіе за этою дѣйствительностью искать и предполагать иной, высшій и лучшій, неограничиваемый эмпирическими законами, міръ. Человѣкъ создаетъ себѣ такой міръ подъ вліяніемъ нѣкотораго внутренняго убѣжденія, что наличною дѣйствительностію не исчерпывается все бытіе, что за видимымъ міромъ лежитъ другой міръ, сверхчувственный и болѣе совершенный, чѣмъ настоящій. Но что можетъ быть источникомъ такого убѣжденія, какъ не идея бытія сверхчувственнаго и всесовершеннаго, которая составляетъ не изъ опыта (въ которомъ человѣкъ не видитъ ничего подобнаго) происходящую принадлежность его духа? Съ особенною ясностію сказывается присутствіе этой идеи въ высшихъ произведеніяхъ фантазіи,—идеалахъ. Эта исклю-

чительно человѣческая способность къ идеализаціи, въ которой нѣкоторые думали видѣть источникъ идеи о Богѣ, сама въ свою очередь можетъ быть объяснена только этою идеею. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы въ насъ не было хотя темнаго представленія объ абсолютномъ совершенствѣ, не было стремленія къ достиженію этого совершенства, то что заставило бы человѣка никогда не довольствоваться настоящимъ, постоянно стремиться къ лучшему и въ силу этого стремленія создавать себѣ образы этого лучшаго,—идеалы? Идеалъ предполагаетъ существованіе нѣкотораго понятія о совершенствѣ, а неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, даже идеаломъ, лишь только онъ осуществился, показываетъ, что это понятіе въ существѣ своемъ есть идея абсолютнаго совершенства. Идея же абсолютнаго совершенства есть элементъ, существенно входящій въ понятіе о Богѣ. Отсюда видно, что идея Божества, какъ живой совокупности всѣхъ совершенствъ въ неограниченной степени и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ послѣдней цѣли нашихъ стремленій, и есть то, конечно неясно и неотчетливо сознаваемое въ обыденной жизни, начало, которое побуждаетъ насъ къ идеальнымъ стремленіямъ, внѣшній обликъ которымъ даетъ фантазія. Такимъ образомъ самое стремленіе и способность къ составленію идеаловъ мы вправѣ назвать не причиною, а слѣдствіемъ идеи о Богѣ, понимаемой во всей полнотѣ и широтѣ ея содержанія.

Что касается до участія фантазіи въ раскрытіи содержанія какъ нашихъ идей вообще, такъ идеи о Богѣ въ особенности, то это есть естественное слѣдствіе самой природы нашего познанія. Наше познаніе условливается дѣятельностью двухъ познавательныхъ силъ: силы представленія, высшее развитіе которой составляетъ фантазія, и силы мышленія, органомъ которой служитъ разсудокъ; каждый познаваемый предметъ долженъ быть данъ нашему сознанію или въ формѣ представленія или въ формѣ понятія; преобладаніе той или другой стороны зависитъ, кромѣ другихъ гносеологическихъ условій, главнымъ образомъ, отъ степени интеллектуальнаго развитія человѣка. Подъ этими двумя формами должна являться намъ и идея Божества, какъ скоро она составляетъ предметъ не темнаго только чувства или стремленія, но знанія. Естественное развитіе человѣка требуетъ, чтобы онъ на извѣстной сте-

пени его познавалъ Божество и состоящіе съ нимъ въ связи объекты религіознаго знанія не иначе, какъ въ формѣ представленій, точно такъ же, какъ при дальнѣйшемъ саморазвитіи,— въ формѣ раціональныхъ понятій. Но ни та, ни другая форма нашего познанія, и, при томъ, форма представленія, какъ низшая, конечно, еще менѣе, чѣмъ форма понятія, не могутъ быть вполнѣ адэкватными своему содержанію. Онѣ выражаютъ только различныя степени и способы постиженія Существа неограниченнаго и безусловнаго существомъ ограниченнымъ, сообразно съ свойствами и особенностями его ограниченной познавательной силы. Что по отношенію къ идеѣ Бога форма представленія есть не болѣе какъ субъективная форма нашего познанія Существа абсолютнаго, это говоритъ намъ не только анализъ нашего познанія, но болѣе или менѣе ясно чувствуетъ и непосредственное религіозное сознаніе. Это чувство ясно выражается въ постоянной измѣнчивости, текучести, такъ-сказать, создаваемыхъ человѣкомъ образныхъ представленій о Божествѣ. Исторія религіи говоритъ намъ, что, отвергая или забывая одни представленія, оказавшіяся неудовлетворительными, человѣкъ постоянно искалъ новыхъ, казавшихся ему болѣе точными, опредѣленій Божества. Такое исканіе, независимо отъ выражаемой всѣми сколько-нибудь развитыми религіями мысли о непостижимости Божества, ясно показываетъ, что образныя представленія не тожественны съ выражаемою ими идеею и что они составляютъ лишь различные способы, какъ уяснить себѣ содержаніе этой идеи,—способы, видоизмѣняющіеся по мѣрѣ развитія познавательной силы человѣка.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ впечатлѣніями чувствъ внѣшнихъ и съ свободною комбинаціею основанныхъ на этихъ впечатлѣніяхъ представленій при помощи воображенія. Но, кромѣ внѣшнихъ чувствъ, у насъ есть еще чувство внутреннее, самосознаніе, которое и составляетъ другой, параллельный внѣшнему опыту, источникъ нашихъ познаній. Не можетъ ли идея о Богѣ происходить изъ этого источника? На рѣшеніе этого вопроса Декартъ обращаетъ главнымъ образомъ свое вниманіе и высказываетъ здѣсь нѣсколько замѣчательныхъ мыслей, которыя и въ настоящее время имѣютъ полное значеніе и силу противъ тѣхъ теорій, которыя смѣшиваютъ

понятіе о Богѣ съ сознаніемъ человѣкомъ своихъ совершенствъ въ ихъ идеальной формѣ и производятъ первое изъ послѣдняго (напр. Фейербахъ). Декартъ устраняетъ этотъ источникъ на томъ основаніи, что Бога мы мыслимъ существомъ всесовершеннымъ, а духъ человѣка необходимо сознаетъ себя несовершеннымъ, что самое свое несовершенство онъ можетъ сознавать не иначе, какъ при предположеніи абсолютнаго совершенства. Далѣе, онъ задаетъ себѣ вопросъ: не заключаетъ ли духъ человѣка всѣ совершенства въ возможности и сознаніе этой возможности не производитъ ли въ насъ идею о Богѣ? Но онъ отвергаетъ это потому, что понятіе Божества, съ одной стороны, есть понятіе не возможнаго только, но дѣйствительнаго совершенства, и съ другой—потому, что человѣкъ хотя и сознаетъ въ себѣ способность къ постоянному усовершенствованію, но никакъ не возможность стать абсолютно совершеннымъ.

Но, не смотря на всю справедливость этихъ мыслей, онѣ не предотвращаютъ совершенно возможности мыслить идею Божества какъ нѣчто тожественное съ идеею человѣческаго духа,—возможности, которая и осуществилась на дѣлѣ въ послѣдствіи въ пантеистическихъ системахъ Спинозы, Шеллинга и Гегеля. Въ доказательствѣ Декарта, какъ и вообще во всей его философіи, человѣческій духъ понимается въ его эмпирической единичности и ограниченности, какъ духъ индивидуальный. Такому духу, конечно, не можетъ принадлежать возможность абсолютнаго совершенства. Но если мы отъ индивидуальныхъ проявленій человѣческаго духа въ формѣ отдѣльныхъ, конкретныхъ душъ, перейдемъ къ духу въ его существѣ и къ общечеловѣческому его обнаруженію, не ограничивая его притомъ statu quo, но понимая его во всей широтѣ историческаго развитія, то та противоположность, которую Декартъ полагаетъ между нимъ и духомъ абсолютнымъ, можетъ показаться уничтоженною и доказательство его съ этой стороны недостаточнымъ. Дѣйствительно, мы и видимъ, что въ пантеистическихъ системахъ духъ человѣческій въ его существѣ и всемірно-историческомъ проявленіи является моментомъ и полнымъ выраженіемъ или откровеніемъ духа абсолютнаго и сознаніе Божества людьми есть, по выраженію одного изъ философовъ этого направленія, не что иное, какъ самосознаніе Божества въ людяхъ. Поэтому пантеистъ, не измѣняя своему

принципу, не можетъ допустить положенія Декарта, что духъ человѣческій не заключаетъ въ себѣ въ возможности свойствъ, приписываемыхъ имъ духу абсолютному; онъ можетъ допустить вѣрность этого положенія только въ отношеніи къ духу конкретному, но не общечеловѣческому. Чтобы это положеніе имѣло полное значеніе для доказательства невозможности происхожденія идеи о Богѣ изъ нашего самосознанія, нужно доказать, что оно одинаково имѣетъ приложеніе какъ къ конкретному, такъ и къ общечеловѣческому духу.

Здѣсь въ доказательствѣ Декарта, конечно, заключается нѣкоторый пробѣлъ; но восполнить этотъ пробѣлъ не особенно трудно при помощи тѣхъ же самыхъ соображеній, которыя у него примѣняются къ духу индивидуальному. Что касается до настоящаго, то и коллективный или общечеловѣческій духъ несомнѣнно несовершенъ, точно такъ же какъ и индивидуальный; и въ жизни народовъ и всего человѣчества мы видимъ тѣ-же самые недостатки, какъ въ жизни частныхъ лицъ. Даже болѣе, въ человѣчествѣ, какъ цѣломъ, эти недостатки составляютъ явленіе болѣе общее и необходимое, чѣмъ въ жизни индивидуальной. Такъ, въ средѣ частныхъ лицъ мы во всѣ времена можемъ встрѣтить отдѣльныя личности, которыя по своему умственному и нравственному развитію далеко возвышаются надъ другими и болѣе, чѣмъ другія, приближаются къ идеалу совершенства человѣческой природы; но эти лица возвышаются въ тоже время надъ общимъ среднимъ уровнемъ всего человѣчества своего времени такъ, что по отношенію къ совершенству никакъ нельзя противополагать общее частному и видѣть въ общечеловѣческомъ духѣ восполненіе тѣхъ несовершенствъ, которыя замѣчаются въ духѣ индивидуальномъ. Общечеловѣческій духъ еще болѣе несовершенъ, чѣмъ духъ индивидуальный, который въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ своихъ представителяхъ можетъ возвышаться надъ первымъ. Что будучи несовершенъ въ настоящемъ, духъ человѣческій не можетъ достигнуть и въ будущемъ такого абсолютнаго совершенства, которое позволяло бы считать идею о Богѣ нѣкоторою темною антиципаціею такого совершенства, это едва ли можетъ подлежать сомнѣнію для каждаго, кто ясно сознаетъ сущность человѣческаго духа и ограниченность его природы. Постоянный прогрессъ и усовершаемость человѣческаго рода

до сихъ поръ, если даже и признать его за неоспоримый фактъ, можетъ, конечно, служить нѣкоторымъ основаніемъ для мысли, что впредь онъ будетъ усовершаться, но не даетъ ни малѣйшаго основанія для предположенія, что нѣкогда онъ достигнетъ такого безконечнаго совершенства, которое мы мыслимъ теперь въ идеѣ всесовершеннаго Существа. Да и притомъ, еслибы онъ и достигъ когда-либо такого совершенства, онъ не могъ бы быть названъ абсолютно совершеннымъ уже потому, что это совершенство было бы лишь крайнимъ завершительнымъ моментомъ его развитія и что къ нему пришелъ бы онъ долговременнымъ путемъ всевозможныхъ несовершенствъ, страданій, заблужденій; такъ что взятый въ его всецѣломъ бытіи, духъ общечеловѣческій представляетъ собою сущность далеко не совершенную и не имѣющую ничего общаго съ тою идеею Божества, которая существуетъ въ нашемъ духѣ. Не говоримъ о томъ, что философы, ищущіе источника идеи о Богѣ въ самосознаніи человѣчества, совершенно незаконно смѣшиваютъ эту идею съ представленіемъ возможныхъ только или имѣющихъ осуществиться совершенствъ человѣческаго духа; между тѣмъ, какъ справедливо замѣтилъ Декартъ, идея о Богѣ есть идея о Существѣ абсолютномъ и всереальномъ, въ которомъ ничего не встрѣчается только въ возможности, но все *есть* въ дѣйствительности.

Кромѣ внѣшняго и внутренняго опыта, другой источникъ нашихъ познаній есть рефлектирующая надъ данными опыта и обобщающая ихъ въ понятія дѣятельность разсудка. Имѣя въ виду эту дѣятельность, Декартъ задаетъ себѣ вопросъ: не можетъ ли быть идея о Богѣ абстрактнымъ понятіемъ, образованнымъ по образцу тѣхъ общихъ понятій, которыя обыкновенно составляетъ разсудокъ, и притомъ понятіемъ положительнымъ или отрицательнымъ, т.-е. или коллективнымъ понятіемъ частныхъ совершенствъ, замѣченныхъ нами въ дѣйствительныхъ предметахъ, или простымъ, не выражающимъ собою ничего реальнаго, отрицаніемъ извѣстныхъ положительныхъ качествъ предметовъ, въ родѣ того, какъ напр. тьма есть отрицаніе свѣта, холодъ есть отрицаніе тепла?

На то и другое предположеніе онъ отвѣчаетъ отрицательно. На первое предположеніе онъ отвѣчаетъ простымъ, но вполнѣ вѣрнымъ, замѣчаніемъ, что идея о Богѣ не есть только абстракт-

ное соединеніе различныхъ, усматриваемыхъ нами въ мірѣ совершенствъ, что, замѣтимъ, давало бы только отвлеченное понятіе о совершенствѣ вообще, но мысль о реальномъ бытіи ихъ въ одномъ дѣйствительномъ существѣ. Кромѣ того, необходимо при этомъ обратить вниманіе и на то еще, что совершенства, соединяемыя нами въ понятіи Существа всесовершеннаго, не суть частныя и ограниченныя, но безконечныя совершенства. Между тѣмъ, какъ всѣ безъ исключенія предметы міра представляются намъ ограниченными и конечными, такъ и совершенства ихъ имѣютъ такой же характеръ, слѣдовательно, путемъ абстракціи этихъ совершенствъ отъ предметовъ мы опять пришли бы только къ понятію ограниченнаго совершенства вообще, но никакъ не къ идеѣ совершенства безусловнаго. Очевидно, если здѣсь къ понятію совершенства присоединяется признакъ абсолютнаго или безконечнаго, то этотъ новый признакъ для своего объясненія долженъ предполагать другой какой-либо источникъ, а не простую рефлексію разсудка надъ данными опыта. Разсудокъ, строго ограниченный своими предѣлами, есть способность чисто формальная; самъ по себѣ онъ не имѣетъ объективнаго содержанія, но „матерія, доставляемая ему посредствомъ чувствъ, со всѣхъ сторонъ совершенно опредѣленна, конечна. Дѣло разума приводить въ единство сознанія то, что дано ему отъ чувствъ; но какъ бы онъ ни совокуплялъ эту матерію, онъ никогда не выступитъ изъ области конечнаго, никогда не достигнетъ безконечнаго, потому что отъ конечнаго къ безконечному не можетъ быть перехода“ *).

Противъ предположенія, что идея о Богѣ можетъ быть понятіемъ отрицательнымъ, Декартъ раскрываетъ ту мысль, что по самому существу этой идеи въ ней болѣе положительнаго содержанія, чѣмъ во всѣхъ другихъ понятіяхъ и что, напротивъ, скорѣе она служитъ предположеніемъ и условіемъ для представленія объ ограниченныхъ совершенствахъ, чѣмъ эти послѣднія для нея. Здѣсь замѣтимъ и то еще, что мысль, будто идея о Богѣ есть отрицательное понятіе, могла возникнуть только при одностороннемъ ограниченіи содержанія

*) Ѳ. А. Голубинскій. Лекціи по философіи. Чтенія въ Общ. люб. дух. просв. 1884, іюль—августъ, стр. 170—171.

этой идеи одними онтологическими предикатами, каковы напр. безусловность, вѣчность, неизмѣнность, простота или несложность и пр. Имѣя въ виду только эти предикаты, мы, конечно, можемъ придти къ предположенію, не суть ли они простыя отрицанія свойствъ дѣйствительно существующаго, условнаго, временно-пространственнаго, измѣнчиваго, сложнаго бытія, а въ слѣдствіе этого и самое понятіе, объединяющее эти свойства въ одномъ существѣ не естьли не имѣющее реальной истины, отрицательное понятіе? Но не говоря о томъ, что для составленія подобнаго отрицательнаго понятія не было бы никакого побужденія въ нашемъ умѣ, тѣмъ болѣе для страннаго и необъяснимаго превращенія его въ положительное, въ идею о Богѣ, какъ Существѣ самобытномъ, самая мысль, будто эти предикаты суть отрицательные, невѣрна. Здѣсь иногда сбиваетъ съ толку словесное выраженіе ихъ въ отрицательной формѣ,— безусловность, неизмѣнность, несложность и пр. Но на самомъ дѣлѣ, понятія, выражаемыя этими предикатами, суть положительныя и коррелятивныя понятіямъ, обозначающимъ свойства дѣйствительнаго бытія; одни не мыслимы безъ другихъ и другъ друга взаимно предполагаютъ, условное предполагаетъ безусловное, временное — вѣчное, измѣнчивость—неизмѣнность, сложность — простоту и пр. Эта обоюдная зависимость такъ велика, что съ равнымъ, если не съ большимъ, правомъ можно считать предикаты бытія ограниченнаго отрицаніями предикатовъ бытія неограниченнаго. На эту возможность указываетъ Декартъ, а за нимъ всѣ тѣ философы, которые считали себя вправѣ почитать бытіе условное, феноменальное и ограниченное простымъ отрицаніемъ бытія абсолютнаго. Но эта одинаковая возможность считать отрицательными предикаты Божества и міра говоритъ не о дѣйствительномъ отрицательномъ характерѣ тѣхъ или другихъ, но объ ихъ одинаковой взаимообусловливаемости и положительности. Тѣ и другіе взаимно себя предполагаютъ и бытіе міра, какъ условнаго, временно-пространственнаго цѣлаго, необходимо предполагаетъ бытіе Божества, какъ безусловнаго основанія этого цѣлаго. Но мы сказали, что недоразумѣніе относительно характера предикатовъ, приписываемыхъ Божеству, можетъ возникнуть только при ограниченіи его предикатами онтологическими, но эти предикаты (какъ мы и замѣтили въ космологическомъ дока-

зательствѣ) далеко недостаточны для опредѣленія идеи о Богѣ. Положительный характеръ идеи о Богѣ откроется для насъ гораздо яснѣе, какъ скоро мы отъ онтологическихъ или метафизическихъ предикатовъ, каковы абсолютность, вѣчность, простота и др., обратимся къ предикатамъ идеальнымъ или моральнымъ, которые составляютъ существенную принадлежность идеи Божества, какъ Существа всесовершеннаго, а не какъ абсолютнаго только начала бытія. Здѣсь уже вполнѣ очевидно, что понятія абсолютныхъ совершенствъ не могутъ быть простыми отрицаніями положительныхъ, реальныхъ совершенствъ. Отрицаніе ихъ могло бы дать намъ только понятія небытія или отсутствія совершенствъ въ Богѣ, если не хуже,— замѣны ихъ положительными недостатками, но никакъ не понятія о совершенствахъ въ высочайшей степени, каковы напр. высочайшая мудрость, всемогущество, святость и пр. Все это понятія въ высшей степени положительныя, равно какъ и самое понятіе *Существа*, которое мы представляемъ носителемъ всѣхъ этихъ совершенствъ.

Въ опытѣ внѣшнемъ и внутреннемъ и въ дѣятельности разсудка, какъ рефлексіи надъ данными опыта, мы имѣемъ, повидимому, всѣ источники нашихъ познаній; и какъ скоро мы убѣдились, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ дать намъ идеи о Богѣ, мы вполнѣ уполномочены на заключеніе, къ которому пришелъ Декартъ, именно, что эта идея не отъ насъ происходитъ, но предполагаетъ особенную, внѣ насъ находящуюся и вполнѣ адэкватную причину своего происхожденія,— то самое Существо, понятіе котораго она выражаетъ.

Но на самомъ дѣлѣ такое заключеніе было бы поспѣшнымъ. Остается еще одна изъ возможностей происхожденія идеи о Богѣ, не предусмотрѣнная Декартомъ, но, тѣмъ не менѣе, имѣющая для рѣшенія нашего вопроса существенную важность. Говоря о разсудкѣ и продуктахъ его дѣятельности, мы имѣли въ виду только понятія, составленныя обычнымъ путемъ отвлеченія и обобщенія признаковъ отъ данныхъ въ опытѣ представленій. Но въ области нашего разсудка возможны и дѣйствительно существуютъ такія понятія, которыя вовсе не составляютъ абстракцій отъ данныхъ опыта, но принадлежатъ нашему разуму a priori и выражаютъ собою не идею какихъ-либо реальныхъ, внѣ насъ сущихъ предметовъ, но только

представленія объ общихъ формахъ нашего познанія и бытія. Таковы понятія категорическія, напр. о причинѣ и дѣйствіи, качествѣ, количествѣ, отношеніи, пространствѣ, времени и т. п. Теперь естественно возникаетъ вопросъ: не принадлежитъ ли и идея о Богѣ къ числу подобнаго рода понятій? Т.-е. не будучи реальнымъ отображеніемъ или обозначеніемъ какого-либо дѣйствительнаго, внѣ насъ существующаго объекта, не есть ли она чисто формальное, субъективное понятіе, имѣющее какое-либо значеніе и приложеніе только въ сферѣ нашего познанія, но не внѣ его?

Если возможенъ положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, то всѣ усилія наши доказать, что идея о Богѣ не происходитъ изъ опыта и отвлеченнаго мышленія, пропали даромъ. Мы вполнѣ согласно съ Декартомъ можемъ признавать ея неэмпирическое происхожденіе, но такое происхожденіе не поведетъ насъ никуда далѣе мысли объ ея апріорности. Что этой идеѣ соотвѣтствуетъ какой-либо реальный объектъ внѣ насъ, что она обязана своимъ происхожденіемъ именно этому объекту, объ этомъ ничего еще не говоритъ простой фактъ ея существованія въ нашемъ разумѣ; она можетъ быть такимъ же чисто формальнымъ понятіемъ нашего ума, какъ и прочія категорическія понятія.

Какъ извѣстно, подобнаго рода воззрѣніе на происхожденіе и значеніе теоретической идеи о Богѣ принадлежитъ Канту. Въ нашемъ познаніи Кантъ различаетъ два составные элемента: матеріалъ познанія, который дается изъ опыта при помощи чувственныхъ впечатлѣній, и объединяющія этотъ матеріалъ, а priori принадлежащія нашему духу, субъективныя формы познанія. Къ числу этихъ формъ, наряду съ формами чувственнаго познанія (пространство и время) и формами нашего разсудка (категоріи), принадлежатъ и формы высшей познавательной способности—разума: идеи Бога, міра и души, которыя составляютъ только частные моменты одной общей идеи безусловнаго или абсолютнаго. Въ идеѣ безусловнаго выражается стремленіе нашего разума въ ряду предметовъ или, точнѣе, понятій условныхъ найти такое, которое не было бы уже условнымъ, не предполагало бы дальнѣйшаго условія, но само было бы началомъ ряда условливающихъ другъ друга понятій. Такое стремленіе имѣетъ свое основа-

ніе въ самой природѣ познавательной силы человѣка. Вмѣстѣ съ дѣятельностію разсудка, которая приводитъ въ порядокъ разнообразіе чувственныхъ впечатлѣній, заявляетъ свое высшее требованіе и разумъ,—требованіе обнимать дѣйствительность въ ея всецѣлости и единствѣ. Дѣйствительность представляется намъ безконечнымъ, нигдѣ ни по пространству, ни по времени не заключеннымъ, разнообразіемъ. Разсудокъ связываетъ это разнообразіе по присущему ему закону причинности и обнимаетъ его какъ связный рядъ явленій, начало и конецъ котораго теряются для него въ безконечности. Разсудокъ нисколько не возмущается и не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ постоянномъ, безконечномъ восхожденіи отъ данныхъ дѣйствій къ причинамъ. Но иное дѣло *разумъ;* разумъ требуетъ цѣлостности въ ряду явленій и стремится къ завершенію причинно связанной цѣпи ихъ, къ началу абсолютному. Для осуществленія такого стремленія, онъ непосредственно начертываетъ идею такого начала, т.-е. предмета, который какъ первый членъ связаннаго причинностію ряда явленій содержитъ въ себѣ условіе для цѣлаго ряда, не указывая уже ни на какую другую причину, которою самъ онъ могъ бы условливаться. Идея абсолютнаго, поэтому, не есть какое-либо составительное (konstituirende) начало познанія, но только направительное (regulative) начало познанія; т.-е. она даетъ не понятія, образующія составъ какого-либо познанія, но только правило или направленіе, которымъ мы должны руководствоваться въ нашемъ познаніи. Такое значеніе имѣетъ каждая изъ трехъ основныхъ идей нашего ума (Бога, міра, души), на которыя распадается идея абсолютнаго, каждая въ своемъ кругу познаваемыхъ явленій. Въ частности, идея Божества или идея абсолютнаго цѣлаго (Существа всереальнаго) есть не что иное, какъ выраженіе того требованія ума, по которому онъ побуждаетъ насъ, не ограничиваясь случайностію и частностію представляющихся намъ явленій, искать общаго единства, гармонической полноты и цѣлости въ ихъ познаніи. Въ этомъ отношеніи идею безусловнаго цѣлаго Кантъ называетъ идеаломъ чистаго разума. Но идеалъ не есть дѣйствительность, а только типъ, необходимая норма и правило, по которому мы должны располагать дѣятельность своего ума; такимъ правиломъ субъ-

ективнаго познанія и служитъ для насъ идея всецѣлаго, всесовершеннаго, единаго начала.

Не касаясь пока вопроса, вѣрно ли само по себѣ подобное воззрѣніе на значеніе идеи абсолютнаго, замѣтимъ, что имъ нисколько не рѣшается вопросъ о происхожденіи этой идеи въ нашемъ умѣ и нисколько не устраняется необходимость искать для объясненія этого происхожденія объективной причины, лежащей внѣ нашего ума, — необходимость указанія которой и составляетъ цѣль психологическаго доказательства бытія Божія. Положимъ, идея безусловнаго, на ряду съ прочими апріорными элементами нашего познанія (формами чувственнаго воззрѣнія и категоріями) составляетъ коренную принадлежность нашего разума, самую такъ-сказать природу его. Ужели этимъ утвержденіемъ и покончень весь вопросъ о ея происхожденіи въ нашемъ умѣ и мы относительно ея должны удовольствоваться тѣмъ отвѣтомъ, который далъ Кантъ относительно категорій, — именно, что намъ совершенно неизвѣстно, и не можетъ быть извѣстно, почему природа нашего разума устроена такъ, а не иначе? *). Ужели логическій законъ основанія, требующій искать причины и объясненія каждаго даннаго факта, прекращаетъ свои дѣйствія, встрѣчаясь съ апріорными элементами нашего познанія, каковы категоріи и идеи?

Природа нашего разума, съ его апріорными законами и понятіями, дѣйствительно остается для насъ необъяснимою загадкою, если мы вмѣстѣ съ Кантомъ станемъ приписывать этимъ законамъ и понятіямъ чисто субъективное значеніе и смотрѣть на нихъ какъ на природу *только* нашего разума, о соотвѣтствіи котораго съ дѣйствительностію мы ничего сказать не можемъ. Но какъ скоро мы выйдемъ за узкія границы Кантовскаго субъективизма и признаемъ, что этимъ законамъ и формамъ должно быть нѣчто соотвѣтствующее въ

*) „Что касается до той особенности нашего разсудка, что мы только посредствомъ категорій и именно этого рода и въ этомъ числѣ ихъ достигаемъ воспріятія a priori, то на это мы также мало можемъ представить основанія, какъ и на то, почему мы имѣемъ именно эти, а не другія функціи сужденія или почему пространство и время суть единственно возможныя формы нашего чувственнаго воззрѣнія". Kritik d. r. Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. p. 148.

реальномъ бытіи внѣ нашего духа, то для насъ легко объяснится и ихъ происхожденіе и значеніе. Въ насъ существуютъ такія, а не иныя формы и апріорныя понятія потому, что такова истинно соотвѣтствующая этимъ формамъ и познаваемая при ихъ помощи дѣйствительность. Съ этой точки зрѣнія получаетъ свое объясненіе и существующая въ нашемъ умѣ идея безусловнаго. Она находится въ насъ потому, что есть внѣ насъ дѣйствительное безусловное бытіе или существо и своимъ существованіемъ въ насъ она обязана именно этой адэкватной себѣ, производящей причинѣ. Думать иначе, т.-е. признавать вмѣстѣ съ Кантомъ эту идею (наравнѣ съ другими апріорными элементами нашего познанія) необъяснимою принадлежностію или выраженіемъ самой природы нашего разума, значитъ, допускать неразрѣшимое противорѣчіе въ нашей собственной природѣ. Нашъ духъ, нашъ разумъ есть бытіе ограниченное, конечное и условное; внѣ нашего разума лежащая эмпирическая дѣйствительность, по мнѣнію Канта, также представляется намъ какъ бытіе множественное, ограниченное и конечное; итакъ, ни въ насъ, ни внѣ насъ, ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ намъ не дано ничего безконечнаго и безусловнаго. А между тѣмъ въ насъ лежитъ существенно принадлежащая намъ форма безконечности и безусловности, для которой нѣтъ и не можетъ быть никакого соотвѣтствующаго содержанія. Откуда въ насъ могла явиться эта форма и не составляетъ ли вопіющаго противорѣчія разуму самое существованіе ея? Если Кантъ смотритъ на нее, не какъ на форму какого-либо дѣйствительнаго объекта, но только какъ на простое *стремленіе* разума къ окончательному завершенію своихъ познаній, то это нисколько не помогаетъ дѣлу и не уничтожаетъ противорѣчія. Опять рождается вопросъ: откуда можетъ возникнуть самое это стремленіе, основанія къ которому не дано ни въ природѣ нашего духа, ни во внѣ его лежащей дѣйствительности? И какой смыслъ этого стремленія къ чему-то, и несуществующему реально и на самомъ дѣлѣ вовсе ненужному и для нашего познанія? Ибо, что идея безусловнаго собственно не нужна для осуществленія нашего познанія, это признаетъ и Кантъ, когда прямо говоритъ, что разсудокъ нашъ не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи долженъ постоянно восходить отъ данныхъ явленій и дѣй-

ствій къ ихъ причинамъ и что, напротивъ, самая возможность дойти въ этомъ восхожденіи до какого-либо предѣла ограничила бы его познавательную дѣятельность. Отсюда видно, что идея безусловнаго, если считать ее только субъективнымъ принципомъ нашего познанія, составляла бы совершенно излишній и необъяснимый элементъ въ немъ *).

Такимъ образомъ, если на идею о Богѣ мы станемъ смотрѣть съ точки зрѣнія Канта, какъ на одинъ изъ формальныхъ элементовъ нашего познанія, то и въ такомъ случаѣ существованіе ея въ нашемъ духѣ и гносеологическое значеніе невозможно объяснить безъ предположенія соотвѣтствующаго ей реальнаго объекта. Но на самомъ дѣлѣ идея о Богѣ носитъ на себѣ такія характеристическія черты, которыя никакъ не позволяютъ ставить ее въ одинъ уровень съ другими апріорными элементами нашего познанія (категоріями) и ясно указываютъ на ея дѣйствительный источникъ. Эти черты,—представленіе о реальномъ бытіи внѣ насъ абсолютнаго и о его абсолютномъ совершенствѣ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что абсолютное мы представляемъ себѣ не просто какъ начало знанія или бытія вообще, но какъ существо и притомъ всесовершенное, — идея объ абсолютномъ совпадаетъ для насъ съ идеею о Богѣ. Но такое представленіе являлось бы совершенно необъяснимымъ феноменомъ нашего сознанія, еслибы эта идея была только регулятивнымъ началомъ знанія. Кантъ

*) Эту, такъ-сказать, безполезность идей въ дѣлѣ нашего познанія со всею рѣзкостію и ясностію выставляетъ на видъ Кантъ въ своихъ Prolegomena; „замѣчательно“, говоритъ онъ, „что идеи разума, не такъ какъ категоріи, не приносятъ намъ ни малѣйшей пользы въ дѣлѣ употребленія разсудка по отношенію къ опыту. Въ этомъ отношеніи безъ нихъ совершенно можно обойтись, даже можно сказать, что началамъ разумнаго познанія природы онѣ составляютъ противорѣчіе и препятствіе, хотя для другихъ цѣлей, которыя еще нужно опредѣлить, онѣ могутъ быть и необходимы“. Относительно идеи о Богѣ, въ частности, онъ замѣчаетъ: „слѣдуя правильному началу философіи природы, мы должны удержаться отъ всякаго объясненія строя природы, которое было бы извлекаемо изъ воли высочайшаго Существа, такъ какъ это будетъ уже не философія природы, а признаніе, что мы покончили съ нею“. Proleg. Ed. v. Kirchmann. 1876. § 44. При такомъ мнѣніи о гносеологическомъ значеніи идей нельзя не видѣть противорѣчія съ тѣмъ, что въ Критикѣ чистаго разума говорится о необходимости ихъ для расширенія и восполненія нашего познанія (объ этомъ противорѣчіи см. изслѣдованіе „Религія, ея сущность и происхожденіе“ въ Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып. 1. стр. 152 и слѣд.).

не могъ не сознаться, что подобное олицетвореніе или, какъ онъ выражается, гипостазированіе идеи абсолютнаго (равно какъ и прочихъ частныхъ идей) есть необходимое дѣйствіе нашего ума; но въ то же время подобная необходимость нисколько не вытекаетъ изъ регулятивнаго значенія идеи и не требуется ею. Что же она такое? Остается одно, — къ чему и склоняется Кантъ, — признать эту необходимость олицетворенія идей необходимою иллюзіею человѣческаго ума. Но самое понятіе: необходимая, всеобщая иллюзія не заключаетъ ли въ себѣ противорѣчія? Признавать какія-то необходимыя иллюзіи ума, допускать самую возможность ихъ не значитъ ли колебать достовѣрность знанія въ самомъ основаніи его? Для насъ остается непостижимымъ странное и вмѣстѣ необходимое почему-то упорство ума, — безсодержательнымъ и формальнымъ своимъ требованіямъ навязывать объекты, представлять ихъ какъ нѣчто внѣ насъ существующее. Еще непостижимѣе, что такое упорство является въ немъ только относительно идей. Почему изъ всѣхъ формально-субъективныхъ элементовъ знанія нашъ разумъ для олицетворенія избираетъ только идеи? У насъ есть субъективныя, какъ полагаетъ Кантъ, формы чувственнаго воззрѣнія, есть чистыя формы познанія разсудочнаго; почему же нашъ разумъ не почитаетъ личными, имѣющими бытіе внѣ насъ, существами, пространство и время; почему не олицетворяетъ категорическія понатія: возможности, дѣйствительности, качества, количества и пр.?

Точно также мало могутъ быть объяснены съ точки зрѣнія Канта и предикаты абсолютнаго совершенства, за которыми мы мыслимъ абсолютное начало бытія. Еслибы идея абсолютнаго имѣла значеніе только какъ предѣлъ, начало или основаніе, полагаемое нашимъ разумомъ, чтобы не растеряться въ разнообразіи явленій и не идти въ безконечность въ цѣпи взаимно условливающихъ себя причинъ, то не было бы никакой необходимости представлять себѣ это начало и основаніе чѣмъ-то абсолютно совершеннымъ. Мы бы и представляли его въ такомъ случаѣ только началомъ, пунктомъ, съ котораго должны идти или до котораго должны доходить наши познанія,—не болѣе. Нѣтъ ни малѣйшей субъективной необходимости для мышленія, для возможности познанія представлять себѣ это субъективное начало знанія абсолютнымъ совер-

шенствомъ; понятіе бытія вообще, судьбы, матеріи, непознаваемаго (Спенсеръ) вполнѣ могло бы замѣнить идею о Богѣ.

Отсюда видно, что идея о Богѣ по своимъ характеристическимъ признакамъ рѣшительно выдѣляется изъ ряда апріорно-формальныхъ понятій нашего разсудка и потому источникъ ея мы должны имѣть не въ природѣ нашего разума, ограниченной и условной, но внѣ насъ,—въ Существѣ, понятіе котораго она выражаетъ.

Такимъ образомъ, съ отстраненіемъ этой послѣдней возможности субъективнаго происхожденія идеи о Богѣ, психологическое доказательство бытія Божія, начало которому положено Декартомъ, является логически безукоризненнымъ и вполнѣ оправдывающимъ свою формулу: такъ какъ идея о Богѣ не можетъ происходить ни изъ одного изъ извѣстныхъ намъ источниковъ познанія, то она предполагаетъ бытіе Бога, какъ единственно достаточной причины своего существованія въ нашемъ духѣ.

---

6. Историческое доказательство бытія Божія.

Къ доказательствамъ бытія Божія, основаннымъ на идеѣ Божества, кромѣ онтологическаго, гносеологическаго и психологическаго принадлежитъ и такъ-называемое *историческое*, которое изъ факта существованія религіозной идеи у всѣхъ народовъ древняго и новаго міра заключаетъ къ истинѣ бытія Божія; поэтому, оно носитъ иногда также названіе доказательства, основаннаго на согласіи всѣхъ народовъ въ признаніи бытія Божества (argum. a consensu gentium). Это доказательство примыкаетъ къ предшествующему, психологическому, и имѣетъ съ нимъ ближайшую связь. По своему содержанію оно составляетъ дальнѣйшее раскрытіе той мысли послѣдняго, что идея о Богѣ не можетъ происходить отъ причинъ частныхъ и случайныхъ, предполагаетъ, слѣдовательно, особый источникъ своего существованія въ человѣческомъ духѣ. Эту мысль психологическое доказательство, какъ мы видѣли, старается подтвердить анализомъ самого содержанія идеи о Богѣ; но возможно подтвержденіе той же мысли указаніемъ на нѣкоторые внѣшніе, характеристическіе признаки этой идеи: одинъ изъ этихъ признаковъ есть ея *все-*

общность. Всеобщность какого-нибудь понятія, согласно съ Кантомъ, мы имѣемъ полное право считать яснымъ знакомъ его не эмпирическаго происхожденія; поэтому, еслибы намъ удалось доказать, что идея о Богѣ составляетъ дѣйствительное всеобщее достояніе людей, то мы имѣли бы сильное *внѣшнее* доказательство, что эта идея есть существенное, апріорное (врожденное, по терминологіи Декарта и Лейбница) понятіе нашего разума и потому самому должна имѣть объективное значеніе, какое мы приписываемъ всѣмъ подобнаго рода понятіямъ.

Историческое доказательство есть одно изъ древнѣйшихъ доказательствъ бытія Божія; оно встрѣчается у Платона и Аристотеля и пользуется особеннымъ сочувствіемъ Цицерона и позднѣйшихъ стоиковъ. Въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ Цицеронъ не разъ ссылается на общее согласіе всѣхъ народовъ въ признаніи Божества, какъ на самое неоспоримое свидѣтельство истинности бытія Божія. „Какъ на самое надежное доказательство въ ряду основаній, по которымъ мы вѣруемъ въ боговъ", говоритъ онъ „считаемъ нужнымъ указать на то, что нѣтъ племени столь дикаго, человѣка, настолько потерявшаго сознаніе о нравственныхъ обязанностяхъ, душу котораго не освѣщала бы мысль о богахъ. Многіе о богахъ думаютъ неправое, но это происходитъ обыкновенно отъ нравственнаго развращенія и порочности; всѣ однакоже выражаютъ свое убѣжденіе относительно того, что есть сила и природа божественныя; и такое признаніе произошло, слѣдуетъ сказать, не отъ предварительнаго уговора и соглашенія людей; это памятованіе о богахъ утвердилось не въ силу государственныхъ постановленій или законовъ; но во всемъ этомъ дѣлѣ единомысліе всѣхъ народовъ должно быть почитаемо закономъ природы" *). „Еслибы истина бытія божества", говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ—„не была понята и признана въ нашей душѣ, то одно *мнѣніе* не могло бы ни быть постояннымъ, ни подтверждаться давностію времени, ни состариться вмѣстѣ съ вѣками и поколѣніями людей; ибо мы видѣли, что прочія вымышленія и пустыя мнѣнія съ теченіемъ времени

*) Тускул. бесѣды: 1. 13. пер. Садова въ журн. „Вѣра и Разумъ" за 1886 г. № 4.

исчезали. Кто теперь думаетъ, что существуютъ гиппокентавръ или химера? Можетъ ли теперь найтись глупецъ, который бы боялся этихъ чудовищъ, которымъ нѣкогда вѣрили? Время изобличаетъ мнѣнія ложныя, подтверждаетъ истины природныя (judicia naturae) *). „Обойди всѣ страны“, говоритъ Плутархъ, „ты можешь найти города безъ стѣнъ, безъ письменности, безъ царей, безъ дворцовъ, безъ богатствъ, безъ монеты, но никто не видалъ еще города, лишеннаго храмовъ и боговъ, города, въ которомъ не возсылались бы молитвы, гдѣ не клялись бы именемъ божества, не вопрошали бы оракуловъ, гдѣ за благодѣянія не приносили бы жертвъ, гдѣ несчастія не старались бы предотвратить священными дѣйствіями“ **).

Въ историческомъ доказательствѣ бытія Божія мы обратимъ вниманіе сначала на основаніе его: фактъ всеобщей вѣры въ бытіе Божества, затѣмъ на заключеніе, выводимое изъ этого факта.

1) Фактъ существованія религіи у всѣхъ народовъ, казавшійся неоспоримымъ для древнихъ философовъ, какъ извѣстно, въ новѣйшее время подвергается сильнѣйшему оспариванію не только со стороны тѣхъ философовъ, которымъ отрицаніе его выгодно въ интересахъ ихъ міросозерцанія, но и со стороны безпристрастныхъ, повидимому, и чуждыхъ всякихъ философскихъ тенденцій, ученыхъ этнографовъ и путешественниковъ. Древнимъ, по крайней ограниченности ихъ этнографическихъ свѣдѣній и по узкости ихъ географическаго кругозора, естественно, говорятъ, было думать, будто всѣ народы вѣрятъ въ бытіе боговъ. Но въ наше время, когда изслѣдованы всѣ недоступные прежде уголки земнаго шара, мы должны отказаться отъ подобной мысли. Не только мы встрѣчаемъ множество дикихъ племенъ въ Америкѣ, Африкѣ, Океаніи, у которыхъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда религіозныхъ вѣрованій, но и среди народовъ цивилизованныхъ находимъ цѣлыя націи (Китай и Японія) и многочисленныя религіозныя общества (буддисты), которыя отвергаютъ бытіе Божества. Не

*) De natura deorum. 11, 2.

**) Указанія на другія подобныя мнѣнія древнихъ,— см. у Ubachs, въ его Theodiceae Elementa. p. 45.

говоримъ объ отдѣльныхъ личностяхъ въ древнемъ и новомъ мірѣ, которыя самымъ своимъ атеизмомъ ясно однакоже доказываютъ, что идея о Богѣ не составляетъ какой либо существенной и необходимой принадлежности человѣческаго разума, безъ которой такъ же былъ бы невозможенъ процессъ умственной дѣятельности, какъ, напримѣръ, безъ понятій о пространствѣ и времени, причинѣ и дѣйствіи и т. п., что и показываетъ случайный характеръ и случайное происхожденіе этой идеи.

Что касается, прежде всего, до племенъ дикихъ, то мы не можемъ здѣсь входить въ подробное критическое обсужденіе каждаго частнаго факта изъ области этнографіи, который бы многочисленные противники религіозной идеи стали выставлять какъ доказательство безбожія того или другого племени. Подобный разборъ потребовалъ бы обширнаго спеціальнаго труда. Поэтому мы ограничимся только указаніями на общіе выводы, къ которымъ приходятъ вполнѣ авторитетные ученые, основательно и критически изслѣдовавшіе всѣ факты, служащіе къ рѣшенію занимающаго насъ вопроса. Изъ нихъ мы остановимся на извѣстномъ естествоиспытателѣ и антропологѣ Катрфажѣ и на Тэйлорѣ, оставившемъ спеціальное изслѣдованіе о первобытной культурѣ.

„Многіе настаиваютъ“, говоритъ Катрфажъ въ своей Естественной исторіи человѣка, „на отсутствіи религіозности у нѣкоторыхъ племенъ человѣческаго рода; если вѣрить въ этомъ нѣкоторымъ путешественникамъ и антропологамъ, то этой способности къ религіи не оказывается не только у нѣкоторыхъ мелкихъ племенъ, но и у многочисленныхъ народовъ, распространенныхъ по обширнымъ пространствамъ. Но факты ежедневно показываютъ, съ какимъ легкомысліемъ часто высказывались и принимались столь важныя увѣренія... Два племени въ особенности имѣли печальное преимущество быть предметомъ всякаго рода нападковъ, и отсутствіе у нихъ религіозности представляется еще однимъ изъ самыхъ мелкихъ обвиненій, взводимыхъ на нихъ. Это племена Готтентотское и Австралійское. На этомъ послѣднемъ съ большею подробностію я остановлюсь впослѣдствіи“ (Катрфажъ дѣйствительно потомъ доказываетъ существованіе религіозныхъ вѣрованій у разныхъ племенъ Океаніи). „Здѣсь замѣчу только, что эти

мнимо-атеистическія племена имѣютъ по крайней мѣрѣ первоначальную миѳологію. Что касается до Готтентотовъ и Каффровъ, которыхъ имъ въ этомъ отношеніи уподобляютъ, то прежде часто говорили, да и теперь въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ на разные лады повторяютъ, что у нихъ рѣшительно нѣтъ понятій о Богѣ и загробной жизни. Такимъ образомъ забываютъ всѣ свѣдѣнія о нихъ, собранныя различными путешественниками и столь ясно доказывающія противное. Не говоря о самыхъ новѣйшихъ, забываютъ, что Кемббель еще въ первое свое путешествіе (въ 1812 г.) открылъ даже у Бошисменовъ то, что онъ называетъ темнымъ понятіемъ о какомъ-то высшемъ существѣ; впослѣдствіи онъ не безъ труда добился точныхъ подробностей о религіозныхъ вѣрованіяхъ этого самаго дикаго и извѣстнаго ограниченностью своихъ умственныхъ способностей племени. У Готтентотовъ такъ же дознали вѣрованія въ доброе и злое начало, которыя оба олицетворяются и носятъ особенныя имена; нашли преданія о началѣ человѣка; много разъ удостовѣрялись въ ихъ вѣрованіи въ какую-то другую жизнь, которое доказывается ихъ молитвами, обращенными къ великимъ людямъ, страхомъ, который они питаютъ къ тѣнямъ умершихъ и пр. Итакъ поддерживать положеніе, противъ котораго я возстаю, невозможно. И еслибы какой ученый, опираясь на неосновательныхъ отрицаніяхъ, сталъ еще отвергать религіозность у племенъ, населяющихъ южную Африку, то достаточно будетъ отвѣтить ему словами самаго неустрашимаго новѣйшаго изслѣдователя этихъ странъ. Вотъ что говоритъ объ этомъ предметѣ докторъ Ливингстонъ: „какъ ни низка степень, на которой стоятъ эти населенія, но нѣтъ нужды убѣждать ихъ въ бытіи Бога или увѣрять ихъ въ будущей жизни; эти двѣ истины повсюду признаются въ Африкѣ“. Затѣмъ Ливингстонъ входитъ въ нѣкоторыя точныя подробности въ этомъ отношеніи и потомъ прибавляетъ: „отсутствіе идоловъ, общественнаго богослуженія и какихъ бы то ни было жертвоприношеній у Каффровъ и Бечуановъ сначала заставляетъ думать, будто эти населенія исповѣдуютъ совершеннѣйшій атеизмъ“.

„Нельзя не видѣть, что, исправивши заблужденіе, Ливингстонъ и объясняетъ его происхожденіе, и это объясненіе съ большею вѣроятностію можно бы примѣнить и къ нѣкоторымъ

подобнымъ же случаямъ, относящимся къ народамъ Южной Америки. Здѣсь также разсказамъ извѣстныхъ путешественниковъ, часто противорѣчащимъ другъ другу, можно противопоставить свидѣтельство того, кто наиболѣе занимался изученіемъ *Американскаго человѣка* и подъ этимъ заглавіемъ издалъ сочиненіе, по справедливости сдѣлавшееся классическимъ—говоримъ о Д'Орбиньи. „Хотя многіе писатели", говоритъ онъ, „отказывали туземцамъ Америки во всякой религіи, но мы убѣждены, что всѣ народы этой части свѣта, даже самые дикіе, имѣютъ какую бы то ни было религію". Эти слова съ каждымъ днемъ оправдываются все болѣе и болѣе, и даже въ глубинѣ вѣковыхъ лѣсовъ Амазонскихъ, у племенъ, жестокіе нравы которыхъ всего болѣе возмущаютъ насъ, существованіе понятій о высшемъ мірѣ, о высшихъ существахъ, о пребываемости одной части нашего существа послѣ смерти физической, сильно подтверждается по мѣрѣ того, какъ мы получаемъ большую возможность нѣсколько проникать въ тайны этихъ пустынь. Что же касается до народонаселеній Азіи, то за ними всегда признавали религіозныя стремленія. Здѣсь находимъ повсюду, по крайней мѣрѣ, шамана съ его магическимъ тамбуриномъ; а это суевѣріе, а не безбожіе, въ которомъ нѣкоторые обвиняли Азіатскихъ варваровъ... Итакъ, религіозная идея находится на всемъ земномъ шарѣ, у всѣхъ существъ, называемыхъ людьми" *).

Въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи (L'espéce humaine. Par. 1878), дополнивъ новыми фактами свои прежнія изслѣдованія „о религіозной особенности человѣка", Катрфажъ приходитъ къ слѣдующему общему выводу. „Результатъ моихъ изслѣдованій здѣсь совершенно противоположенъ тому, къ которому пришли Сенъ-Илеръ и Леббокъ. Обязанный по существу моихъ спеціальныхъ занятій изучать всѣ человѣческія расы, я напрасно искалъ атеизма у самыхъ низшихъ изъ нихъ, точно такъ же какъ у самыхъ высшихъ; я его не встрѣчалъ нигдѣ, за исключеніемъ развѣ отдѣльныхъ индивидуумовъ и въ кругахъ, болѣе или менѣе ограниченныхъ, что́ мы видѣли въ Европѣ въ прошломъ столѣтіи и что́ встрѣчаемъ иногда въ настоящее время. Допустимъ, что аналогич-

*) Естеств. исторія человѣка. Русск. пер. 1881. 32—37.

ные факты встрѣчаются и въ другихъ мѣстахъ, и что кое-какія Американскія племена, нѣкоторыя орды Бедуиновъ совершенно потеряли понятіе о божествѣ и загробной жизни. Дѣло, конечно, возможное. Но вмѣстѣ съ этими племенами живутъ другія племена, другіе обитатели, другія орды *совершенно другой расы*, гдѣ сохранилась религіозная вѣра. Это ясно видно даже изъ тѣхъ примѣровъ, которые цитуетъ Леббокъ. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно важенъ тотъ фактъ что атеизмъ нигдѣ не встрѣчается намъ иначе, какъ *въ состояніи эрратическомъ* (état erratique), какъ явленіе случайное. Повсюду и всегда масса населеній чужда ему, нигдѣ ни одна какая-либо изъ великихъ человѣческихъ расъ, ни даже отдѣлъ этой расы сколько-нибудь значительный, не были атеистическими".

„Таковъ результатъ изслѣдованій, которыя дозволяю себѣ назвать вполнѣ добросовѣстными и которыя я началъ гораздо прежде, чѣмъ занялъ каѳедру антропологіи. Во всѣхъ этихъ изслѣдованіяхъ я шелъ и заключалъ не какъ мыслитель, вѣрующій или философъ, всѣ болѣе или менѣе состоящіе подъ вліяніемъ идеаловъ, которые они принимаютъ или опровергаютъ, но исключительно какъ *натуралистъ*, который прежде всего ищетъ фактовъ и ихъ констатируетъ" *).

Къ такому же общему выводу приходитъ и Тейлоръ. „Существуютъ описанія нѣкоторыхъ племенъ, которыя будто бы живутъ, не имѣя никакого языка; но на самомъ дѣлѣ такія племена не открыты. Точно также увѣреніе, что племена совершенно чуждыя религіозныхъ понятій были дѣйствительно найдены, хотя и возможно теоретически и быть-можетъ фактически вѣрно, не опирается на достаточное количество доказательствъ, котораго мы вправѣ требовать для такого исключительнаго случая". Переходя затѣмъ къ свидѣтельствамъ о безбожіи различныхъ дикихъ племенъ, Тейлоръ находитъ ихъ очень сомнительными. Одни изъ свидѣтельствъ противорѣчатъ сами себѣ, такъ какъ одинъ и тотъ же путешественникъ, говоря о безбожіи какого-либо племени, затѣмъ приводитъ факты, которые говорятъ совершенно противное. Другія свидѣтельства опровергаются показаніями другихъ путешествен-

*) L'ebrèce humaine p. 355. 356.

никовъ, заслуживающихъ полнаго уваженія. Вообще всѣ многочисленныя показанія, собранныя Леббокомъ въ доказательство отсутствія или очень низкаго развитія религіи у нисшихъ расъ, по его мнѣнію, подлежатъ сильной критикѣ. „Такимъ образомъ“ заключаетъ Тейлоръ, „даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ не найдено никакихъ положительныхъ указаній на религіозное развитіе какого-нибудь отдаленнаго племени, слѣдуетъ принимать съ недовѣріемъ отрицанія всякаго наблюдателя, отношенія котораго къ разбираемому племени не близки и дружественны“ *).

Мнѣніе Тейлора, какъ знатока первобытной культуры, тѣмъ важнѣе для насъ, что онъ по своимъ убѣжденіямъ эволюціонистъ и что отысканіе безрелигіознаго народа было бы для него очень полезно для подтвержденія его теоріи: но ученая добросовѣстность вынудила его сознаться, что въ настоящее время такого народа нѣтъ, хотя въ угоду своей эволюціонной теоріи онъ и допускаетъ, что существованіе подобнаго народа „теоретически возможно и можетъ-быть фактически вѣрно“. Мы могли бы, еслибы захотѣли, значительно увеличить число свидѣтельствъ въ пользу всеобщности религіи, свидѣтельствъ, принадлежащихъ ученымъ вполнѣ компетентнымъ, внимательно изучавшимъ и критически провѣрявшимъ свидѣтельства путешественниковъ о религіозномъ состояніи различныхъ племенъ земнаго шара **). Однакоже, могутъ сказать намъ, вѣдь и ученые, отрицавшіе эту всеобщность, также, съ своей стороны, ссылаются на факты и приводятъ въ свою пользу свидѣтельства путешественниковъ о безбожіи того или другого племени. Какое же значеніе могутъ имѣть подобнаго рода свидѣтельства? И не подрываютъ ли они въ самомъ дѣлѣ силу тѣхъ общихъ выводовъ о всеобщности религіи, какіе мы привели и во множествѣ могли бы привести?

Прежде всего должно замѣтить, что при сообщеніи и освѣщеніи фактовъ, касающихся религіознаго состоянія дикихъ пле-

*) Первоб. культура. Т. II. стр. 2. 3. 6.

**) Укажемъ напр. на Макса Мюллера, Vorlesungen über den Ursprung. d. Religion. 1881. p. 88. 89; на Вундта, Душа человѣка и животныхъ. Т. II. 279, 280; на Вайтца, Antropologie d. Naturvölker. B. 1. 5 et sq.

менъ, издавна оказывали сильное вліяніе предзанятыя идеи. Справедливо замѣчаетъ Максъ Мюллеръ, что въ этомъ отношеніи очень немногіе путешественники остались совершенно не затронутыми вліяніемъ господствующихъ мнѣній. Было время, когда всѣ путешественники были заражены идеями Руссо, такъ что всѣ дикари въ ихъ глазахъ казались столь же возвышенными и благородными, какъ Германцы въ глазахъ Тацита. За тѣмъ наступилъ поворотъ. Отчасти подъ вліяніемъ Американскихъ этнологовъ, которые повсюду искали доводовъ, извиняющихъ рабство Негровъ, отчасти подъ вліяніемъ принадлежащаго новѣйшему времени желанія найти недостающій членъ между обезьяною и человѣкомъ, стали описывать дикарей такимъ образомъ, что и въ самомъ дѣлѣ стали сомнѣваться, не составляютъ ли Негры, напримѣръ, созданій даже низшихъ, чѣмъ гориллы, и дѣйствительно ли приличествуетъ имъ имя человѣка? Поэтому, какъ скоро возникъ вопросъ, составляетъ ли религія существенную особенность человѣка или нѣтъ, то извѣстный классъ путешественниковъ постоянно сталъ наталкиваться на племена, у которыхъ не было никакого имени Божества и никакого понятія о немъ; между тѣмъ какъ другіе путешественники повсюду открывали самые возвышенныя религіозныя воззрѣнія *).

При такомъ положеніи дѣла философамъ и ученымъ, которымъ въ интересахъ ихъ міросозерцаній необходимо было отвергнуть всеобщность и прирожденность идеи о Богѣ, нетрудно было приводить цѣлые ряды свидѣтельствъ о безбожіи тѣхъ или иныхъ племенъ, выбирая изъ нихъ тѣ, которыя были пригодны для ихъ цѣли и оставляя безъ вниманія другія. Но, очевидно, доказательная сила такихъ свидѣтельствъ очень невелика.

Но мы далеки отъ того, чтобы прямо заподозривать въ тенденціозности и намѣренномъ сокрытіи истины всѣ свидѣтельства, говорящія о безбожіи тѣхъ или иныхъ племенъ. Мы готовы допустить, что нѣкоторыя изъ этихъ свидѣтельствъ принадлежатъ путешественникамъ вполнѣ искреннимъ и добросовѣстнымъ въ своихъ показаніяхъ. Но здѣсь рождается

*) M. Müller, Vorlesungen über d. Ursprung und die Entw. d. Religion. 1881. 102. 103.

вопросъ, вполнѣ ли были компетентны въ сужденіи о религіозныхъ вѣрованіяхъ тѣ лица, которымъ принадлежатъ неблагопріятныя свѣдѣнія о религіозномъ состояніи того или другого племени? На этотъ вопросъ въ большей части случаевъ должно отвѣчать отрицательно. Какъ извѣстно, большая часть подобныхъ свѣдѣній принадлежитъ путешественникамъ—натуралистамъ, для которыхъ изученіе религіозныхъ вѣрованій не входило въ кругъ ихъ спеціальныхъ занятій и которыя дѣлали наблюденія надъ этими вѣрованіями мимоходомъ. При оцѣнкѣ религіозныхъ представленій дикихъ племенъ, они обыкновенно руководились тѣми понятіями о религіи, какія сами имѣли или какія находили у болѣе образованныхъ племенъ. Встрѣчая въ замѣнъ этихъ понятій представленія крайне дикія и грубыя, они не хотѣли видѣть въ нихъ никакого религіознаго характера и забывали, что самая нелѣпая религія есть все же религія, а не отрицаніе ея *). Другіе путешественники, еще менѣе внимательные къ изученію религіознаго состоянія дикихъ племенъ и неспособные къ тому по незнакомству съ языкомъ дикарей, единственнымъ основаніемъ для сужденія объ этомъ состояніи считали внѣшніе признаки религіозности, присутствіе или отсутствіе идоловъ, храмовъ, жрецовъ, жертвоприношеній и пр. Но существуютъ племена, стоящія на столь низкой степени умственнаго и соціальнаго развитія, что у нихъ не существуетъ еще этихъ внѣшнихъ обнаруженій религіозности. Естественно было подобнаго рода путешественникамъ на этомъ основаніи отрицать у нихъ самую религію. Открыть же зачатки религіозныхъ идей независимо и помимо ихъ внѣш-

*) Этимъ объясняются и тѣ странныя противорѣчія (въ достаточномъ количествѣ подмѣченныя Тейлоромъ), встрѣчающіяся иногда у одного и тогоже путешественника, который сначала утверждаетъ, что такое-то племя вовсе не имѣетъ религіи, а на дальнѣйшихъ страницахъ своей книги приводитъ такіе факты, которые для человѣка, неограничивающаго идеи религіи кругозоромъ опредѣленныхъ религіозныхъ понятій, служатъ яснымъ свидѣтельствомъ существованія религіи у этого племени. Авторитетомъ подобнаго рода путешественниковъ несовсѣмъ добросовѣстно пользуются иногда отрицающіе всеобщность религіи, заимствуя отрывочныя цитаты о безбожіи того или иного племени и не имѣя терпѣнія или желанія прочесть ихъ сочиненія вполнѣ и сопоставить съ этими цитатами факты, сообщаемые тѣми же писателями.

нихъ обнаруженій было дѣломъ нелегкимъ, не только для путешественниковъ—натуралистовъ, но даже для людей, болѣе знакомыхъ съ языкомъ, бытомъ, нравами дикихъ племенъ и долговременнымъ пребываніемъ между ними пріобрѣтшихъ ихъ дружбу и довѣренность. „Европейцу", справедливо замѣчаетъ Катрфажъ, „когда онъ живетъ среди дикихъ племенъ и уже болѣе или менѣе совершенно владѣетъ ихъ языкомъ, чрезвычайно трудно добиться у нихъ откровенныхъ разсказовъ о вѣрованіяхъ, которыя касаются того, что человѣкъ имѣетъ самаго искренняго и самаго таинственнаго. Не выходя за предѣлы Франціи, можно составить себѣ понятіе о затрудненіяхъ, которыми сопровождаются изслѣдованія этого рода, если попробовать вызвать какого-либо крестьянина нашихъ горъ, какого-нибудь Баска или Нижне-бретонца, чтобы онъ высказалъ, что онъ думаетъ о привидѣніяхъ (revenants) или о ночныхъ сборищахъ вѣдьмъ. Что касается до меня, то мнѣ очень часто неудавалось достигнуть этого у людей, съ которыми я жилъ въ самыхъ близкихъ домашнихъ отношеніяхъ". Послѣ этого можно судить о препятствіяхъ, какія встрѣчаетъ Европеецъ при изученіи вѣрованій дикарей, которые смотрятъ на него со страхомъ и недовѣріемъ, которые даже не могутъ толково и хорошо высказать своихъ мыслей *).

Но если независимо отъ извѣстій, завѣдомо тенденціозныхъ, и добросовѣстныя, повидимому, показанія путешественниковъ объ отсутствіи религіи у того или другого племени вполнѣ объясняются указанными нами причинами, то ничѣмъ инымъ, кромѣ желанія во чтобы то ни стало отстоять предзанятую теорію можно объяснить то обстоятельство, что подобнаго рода факты безъ малѣйшей провѣрки приводятся учеными и философами, какъ доказательства противъ всеобщности религіи. Еще страннѣе то, что извинительное у путешественниковъ отрицаніе религіи или на основаніи несовершенства религіозныхъ понятій или отсутствія культа повторяется и у философовъ, отъ которыхъ мы вправѣ были

*) Ест. исторія человѣка. Стр. 33. О другихъ препятствіяхъ къ точному изслѣдованію вѣрованій дикихъ народовъ см. Max Müller, lib. cit. p. 97—109.

бы ожидать болѣе точнаго различенія формы религіи отъ ея существеннаго содержанія. Такъ напр. Леббокъ, наряду съ сомнительными свидѣтельствами объ отсутствіи религіи у нѣкоторыхъ племенъ, приводитъ въ свою пользу и такіе факты, которые говорятъ только о крайней грубости религіозныхъ вѣрованій, замѣчая, что эти вѣрованія „недостойны имени религіи“; самый атеизмъ онъ опредѣляетъ не какъ отрицаніе существованія Бога, а какъ „отсутствіе опредѣленныхъ идей объ этомъ предметѣ“ *). Еще яснѣе выступаетъ этотъ странный способъ доказыванія безбожія различныхъ племенъ и народовъ у Бюхнера. Такъ къ безбожнымъ племенамъ у него причисляются древніе Египтяне и всѣ современныя племена, у которыхъ господствуетъ зоолятрія, потому что, по его словамъ, „только предзанятое мнѣніе въ состояніи признавать въ такъ-называемыхъ животныхъ религіяхъ (Thierreligionen) что либо аналогичное собственной вѣрѣ въ Бога“. Къ числу безбожниковъ онъ относитъ далѣе и всѣхъ фетишистовъ. Признакомъ безбожія другихъ племенъ (жителей Орегонской области) служитъ то, что даже миссіонеры затруднялись будто бы найти въ ихъ языкѣ слово, соотвѣтствующее понятію: Богъ, и что божество у нихъ, кажется, называется: волкъ. Иныя племена (Калоши, Готтентоты) у него безбожны потому, что у нихъ не найдено никакого культа или что они (какъ напр. Туски и Бушмены) почитаютъ только злыхъ духовъ и демоновъ, и что у нихъ нѣтъ понятія о Промыслѣ Божіемъ, а нѣкоторые (дикари провинціи Ріо-Жанейро) безбожны потому, что проходятъ мимо церковныхъ дверей, не поворачивая головы и не снимая шляпы и т. под. **). При такомъ широкомъ понятіи о безбожіи неудивительно, что Бюхнеру удалось записать въ безбожники чуть не всѣ дикія и полудикія племена! Но къ такого рода доводамъ можно вполнѣ примѣнить извѣстное логическое положеніе: quis nimium probat, nil probat. На самомъ дѣлѣ, большая часть собранныхъ Бюхнеромъ фактовъ не только не подтверждаетъ его утвержденій о безбожіи дикихъ пле-

*) Quatrefages, L'espéce humaine, p. 352. 353.
**) L. Büchner, Kraft und Stoff. 1864, 252 et sq.

менъ, но скорѣе можетъ служить къ доказательству противнаго мнѣнія *).

Сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, какое ничтожное доказательное значеніе имѣетъ та масса фактовъ, которые противники всеобщности и врожденности идеи о Богѣ (напр. Бюхнеръ, Леббокъ и др.) приводятъ въ защиту своего мнѣнія. За исключеніемъ фактовъ, свидѣтельствующихъ только о несовершенствѣ религіи нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, а не объ ея отсутствіи, за исключеніемъ массы и другихъ фактовъ, которые говорятъ только объ отсутствіи внѣшнихъ обнаруженій религіозности и другихъ племенъ, остается небольшое количество свидѣтельствъ объ атеизмѣ того или дру-

*) Урокъ логики извѣстному физіологу и сомнительному философу, Бюхнеру, даетъ здѣсь извѣстный натуралистъ Катрфажъ, указывая на научные пріемы, практикуемые въ области самой же физіологіи и которые почему-то забываетъ Бюхнеръ, входя въ область философіи. „При научномъ изученіи религій," говоритъ онъ, „должно опасаться поступать по примѣру того физіолога, который, подвергнувъ изслѣдованію однихъ позвоночныхъ животныхъ, отказался бы признать у животныхъ низшихъ характеристическіе признаки животной жизни на томъ только основаніи, что они у нихъ существуютъ въ болѣе простомъ и неясномъ видѣ. Здѣсь болѣе можетъ быть, чѣмъ въ другихъ случаяхъ, должно поддержать новѣйшихъ натуралистовъ, которые сумѣли открыть фундаментальныя жизненныя функціи даже у послѣднихъ моллюсковъ и у послѣднихъ зоофитовъ, даже при отсутствіи иногда всякихъ спеціальныхъ для нихъ аппаратовъ. Физіологъ не станетъ отрицать существованія жизненнаго феномена потому только, что онъ совершается въ другомъ мѣстѣ организма и при помощи другихъ процессовъ, чѣмъ тѣ, какіе онъ привыкъ встрѣчать у болѣе развитыхъ животныхъ... Не смотря на странность процесса, ни функціи не изчезли, ни перемѣнили своей природы въ глазахъ человѣка науки. — Натуралистъ, который изучаетъ исторію человѣка, антропологъ, не долженъ ни поступать, ни судить иначе; какъ бы простымъ, неполнымъ, наивнымъ, дѣтскимъ, даже нелѣпымъ ни казалось какое либо вѣрованіе, оно не можетъ потерять въ его глазахъ своего характера, какъ скоро примыкаетъ къ тому, что въ религіяхъ развитыхъ есть общаго и существеннаго. Итакъ, какъ бы ни были несовершенны вѣрованія дикарей, во всѣхъ ихъ находимъ какъ бы общую формулу, которая объемлетъ всѣхъ ихъ, два слѣдующіе пункта: вѣру въ существа высшія человѣка, которыя могутъ имѣть доброе и дурное вліяніе на его судьбу, и убѣжденіе, что существованіе человѣка не ограничено настоящею жизнію, но что для него остается будущее по ту сторону гроба. Всѣ народы, каждый человѣкъ, который вѣритъ въ эти два предмета, имѣетъ религію. Наблюденіе ежедневно болѣе и болѣе подтверждаетъ всеобщность этихъ характеристическихъ признаковъ человѣческаго рода". L'espèce humaine, 1878, 365.

гаго племени,—свидѣтельствъ во всякомъ случаѣ сомнительныхъ и противорѣчащихъ показаніямъ другихъ путешественниковъ. Но еслибъ даже эти свидѣтельства были и болѣе достовѣрны, въ существѣ дѣла они нисколько не могли бы служить къ опроверженію того общаго положенія, что всѣ нецивилизованныя племена имѣютъ религію. Во всякомъ случаѣ, и противники всеобщности религіи должны сознаться, что число племенъ, у которыхъ незамѣтно признака религіи, очень ограниченно сравнительно съ числомъ племенъ и народовъ, имѣющихъ ее. Отсюда мы имѣли бы полное право считать эти племена нѣкоторыми исключеніями изъ общаго закона человѣческой природы, случайными аномаліями ея и должны бы стараться объяснить эти аномаліи, а не заключать отсюда, что религія не составляетъ всеобщей принадлежности этой природы. Но такое объясненіе найти будетъ нетрудно, если мы вспомнимъ, что эти племена стоятъ на самой низшей степени умственнаго и нравственнаго развитія. Чѣмъ бы ни объясняли эту низкую степень,—младенчествомъ ли и природною неразвитостію этихъ племенъ, или деградаціею человѣческой природы, — въ томъ и другомъ случаѣ отсутствіе или лучше-сказать незамѣтность религіозной идеи вполнѣ могла бы быть понятна, безъ необходимости отказывать человѣческой природѣ въ однэй изъ самыхъ существенныхъ ея особенностей. Если состояніе дикарей, какъ большею частію думаютъ, тожественно или аналогично съ состояніемъ первобытнаго человѣка и представляетъ его младенческій возрастъ, то отсутствіе у нихъ опредѣленныхъ религіозныхъ идей также мало можетъ служить возраженіемъ противъ всеобщности и необходимости идеи о Богѣ, какъ и вообще отсутствіе у человѣка въ его младенческомъ возрастѣ какихъ либо опредѣленныхъ понятій, даже самыхъ ясныхъ обнаруженій человѣческой природы, —мышленія, самосознанія, свободы, дара слова,—возраженіемъ противъ разумно-нравственнаго характера этой природы вообще. Вправѣ ли мы заключать отсюда, что законы напр. мышленія не врождены человѣку или что даръ слова есть случайная, а не всеобщая и существенная принадлежность человѣческаго рода? *) Но

*) Тѣже самыя основанія побуждаютъ и извѣстнаго эволюціониста Спенсера признать всеобщность религіи, несмотря на возможность фактическаго

на самомъ дѣлѣ, нѣтъ никакихъ основаній считать дикія племена представителями именно младенческаго возраста человѣчества. Сами эволюціонисты вынуждены сознаться, что подобное мнѣніе не имѣетъ никакихъ фактическихъ основаній и что столько же возможно видѣть въ состояніи современныхъ дикарей деградацію человѣческой природы, сколько и непосредственное, первобытное ея состояніе *).

Что касается до религіи, то возможность крайняго упадка болѣе совершенныхъ религіозныхъ идей несомнѣнна. „Что религія подвержена упадку, справедливо замѣчаетъ Максъ Мюллеръ, объ этомъ постоянно учитъ насъ всемірная исторія; даже болѣе,—исторію большей части религій въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать исторіею продолжительнаго

отсутствія ея у нѣкоторыхъ племенъ. „Религіозныя идеи того или другого рода, если не вполнѣ, то почти всеобщи. Впрочемъ, еслибы даже было правда, что существуютъ племена дикарей, не имѣющихъ ничего такого, что сколько нибудь намекало бы на теорію творенія, и еслибы даже было несомнѣнно, что только на извѣстной степени интеллектуальнаго развитія становится возможнымъ появленіе этой теоріи въ ея первобытной формѣ, выводъ на дѣлѣ остался бы тотъ же самый. Принимая, что у всѣхъ народовъ, достигшихъ извѣстной степени умственнаго развитія, являются смутныя понятія о происхожденіи и таинственной природѣ окружающихъ предметовъ, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ, что подобныя понятія суть *необходимый* продуктъ развивающагося мышленія". (Основныя начала, 7-й вып. стр. 17. См. А. Гусева: Натуралистъ Уоллэсъ. 1879. 92).

*) „Опредѣлить, что такое мы должны признавать истинно первоначальнымъ, говоритъ Спенсеръ, было бы легко, если бы только мы имѣли свѣдѣнія объ истинно первоначальныхъ людяхъ. Но мы имѣемъ важныя основанія предполагать, что теперь живущіе люди самыхъ низшихъ породъ, образующіе общественныя группы самаго простаго вида, вовсе не представляютъ человѣка, какимъ онъ первоначально былъ. Вѣроятно, большая часть изъ нихъ, если не всѣ, имѣли предковъ, стоявшихъ на высшей степени развитія и въ томъ, во что они вѣрятъ и что они думаютъ, могло остаться нѣчто такое, что сохранилось отъ этихъ высшихъ ступеней. Если теорія непрерывнаго упадка, какъ ее обыкновенно понимаютъ, несостоятельна, то точно также должно признать несостоятельною и теорію непрерывнаго прогресса человѣчества въ ея неограниченной формѣ. Съ одной стороны, взглядъ, что варварство произошло отъ упадка цивилизаціи, не согласенъ съ фактами; съ другой стороны, нѣтъ достаточныхъ доказательствъ, чтобы и глубочайшее варварство было столь варварскимъ, какимъ мы его видимъ теперь. Вполнѣ возможно, даже я думаю, въ высшей степени вѣроятно, что упадокъ былъ такимъ же обыкновеннымъ явленіемъ, какъ и прогрессъ" (Sociologie, p. 106. M. Müller, Vorles. üb. d. Ursprung und Entw. d. Religion. 1881, p. 73).

ниспаденія отъ первоначальной ихъ чистоты. Никто не осмѣлится утверждать, чтобы религія шла однимъ шагомъ съ прогрессомъ общаго образованія... Не видимъ ли мы напр., что Авраамъ, простой номадъ, былъ совершенно убѣжденъ въ необходимости единства Божества, тогда какъ Соломонъ, мудрѣйшій изъ царей земли, строилъ храмы Хамосу и Молоху?... Индусы, которые за нѣсколько тысячъ лѣтъ назадъ сумѣли достигнуть крайнихъ вершинъ философскаго созерцанія, теперь во многихъ мѣстахъ унизились до недостойнаго почитанія коровъ и обезьянъ“ *). Но если вполнѣ возможна деградація человѣческой природы, и въ религіозномъ отношеніи болѣе, чѣмъ въ какомъ другомъ, то вполнѣ возможенъ и крайній предѣлъ ея,—совершенное почти исчезновеніе признаковъ религіозной идеи. Аналогическіе примѣры тому видимъ въ той деградаціи, которой въ исключительныхъ случаяхъ въ видѣ аномаліи могутъ достигнуть другія стороны человѣческой природы: мы встрѣчаемъ напр. случаи потери разума, доходящей до идіотизма, и отсутствіе дара слова, какъ способности произносить осмысленные члено-раздѣльные звуки, не говоря о такомъ почти отупѣніи нравственнаго чувства и сознанія, образцы котораго можемъ встрѣчать въ отдѣльныхъ личностяхъ даже народовъ цивилизованныхъ. Нѣтъ ничего невозможнаго и неестественнаго, что подобнаго рода явленія крайней деградаціи духовной природы человѣка, доходящей иногда до полнаго оживотнѣнія ея, которыя встрѣчаются у отдѣльныхъ лицъ, могутъ имѣть мѣсто и среди нѣкоторыхъ отдѣльныхъ племенъ, которыя вслѣдствіе какихъ-нибудь крайне неблагопріятныхъ условій могутъ дойти до утраты, хотя и временной, той высшей и характеристической особенности человѣка, которую мы называемъ религіей! Но существованіе такихъ племенъ (еслибы они дѣйствительно нашлись), очевидно, также мало могло бы говорить противъ всеобщности религіи, какъ, напримѣръ, случаи идіотизма и нравственнаго отупѣнія противъ прирожденности человѣку разума и совѣсти.

Кромѣ указаній на племена дикія, ученые, отвергающіе всеобщность религіи, издавна любили ссылаться на существо-

*) M. Müller, lib. cit. p. 74, 75.

ваніе цѣлыхъ атеистическихъ націй и обществъ. Такъ, по словамъ Бюхнера, „первоначальная религія Будды ничего не знаетъ ни о Богѣ, ни о безсмертіи. Точно такъ же атеистичны, какъ буддизмъ, обѣ религіозныя системы Китайцевъ, такъ что, по Шопенгауеру, китайскій языкъ даже не имѣетъ никакихъ словъ для обозначенія понятій о Богѣ и о безсмертіи... По свидѣтельству всѣхъ путешественниковъ, Японцы также не вѣрятъ ни въ Бога, ни въ загробную жизнь. Они, по выраженію одного Американскаго путешественника (Barrow), „нація атеистовъ". А такъ какъ Китайцы, буддисты и Японцы со включеніемъ дикарей составляютъ большую половину человѣческаго рода, то оказывается, что большая часть людей—атеисты, а идея о личномъ божествѣ, возникшая первоначально между іудеями, составляетъ принадлежность только возникшихъ изъ іудейства религіозныхъ системъ: христіанства и магометанства *).

Читателю этихъ и подобныхъ тиралъ, незнакомому съ софистическимъ пріемомъ ученыхъ, заботящихся не столько объ истинѣ, сколько о доказательствѣ во чтобы то ни стало своихъ любимыхъ теорій, можетъ показаться, что здѣсь скрывается какое-то колоссальное недоразумѣніе. Китайцы, Индѣйскіе буддисты, Японцы,—атеисты; между тѣмъ и Китай и Индія и Японія покрыты безчисленнымъ множествомъ храмовъ; въ храмахъ находятся идолы, какъ изображенія боговъ; имъ приносятся жертвы и молитвы, а послѣдователи буддизма, напр., считаются одними изъ религіознѣйшихъ людей. Какихъ же еще нужно свидѣтельствъ существованія религіозныхъ идей среди этихъ составляющихъ половину человѣческаго рода народовъ? Но скоро оказывается, что всѣ эти народы зачислены въ атеисты не потому, чтобы они въ самомъ дѣлѣ не имѣли религіи, но потому, что въ ихъ религіозныхъ и философскихъ сочиненіяхъ проводятся идеи о высочайшемъ началѣ бытія, которыя или не соотвѣтствуютъ *истинному* понятію о Богѣ. или въ своихъ логическихъ результатахъ *ведутъ* къ отрицанію этого понятія. Очевидно, поэтому, что если и могутъ быть названы атеистическими, то, во всякомъ случаѣ, только ограниченные кружки образованныхъ лицъ,

*) L. Büchner, Kraft und Stoff. 1864 p. 179—180.

читающихъ и вполнѣ понимающихъ эти сочиненія; что же касается до народныхъ массъ, то на нихъ можетъ падать развѣ упрекъ въ незнаніи началъ собственной религіи или въ противорѣчіи имъ, но никакъ не въ атеизмѣ.

Но при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло оказывается, что и убѣжденія интеллигентныхъ слоевъ указанныхъ обществъ и народовъ далеко не такъ атеистичны, какъ полагаютъ. Несомнѣнно, что не только масса простого народа, но и высшіе классы общества въ Китаѣ, Японіи, Индіи исполняютъ правила и обряды своей религіи. Въ виду этого факта мы должны признать одно изъ двухъ: или обвинить эти классы въ гнусномъ лицемѣріи или, что вѣроятнѣе, предположить, что самое содержаніе ихъ религіи вовсе не такъ атеистично, какъ думаютъ, и что обнаруженія ихъ религіозной жизни находятъ смыслъ и оправданіе въ ихъ теоретическомъ религіозномъ ученіи. И дѣйствительно, при болѣе внимательномъ изученіи религій этихъ народовъ мы находимъ въ нихъ, правда, крайне недостаточныя и ложныя понятія о Богѣ, но никакъ не отрицаніе самой идеи Божества. Такъ напр. религіозно-философское міросозерцаніе Китайцевъ есть дуализмъ силы и матерій (Янгъ и Инъ), высочайшими обнаруженіями которыхъ служатъ небо и земля. Но изъ этихъ двухъ первоначалъ бытія господствующее значеніе для религіознаго сознанія имѣетъ только первое начало. Небо, какъ начало живое и дѣятельное, опредѣляется предикатами, характеризующими истинное понятіе о Богѣ; оно называется высочайшимъ, владыкою всего (Чангъ-ти), ему приписывается всемогущество, всевѣдѣніе, правосудіе, благость, милосердіе и пр. *).

*) Названіе Божества *небомъ* такъ же мало можетъ говорить объ отсутствіи у Китайцевъ „названія или слова для обозначенія понятія о Богѣ“, какъ и у другихъ народовъ филологическое значеніе словъ, обозначающихъ это понятіе (словъ, — которыя по коренному и первоначальному ихъ значенію большею частію выражаютъ представленія о свѣтѣ или днѣ) не служитъ препятствіемъ соединять съ этими словами истинныя понятія о Богѣ. Подобныя наименованія указываютъ только на способъ первоначальнаго происхожденія не самой идеи о Богѣ, а только *словъ*, обозначающихъ эту идею: эти слова, равно какъ и другія, служащія для обозначенія предметовъ духовныхъ, образовались путемъ аналогическаго и символическаго перенесенія словъ, обозначающихъ предметы и явленія чувственные, на духовные и абстрактные. Переводъ же на китайскій языкъ Библіи и христіанскихъ религіозны

Кромѣ того, какъ извѣстно, въ Китаѣ сильно распространено религіозное почитаніе высшихъ сверхъестественныхъ существъ (духовъ, — Чинъ) и душъ умершихъ предковъ. Выше всего стоятъ души солнца, луны и прочихъ свѣтилъ, какъ совершеннѣйшихъ проявленій верховной силы. Кромѣ этихъ астрономныхъ духовъ, вполнѣ соотвѣтствующихъ богамъ другихъ языческихъ религій, китайская религія признаетъ и существованіе духовъ земель, рѣкъ, горъ, вѣтровъ, также духовъ— покровителей провинцій, городовъ и пр. За духами второе мѣсто въ религіозномъ сознаніи занимаютъ души предковъ и славныхъ въ исторіи Китая лицъ, мудрецовъ и властителей. Почитаніе предковъ составляетъ самую обширную часть религіозныхъ обрядовъ Китая; съ древнѣйшихъ временъ въ честь ихъ строятъ храмы или приносятъ жертвы.—Противъ мнимаго атеизма сосѣдней съ Китаемъ страны Японіи ясно говоритъ не только существованіе въ ней храмовъ и религіознаго культа, но и самое содержаніе національной религіи, въ которой считается не менѣе семи небесныхъ высшихъ боговъ и восьми милліоновъ Ками, или высшихъ духовныхъ существъ, изъ которыхъ 492 почитаются богами, а остальные признаются обоготворенными людьми *).

Съ большимъ, повидимому, правомъ можно говорить объ атеизмѣ первоначальной религіи буддизма, которая во главу всего полагаетъ ничтожество (Нирвану) и ясно отрицаетъ браминское представленіе о единомъ Брамѣ, какъ о высочайшемъ духовномъ началѣ бытія. Но такого рода представленіе о началѣ бытія можетъ-быть названо атеистическимъ только по сравненію съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, какъ о личномъ и всесовершенномъ Творцѣ міра; но имъ нисколько не отрицается возможность существованія за предѣлами и выше настоящаго чувственнаго міра сверхъестественныхъ и высшихъ человѣка существъ, которыя для религіознаго сознанія заступаютъ мѣсто божества и составляютъ объектъ религіознаго культа; только при предположеніи такихъ существъ и возмо-

---

сочиненій миссіонерами ясно показываетъ существованіе въ этомъ языкѣ словъ, служащихъ выраженіемъ для самыхъ возвышенныхъ религіозныхъ понятій.

*) Quatrefages, L'espèce humaine. 1878. 352.

женъ буддизмъ, какъ религія. И дѣйствительно, извѣстно, что ни самъ основатель буддизма Шакіамуни, ни его ближайшіе послѣдователи не отрицали существованіе боговъ индѣйской миѳологіи, за исключеніемъ верховнаго Брамы. Въ послѣдствіи времени мѣсто этихъ миѳологическихъ боговъ мало-по-малу стали занимать другіе, возникшіе изъ постепеннаго возвышенія до божественнаго достоинства „озаренныхъ свѣтомъ истиннаго ученія“ людей,—буддъ, во главѣ которыхъ сталъ высочайшій изъ нихъ Будда-Шакіамуни. На него, за отсутствіемъ истиннаго понятія о Богѣ, религіозное сознаніе мало-по-малу перенесло всѣ предикаты высочайшаго божества. Онъ является уже не смертнымъ человѣкомъ, жившимъ въ извѣстное время, но воплотившимся божественнымъ, вѣчнымъ существомъ,—Богомъ въ точномъ смыслѣ слова. Онъ называется не только величайшимъ между смертными, но и міроправителемъ, всемогущимъ, всевѣдущимъ, Брамою Брамы, Индрою Индры, богомъ боговъ или возвышающимся надъ всѣми богами, отцемъ міра, вѣчнымъ искупленіемъ всей твари и пр. Историческій Будда-Шакіамуни есть только одно, хотя и совершенное, изъ воплощеній этого сверхъестественнаго Будды, которому предшествовали и за которымъ послѣдуютъ другіе подобныя воплощенія. Кромѣ обоготворенныхъ людей миѳологическій пантеонъ буддизма съ теченіемъ времени получаетъ новое приращеніе въ Китаѣ и другихъ странахъ чрезъ привнесеніе въ него культа туземныхъ духовъ, также получившихъ значеніе отдѣльныхъ боговъ.

Религію, которая признаетъ бытіе сверхчувственныхъ, божественныхъ существъ, именуетъ ихъ богами, устанавливаетъ религіозныя отношенія къ нимъ въ формѣ нравственныхъ обязанностей и культа, конечно, нельзя назвать атеистическою. Конечно, божественныя существа, допускаемыя буддизмомъ, далеко не соотвѣтствуютъ нашему понятію о Богѣ, какъ единомъ, абсолютно совершенномъ началѣ бытія. И боги буддійской миѳологіи, заимствованные изъ Индіи, и обоготворенные люди, въ родѣ Будды и Шакіамуни и идеальный Будда, который описывается такими возвышенными чертами, въ сущности, ничѣмъ, кромѣ совершенства природы, не отличаются отъ людей и даже прочихъ міровыхъ предметовъ. И они суть, подобно всѣмъ другимъ предметамъ міра явленій, возникшія

изъ ничтожества (Нирваны) и имѣющія со временемъ возвратиться въ тоже ничтожество, изъ котораго вышли, существа *). Но должно вспомнить, что въ этомъ отношеніи буддизмъ въ сущности ничѣмъ не выдѣляется изъ ряда другихъ языческихъ религій низшихъ формъ. И въ нихъ боги не лучше буддійскихъ; и они возникаютъ, рождаются, происходятъ, неизвѣстно какъ и откуда. Вспомнимъ, напримѣръ, восмогонію Гезіода и послѣдовательное происхожденіе боговъ изъ хаоса, затѣмъ одинъ отъ другого. Но все это не препятствовало этимъ богамъ пользоваться религіознымъ почитаніемъ и не дѣлало послѣдователей языческихъ религій атеистами. Послѣдователей Будды, пожалуй, можно назвать атеистами, но только въ томъ смыслѣ, въ какомъ назвалъ безбожниками (ἄθεοι) язычниковъ апостолъ Павелъ (Ефес. 1. 12)—въ смыслѣ отсутствія у нихъ понятія объ истинномъ Богѣ, но никакъ не въ смыслѣ отрицанія ими идеи о Существѣ высочайшемъ.

Кромѣ указаній на атеистическія племена и народы, ученые, отвергающіе всеобщность и врожденность идеи о Богѣ, ссылаются на многочисленные случаи отсутствія или отрицанія понятія о Богѣ во всѣ времена среди народовъ образованныхъ и въ массѣ исповѣдающихъ ту или другую религію. Такъ, по словамъ Бюхнера, въ большихъ городахъ, какъ напримѣръ, Парижѣ и Лондонѣ, постоянно встрѣчаются люди, которые не имѣютъ ни малѣйшаго понятія объ идеяхъ, которыя должны быть соединяемы съ словами: Богъ, безсмертіе, религія и т. п. Такъ, по послѣднему цензу, въ Англіи оказа-

---

*) Мы здѣсь принимаемъ понятіе буддійской *Нирваны* въ общепринятомъ значеніи этого слова. Но еще подлежитъ спору, дѣйствительно ли это понятіе тожественно съ понятіемъ *ничто* и не выражаетъ ли оно скорѣе отрицанія только неистиннаго частнаго и ограниченнаго бытія, каковымъ является чувственно познаваемое бытіе, такъ что въ сущности оно совпадаетъ съ обыкновеннымъ идеалистическимъ понятіемъ объ абсолютномъ. По крайней мѣрѣ такой положительный характеръ Нирвана получаетъ у позднѣйшихъ буддистовъ, гдѣ она почти ничѣмъ не отличается отъ индѣйскаго Брама Ишвара, какъ абсолютнаго безличнаго начала бытія и возвращеніе всего въ Нирвану описывается не какъ прекращеніе бытія, но какъ состояніе положительнаго покоя и блаженства въ абсолютномъ. (Болѣе подробное изложеніе основныхъ идей китайской и буддійской религій см. въ Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып. 2. стр, 267 и слѣд.).

лось шесть милліоновъ людей, которые никогда не переступали порога церкви и не могли сказать, въ какой церкви или къ какому вѣроисповѣданію они принадлежатъ *). Что въ высшихъ слояхъ общества образованныхъ народовъ существовало и существуетъ множество атеистовъ, что атеистическія убѣжденія раздѣляются многими научно-и философски-образованными людьми, это такъ же не подлежитъ сомнѣнію. Еслибы, говорятъ, идея о Богѣ была врождена намъ, то какъ бы могло случиться, что природа не въ силахъ была отстоять свои права и вызвать идеи о Богѣ, даже безъ всякаго наученія и воспитанія, что мы видѣли у людей, у которыхъ совершенно отсутствуютъ религіозныя понятія? Еслибы идея о Богѣ принадлежала къ числу необходимыхъ понятій нашего разума, то какимъ образомъ могли бы отрицать ее и считать совершенно излишнею люди образованные и притомъ такъ, что отрицаніе ея нисколько не отразилось въ ихъ умственной и нравственной дѣятельности?

Чтобы среди народовъ образованныхъ, въ большихъ городахъ могли встрѣчаться лица, которыя не имѣли бы ни малѣйшаго понятія о Богѣ и религіи,—это чистый вымыселъ Бюхнера. Положимъ, многіе изъ нихъ никогда не переступали порога храма, но, конечно, они не разъ видали храмы: спросите этихъ людей, что это за зданія и для чего они существуютъ,— и едвали найдется, кромѣ идіотовъ, кто-нибудь, который совершенно не зналъ бы о томъ. Согласны, что уровень религіозныхъ понятій у людей, составляющихъ подонки общества въ большихъ городахъ, крайне низокъ, что они не знаютъ, къ какой церкви или религіи они принадлежатъ. Но это такъ же мало можетъ говорить объ отсутствіи у нихъ идеи о Богѣ, какъ аналогичный низкій уровень религіозныхъ понятій у нѣкоторыхъ дикарей. Низменность этого уровня доказываетъ вовсе не то, чтобы идея о Богѣ была не врождена природѣ человѣка, но только то, что для развитія этой идеи въ опредѣленное и истинное понятіе, точно такъ же, какъ для развитія всякаго зародыша или сѣмени, нужны благопріятныя условія, въ числѣ которыхъ дѣйствительно заключается и на-

*) L. Büchner. Kraft und Stoff. p. 190. 191.

ученіе или воспитаніе,—условія, которыя сложились неблагопріятно для дикихъ племенъ и для отупѣвшихъ умственно и нравственно нѣкоторыхъ жителей большихъ городовъ. Идея о Богѣ есть существенная принадлежность разумной природы человѣка; но эта природа, конечно, „не въ силахъ отстоять свои права“, когда они подавляются внѣшними и внутренними вліяніями, стѣсняющими и искажающими эту природу; вина въ томъ падаетъ не на самую природу, а на эти, заглушающія развитіе ея природной силы, вліянія.

Что касается до отрицанія истины бытія Божія людьми образованными и даже научно образованными, то, не входя здѣсь въ разъясненія причинъ этого печальнаго явленія, замѣтимъ только, что оно нисколько не можетъ говорить противъ природности и всеобщности религіозной идеи уже потому, что оно есть сознательное отрицаніе прежде извѣстнаго и находившагося въ душѣ понятія или истины, а такое отрицаніе предполагаетъ предварительное существованіе отрицаемаго факта. Правда, говоря объ атеистахъ, здѣсь имѣютъ въ виду не столько отвергнуть фактъ всеобщности религіозной идеи (потому что, во всякомъ случаѣ, число атеистовъ сравнительно съ массами людей вѣрующихъ въ Бога незначительно), сколько ея необходимость. Самое существованіе атеизма, говорятъ, служитъ уже доказательствомъ, что идея о Богѣ имѣетъ случайное происхожденіе и не принадлежитъ къ числу необходимыхъ и природныхъ истинъ нашего разума; иначе, какъ природная, она не могла бы быть и отвергаема. Но, говоря это, забываютъ, что человѣческій разумъ обладаетъ неограниченною свободою въ области своей познавательной дѣятельности, свободою не только познанія истины, но и заблужденія, и что въ силу этой свободы онъ можетъ теоретически опровергать самыя очевидныя и необходимыя истины нашего сознанія, самые ясные факты опыта: примѣры тому представляетъ намъ исторія философіи. Не видимъ ли мы, что идеализмъ отрицаетъ самое существованіе чувственнаго міра и видитъ въ немъ лишь феноменъ нашего субъективнаго сознанія? Развѣ не отрицаетъ скептикъ возможность познанія и достовѣрность коренныхъ логическихъ законовъ мышленія? Не отрицается ли фактъ свободной дѣятельности и не считается ли столь ясное и живое сознаніе свободы чистымъ

психологическимъ миражемъ и т. п.? Почему же не можетъ быть отрицаема и существенно принадлежащая нашему разуму идея о Богѣ? Это тѣмъ болѣе возможно, что къ отрицанію ея ведутъ не только чисто теоретическіе, хотя и односторонніе, мотивы (какъ въ указанныхъ нами случаяхъ), но, къ сожалѣнію, и многія другія ненормальныя условія нравственной жизни.

Но подобнаго рода отрицаніе коренныхъ истинъ нашего сознанія (въ числѣ ихъ и истины бытія Божія) нисколько не говоритъ объ ихъ случайномъ происхожденіи и не опровергаетъ значенія ихъ какъ существенно принадлежащихъ разуму и необходимыхъ истинъ. Доказательствомъ тому служитъ то, что сами отрицающіе ихъ въ своемъ дѣйствительномъ познаніи и жизни не могутъ обойтись безъ этихъ истинъ и такимъ образомъ противорѣчатъ сами себѣ, отрицая то, что на самомъ дѣлѣ отрицать не могутъ. Отрицаніе ихъ въ сущности мнимое; оно основано на недоразумѣніи и касается часто не самой сущности отрицаемой истины, но только той или другой формы, того или другого понятія, въ которомъ они являются въ области нашего познанія. Идеалистъ, напримѣръ, отрицая существованіе внѣшняго міра, на самомъ дѣлѣ живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ возможно жить только подъ условіемъ признанія его реальности. Абсолютный скептикъ, отвергая достовѣрность нашего познанія, въ самомъ своемъ отрицаніи и опроверженіи истины познанія, мыслитъ и разсуждаетъ по тѣмъ самымъ законамъ мышленія, которые въ теоріи признаетъ недостовѣрными. Отрицающій свободу и самъ дѣйствуетъ какъ существо свободное и въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ необходимо предполагаетъ ихъ свободу. Всѣ они на практикѣ признаютъ то, что отвергаютъ въ теоріи и такимъ образомъ сами себѣ противорѣчатъ. Такъ точно и атеистъ, въ теоріи отрицающій истину бытія Божія, въ своей жизни постоянно обнаруживаетъ нѣкоторыя явленія, которыя могутъ имѣть смыслъ только при предположеніи этой истины. Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что атеисты точно такъ же, какъ и прочіе люди, не чужды стремленій къ высшимъ, идеальнымъ цѣлямъ человѣческаго бытія; лучшіе изъ нихъ заботятся о счастіи и благосостояніи своего отечества, всего человѣчества; въ наше время многіе изъ нихъ въ замѣнъ служенія Богу

со всею искренностію проповѣдуютъ служеніе идеалу. Но могли ли бы имѣть какой либо смыслъ всѣ эти стремленія и убѣжденія, еслибы атеизмъ былъ послѣдователенъ, еслибы онъ со всею искренностію былъ увѣренъ, что не существуетъ ничего, кромѣ чувственнаго? Чтобы стремиться къ идеалу, нужна вѣра, что дѣйствительно *есть*, существуетъ нѣчто такое совершенное, къ чему должно стремиться и чего должно искать. Если идеалъ—пустая мечта, не болѣе, то всѣ идеальныя стремленія—пустое самообольщеніе; чтобы онъ не былъ мечтою, чтобы стремленіе къ нему было разумнымъ и оправданнымъ, необходимо признать, что есть нѣчто реальное, совершенное, къ чему, какъ къ цѣли, долженъ приближаться человѣкъ; а это реально совершенное и можетъ быть только существомъ абсолютно совершеннымъ. Поэтому, если человѣкъ серіозно стремится къ какому либо совершенству, возбуждаемый увѣренностію въ его истинномъ бытіи, то источникомъ этого стремленія въ сущности можетъ быть только несознаваемая имъ ясно идея абсолютно совершеннаго,—Божества. Тоже должно сказать и о стремленіяхъ человѣка къ истинѣ, къ добру, къ правдѣ, которыхъ не лишены и атеисты; если истина, добро, правда не пустыя слова, а реальныя силы, движущія человѣкомъ и человѣчествомъ, то должна быть реальная, субстанціальная основа этихъ силъ,—абсолютная истина, абсолютное добро и правда; и если человѣкъ, каковы бы ни были его теоретическія убѣжденія относительно религіи, стремится къ нимъ, то опять таки въ силу тайной и безсознательной увѣренности въ существованіи реальной послѣдней цѣли своихъ стремленій,—абсолютной истины и добра. При болѣе глубокомъ анализѣ понятій совершенства, истины, добра, оказывается, что основаніемъ и вмѣстѣ послѣднимъ завѣреніемъ ихъ реальности и потому обязательности для насъ есть идея Божества. Богъ есть высочайшее совершенство, истина и благо; поэтому и стремленіе къ усовершенствованію, къ знанію, добру, въ сущности есть не сознаваемое ясно стремленіе къ Богу. Если теперь это стремленіе составляетъ принадлежность и атеиста, точно также какъ и каждаго человѣка, не окончательно утратившаго свое человѣческое достоинство, то, пожалуй, въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ атеистовъ, что

самый атеизмъ есть не болѣе, какъ роковое недоразумѣніе, такъ какъ атеистъ, отрицая на словахъ истину бытія Божія, въ своемъ познаніи и въ своей жизни не можетъ отказаться отъ тѣхъ принциповъ, которые предполагаютъ эту истину и получаютъ смыслъ только съ признаніемъ ея.

2) До сихъ поръ мы говорили объ основномъ положеніи историческаго доказательства бытія Божія, всеобщности религіозной идеи. Надѣемся, что фактъ этой всеобщности установленъ съ надлежащею твердостію и что его не въ силахъ поколебать указаніе на мнимое отсутствіе этой идеи у различныхъ племенъ или на отрицаніе истины бытія Божія какъ цѣлыми народами, такъ и отдѣльными лицами. Теперь мы должны перейти къ оцѣнкѣ заключенія, выводимаго изъ этого факта, и спросить: въ какой мѣрѣ всеобщность религіи можетъ служить доказательствомъ истины бытія Божія? Въ какой мѣрѣ предъ судомъ разума состоятельно такъ-называемое историческое доказательство бытія Божія?

Разсматривая это доказательство со стороны его философскаго значенія, не можемъ не сознаться, что оно представляетъ многія слабыя стороны и доступные возраженіямъ пробѣлы, которые могутъ быть восполнены только при помощи другихъ доказательствъ бытія Божія.

Прежде всего, можетъ быть оспариваема доказательная сила самого факта всеобщности религіи въ томъ обычномъ видѣ, въ какомъ онъ утверждается въ историческомъ доказательствѣ бытія Божія. Намъ могутъ сказать: вы хотите основать истину бытія Божія на всеобщности религіозной идеи. Но для этого нужно, чтобы эта идея была дѣйствительно въ широкомъ и строгомъ смыслѣ слова *всеобщею*, то-есть, нужно знать и утвердить не только то, что до сихъ поръ и въ настоящее время всѣ народы имѣютъ религію, но что они будутъ имѣть и впередъ, во все продолженіе бытія человѣчества. При этомъ только условіи можно сказать точно, что религія составляетъ существенную принадлежность человѣка и отсюда выводить заключеніе о необходимости, а затѣмъ объ истинѣ представленія о Богѣ. Но можетъ ли историческое доказательство выполнить это условіе? Очевидно, нѣтъ. Напротивъ, если мы станемъ судить о будущемъ по нѣкоторымъ характеристическимъ явленіямъ въ прошедшемъ, то можемъ придти

и къ обратному заключенію,—именно, что религіозная идея есть не всеобщее и необходимое, а временное и случайное явленіе въ человѣчествѣ,—явленіе, условливаемое только извѣстною переходною степенью его интеллектуальнаго развитія. Мы видимъ, говорятъ, что въ различныя времена болѣе сильные и глубокіе мыслители, отвергая мнѣніе необразованнаго большинства, не признавали бытія Божества. Да и вообще, разсматривая исторію философіи, находимъ, что каждое философское ученіе о началѣ всѣхъ вещей шло наперекоръ религіознымъ представленіямъ о томъ же предметѣ, что философія всегда была во враждѣ съ религіею. Обращая вниманіе на эти и подобныя явленія, показывающія, что развитіе мышленія идетъ пропорціонально уменьшенію суевѣрія, видя постоянный упадокъ религіозности по мѣрѣ распространенія просвѣщенія, не должны ли мы предположить, что наступитъ нѣкогда время, когда религіозныя идеи исчезнутъ совершенно въ человѣчествѣ, когда онѣ будутъ имѣть только историческое значеніе пережитой и забытой миѳологической стадіи развитія человѣчества, какъ думаетъ Контъ? А если такъ, то фактъ всеобщности религіи въ прошедшемъ и настоящемъ, не имѣя абсолютнаго значенія, не можетъ служить и доказательствомъ бытія Божія.

Историческое доказательство, ограниченное строго своими предѣлами, не можетъ вполнѣ предотвратить этого возраженія противъ абсолютной всеобщности религіи,—и въ этомъ именно состоитъ его недостатокъ. Такой недостатокъ вполнѣ естественъ; историческое доказательство стоитъ на эмпирической почвѣ фактовъ; но эмпирически рѣшить вопросъ о будущности религіи нельзя. Для рѣшенія этого вопроса необходимо обратиться къ анализу содержанія самой идеи о Богѣ, разсмотрѣть слагающіе ее элементы и доказать, что эта идея по самому существу ея, не происходя отъ причинъ случайныхъ, не можетъ быть какимъ либо случайнымъ, а потому и переходящимъ, явленіемъ въ человѣческомъ родѣ. Но рѣшеніе этой задачи не входитъ въ область историческаго доказательства, которое здѣсь для своего дополненія имѣетъ нужду въ другихъ доказательствахъ, основанныхъ на анализѣ идеи о Богѣ. Впрочемъ, и независимо отъ этого дополненія, историческое доказательство можетъ обратить въ свою пользу

самую шаткость предположеній о мнимомъ упраздненіи религіозной идеи въ будущемъ. Дѣйствительно, если судить о будущемъ религіи не на основаніи самой сущности религіозной идеи, а по одной аналогіи съ прошедшимъ, то и тогда мы болѣе вправѣ предполагать ея вѣчное существованіе, пока существуетъ человѣкъ, чѣмъ уничтоженіе. Та идея, которая сопровождала человѣческій родъ отъ его колыбели до настоящаго времени при всѣхъ перемѣнахъ его историческихъ судебъ, котор я была принадлежностью умовъ не только младенческихъ и неразвитыхъ, но и высокообразованныхъ, носитъ на себѣ достаточно гарантій за свое сохраненіе и въ будущемъ. Если говорятъ намъ о философахъ, какъ носителяхъ высшаго развитія человѣческаго ума, которые будто бы всегда противорѣчили принятымъ религіознымъ представленіямъ, то забываютъ, что они противорѣчили именно представленіямъ, какъ низшей и менѣе адэкватной формѣ пониманія Божества, чтобы возвысить ихъ въ высшую форму знанія,—раціональныя понятія о Богѣ. И въ этомъ отношеніи они были правы. Что касается до *представленія* о Богѣ, то въ общемъ смыслѣ оно составляетъ contradictio in adjecto; ибо очевидно, что абсолютное не можетъ быть предметомъ представленія, какъ ограниченной временно-пространственной формы познанія; иначе оно перестало бы быть абсолютнымъ. Вотъ почему философы часто боролись съ суевѣріями, съ частными антропоморфическими представленіями положительныхъ религій, но не съ самою религіозною идеею, выяснить содержаніе которой для разума было одною изъ важнѣйшихъ его задачъ. Въ этомъ смыслѣ Гегель справедливо замѣтилъ, что содержаніе какъ философіи, такъ и религіи въ сущности одно и тоже,— это „Богъ и изъясненіе Бога“, что философія есть признаніе содержанія религіи, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и освобожденіе отъ односторонности ея формы и возвышеніе этого содержанія въ абсолютную форму, т.-е. форму понятія. Если намъ указываютъ на философовъ—атеистовъ, то забываютъ, что они составляютъ явленіе исключительное и спорадическое въ исторіи философіи. Ни по числу ихъ, ни тѣмъ болѣе по силѣ таланта и значенію въ области мышленія они далеко не могутъ идти въ сравненіе съ числомъ замѣчательныхъ мыслителей, признававшихъ истину бытія Божества, тѣмъ менѣе могутъ

быть признаны представителями какой-то высшей интеллигенціи человѣчества. Можно сказать, что по отношенію къ массѣ философовъ они составляютъ столь же незначительное и столь же мало имѣющее значенія явленіе, какъ нѣкоторыя племена, у которыхъ незамѣтно признаковъ религіозности, въ общей массѣ племенъ и народовъ человѣчества. Несостоятельна также и та мысль, будто съ развитіемъ образованности уменьшается и религіозность и что она грозитъ мало-по-малу совершенно исчезнуть предъ наплывомъ невѣрія. Опять и здѣсь отчасти видимъ легкомысленное смѣшеніе формъ религіи съ ея содержаніемъ, отчасти возведеніе на степень явленій, свидѣтельствующихъ будто бы о высшемъ развитіи ума, такихъ, которыя на самомъ дѣлѣ служатъ симптомомъ ненормальности этого развитія. Дѣйствительно, по упадку нѣкоторыхъ иногда болѣе чувственныхъ и низшихъ формъ религіознаго культа никакъ нельзя судить объ упадкѣ религіознаго духа, который можетъ выражаться въ болѣе живыхъ и сильныхъ обнаруженіяхъ нравственнаго чувства и дѣятельности, чѣмъ при господствѣ безжизненныхъ, традиціонныхъ формъ положительныхъ религій. Истинное просвѣщеніе въ жизни какъ индивидуумовъ, такъ и цѣлыхъ обществъ уничтожаетъ суевѣрія и ложныя представленія о Богѣ, но не религію и самую идею о Богѣ. Если же исторія и представляетъ намъ иногда явленія крайняго упадка религіозности въ нѣкоторыя эпохи, то эти явленія всегда служатъ признаками упадка и ослабленія энергіи народной жизни, а не вступленія ея въ какую-либо высшую форму развитія. Такъ, въ древней Греціи скептицизмъ и безбожіе нѣкоторыхъ софистовъ были симптомомъ начинающагося разложенія древней Греческой жизни. Тоже должно сказать и о послѣднихъ временахъ Римской языческой имперіи, разложеніе которой было только задержано внесеніемъ въ ея жизнь новаго жизненнаго элемента въ христіанствѣ. Вообще, еще Сократъ, наблюдая надъ жизнію современныхъ ему народовъ, сдѣлалъ вѣрное замѣчаніе, что самые мудрые и сильные народы суть вмѣстѣ съ тѣмъ самые религіозные. Указываютъ иногда на эпоху первой Французской революціи, какъ на примѣръ соединенія высокой образованности съ атеизмомъ. Но нужно много увлеченія и пристрастія, чтобы видѣть въ этой эпохѣ выраженіе нормальнаго, а не

крайне болѣзненнаго состоянія общества. Ненормальность этого состоянія показала уже исторія скорымъ уничтоженіемъ его и затѣмъ реакціею религіознаго чувства. Вообще, исторія до сихъ поръ еще не представила примѣра сколько-нибудь продолжительнаго и нормальнаго состоянія общества безъ религіи. Невозможность подобнаго состоянія, невозможность атеистическаго народа вполнѣ понятна каждому, кто, если не на основаніи анализа самой идеи о Богѣ, то вслѣдствіе однихъ историческихъ наблюденій знаетъ, какое значеніе имѣетъ религія въ основаніи и утвержденіи общественныхъ связей. Если упадокъ религіи всегда ведетъ къ упадку гражданской доблести и затѣмъ самостоятельности народа, то совершенное ея уничтоженіе (еслибы было возможно такое явленіе) окончилось бы совершеннымъ распаденіемъ всѣхъ соціальныхъ связей, разложеніемъ народа, какъ гражданскаго общества, и обращеніемъ его въ толпу жалкихъ, полудикихъ существъ, общественное возрожденіе которыхъ опять возможно было бы не иначе, какъ при помощи религіи. Такимъ образомъ, ограничиваясь даже указаніями прошлой исторіи человѣчества, мы въ правѣ опровергнуть ищущее въ нихъ основанія предположеніе о возможности уничтоженія религіи въ будущемъ. Но, повторяемъ, окончательное устраненіе этого предположенія возможно только при чисто философскомъ анализѣ идеи о Богѣ, который долженъ показать, что не случайные какіе-либо мотивы, но существенныя требованія природы человѣка ведутъ его къ религіи и обезпечиваютъ ея существованіе, пока человѣкъ остается человѣкомъ въ истинномъ и высшемъ значеніи этого слова, какъ существо разумно-нравственное *).

*) Съ этой точки зрѣнія не отрицаютъ необходимости существованія религіи не въ прошедшемъ только, но и въ будущемъ, даже философы, отрицающіе объективное значеніе ея. „Положительное знаніе“, говоритъ Спенсеръ, „не наполняетъ и *никогда* не можетъ наполнить всей области возможнаго мышленія. На самой крайней границѣ каждаго открытія возникаетъ и *всегда долженъ* возникнуть вопросъ: что же будетъ далѣе? Относительно науки, какъ сферы постепенно расширяющейся, мы можемъ сказать, что всякое прибавленіе къ ея поверхности приводитъ ее въ большее и большее соприкосновеніе съ окружающимъ незнаніемъ. Поэтому *всегда* должны существовать два способа умственной дѣятельности. Во все будущее время, какъ и

Если какъ основанное на эмпирическихъ фактахъ историческое доказательство не можетъ дать полнаго и истинно философскаго обоснованія всеобщности религіозной идеи, то по той же самой причинѣ оно не въ состояніи дать и вполнѣ точнаго и удовлетворительнаго понятія о Богѣ, истину бытія Котораго имѣетъ цѣлью доказать. Оно утверждаетъ фактъ, что всѣ народы признаютъ бытіе Божества; но что такое то Божество, которое составляетъ объектъ всѣхъ религіозныхъ вѣрованій, мы затруднились бы отвѣчать на основаніи представленныхъ историческимъ доказательствомъ эмпирическихъ фактовъ. Вѣрованія племенъ и народовъ въ высшей степени разнообразны, начиная отъ самыхъ грубыхъ, въ которыхъ едва мелькаетъ свѣтъ религіозной идеи, и кончая довольно совершенными, принадлежащими культурнымъ религіямъ. Сопоставляя ихъ, мы не найдемъ выхода изъ лабиринта самыхъ противорѣчащихъ представленій о Богѣ. Если станемъ искать Аріадниной нити въ этомъ лабиринтѣ въ томъ, что станемъ отсѣкать и устранять въ религіозныхъ представленіяхъ все частное и разнообразное, какъ случайное и ложное, съ тѣмъ чтобы въ итогѣ получить дѣйствительно общее всѣмъ людямъ и религіямъ понятіе о Богѣ, то придемъ къ самому туманному и неопредѣленному представленію или ощущенію чего-то сверхъестественнаго, лежащаго выше человѣка. Но это *нѣчто* сверхчувственное не есть еще то Божество, истину бытія котораго имѣетъ существенный интересъ доказать философія. И если теперь доказательство бытія Божія тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ выше и совершеннѣе то понятіе о Богѣ, къ которому оно приводитъ, то историческое доказательство должно занимать невысокое мѣсто въ ряду этихъ доказательствъ.

Наконецъ, историческое доказательство и въ томъ еще отношеніи не можетъ быть названо удовлетворительнымъ,

---

теперь, умъ человѣческій можетъ заниматься не только явленіемъ уже извѣстнымъ, но и тѣмъ неизвѣстнымъ *нѣчто*, на которое указываютъ явленія и ихъ отношенія. Отсюда всегда будетъ мѣсто для религіи". (Осн. Нач. 17. 18). Но религія не есть дѣло только одной теоретической потребности ума она столько же дѣло чувства и нравственной потребности. Обративъ вниманіе на послѣднія, Спенсеръ нашелъ бы еще болѣе сильныя основанія къ признанію необходимости религіи не только въ настоящемъ, но и въ будущемъ.

что основывается на гносеологическомъ принципѣ, который съ строго философской точки зрѣнія не можетъ быть признанъ состоятельнымъ. Это принципъ такъ-называемаго общаго смысла. Критеріемъ достовѣрности онъ признаетъ всеобщее согласіе въ признаніи чего-либо за истину; согласіе въ чемъ-либо всѣхъ людей, какъ говоритъ Цицеронъ, должно быть признаваемо голосомъ самой природы. Для непосредственнаго чувства, для обыкновеннаго мышленія такой критерій кажется достаточнымъ и неоспоримымъ; но философія болѣе требовательна. Не смотря на то, что принципъ общаго смысла, какъ основаніе философскаго познанія, былъ принимаемъ многими философами, начиная отъ Цицерона и кончая философами Шотландской школы, она справедливо усматриваетъ въ немъ существенные недостатки, препятствующіе ему быть принципомъ истинно философскаго знанія. Поэтому и доказательство бытія Божія, основанное на этомъ принципѣ, не вполнѣ подходитъ къ типу строго философскаго доказательства. Но въ замѣнъ этого оно получаетъ чрезвычайно важное популярное и практическое значеніе, потому что утверждается именно на томъ самомъ принципѣ, который раздѣляетъ громадное большинство людей при сужденіи о предметахъ, недоступныхъ непосредственному наблюденію и опыту; это принципъ авторитета. Мы видимъ, что, имѣя свое глубочайшее основаніе въ самой разумной природѣ человѣка, вѣра въ бытіе Божіе и въ объективную истину содержанія нашего религіознаго сознанія у дѣтей и у большинства людей первоначально утверждается на умственномъ и нравственномъ авторитетѣ воспитателей, учителей, Церкви. Какъ скоро при наступленіи умственной зрѣлости человѣкъ пытается дать себѣ отчетъ въ своей вѣрѣ, то находитъ, что не только окружающіе его, но и всѣ народы во всѣ времена вѣруютъ въ Бога и имѣютъ религію. Такимъ образомъ, та истина, которая прежде принималась по довѣрію къ авторитету нѣкоторыхъ только лицъ, теперь получаетъ новое доказательство и непреоборимую силу, находя себѣ подтвержденіе въ авторитетѣ всего человѣчества. Высшаго удостовѣренія истины для человѣка, стоящаго на точкѣ зрѣнія общаго смысла, нѣтъ и быть не можетъ. Доказать, что такое удостовѣреніе есть не мнимое только, что дѣйствительно

вѣра въ Бога есть достояніе всего человѣчества, и составляетъ задачу историческаго доказательства, которую оно, какъ мы видѣли, и выполняетъ вполнѣ удовлетворительно.

---

7. Нравственное доказательство бытія Божія

Въ религіозномъ сознаніи человѣчества нравственность всегда и неизмѣнно была поставляема въ существенную связь съ идеею о Богѣ. Во всѣ времена, у всѣхъ народовъ нравственныя предписанія всегда почитались заповѣдями и повелѣніями самого Божества; на исполненіе этихъ предписаній, на добродѣтельную жизнь человѣкъ смотрѣлъ какъ на служеніе Богу, какъ на исполненіе Его воли, за исполненіе ихъ всегда ожидалъ себѣ награды въ этой или будущей жизни, и за нарушеніе ихъ страшился гнѣва Божества и справедливаго возмездія. Но не только для религіознаго сознанія, но и для философской мысли, эта связь нравственности съ идеею о Богѣ казалась столь тѣсною и неразрывною, что въ самомъ фактѣ существованія въ насъ нравственнаго закона многіе мыслители видѣли непосредственное доказательство существованія Божества; въ голосѣ совѣсти слышали голосъ самого Бога. Нѣтъ нужды, говорилъ Сенека, искать Бога гдѣ либо далеко отъ насъ; „Онъ близъ тебя, Онъ съ тобою, Онъ внутри тебя. Да, я утверждаю, что въ насъ обитаетъ нѣкій святой духъ, который охраняетъ все доброе и наблюдаетъ за всѣмъ дурнымъ въ насъ; по мѣрѣ того какъ мы внимаемъ ему, онъ управляетъ нами. Безъ Бога никто не можетъ сдѣлаться добродѣтельнымъ. Онъ даетъ совѣты возвышенные и прямодушные. Во всѣхъ добродѣтельныхъ людяхъ обитаетъ Богъ“ *).

При такой, утверждаемой и религіознымъ и нравственнымъ

*) Ер. 41. Письмо Сенеки, въ русскомъ переводѣ, въ журн. „Вѣра и Разумъ“ 1884 г. февраль, 163.

сознаніемъ, связи нравственной идеи съ понятіемъ о Богѣ, естественно ожидать, что въ анализѣ этой идеи философская мысль станетъ искать надежныхъ основаній для разъясненія и утвержденія истины бытія Божія, основаній, даже болѣе надежныхъ, чѣмъ какія могло бы представить намъ разсмотрѣніе міра не только физическаго, но и духовнаго. Это потому, что, съ одной стороны, исходная точка доказательства—нравственное сознаніе, повидимому, представляетъ собою фактъ болѣе ясный, простой и непререкаемый, чѣмъ исходныя точки другихъ доказательствъ бытія Божія, напр. мысль о цѣлесообразности міра въ телеологическомъ или объ условности всего существующаго и о невозможности допустить безконечное преемство причинъ въ космологическомъ. Съ другой, самое понятіе о Богѣ, которое такъ тѣсно соединено съ нравственнымъ сознаніемъ, отличается такою полнотою содержанія, которая непосредственно не дается другими доказательствами бытія Божія. Богъ нравственно-религіознаго сознанія есто не только абсолютное начало бытія, не только Существо величайше разумное и всемогущее, но и обладающее идеальными нравственными совершенствами: святостію, благостію, правосудіемъ, милосердіемъ, ибо только такое Существо можетъ быть и виновникомъ нравственнаго закона и блюстителемъ его, награждающимъ за исполненіе и карающимъ за нарушеніе его.

Разъяснить, въ какой мѣрѣ состоятельно это ожиданіе передъ судомъ философской мысли, въ какой мѣрѣ столь ясно утверждаемая религіознымъ сознаніемъ связь между идеями нравственности и Божества есть дѣйствительная связь между ними, какъ между основаніемъ и слѣдствіемъ, необходимо изъ него вытекающимъ, и составляетъ задачу нравственнаго доказательства бытія Божія. Исходнымъ началомъ этого доказательства, какъ мы сказали, служитъ фактъ существованія въ насъ нравственнаго закона. Но нравственный законъ можетъ быть разсматриваемъ съ трехъ точекъ зрѣнія, со стороны его *происхожденія, осуществленія* и послѣдней цѣли или *завершенія;* каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія даетъ свой оттѣнокъ основанному на нравственномъ сознаніи доказательству бытія Божія, которое такимъ образомъ распадается на три частные вида.

1. Что въ насъ существуетъ нравственный законъ, без-

условно повелѣвающій дѣлать добро и избѣгать зла, это, конечно, фактъ, неподлежащій никакому сомнѣнію и спору; въ такомъ существованіи убѣждаетъ и личный опытъ каждаго и наблюденіе надъ другими людьми, въ своихъ дѣйствіяхъ вообще руководствующимися этимъ закономъ, и всемірно-историческое существованіе общественнаго мнѣнія, гражданскихъ законовъ и религіозныхъ предписаній, имѣющихъ своею послѣднею цѣлью осуществленіе между людьми нравственной правды и добра. Откуда возникаетъ въ насъ понятіе объ этомъ законѣ и та принудительная обязательность, съ какою онъ является въ нашемъ сознаніи? Что онъ не можетъ быть происхожденія эмпирическаго, результатомъ простаго обобщенія различныхъ впечатлѣній и вліяній окружающей насъ природы, объ этомъ говоритъ самое содержаніе его. Лежащія въ его основѣ понятія о добрѣ и злѣ суть чисто идеальныя, духовныя понятія; ни произвести ихъ, ни навести на нихъ не могутъ впечатлѣнія, получаемыя нами отъ предметовъ внѣшнихъ. Впечатлѣнія міра внѣшняго могутъ возбудить въ насъ чувства физически пріятнаго и непріятнаго съ ихъ многоразличными оттѣнками, но эти чувства не имѣютъ ничего общаго съ понятіями нравственно добраго и злаго. Еслибы законъ человѣческой дѣятельности былъ только закономъ чувственной природы, то онъ вполнѣ могъ бы выразиться въ требованіи: стремись къ пріятному и избѣгай непріятнаго, законъ, который составляетъ единственный мотивъ дѣятельности животныхъ. Но не таковъ законъ нравственный: онъ не только не требуетъ безусловно исполненія этого физическаго закона, но часто ему противорѣчитъ, и въ этомъ полагаетъ высшее совершенство и достоинство человѣка. Во имя долга и высшихъ нравственныхъ предписаній онъ часто безусловно требуетъ отреченія отъ этого естественнаго закона, какъ бы оно тяжело и болѣзненно ни казалось для нашей чувственности; если же это требованіе остается неисполненнымъ, если человѣкъ увлекается пріятнымъ для него чувствомъ удовольствія, съ забвеніемъ о долгѣ, то нравственное сознаніе рѣшительно осуждаетъ его, такъ что здѣсь нравственное благо и счастіе стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ естественнымъ счастіемъ, состоящимъ въ удовлетвореніи своимъ физическимъ потребностямъ. Эта столь рѣзко выступающая особенность нравственнаго закона,

доходящая до противорѣчія закону естественному и до борьбы съ нимъ, ясно показываетъ, что источникъ его не можетъ заключаться ни во внѣшней природѣ, ни въ самомъ человѣкѣ, въ какой мѣрѣ по своему организму онъ есть часть этой природы.

Далѣе, яснымъ свидѣтельствомъ не-эмпирическаго происхожденія нравственнаго закона служитъ его всеобщность и необходимость. Эти качества Кантъ совершенно справедливо считаетъ несомнѣннымъ признакомъ апріорнаго, независимаго отъ опыта происхожденія какого-либо понятія, такъ какъ опытъ, какъ совокупность частныхъ, случайныхъ и измѣнчивыхъ представленій, не можетъ произвести въ насъ никакого дѣйствительно и безусловно всеобщаго и необходимаго понятія. Еслибы, поэтому, понятіе нравственнаго закона было эмпирическимъ, составленнымъ на основаніи абстракціи отъ данныхъ внѣшняго или внутренняго опыта, то при разнообразіи этихъ данныхъ, при безконечномъ различіи впечатлѣній и вліяній, среди которыхъ живутъ и жили люди, мы должны бы ожидать, что и самыя нравственныя понятія (если только они могутъ образоваться этимъ путемъ) будутъ чрезвычайно различны, даже противоположны. Но на дѣлѣ это различіе касается только незначительныхъ частныхъ оттѣнковъ въ пониманіи или исполненіи той или другой нравственной обязанности; вообще же всѣ люди согласны въ томъ, что нужно понимать подъ именемъ добра и зла. Нравственныя обязанности напр., которыя начертаны намъ въ десятословіи, не суть обязанности одного какого-либо времени или народа, сложившіяся въ силу климатическихъ, историческихъ, національныхъ условій, онѣ имѣютъ и имѣли значеніе для всѣхъ мѣстъ, временъ, лицъ и народовъ. То-же мы должны сказать и о той моральной необходимости и принудительности, съ какою являются предъ нами предписанія нравственнаго закона. Не смотря на свободу человѣка, несмотря на всевозможныя извращенія этой свободы и фактическія нарушенія нравственныхъ правилъ, голосъ совѣсти даетъ себя чувствовать и въ душѣ самаго закоренѣлаго злодѣя; сознаніе необходимости исполнить нравственный законъ не оставляетъ его никогда и ничѣмъ не можетъ быть искоренено. Въ самомъ испорченномъ человѣкѣ никогда не исчезаетъ чувство принудительной силы этого закона, вы

ражаясь то въ раскаяніи, то въ безплодномъ часто желаніи быть лучшимъ, то въ невольномъ уваженіи къ нравственнымъ поступкамъ другихъ лицъ. Нѣтъ такого нравственно развращеннаго человѣка, который бы съ полнымъ сознаніемъ и убѣжденіемъ могъ сказать: должно стремиться къ злу, а не къ добру. Но подобнаго рода явленія были бы необъяснимы, еслибы законъ нравственной дѣятельности былъ выраженіемъ и продуктомъ естественной природы человѣка; при разнообразіи и измѣнчивости этой природы, человѣкъ долженъ бы всегда считать законнымъ и нравственнымъ то, къ чему располагаетъ его индивидуальная физическая организація. Человѣкъ напр. чувственный по природѣ или ставшій такимъ вслѣдствіе обстоятельствъ и по своей волѣ, считалъ бы удовлетвореніе своихъ чувственныхъ влеченій нормальнымъ, природнымъ закономъ своей жизни; ни сознаніе ненормальности такой жизни, ни раскаяніе, ни исправленіе не были бы возможны.

Но если, такимъ образомъ, нравственный законъ не можетъ быть ни продуктомъ впечатлѣній внѣшняго, физическаго міра, ни закономъ нашей собственной физической природы, то не можетъ ли онъ быть естественнымъ, внутреннимъ закономъ нашей природы духовной, закономъ, принадлежащимъ къ самому существу этой природы такъ же, какъ низшія, чувственныя стремленія принадлежатъ къ существу нашей животной природы? Если это такъ, если нравственный законъ есть имманентный законъ самой природы человѣка, то для насъ нѣтъ уже никакой необходимости выходить за границы этой природы и искать для объясненія его происхожденія какой-либо внѣ человѣка лежащей причины. Но такое заключеніе было бы поспѣшнымъ даже и въ томъ случаѣ, еслибы мы признали нравственный законъ естественнымъ закономъ нашей природы, не болѣе. Нравственный законъ признается спеціальнымъ закономъ духовной природы человѣка; но этимъ признаніемъ вопросъ о происхожденіи этого закона не рѣшается, а только отодвигается вдаль. Возникаетъ вопросъ: откуда могло произойти это самое духовное, самосознательное и свободное существо, съ закономъ его дѣятельности, столь непохожимъ на законы, господствующіе въ окружающемъ его мірѣ, даже противорѣчащимъ этимъ законамъ? Если это существо не

можетъ быть произведено лишенною сознанія и свободы физическою природою, то, для объясненія самаго существованія его, мы должны признать совершенно отличное отъ природы внѣшней Существо, которое само въ высшей степени должно обладать тѣми качествами, которыя сообщило своему произведенію: разумомъ, свободою, сознаніемъ. Такъ какъ законъ дѣятельности такого ограниченно-духовнаго существа, такъ отличнаго отъ природы, не можетъ быть опредѣленъ самою природой, то, очевидно, онъ можетъ быть данъ ему или начертанъ въ немъ только тѣмъ высочайшимъ духовнымъ Существомъ, Которое создало его. Такимъ образомъ, существованіе нравственнаго закона въ человѣкѣ, такъ же какъ и существованіе самаго человѣка, объяснимо только при предположеніи существованія Божества.

Но намъ скажутъ: положимъ, самое существованіе человѣка, какъ существа духовнаго, разумно-свободнаго, соотвѣтственно закону достаточнаго основанія, предполагаетъ уже бытіе высочайшей духовной причины—Бога, и эта причина, какъ абсолютная, въ общемъ и абстрактномъ смыслѣ можетъ быть названа причиною не только человѣка, но и всѣхъ особенностей (въ числѣ ихъ и нравственнаго закона), условливаемыхъ его природою. Но есть ли необходимость, признавая Бога творческою причиною духовной природы человѣка, почитать его въ то же время ближайшею и непосредственною причиною и спеціальныхъ обнаруженій этой природы, въ частности, принадлежащаго ей нравственнаго закона ея дѣятельности? Человѣкъ, какъ духовно-нравственное существо, созданъ Богомъ; но какъ существо разумно-свободное, онъ самъ могъ указать своей духовной природѣ законъ, по которому она должна дѣйствовать. Человѣкъ самъ себѣ даетъ законъ и въ этомъ (какъ учитъ Кантъ) и состоитъ его истинная автономія. Такая автономія не требуется ли необходимо самымъ понятіемъ его, какъ существа свободнаго? Ибо, какъ бы могъ быть онъ дѣйствительно свободнымъ, еслибы принужденъ былъ дѣйствовать по закону, наложенному отвнѣ, котораго измѣнить онъ не въ силахъ? Истинная свобода состоитъ въ томъ, что онъ свободно обязываетъ себя закономъ, который признаетъ разумнымъ, и свободно повинуется ему. Всякое другое пониманіе происхожденія нравственнаго закона отвнѣ

(отъ Бога) было бы гетерономіею, противною понятію объ истинной нравственности, какъ актѣ свободы. Итакъ, существованіе въ насъ нравственнаго закона не ведетъ никуда дальше самого человѣка и не можетъ служить доказательствомъ существованія какого-либо внѣшняго источника этого закона или независимаго отъ человѣка законодателя. Такимъ образомъ, нравственное доказательство теряетъ свою самостоятельность, какъ особое и отличное отъ общаго космологическаго доказательство бытія Божія.

Но высказанная впервые Кантомъ мысль о безусловной автономіи нравственнаго закона есть чисто теоретическая фикція, противъ которой говоритъ и опытъ и самое содержаніе этого закона. Не говоримъ о томъ, что ни въ жизни каждаго отдѣльнаго человѣка, ни въ жизни человѣчества мы не находимъ никакого момента, въ который возникъ бы въ его сознаніи нравственный законъ и съ котораго онъ рѣшился бы обязать свою волю слѣдовать ему. Напротивъ, съ первымъ же проявленіемъ сознательной жизни человѣкъ застаетъ его въ себѣ, какъ законъ кѣмъ-то уже данный и не отъ него происшедшій. Не говоримъ о томъ, что такая рѣшимость связать себя нравственнымъ закономъ предполагаетъ въ человѣкѣ ясное сознаніе и размышленіе, представленіе его содержанія и цѣли, что̀ совершенно противорѣчитъ опыту, который первоначальное выраженіе нравственнаго сознанія видитъ не въ теоретическихъ нравственныхъ понятіяхъ, а въ непосредственномъ чувствѣ, въ голосѣ совѣсти. Остановимъ лишь вниманіе на самомъ понятіи нравственнаго закона, какъ со стороны его формы, такъ и содержанія. Со стороны формы, предполагаемый автономнымъ, нравственный законъ есть самоопредѣленіе воли по извѣстному направленію, есть свободное хотѣніе дѣйствовать такъ, а не иначе. Но въ эмпирическомъ человѣкѣ есть множество различныхъ хотѣній или желаній, очень разнообразныхъ и по предметамъ, ихъ вызывающимъ и по своему нравственному достоинству; есть напр. желанія чувственныя, эгоистическія и симпатическія. Какъ желанія естественныя, всѣ онѣ суть желанія законныя и всѣ, поэтому, имѣютъ равныя права на ихъ удовлетвореніе. Если же человѣкъ изъ всѣхъ этихъ естественныхъ желаній и стремленій отдаетъ предпочтеніе одному — стремленію нравственному, и

при томъ столь рѣшительное, что исполненіе его одного считаетъ безусловнымъ закономъ своей воли, которому должны подчиняться всѣ другія желанія, то, очевидно, онъ долженъ сдѣлать сознательный выборъ между ними, оцѣнить его совершенство и превосходство предъ другими. Но на какомъ основаніи онъ будетъ дѣлать этотъ выборъ? Что будетъ служить критеріемъ для оцѣнки достоинства различныхъ стремленій воли? Такимъ критеріемъ не можетъ служить низшая чувственная природа человѣка, потому что удовлетвореніе ея низшихъ эгоистическихъ желаній имѣетъ болѣе интереса и привлекательности для нея, чѣмъ высшихъ, часто идущихъ съ нею въ разрѣзъ: на почвѣ чувственности не могло бы возникнуть нравственное самоопредѣленіе. Сама духовная природа? Но и она представляетъ также разнообразіе стремленій и желаній не одинаковаго нравственнаго достоинства. Очевидно, такимъ критеріемъ можетъ быть только присущая человѣческому духу и совершенно чуждая его эгоистическихъ стремленій идея нравственнаго добра, которая заставляетъ его цѣнить выше всѣхъ другихъ и отдавать безусловное преимущество нравственному стремленію. Итакъ, автономное нравственное самоопредѣленіе (еслибы оно было возможно) необходимо предполагало бы за собою идею нравственности въ нашемъ духѣ, и предшествующую такому самоопредѣленію, и его условливающую. Помимо такого принципіальнаго, предваряющаго всякое самоопредѣленіе, значенія, идея нравственности не можетъ быть продуктомъ такого самоопредѣленія и по своему содержанію. Еслибы человѣкъ былъ безусловно автономенъ, самъ себѣ давалъ законъ, то онъ, очевидно, далъ бы себѣ такой законъ, который вполнѣ соотвѣтствовалъ бы *данному* состоянію его природы, былъ бы исполнимымъ для него закономъ, которому бы онъ подчинялся вполнѣ свободно и охотно. Но таковъ ли законъ нравственный? Въ своей идеальной формѣ онъ предъявляетъ такія требованія, которыя по сознанію каждаго никогда вполнѣ не могутъ быть выполнены; ни одинъ человѣкъ передъ судомъ своей совѣсти не можетъ сказать, чтобы онъ вполнѣ удовлетворилъ этимъ требованіямъ и осуществилъ въ своей жизни идеалъ нравственнаго совершенства. Еслибы человѣкъ самъ былъ виновникомъ нравственнаго закона, то какая бы была ему нужда возлагать на

себя бремя, котораго понести онъ не въ силахъ? Зачѣмъ ему было создавать обязательный для себя идеалъ такого нравственнаго совершенства, достигнуть котораго едва ли можетъ надѣяться и совершеннѣйшій изъ людей? Онъ создалъ бы такой законъ, который исполнить было бы легко и удобно для его природы, который не поставлялъ бы его въ постоянную и мучительную коллизію съ его собственными низшими, чувственными склонностями и желаніями. Да и такой законъ не могъ бы быть и одинаковымъ для всѣхъ лицъ и временъ, какъ существующій нравственный законъ. Духовная природа человѣка представляетъ намъ чрезвычайное разнообразіе индивидуальныхъ отличій, условливаемыхъ какъ самою природою, такъ и вліяніемъ этнографическихъ и историческихъ особенностей. Защитники автономіи нравственнаго закона, говоря, что человѣкъ самъ создаетъ законъ, часто разумѣютъ при этомъ не эмпирическаго, но идеальнаго человѣка и подъ его нравственною свободою не эмпирическую, а трансцедентальную свободу, но такой человѣкъ и такая свобода есть чистая фикція. На самомъ дѣлѣ мы имѣемъ передъ собою не абстрактнаго человѣка, но живыя индивидуальныя лица съ чрезвычайно различными нравственными качествами, а при этомъ условіи, какимъ образомъ могъ бы возникнуть одинъ и общеобязательный для всѣхъ законъ? Неужели для объясненія его возникновенія мы должны признать ту фикцію соціальнаго контракта, которою нѣкоторые философы думали объяснить происхожденіе законовъ гражданскихъ? Не скорѣе ли мы вправдѣ были бы ожидать, что нравственный законъ будетъ столько же разнообразенъ, какъ различны характеры отдѣльныхъ лицъ, народовъ, историческихъ эпохъ? Точно также какъ единство и всеобщность, не можетъ быть объяснена съ точки зрѣнія автономіи нравственнаго закона и его необходимость и обязательность. Какъ свободно далъ себѣ человѣкъ нравственный законъ, такъ же свободно могъ и отмѣнить его; а имѣя въ виду дѣйствительное, столь не соотвѣтствующее нравственной нормѣ, состояніе человѣка, не вправѣ ли мы были бы ожидать и фактическаго упраздненія его, по крайней мѣрѣ у множества лицъ, для которыхъ онъ составляетъ невыносимое бремя? Но на дѣлѣ мы видимъ иное; сознаніе нравственной виновности и упреки совѣсти, которые не могутъ

заглушить самые закоренѣлые преступники, ясно показываютъ, что нравственный законъ не есть самимъ человѣкомъ данный себѣ законъ, не его свободнымъ изволеніемъ созданный, но отвнѣ начертанный въ его духовной природѣ такою высшею его силою, предъ которою безсильна его ограниченная свобода *).

Если, такимъ образомъ, нравственный законъ не можетъ произойти путемъ эмпирическимъ и быть результатомъ воздѣйствія на насъ окружающаго насъ физическаго міра, если онъ не можетъ быть ни закономъ нашей низшей, чувственной природы, ни автономнымъ закономъ, обязаннымъ своимъ происхожденіемъ самой разумно-свободной природѣ человѣка, то очевидно, онъ можетъ быть только закономъ, даннымъ человѣку отвнѣ, — Существомъ высшимъ природы и человѣческаго духа. Законъ предполагаетъ законодателя, а высочайшее идеальное совершенство этого закона, которому не удовлетворяетъ ни одно конечное существо и понятіе о которомъ, поэтому, не можетъ образоваться изъ наблюденія надъ данными, конечными совершенствами, показываетъ, что такимъ законодателемъ можетъ быть только высочайшее совершенное Существо—Богъ.

Возраженія противъ сейчасъ изложеннаго нами доказательства бытія Божія касаются какъ его основанія, такъ и заключенія, выводимаго изъ этого основанія.

а) Основаніемъ этого доказательства, какъ мы видѣли, слу-

---

*) Что касается до того мнѣнія автономистовъ, что такое признаніе нравственнаго закона отвнѣ даннымъ закономъ противорѣчило бы понятію о человѣкѣ, какъ о существѣ свободномъ (ибо истинно свободное существо можетъ подчиняться только свободно данному себѣ закону, а всякое подчиненіе иному закону дѣлаетъ его несвободнымъ), то оно грѣшитъ смѣшеніемъ абсолютной свободы съ условною. Такая абсолютная свобода,—давать самому себѣ законъ, можетъ принадлежать только Существу абсолютному. Ограниченная свобода, которая только и можетъ принадлежать существу ограниченному, какъ человѣкъ, можетъ заключаться лишь въ свободѣ исполнять и не исполнять законъ нравственный, данный ему отвнѣ. Какъ скоро у человѣка есть возможность и способность свободно исполнять законъ нравственный, то онъ уже не можетъ называться существомъ несвободнымъ. Нравственный законъ, начертанный въ его совѣсти верховнымъ Законодателемъ, не дѣйствуетъ на него принудительно; онъ не есть тоже, что законы физической природы, уклоненіе отъ которыхъ невозможно.

житъ признанный нами неоспоримымъ фактъ, что въ нашей душѣ существуетъ *прирожденный* нравственный законъ; такъ какъ происхожденіе этого закона не можетъ быть объяснено ни изъ опыта, ни изъ самодѣятельности человѣка, то нравственное доказательство считаетъ себя вправѣ искать единственной достаточной причины его возникновенія въ Существѣ высочайшемъ.

Но, какъ извѣстно, это основоположеніе нравственнаго доказательства всегда подвергалось сильнымъ возраженіямъ со стороны философовъ, не хотѣвшихъ признавать въ нашей душѣ никакого независимаго отъ опыта содержанія и единственный источникъ нашего познанія видѣвшихъ въ впечатлѣніяхъ внѣшнихъ чувствъ. Отвергши всѣ такъ-называемыя врожденныя идеи, Локкъ и всѣ послѣдовавшіе за нимъ эмпирики, къ которымъ примкнули и матеріалисты, не могли, конечно, сдѣлать здѣсь исключенія и для нравственныхъ идей. Нравственныя понятія, какъ и всѣ прочія, пріобрѣтаются эмпирическимъ путемъ; для объясненія ихъ происхожденія мы не нуждаемся ни въ какой высшей природѣ и главной причинѣ; нравственное доказательство бытія Божія, всецѣло основанное на предположеніи врожденности понятія о нравственномъ законѣ, падаетъ само собою.

Основанія, приводимыя эмпириками *) противъ независимаго отъ опыта происхожденія нравственныхъ идей въ сущности тѣ же, какія приводятся ими противъ врожденности идей вообще. Такъ какъ признакомъ апріорности какого-либо понятія обыкновенно считается его всеобщность и необходимость, то главныя усилія ихъ направлены къ тому, чтобы поколебать значеніе этихъ признаковъ. Что у человѣка нѣтъ общеобязательнаго нравственнаго закона, это стараются доказать крайнимъ разнообразіемъ, даже противорѣчіемъ нравственныхъ понятій между людьми. Даже философы не могутъ согласиться между собою въ опредѣленіи основныхъ принци-

*) Говоря объ эмпиризмѣ, мы имѣемъ въ виду Локка, потому что предпочитаемъ оригиналъ копіямъ. Вся послѣдующая полемика сенсуалистовъ и матеріалистовъ противъ апріорности нравственной идеи есть повтореніе съ разными варіаціями возраженій Локка. Изложенное нами ниже ученіе Локка о происхожденіи нравственныхъ идей содержится въ его сочиненіи: „Опытъ о человѣческомъ умѣ“, нѣмецк. изд. Kirchmann'a. 1872. B. I. cap. III, p. 56—79.

повъ нравственности; что же касается до обыкновенныхъ людей, „то среди нихъ существуютъ самыя разнообразныя, даже противоположныя практическія начала, которыя частію вслѣдствіе своей ложности и превратности, частію по причинѣ противорѣчія другъ другу и взаимнаго по этому отрицанія не могутъ быть признаны началами, въ подлинномъ смыслѣ практическими... Но такое разнообразіе практическихъ началъ, такое ихъ противорѣчіе можетъ-ли быть примирено съ ихъ врожденностію?“ Если защитники врожденныхъ идей намъ скажутъ, что такое разнообразіе, даже противорѣчіе происходитъ не отъ того, что онѣ не врождены намъ, но отъ того, что нравственныя начала чрезвычайно потемнились у людей подъ вліяніемъ воспитанія и окружающей среды, то въ такомъ случаѣ онѣ должны бы представляться намъ тѣмъ чище и яснѣе, чѣмъ ближе мы подходимъ къ такому состоянію человѣка, когда онъ не пострадалъ еще отъ внѣшнихъ вліяній общественной среды и не потерялъ еще своей природной чистоты. Таково состояніе дѣтей и дикарей. У этихъ людей, которыхъ еще не коснулось извращающее чистоту практическихъ началъ вліяніе культуры, мы бы должны найти эти врожденныя начала во всей ихъ начальной чистотѣ и ясности. Но факты говорятъ рѣшительно противное. У дѣтей мы вовсе не замѣчаемъ яснаго сознанія какихъ-либо присущихъ душѣ нравственныхъ понятій; онѣ сообщаются имъ воспитаніемъ. Но этого не могло бы быть, еслибы онѣ были врождены имъ; всякое врожденное понятіе должно бы ясно сознаваться ими, такъ какъ понимать и сознавать одно и тоже. Что касается до дикарей, то исторія и опытъ показываютъ, что нѣтъ почти ни одного нравственнаго правила, которое не нарушалось бы противоположнымъ ему дѣйствованіемъ. „Исторія говоритъ, что существовали народы, у которыхъ выкидываніе дѣтей, становившихся вслѣдствіе того добычею голодной смерти или дикихъ звѣрей, было освящено обычаемъ, считалось правымъ и столь же мало осуждалось кѣмъ-либо, какъ и самое рожденіе дѣтей. Существовали страны, въ которыхъ живаго ребенка полагали въ одинъ гробъ съ матерью, если она умирала при рожденіи ребенка или вскорѣ послѣ того. Существуютъ племена, у которыхъ престарѣлые родители выбрасываются или умерщвляются, у которыхъ безнадежно больные

выносятся вонъ и оставляются на произволъ судьбы и т. п. Гдѣ здѣсь, спрашиваетъ Локкъ, врожденныя понятія справедливости, благодарности, честности и пр.?"

Что нравственный законъ, не будучи всеобщимъ, не есть и необходимый законъ нашей природы, врожденный или начертанный въ нашей душѣ самимъ Богомъ, это видно изъ того, что онъ „постоянно, дерзко и нагло нарушается людьми". „Но еслибы вообще нравственный законъ былъ прирожденъ, т.-е. было бы врождено твердое и ясное знаніе, что онъ поставленъ Богомъ, — то возможно ли было бы такое его нарушеніе?" „Могъ ли бы кто, чувствуя въ себѣ бытіе нравственнаго закона, напечатлѣннаго самимъ всемогущимъ Богомъ — законодателемъ, совершенно спокойно презрѣть этотъ святѣйшій законъ и попрать его ногами?.. Трудно предположить это, трудно допустить всеобщее нарушеніе закона, признавая его врожденнымъ".

„Не будучи врожденнымъ, нравственный законъ обязанъ своимъ происхожденіемъ единственно эмпирическому наблюденію надъ тѣмъ, что намъ полезно и вредно. Благодѣтельныя послѣдствія добродѣтели для жизни частной и общественной такъ ясны и такъ всѣмъ бросаются въ глаза, что вполнѣ понятно, почему каждый одобряетъ добродѣтель и рекомендуетъ ее. Каждый ожидаетъ отъ добродѣтели себѣ пользы; въ виду собственнаго интереса онъ уважаетъ добродѣтель; нарушивши и поправши ее, онъ тѣмъ самымъ считаетъ себя лишеннымъ собственнаго блага и безопасности". Такимъ образомъ источникъ нравственнаго закона заключается не въ какой-либо теоретической врожденной идеѣ, а „въ натуральномъ стремленіи къ счастію и отвращеніи къ несчастію, которыя и суть истинныя пружины дѣйствій людей". „Моральныя начала получаются тѣмъ же естественнымъ путемъ, какъ и другія истины. Это путь, съ одной стороны, собственнаго размышленія, когда человѣкъ, убѣждаясь въ пользѣ добродѣтели, правила ея дѣлаетъ обязательными правилами своей дѣятельности, съ другой, вліянія на насъ воспитанія, обращенія съ людьми и нравовъ страны, хотя, по замѣчанію Локка, этотъ второй путь, „очень не надеженъ и часто ведетъ къ суевѣрію и разнымъ ложнымъ понятіямъ, которыя выдаются за нравственныя правила".

Какъ ни значительными представляются на первый взглядъ эти возраженія эмпириковъ противъ независимаго отъ опыта происхожденія нравственнаго закона, но они разомъ и легко разрушаются, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на шаткость и непрочность того фундамента, на которомъ всѣ они построены. Этимъ фундаментомъ (какъ и вообще во всей полемикѣ противъ врожденныхъ идей) служитъ предположеніе, что если нравственныя идеи намъ врождены и существуютъ въ насъ a priori опыта и независимо отъ него, то онѣ должны существовать не иначе, какъ въ видѣ сознательныхъ, ясныхъ, правильныхъ и для всѣхъ одинаковыхъ *понятій*. Но такъ какъ въ опытѣ такихъ понятій мы не встрѣчаемъ (къ разъясненію чего и направлена главная забота эмпириковъ), то отсюда слѣдуетъ, что эти понятія и не могутъ быть врожденными. Можетъ-быть такое предположеніе имѣло нѣкоторое основаніе въ неясности ученія о врожденныхъ идеяхъ Декарта и его послѣдователей. Но во всякомъ случаѣ, никто изъ защитниковъ самостоятельности нравственнаго закона не думаетъ утверждать того, будто этотъ законъ начертанъ въ нашей душѣ въ видѣ ясныхъ и опредѣленныхъ логическихъ понятій или въ видѣ кодекса извѣстныхъ нравственныхъ правилъ, примѣненныхъ къ частнымъ случаямъ человѣческой дѣятельности. Такое мнѣніе дѣйствительно противорѣчило бы и опыту, и закону нашего познанія, въ силу котораго понятія не составляютъ первоначальнаго акта нашего познанія, но образуются самостоятельною работою нашего разума, мало-по-малу пріобрѣтая большую и большую степень ясности и опредѣленности. Если мы говоримъ иногда: намъ врождены нравственныя понятія или правила, то, очевидно, употребляемъ эти выраженія не въ точномъ смыслѣ логически опредѣленныхъ понятій или сужденій, но въ смыслѣ первоначальнаго существованія въ нашей душѣ въ неразвитой и неопредѣленной формѣ тѣхъ основныхъ элементовъ, изъ которыхъ впослѣдствіи могутъ быть образованы такія понятія и положенія. Если мы говоримъ, что намъ врожденъ нравственный законъ, то опять не разумѣемъ здѣсь, что намъ врожденъ опредѣленный кодексъ частныхъ нравственныхъ предписаній и правилъ, но только общій законъ и направленіе, по которому неизбѣжно должны быть образованы эти правила,—врождена идея нрав-

ственнаго добра, которая должна служить зерномъ для дальнѣйшаго развитія, при помощи разума, заключающихся въ ней опредѣленій.

Если въ такомъ именно смыслѣ мы станемъ понимать врожденность нравственнаго закона, то всѣ возраженія противъ нея эмпириковъ падаютъ сами собою, потому что отсюда легко объясняется: 1) почему этотъ законъ не является первоначально въ видѣ ясно сознанныхъ понятій и 2) почему эти въ послѣдствіи образовавшіяся понятія на опытѣ столь разнообразны? Ясно сознаннымъ, дѣйствительно, можетъ быть только ясное и опредѣленное понятіе; но допустивъ, что нравственный законъ или нравственная идея предшествуетъ образованію моральныхъ понятій и условливаетъ это образованіе, мы тѣмъ самымъ признали уже возможность, даже, въ силу законовъ развитія человѣческаго духа, необходимость существованія этого закона и этой идеи въ формѣ безсознательнаго, инстинктивнаго, такъ-сказать, начала, опредѣляющаго нашу дѣятельность. Возможность такого безсознательнаго существованія въ нашей душѣ элементовъ или началъ какъ теоретической, такъ и практической дѣятельности вполнѣ подтверждается опытомъ, опровергающимъ мнѣніе Локка, будто каждое апріорное начало, если оно врождено, необходимо должно ясно сознаваться нами *). Начнемъ съ самой элементарной формы познанія, — представленія. Въ душѣ дитяти, прежде чѣмъ оно достигнетъ сознательнаго пониманія своего внутренняго міра и окружающихъ его вещей, находится безчисленное множество представленій и даже мыслей, потому что не можемъ мы отказать дитяти въ нѣкоторомъ пониманіи и сужденіи о вопросахъ. Но можемъ ли мы сказать о всѣхъ этихъ, несомнѣнно существующихъ въ душѣ представленіяхъ и понятіяхъ, чтобы они были вполнѣ сознательныя представленія и были поэтому „замѣчены“ душею, какъ требуетъ Локкъ? Не предшествуетъ ли такимъ образомъ въ душѣ каждаго нѣкоторое безсознательное (или точнѣе, — сопровождаемое minimum сознательности) знаніе соз-

*) „Я не понимаю“ говоритъ Локкъ, „какимъ образомъ что-либо можетъ быть напечатаннымъ въ душѣ безъ того, чтобы не быть замѣченнымъ ею? Быть въ умѣ и не быть сознаваемымъ, — это значитъ то же, будто въ умѣ существуетъ нѣчто и не существуетъ“. Lib. cit. § 4.

нательному? Далѣе, мы видимъ, что каждый человѣкъ въ своемъ мышленіи о различныхъ предметахъ несомнѣнно руководится логическими законами тожества, противорѣчія и достаточнаго основанія, очень хорошо различаетъ причину отъ дѣйствія, понимаетъ, что такое качество или количество и т. п.; но въ тоже время можемъ ли сказать, что онъ сознаетъ или замѣчаетъ тѣ законы, по которымъ мыслитъ или имѣетъ опредѣленное понятіе о законахъ тожества или противорѣчія, о качествѣ, количествѣ и проч.? И на томъ основаніи, что эти законы и понятія не сознаются нами и не представляются въ видѣ формулированныхъ логическихъ положеній, можно ли заключать, что они не врождены намъ? Очевидно, нѣтъ; эти понятія, какъ сознательныя, образуются послѣ продолжительной рефлексіи надъ содержаніемъ нашего познанія и во всей ихъ ясности составляютъ достояніе развитыхъ уже умовъ. Итакъ, на основаніи несомнѣнныхъ показаній опыта мы въ правѣ допустить существованіе въ нашемъ умѣ несознанныхъ или точнѣе непознанныхъ раздѣльно элементовъ какъ теоретическаго, такъ и практическаго знанія (теоретическихъ и нравственныхъ идей), въ ихъ отличіи отъ позднѣйшихъ представленій и понятій. Но какъ скоро это допущено, то легко объясняется и то явленіе, почему эти элементы не обнаруживаются у дѣтей и дикарей съ большею ясностью и отчетливостью, чѣмъ у взрослыхъ и людей цивилизованныхъ; это явленіе есть необходимое слѣдствіе закона постепенности въ развитіи нашего сознанія и разума.

Какъ скоро признана возможность существованія въ нашей душѣ нравственныхъ идей въ формѣ элементарнаго, безотчетнаго знанія, предполагающаго возможность дальнѣйшаго самостоятельнаго развитія его при помощи разума и опыта, то само собою устраняется и другое возраженіе эмпириковъ, состоящее въ указаніи фактовъ чрезвычайнаго разнообразія нравственныхъ понятій между людьми, чему они придаютъ такъ много значенія. Такое разнообразіе будетъ явленіемъ вполнѣ естественнымъ, какъ скоро вспомнимъ, что заложенныя въ душѣ человѣка нравственныя идеи развиваются не сами собою, но самостоятельною дѣятельностію умственныхъ силъ самого же человѣка и потому, какъ опредѣленныя понятія и сужденія, могутъ быть столько же различны, какъ

различны сами люди по индивидуальнымъ особенностямъ ихъ натуры. Мы видимъ, что и въ царствѣ природы общіе для каждаго рода органическіе и біологическіе законы, не смотря на безусловное значеніе ихъ, допускаютъ до извѣстнаго предѣла не только частныя видоизмѣненія, отчего и органическія существа извѣстной породы являются намъ не совершенно одинаковыми экземплярами этой породы, но каждый съ индивидуальною особенностію, но и значительныя уклоненія отъ общаго типа (аномаліи, уродства). Тѣмъ болѣе это возможно въ царствѣ духовномъ, въ области существъ разумно-свободныхъ, гдѣ предписанные этимъ существамъ законы, напр. нравственной дѣятельности, вовсе не имѣютъ такого безусловно опредѣляющаго значенія, какъ законы природы. Здѣсь, въ силу присущей человѣку свободы въ развитіи своихъ интеллектуальныхъ и нравственныхъ силъ, какъ индивидуальное выраженіе этихъ законовъ въ знаніи и жизни, такъ и уклоненія отъ нихъ должны прдставлять несравненно болѣе разнообразія, чѣмъ незначительныя сравнительно отличія въ породахъ органическихъ. Никто не станетъ отрицать, что законы, напр., мышленія врождены намъ, что они у всѣхъ и для всѣхъ людей одинаковы и неизмѣнны, не смотря на различіе степеней умственнаго развитія. Но исторія мышленія не показываетъ ли намъ, что не только въ приложеніи этихъ законовъ къ частнымъ случаямъ, но и въ самомъ пониманіи ихъ, въ выведеніи спеціальныхъ правилъ мышленія, въ опредѣленіи методовъ познанія и ихъ значенія, господствуетъ значительное разнообразіе мнѣній? Тоже самое можетъ имѣть мѣсто и въ истолкованіи, такъ-сказать, нравственныхъ законовъ и въ примѣненіи ихъ къ частнымъ случаямъ, съ тѣмъ только важнымъ различіемъ, что превратное истолкованіе этихъ законовъ здѣсь можетъ встрѣчаться несравненно чаще и въ большей степени, чѣмъ разногласіе относительно логическихъ правилъ, такъ какъ здѣсь привходитъ важный элементъ свободы и нравственной настроенности человѣка. Для человѣка вообще нѣтъ личнаго интереса перетолковывать и искажать логическіе законы и правила; разногласіе здѣсь можетъ имѣть своимъ источникомъ простое недоразумѣніе или неясность пониманія. Но въ нравственной области, какъ показываетъ опытъ, для

человѣка представляется безчисленное множество случаевъ и искушеній оправдывать свои порочныя наклонности передъ судомъ совѣсти, лукаво склоняя вѣсы ея правосудія, чрезъ смягченіе и искаженіе сихъ строгихъ нравственныхъ правилъ. Отсюда легко объясняется, почему въ области практической мы встрѣчаемъ гораздо больше разнообразія въ пониманіи началъ нравственности, чѣмъ въ области теоретической. „Но еслибы", какъ замѣчаетъ Мальбраншъ, „люди имѣли какой-либо интересъ въ томъ, чтобы стороны подобныхъ треугольниковъ были не равны и если бы ложная геометрія была столь же удобна для ихъ порочныхъ наклонностей, какъ ложная мораль, то они очень легко могли бы дѣлать столь же нелѣпые паралогизмы въ геометріи, какъ и въ области нравственной философіи, потому что ихъ ошибки были бы для нихъ пріятны, а истина только затрудняла бы ихъ и сердила".

Но намъ скажутъ: все это, положимъ, объясняетъ разнообразіе нравственныхъ понятій между людьми, даже ихъ искаженіе; но какъ объяснить случаи полнаго и рѣшительнаго *противорѣчія* нѣкоторыхъ, признаваемыхъ за нравственныя, правилъ нравственному закону? Еслибы нравственный законъ былъ врожденъ человѣку, то какъ могъ бы онъ считать за нравственныя—прямо противорѣчащія нравственности—дѣйствія? Дикарь, напр., считаетъ нравственнымъ поступкомъ убить престарѣлаго и не могущаго добывать себѣ пищи родителя, ребенка, лишившагося матери и проч. Гдѣ же здѣсь, спрашиваетъ Локкъ, врожденныя идеи справедливости, благодарности, почтенія къ родителямъ, любви къ ближнимъ, состраданія?

Общее объясненіе этихъ и подобныхъ (вообще рѣдкихъ и исключительныхъ случаевъ) мы, конечно, могли бы найти въ крайней неразвитости нравственнаго сознанія и глубинѣ деградаціи, до какой можетъ дойдти человѣкъ. Но этого мало. Какъ въ природѣ органической, въ случайныхъ, болѣзненныхъ искаженіяхъ органическаго типа (аномаліи, уродства) физіологія не считаетъ себя въ правѣ видѣть исключенія изъ біологическихъ законовъ или противорѣчіе имъ, но и въ самыхъ аномаліяхъ старается прослѣдить сохраненіе и господство этихъ законовъ, хотя и видоизмѣненныхъ въ

своемъ обнаруженіи случайными неблагопріятными обстоятельствами, такъ и въ аномаліяхъ нравственныхъ мы не въ правѣ видѣть какое-либо противорѣчіе всеобщности нравственнаго закона, но только частный случай искаженія его. Дѣйствительно, какъ въ представленныхъ, такъ и въ аналогичныхъ случаяхъ, гдѣ безнравственное, повидимому, признается нравственнымъ, не трудно замѣтить, что они вовсе не доказываютъ отсутствіе нравственнаго закона въ человѣкѣ, но только частное уклоненіе отъ него. Вѣдь тотъ же самый дикарь, который убиваетъ своего престарѣлаго отца или лишившееся при самомъ рожденіи матери дитя во всѣхъ другихъ случаяхъ при сношеніи съ подобными себѣ обнаруживаетъ чувства справедливости, благодарности, состраданія: есть у него и любовь къ родителямъ, къ дѣтямъ. Значитъ, представленные нами факты вовсе не могутъ вести къ заключенію, что этихъ врожденныхъ чувствъ у него нѣтъ. Эти факты показываютъ лишь то, что въ частныхъ случаяхъ одно врожденное нравственное чувство можетъ приходить въ кажущееся столкновеніе съ другимъ естественнымъ требованіемъ нашей природы; человѣкъ же по неразвитости своего нравственнаго сознанія или не умѣетъ согласить эти требованія или отдаетъ предпочтеніе низшему предъ высшимъ. Такъ указанные нами случаи могутъ быть объяснены столкновеніемъ чувства любви къ родителямъ и дѣтямъ съ естественнымъ же чувствомъ самосохраненія, такъ какъ при крайне необезпеченномъ положеніи семьи дикаря является жестокая необходимость пожертвовать безполезными и нетрудящимися членами семьи въ виду затрудненія прокормить ихъ безъ уменьшенія количества пищи для другихъ членовъ семьи. Этотъ случай кажущагося отсутствія чувства состраданія и любви можетъ быть поставленъ въ аналогію съ тѣмъ часто встрѣчающимся и въ цивилизованномъ обществѣ случаемъ, когда мать убиваетъ свое незаконнорожденное дитя. Можно ли въ виду подобнаго факта сказать, что у такой матери нѣтъ врожденнаго нравственнаго закона, въ частности,—понятія о любви къ дѣтямъ и состраданія? Очевидно, нѣтъ; и здѣсь мы видимъ туже прискорбную коллизію между чувствомъ любви и ложно понимаемымъ чувствомъ чести, при чемъ послѣднее получаетъ перевѣсъ, и боязнь общественнаго

позора заглушаетъ голосъ природы. Тоже самое объясненіе можетъ быть примѣнено и ко всѣмъ многочисленнымъ случаямъ, когда, повидимому, безнравственныя правила и обычаи считаются нравственными. Таковы напр. человѣческія жертвоприношенія въ древнее и дуэли въ новое время. Эти факты вовсе не говорятъ того, чтобы человѣку не были врождены чувства состраданія или любви къ ближнимъ, но лишь то, что эти чувства могутъ быть подавлены, вступивъ въ столкновеніе съ другими, не менѣе въ своей основѣ нравственными, чувствами, какъ напр. чувство религіозное или чувство чести и уваженія къ общественному мнѣнію. Такимъ образомъ, самыя аномаліи въ обнаруженіи нравственнаго сознанія, подобно органическимъ аномаліямъ, говорятъ скорѣе въ пользу, чѣмъ противъ прирожденности нравственнаго закона; онѣ свидѣтельствуютъ только о возможности неправильнаго примѣненія его къ даннымъ, частнымъ случаямъ. Что касается до замѣчанія Локка, что если бы нравственный законъ былъ врожденъ человѣку, тѣмъ болѣе, еслибы онъ былъ сознаваемъ нами какъ законъ, напечатлѣнный въ насъ самимъ Богомъ, то невозможно и непонятно было бы его нарушеніе, — то несостоятельность его очевидна сама собою. Человѣкъ есть существо разумно-свободное и потому духовные законы его умственной и нравственной природы не суть тоже, что законы природы физической, дѣйствующіе съ безусловною и недозволяющею никакихъ отступленій необходимостью въ пассивной и бездушной матеріи. Въ силу своей свободы онъ можетъ нарушить ихъ и уклоняться отъ нихъ, хотя никогда не въ состояніи окончательно ихъ изгладить. Вѣдь, и логическіе законы нашего мышленія суть законы природные и общеобязательные, но на дѣлѣ это не препятствуетъ постоянному уклоненію отъ нихъ и результаты этого уклоненія мы видимъ въ безчисленныхъ заблужденіяхъ человѣка. Еще болѣе возможно и понятно такое уклоненіе отъ законовъ нравственныхъ, такъ какъ человѣкъ въ собственной природѣ, въ чувственныхъ стремленіяхъ встрѣчаетъ „инъ законъ“, противодѣйствующій высшему нравственному закону. Отъ такого уклоненія не могло бы спасти человѣка и самое ясное сознаніе, что нравственный законъ есть законъ, напечатлѣнный въ нашей душѣ самимъ Творцемъ ея,

Исторія религій показываетъ, что нравственныя предписанія у всѣхъ народовъ всегда были облекаемы въ форму предписаній религіозныхъ, сознавались человѣкомъ какъ заповѣди самого Божества, но это сознаніе хотя и служило могущественнымъ побужденіемъ къ исполненію нравственнаго закона, но, какъ показываетъ опытъ, не могло предотвратить его нарушенія, источникъ котораго коренится въ свободѣ человѣка и въ растройствѣ его нравственной природы.

Несостоятельность возраженій эмпириковъ противъ врожденности нравственнаго закона выступаетъ еще яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на положительное объясненіе ихъ происхожденія въ насъ этого закона. По ихъ мнѣнію, единственнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности служитъ натуральное стремленіе къ счастію и такъ-называемый нравственный законъ получаетъ для насъ обязательную силу только въ той мѣрѣ и потому, что исполненіе его лучше всего ведетъ къ удовлетворенію этого стремленія. Понятіе о нравственномъ законѣ и его обязательности образуется въ насъ вслѣдствіе собственнаго размышленія и наблюденія надъ полезными и благотворными слѣдствіями добродѣтели для нашей личной и общественной жизни. Мы не станемъ входить здѣсь въ критическій разборъ различныхъ теорій эвдемонизма и утилитаризма, такъ какъ это удалило бы насъ отъ ближайшей цѣли нашего изслѣдованія. Такъ какъ рѣчь идетъ о первоначальномъ возникновеніи въ нашей душѣ нравственнаго закона, то замѣтимъ только, что, независимо отъ внутренней несостоятельности этихъ теорій, ученіе эмпириковъ о происхожденіи этого закона рѣшительно противорѣчитъ тому самому опыту и наблюденію, на которые они такъ любятъ ссылаться въ подтвержденіе своихъ воззрѣній. Еслибы понятіе о нравственномъ законѣ пріобрѣталось путемъ размышленія и наблюденія надъ благотворностію для человѣка извѣстныхъ его поступковъ, то мы вправѣ были бы ожидать, что это понятіе возникнетъ въ нашей душѣ, равно какъ и въ сознаніи человѣчества, очень поздно, какъ результатъ продолжительнаго наблюденія надъ послѣдствіемъ тѣхъ или иныхъ дѣйствій для нашей личной и общественной жизни. Тѣмъ труднѣе и продолжительнѣе долженъ бы быть процессъ выработки этого закона, что на опытѣ благотворныя дѣйствія добродѣтели вовсе не очевидны непосредственно, что, напро-

тивъ, опытъ представляетъ безчисленное множество случаевъ, когда какъ намъ, такъ и другимъ людямъ добродѣтельные поступки не только не приносятъ пользы и счастія, но, напротивъ, ведутъ къ страданіямъ. Нравственный законъ, образовавшійся тѣмъ путемъ, на который указываютъ эмпирики, могъ бы быть закономъ только небольшаго числа лицъ,— философовъ, способныхъ, какъ оцѣнить отдаленные результаты различныхъ дѣйствій, такъ и согласить съ своей теоріей полезности добродѣтели многочисленныя, представляемыя опытомъ, кажущіяся исключенія изъ этой теоріи. Но опытъ говоритъ совершенно иное. Дитя не разсуждаетъ о пользѣ или вредѣ совершаемыхъ имъ поступковъ, а запасъ опыта, который бы свидѣтельствовалъ о благотворности или вредѣ тѣхъ или другихъ изъ нихъ, у него крайне ограниченъ. Между тѣмъ, оно обнаруживаетъ чувства и стремленія не только эгоистическія, но и альтруистическія, очень рано начинаетъ понимать различіе между добрымъ и злымъ, полезнымъ и вреднымъ и это различіе выражаетъ въ поступкахъ, совершенно безкорыстныхъ и имѣющихъ чисто нравственный характеръ. То-же самое должно сказать и о людяхъ простыхъ, руководствующихся въ своихъ дѣйствіяхъ непосредственнымъ нравственнымъ чувствомъ, а не какимъ-нибудь размышленіемъ и разсчетомъ пользы и вреда ихъ для жизни. Что примѣры истинной, безкорыстной добродѣтели, чистаго самопожертвованія не только не рѣдки между людьми простыми и малоразвитыми, но встрѣчаются можетъ-быть даже чаще, чѣмъ между людьми образованными,—объ этомъ едва ли кто станетъ спорить. Между тѣмъ мы должны бы ожидать противнаго, еслибы опредѣляющимъ началомъ нашихъ дѣйствій служило только наблюденіе надъ пользою и вредомъ ихъ для нашей жизни. Человѣкъ простой и неразвитый и пользу долженъ бы понимать грубо и матеріально,—какъ удовлетвореніе своихъ чувственныхъ желаній; съ этимъ пониманіемъ онъ долженъ бы сообразовать и свои поступки; его мораль была бы чисто чувственною и утилитарною моралью въ самомъ низшемъ значеніи этого слова. Болѣе высшей нравственности, даже понимаемой съ утилитарной точки зрѣнія, мы бы должны ожидать съ большимъ и большимъ умственнымъ развитіемъ, а съ нимъ и способностью вѣрнѣе разчесть и сообразить, что дѣйствительно

полезно не только для насъ, но и для окружающихъ насъ. Но нѣтъ нужды говорить, что опытъ нисколько не оправдываетъ этого ожиданія; и личное наблюденіе и исторія показываютъ, что интеллектуальное развитіе человѣка далеко не совпадаетъ съ его нравственнымъ усовершенствованіемъ.

Указанныхъ нами фактовъ достаточно, чтобы убѣдиться, что понятіе о нравственномъ законѣ не могло образоваться въ насъ вслѣдствіе наблюденія и размышленія надъ результатами нашихъ поступковъ для нашей личной и общественной жизни. Этотъ выводъ нисколько не измѣнится отъ того, если мы отъ современнаго и исторически намъ извѣстнаго человѣка обратимся къ человѣку первобытному, до-историческому. Какъ извѣстно, современная эволюціонная теорія въ этой туманной области прошедшаго ищетъ ключа къ разъясненію первоначальнаго происхожденія какъ нравственныхъ, такъ и другихъ основныхъ идей нашего разума. Добросовѣстные защитники эмпирическаго происхожденія нравственныхъ идей не могли не сознаться, что въ виду указанныхъ нами и другихъ несомнѣнныхъ фактовъ, невозможно отстоять ту мысль, что эти идеи образовались единственно путемъ наблюденія надъ результатами нашихъ поступковъ, что нравственный законъ на опытѣ является какъ начало, предшествующее всевозможнымъ размышленіямъ о нравственности и независимо отъ нихъ,—словомъ, что онъ существуетъ въ насъ a priori опыта, врожденъ намъ. Но эта врожденность, по ихъ мнѣнію, не есть абсолютная, а только относительная и вовсе не исключаетъ возможности первоначальнаго, чисто-эмпирическаго его происхожденія. Врожденное по отношенію къ индивидууму можетъ быть эмпирическимъ для рода. Существующія въ разумѣ современнаго человѣчества, такъ-называемыя прирожденныя нравственныя идеи (равно какъ и другія подобнаго рода понятія) суть только унаслѣдованный результатъ опытовъ и основанной на нихъ ассоціаціи идей предшествующихъ поколѣній,—результатъ, до такой степени ассимилировавшійся нашимъ разумомъ, что можетъ показаться самою природою его; наслѣдственность принимаетъ видъ врожденности. Въ настоящее время человѣку нѣтъ уже нужды доходить до нѣкоторыхъ основныхъ идей нашего разума тѣмъ путемъ, какимъ шли первые его предки,—путемъ опытовъ и сочетаній идей или ощущеній; достаточно

того, что онѣ пріобрѣтены уже предыдущими поколѣніями; онѣ переданы ему непосредственно и онъ пользуется ими, какъ будто онѣ составляютъ дѣйствительно первоначальную принадлежность его разума. Ничего не значитъ, что эти основные устои его интеллектуальной и моральной жизни образовались какъ нѣкоторыя скалы изъ прибавленія песчинки къ песчинкѣ, благодаря медленному скопленію ихъ. Вѣка связали ихъ такимъ плотнымъ цементомъ, что они вполнѣ исполняютъ роль врожденныхъ понятій и аксіомъ прежней психологіи; но не должно забывать, что эти понятія не всегда были аксіомами, но стали таковыми. Они вовсе не суть необходимы въ томъ смыслѣ, что они вѣчны, абсолютны, основаны на самомъ строеніи нашего духа; но они дѣйствительно необходимы въ томъ смыслѣ, что уже не могутъ исчезнуть, точно такъ же какъ и другія принадлежности нашего организма, образовавшіяся и утвердившіяся путемъ наслѣдственности.

Не трудно замѣтить, что эта теорія представляетъ крайне неудачный компромиссъ между ученіемъ о врожденности нравственныхъ идей и ученіемъ объ ихъ эмпирическомъ происхожденіи, вызванный желаніемъ во что бы то ни стало отстоять послѣднее. Въ сущности, она нисколько не рѣшаетъ вопроса о происхожденіи нравственнаго закона, но только откладываетъ его въ сторону, отсылая насъ за его рѣшеніемъ къ незапамятнымъ, до-историческимъ временамъ нашихъ обезьяноподобныхъ предковъ. Но отъ этого дѣло нисколько не становится яснѣе. Спрашивается: какимъ образомъ у этихъ нашихъ предковъ впервые образовались и сложились тѣ понятія, которыя теперь мы находимъ врожденными? Какъ совершился тотъ, утверждаемый Спенсеромъ, переходъ единственно свойственнаго первобытному человѣку эгоистическаго чувства въ альтруистическое, чѣмъ и положено начало нравственности въ точномъ смыслѣ слова? Если онъ совершился путемъ того же самого размышленія и наблюденія надъ пользою и вредомъ различныхъ дѣйствій, то эволюціонная теорія не представляетъ намъ ничего новаго въ сравненіи съ обыкновеннымъ эмпирическимъ представленіемъ о происхожденіи нравственныхъ понятій и страдаетъ всѣми ея недостатками. Эти недостатки не только не устраняются тѣмъ, что субъективно размышляющимъ и наблюдающимъ является архаическій, а не современный

человѣкъ, но, напротивъ, до крайности увеличиваются. Если трудно допустить, чтобы понятіе о нравственномъ законѣ могло быть образовано наблюденіемъ и размышленіемъ современнаго человѣка, то совершенно невозможно допустить какое-либо значеніе этого фактора въ томъ первобытномъ, животноподобномъ человѣкѣ, какимъ является первобытный человѣкъ у Спенсера.

Но не поможемъ ли мы дѣлу, если перешагнемъ первую, покрытую совершеннымъ мракомъ неизвѣстности ступень примитивнаго человѣчества и остановимся на той, которая представляетъ уже замѣтные слѣды „размышленія и наблюденія“, нужныхъ для первоначальнаго образованія нравственныхъ идей, перейдемъ отъ миѳическаго до-историческаго человѣка къ историческому? Во всякомъ случаѣ, если вѣренъ эволюціонный процессъ образованія нравственности путемъ накопленія и передачи по наслѣдству нравственныхъ понятій, то мы должны бы видѣть если не возникновеніе, то продолженіе этого процесса на исторической памяти людей и примѣры его въ жизни некультурныхъ племенъ. Этого мы вправѣ были бы ожидать уже потому, что самъ эволюціонизмъ характеризуетъ мораль дикихъ племенъ, съ которою отожествляетъ и мораль человѣка первобытнаго, какъ рѣшительно эгоистическую; поэтому и наблюденіе и исторія могли бы показать намъ самый процессъ превращенія эгоистическихъ чувствъ въ альтруистическія, чувственности въ нравственность. Но ничего подобнаго мы не видимъ. Совершеннаго отсутствія нравственныхъ понятій мы не замѣчаемъ ни у одного самаго дикаго племени. Нравственный законъ одинаковъ у всѣхъ разумныхъ существъ, называемыхъ людьми. Могутъ быть чрезвычайно различны степени интеллектуальнаго развитія и вслѣдствіе этого различны частныя нравственныя понятія, но не самая сущность нравственной природы человѣка. Такъ культивированное растеніе можетъ быть больше, роскошнѣе, многоплоднѣе дикаго экземпляра той же породы; но и въ дикомъ и культурномъ состояніи оно одно и то же и сохраняетъ неизмѣнные, характеристическіе признаки этого рода растенія. Точно такъ же мы не находимъ никакого различія въ понятіи о нравственномъ законѣ между нами и народами, жившими тысячи лѣтъ назадъ. И здѣсь мы не только не замѣчаемъ постепеннаго

образованія нравственныхъ понятій путемъ преобразованія первоначальныхъ эгоистическихъ стремленій въ нравственныя, но, напротивъ, въ самой глубокой древности во множествѣ встрѣчаемъ такія обнаруженія нравственной природы человѣка, которыя рѣшительно не объяснимы съ точки зрѣнія эгоизма. О нихъ свидѣтельствуетъ вся исторія религіи, съ которою въ древности нравственность находилась въ самой существенной связи, такъ какъ нравственныя предписанія и обязанности всегда отожествлялись съ религіозными и считались предписаніями самого Божества. Довольно вспомнить о тѣхъ часто суровыхъ лишеніяхъ, подвигахъ и жертвахъ, какихъ требовали даже ложныя религіи и которыя никоимъ образомъ не могутъ быть объяснены съ точки зрѣнія эгоистической морали, какъ идущія совершенно вопреки требованію чувственной природы человѣка, чтобы убѣдиться, что нравственныя стремленія человѣка не имѣютъ никакой связи съ эгоистическими и не могутъ образоваться изъ нихъ.

Нельзя наконецъ не обратить вниманія и на то, что играющее столь важную роль въ эволюціонной теоріи понятіе наслѣдственности никакъ не можетъ быть приложено къ объясненію факта закрѣпленія, такъ сказать, въ нашей природѣ и затѣмъ передачи нравственныхъ понятій, отъ чего они для каждаго и являются врожденными. Не станемъ входить въ разсужденіе о возможности наслѣдственной передачи какихъ-либо понятій, что очень сомнительно *). Во всякомъ

*) Правда, опытъ показываетъ случаи, когда по наслѣдству передаются нѣкоторые таланты (напр. музыкальный), нѣкоторыя психическія настроенности, душевныя болѣзни. Но тотъ же опытъ показываетъ, что эти случаи вовсе не составляютъ какого-либо неизбѣжнаго закона природы, но суть факты исключительные. Отъ умнаго отца не всегда рождаются умныя дѣти; потомки извѣстнаго художника, музыканта часто вовсе не наслѣдуютъ талантовъ своихъ предковъ. Еслибы путемъ наслѣдственности мы получали и совокупность тѣхъ умственныхъ пріобрѣтеній, которыя называемъ нравственными идеями, то человѣчеству и отдѣльнымъ лицамъ постоянно грозила бы опасность потерять ихъ и вдругъ оказаться лишенными самой характеристической особенности нашей духовной природы. Притомъ, наслѣдственно, и то въ исключительныхъ случаяхъ, могутъ передаваться только нѣкоторыя особенности нашихъ способностей, касающіяся ихъ энергіи и направленія, никакъ не совокупность какихъ-либо опредѣленныхъ понятій и идей, даже въ самой элементарной ихъ формѣ. Совершенно непонятно, какимъ образомъ могутъ

случаѣ, допуская такую передачу, мы можемъ понимать ее лишь въ такомъ смыслѣ, что человѣкомъ могутъ быть унаслѣдованы отъ предковъ не какія-либо опредѣленныя нравственныя понятія (что противорѣчитъ опыту), но лишь навыкъ или побужденіе дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи, поступать нравственно. Но, допустивъ наслѣдственную передачу нравственнаго закона даже въ этой формѣ, мы не можемъ оставить безъ вниманія одного существеннаго обстоятельства, что въ нашей природѣ, какъ показываетъ опытъ, существуютъ не только нравственныя, но и противонравственныя (чувственныя, эгоистическія стремленія) и что, по признанію эволюціонистовъ, послѣднія суть первоначальныя и коренныя, тогда какъ первыя —позднѣйшія и пріобрѣтенныя. Но, при такомъ положеніи дѣла, рѣшительно необъяснимо ни возникновеніе, ни укрѣпленіе, ни тѣмъ болѣе передача по наслѣдству нравственныхъ стремленій. Возникающій въ человѣкѣ нравственный навыкъ немедленно уничтожался бы противонравственнымъ, какъ болѣе сильнымъ; наслѣдственнымъ оставался бы лишь послѣдній, какъ природный и болѣе устойчивый. Не говоримъ о томъ, что передача по наслѣдству противоположныхъ навыковъ представляла бы фактъ крайне странный и противорѣчивый; это значило бы, что въ человѣкѣ въ то же время могутъ быть наслѣдственными и умъ и глупость, и болѣзнь и здоровье, и зрѣніе и слѣпота.

Такимъ образомъ, происхожденіе нравственныхъ понятій путемъ наслѣдственной передачи первоначально образовавшихся при помощи внѣшняго опыта, а за тѣмъ принявшихъ неподвижную и устойчивую форму представленій извѣстнаго рода, есть совершенно произвольная гипотеза, нисколько не примиряющая, какъ думаютъ, раціональнаго апріоризма съ эмпирическимъ апостеріоризмомъ. Въ сущности, она чисто

быть переданы по наслѣдству благопріобрѣтенныя кѣмъ-либо понятія о добромъ и зломъ, о справедливости, честности, о нравственномъ долгѣ и т. п., и притомъ такъ, что ни разу не было случая, чтобы человѣкъ потерялъ хотя бы одно изъ нихъ. Иное дѣло, если эти понятія составляютъ существенное достояніе самой природы человѣка, заключаясь, какъ въ сѣмени, въ общей идеѣ нравственнаго добра; въ такомъ случаѣ вполнѣ объясняется существованіе ихъ въ человѣкѣ, пока человѣкъ остается человѣкомъ и рождается отъ человѣка, существа той же духовно-чувственной природы.

сенсуалистическая гипотеза, въ сравненіи съ обыкновеннымъ эмпиризмомъ имѣющая тотъ лишній недостатокъ, что, тогда какъ послѣдній въ пользу своего воззрѣнія можетъ приводить нѣкоторыя основанія, заимствуемыя изъ дѣйствительныхъ, хотя и односторонніхъ, наблюденій надъ свойствомъ нашихъ нравственныхъ понятій, эволюціонизмъ отсылаетъ насъ въ такую даль вѣковъ, гдѣ невозможно никакое сколько-нибудь научное объясненіе процесса возникновенія нравственности.

б) До сихъ поръ мы говорили объ основномъ положеніи нравственнаго доказательства, которымъ служитъ фактъ независимаго отъ опыта существованія въ насъ нравственнаго закона и нашли это положеніе твердо обоснованнымъ и вполнѣ защищеннымъ отъ возраженій эмпириковъ. Теперь переходимъ къ заключенію, которое мы сочли себя вправѣ сдѣлать изъ этого положенія. Это заключеніе, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что для объясненія происхожденія въ насъ нравственнаго закона необходимо признать высочайшее, всесовершенное существо—Бога. Законъ предполагаетъ Законодателя.

Повидимому, нѣтъ ничего правильнѣе такого заключенія. Но не всѣ философы такого мнѣнія; здѣсь мы имѣемъ въ виду главнымъ образомъ Фихте.

Въ своемъ изслѣдованіи „Объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе“ *), Фихте тѣсно примыкаетъ къ Канту и подобно ему ищетъ кореннаго источника нашихъ религіозныхъ убѣжденій въ нравственномъ сознаніи, но приходитъ къ совершенно иному результату, чѣмъ Кантъ. Тогда какъ послѣдняго анализъ этого сознанія привелъ къ необходимости допустить бытіе Божіе, какъ его практическій постулятъ, Фихте вовсе не видитъ такой необходимости. Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ признаетъ полную автономію нравственнаго закона; этотъ законъ человѣкъ „не получаетъ откуда-либо внѣ себя, но самъ себѣ и только чрезъ себя полагаетъ его“. Но свободно полагая его, онъ, очевидно, полагаетъ и возможность исполненія его; ибо иначе онъ противорѣчилъ бы себѣ, отрицалъ бы самъ себя. Для осуществленія этого закона ему

*) „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“. Изложеніе содержанія этого изслѣдованія см. у Дробиша, въ его: Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840. p. 163 et sq.

служитъ цѣлый міръ,—полагаемое нашимъ *я*,—*не я*. „Нашъ міръ есть ставшій чувственнымъ (versinnlichte) матеріалъ нашего долга; это есть *единственное* реальное въ вещахъ, истинное основное вещество (Grundstoff) всякаго явленія". Если, такимъ образомъ, самое существованіе міра явленій опредѣляется закономъ нашей нравственной свободы, если, съ другой стороны, этотъ законъ есть законъ совершенно автономный, не имѣющій никакого иного начала кромѣ насъ самихъ, то, очевидно, не остается уже никакого мѣста для какой-либо внѣшней его причины или внѣшняго законодателя. Этотъ законъ, „этотъ живой и дѣйствующій моральный порядокъ и есть само Божество; въ другомъ Богѣ мы не имѣемъ никакой нужды, да и понять его не можемъ. Въ разумѣ нѣтъ никакого основанія выходить изъ этого міроваго порядка и посредствомъ заключенія отъ основанія къ слѣдствію признавать еще какое-либо другое существо, какъ его виновника. Первоначальный, здравый разсудокъ даже и не дѣлаетъ такого заключенія и не знаетъ ни о какомъ подобномъ отдѣльномъ существѣ: только не понимающая саму себя философія производитъ его"... „Нѣтъ ничего менѣе сомнительнаго, болѣе достовѣрнаго, даже служащаго основою всякой другой достовѣрности, какъ то, что существуетъ моральный міровой порядокъ, который каждому разумному индивидууму указалъ опредѣленное мѣсто въ этомъ порядкѣ,... который производитъ то, что каждое по истинѣ доброе дѣло удается, а каждое злое приноситъ несомнѣнно неудачу, что добродѣтельному все и всегда должно служить ко благу" *). Даже самые сннсхо-

*) Нельзя не отмѣтить здѣсь замѣчательнаго, хотя и случайнаго совпаденія ученія Фихте о нравственномъ міровомъ порядкѣ съ ученіемъ буддистовъ о нравственномъ міровомъ законѣ,—*Кармѣ*. Буддизмъ, какъ извѣстно, не признаетъ личнаго Бога, какъ творца міра. Но если нѣтъ личнаго живаго Бога, нравственнаго законодателя и судіи, то какимъ образомъ можетъ быть сохранена обязательность нравственнаго закона, осуществленіе котораго между людьми должно быть высшею и послѣднею цѣлію всякой религіи, даже и буддизма, въ какой мѣрѣ онъ есть религіозное ученіе? Такое средство буддизмъ думаетъ найти въ понятіи *Кармы*, общаго и абсолютнаго міроваго закона возмездія (въ родѣ Греческаго Рока или Немезиды), который требуетъ, чтобы каждое доброе дѣло приносило соотвѣтствующій себѣ плодъ,—счастіе и благо, каждое злое—несчастіе и страданіе. На этомъ міровомъ законѣ возмездія или правосудія буддисты нашли возможнымъ основать свое ученіе какъ о

дительные критики этого ученія Фихте, старающіеся отыскать въ немъ какое-то не бывалое „металлическое зерно истины", вынуждены сознаться, что оно, особенно въ сравненіи съ ученіемъ Канта, страдаетъ существеннымъ для философіи недостаткомъ,—отсутствіемъ доказательности и что хотя нельзя назвать его ненаучнымъ, но тѣмъ не менѣе оно носитъ на себѣ нѣкоторый реторическій оттѣнокъ и по своему тону напоминаетъ болѣе изреченія диктатора, чѣмъ изложеніе убѣжденій философа *). Дѣйствительно, признавая фактъ существованія нравственнаго закона и въ тоже время рѣшительно запрещая идти далѣе его и спрашивать о его происхожденіи, Фихте дѣлаетъ для этого факта какое-то непонятное исключеніе изъ общаго логическаго закона достаточнаго основанія, идетъ вопреки существенному требованію научнаго мышленія искать причины каждаго явленія. Этого было бы достаточно, чтобы отвергнуть его мнѣніе, какъ лишенное философскаго значенія и ничѣмъ не доказанное. Но и независимо отъ этого, ученіе Фихте о существованіи абсолютнаго моральнаго міроваго порядка страдаетъ двусмысленностію и внутреннимъ противорѣчіемъ. Прежде всего, возникаетъ вопросъ: этотъ міровой порядокъ, этотъ абсолютный законъ бытія, есть-ли что-либо стоящее внѣ и выше міра и человѣка, опредѣляющее какъ его дѣятельность, такъ и міръ явленій, въ которомъ она осуществляется, или этотъ законъ, равно какъ и міръ явленій, есть созданіе нашего я? Перваго, не смотря на нѣкоторыя возраженія, повидимому благопріятствующія такому истолкованію его, Фихте допустить не можетъ. Это было бы немыслимое понятіе какого-то абстрактнаго, самосущаго закона, носящагося гдѣ-то на воздухѣ надъ нами и міромъ, никому

предсуществованіи душъ, такъ и о загробной жизни (если не безсмертіи) ихъ. Замѣчаемое на опытѣ неравенство въ распредѣленіи жребіевъ счастливой и несчастной жизни, не всегда зависящее отъ собственной нравственной дѣятельности каждаго, по закону Кармы, можетъ быть только результатомъ въ прежней жизни совершенныхъ душою добрыхъ или злыхъ дѣяній. На основаніи того же закона и настоящая наша жизнь должна принести соотвѣтствующій себѣ плодъ,—блаженство или страданіе въ жизни будущей, которая изображается какъ рядъ душепереселеній, до тѣхъ поръ пока душа, очистившись отъ всѣхъ чувственныхъ и эгоистическихъ влеченій, станетъ достойною погрузиться въ бездну Нирваны.

*) Дробишъ,—въ его: Grundlehren der Religionsphilosophie, p. 164, 165.

и ничему собственно не принадлежащаго, не могущаго произвести реальнаго,— нѣчто въ родѣ Буддійской Кармы или Греческаго Рока; къ такому закону никакъ не идутъ предикаты *живаго* и *дѣйствующаго* міроваго порядка, о которомъ говоритъ Фихте и который долженъ замѣнить Бога. Итакъ, нравственный міровой законъ долженъ имѣть какую-либо реальную силу, какъ причину своего бытія. Такую причину, какъ мы видѣли, Фихте находитъ въ свободномъ самоопредѣленіи нашего *я*; *я* даетъ само себѣ законъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и законъ бытія всего міра, который является матеріаломъ для осуществленія нравственнаго долга. Не станемъ здѣсь снова повторять сказанное нами противъ ученія объ абсолютной автономіи нравственнаго закона. Замѣтимъ только, что здѣсь со всею яркостію выступаетъ общій недостатокъ всей философіи Фихте, состоящій въ постоянномъ смѣшеніи нашего конкретнаго *я* съ *я* абсолютнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, какое *я* само себѣ даетъ законъ? Наше конкретное, эмпирическое *я*? Но такихъ индивидуальныхъ *я* безчисленное множество,—и было бы рѣшительнымъ противорѣчіемъ и философіи и опыту допустить, чтобы общій нравственный законъ былъ результатомъ дѣятельности каждаго изъ этихъ разрозненныхъ я,— еще большимъ противорѣчіемъ, чтобы эти безчисленныя я создавали единый и цѣльный чувственный міръ, какъ матеріалъ для осуществленія своего закона. Итакъ, творецъ закона есть я абсолютное, иначе,—абсолютная субстанція, которой частныя я суть модификаціи или феномены. Но въ такомъ случаѣ мы имѣемъ передъ собою чистѣйшій пантеизмъ, со всѣми недостатками этого воззрѣнія. Не говоримъ о томъ, что такому абсолютному совершенно не свойственно ни названіе я, предполагающее понятіе опредѣленнаго, личнаго и конкретнаго бытія, ни приписываемое ему свойство самоопредѣляемости, ни постановленіе цѣли своего нравственнаго развитія,—особенно послѣ рѣшительныхъ заявленій Фихте противъ личности и сознательности абсолютнаго начала бытія. Главный недостатокъ каждаго пантеистическаго воззрѣнія по отношенію къ нравственной области состоитъ въ невозможности объяснить изъ одного начала совершенно противорѣчащія и исключающія другъ друга понятія добра и зла. Отсюда вытекаетъ необходимость или уничтожить реальное различіе понятій

о добрѣ и злѣ или считать то и другое равно необходимыми и равноправными опредѣленіями природы абсолютнаго; въ томъ и другомъ случаѣ мы одинаково придемъ къ уничтоженію нравственности. Если у Фихте этотъ результатъ не выступаетъ ясно, то только потому, что, говоря о нравственности и нравственномъ міровомъ законѣ, онъ совершенно умалчиваетъ о явленіяхъ противорѣчащихъ этому закону; онъ забываетъ, что кромѣ добра есть зло, кромѣ нравственнаго міроваго порядка есть и нравственный міровой безпорядокъ. Откуда же онъ могъ возникнуть, если источникъ всѣмъ міровыхъ явленій есть единое абсолютное? На этотъ вопросъ философія Фихте, какъ и всякая другая пантеистическая философія, не даетъ и не можетъ дать отвѣта.

II. Разсматривая нравственную идею какъ основаніе для вывода истины бытія Божія, до сихъ поръ мы обращали вниманіе на ея происхожденіе въ нашемъ духѣ и старались показать, что существованіе ея въ насъ не можетъ быть объяснено иначе какъ при предположеніи существованія высочайшаго и всесовершеннаго Законодателя, — Бога. Другой моментъ въ понятіи нравственной идеи, который также можетъ служить основаніемъ для умозаключенія о бытіи Божіемъ, есть, какъ мы сказали, осуществленіе этой идеи въ нравственной жизни. Имѣя въ виду этотъ моментъ, многіе мыслители предлагали себѣ вопросъ: возможна-ли вообще нравственность безъ предположенія истины бытія Божія? Если, какъ внимательное наблюденіе надъ нравственною жизнію людей, такъ и анализъ самаго понятія о нравственности, приведутъ насъ къ отрицательному рѣшенію этого вопроса, если, съ другой стороны, будетъ доказано, что только при вѣрѣ въ Бога и при Его помощи возможно дѣйствительное осуществленіе нравственнаго идеала, то мы будемъ имѣть новое, основанное на содержаніи нравственной идеи, практическое доказательство истины бытія Божія. Потому что, если мы должны признать несомнѣннымъ и неоспоримымъ фактъ существованія въ насъ нравственнаго закона и его обязательности, то должны, очевидно, признать несомнѣннымъ и то понятіе, признаніе котораго только и дѣлаетъ возможнымъ выполненіе этого закона, понятіе о Богѣ.

Очевидно, что центръ тяжести этого рода нравственнаго

доказательства состоитъ въ рѣшеніи вопроса: возможно-ли осуществленіе нравственности безъ Бога, или, какъ иногда ставятъ этотъ вопросъ въ новой философіи: можетъ-ли атеистъ быть нравственнымъ человѣкомъ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ извѣстно, даютъ не одни только отрицающіе истину бытія Бога матеріалисты, но и нѣкоторые философы, признающіе эту истину, но, тѣмъ не менѣе, старающіеся провести рѣзкую границу между религіею и моралью въ пользу абсолютной автономіи послѣдней*).

а) Для рѣшенія и ставленнаго вопроса, повидимому, всего бы проще обратиться къ опыту и къ наблюденію надъ дѣйствительною нравственною жизнію людей и отношеніемъ ея къ религіозной идеѣ. На первый взглядъ, казалось бы, не можетъ быть и спора относительно того, въ какомъ смыслѣ должеиъ быть отвѣтъ на этотъ вопросъ. Выраженія: человѣкъ нравственный и религіозный мы привыкли считать почти синонимами; чѣмъ благочестивѣе человѣкъ, чѣмъ живѣе и сильнѣе въ немъ религіозныя убѣжденія, тѣмъ онъ нравственнѣе и наоборотъ. Вся исторія человѣчества показываетъ, что нравственность всегда находилась въ самой тѣсной и существенной связи съ религіей, что всѣ народы нравственныя предписанія почитали заповѣдями самого Божества и обязательность ихъ основывали на ихъ божественномъ авторитетѣ. Противъ этого несомнѣннаго факта связи религіи съ нравственностью защитники автономіи послѣдней могли выставить только то возраженіе, что историческая связь можетъ быть только явленіемъ случайнымъ и преходящимъ, условливаемымъ извѣстною степенью культурнаго развитія человѣка, что для человѣка, выросшаго изъ подъ опеки религіи, вполнѣ воз-

*) Первую мысль о независимости иоической идеи отъ религіозной въ новой филисофіи встрѣчаемъ у извѣстныхъ основателей новой философіи права Гуго Гроція и Пуффендорфа. Затѣмъ, какъ извѣстно, съ особенною силою мысль объ автономіи нравственнаго закона и независимости нравственности отъ религіи проводится у Канта и Фихте. Впрочемъ, ясно и положительно выраженное ученіе о возможности атеистической морали, часто приписываемое Канту, принадлежитъ не ему, а его послѣдователямъ. Дробишъ въ сочиненіяхъ Канта находитъ нѣкоторыя мѣста, по которымъ можно предполагать, что онъ идеѣ Божества приписывалъ гораздо больше значенія, чѣмъ сколько слѣдуетъ изъ его теоріи объ автономіи нравственнаго закона (его Religionsphilosophie, p. 159—161).

можна независимая отъ нея свободная нравственность. Какъ на фактическое доказательство этой возможности они указываютъ на примѣры нравственной жизни многихъ извѣстныхъ атеистовъ. Мы не замѣчали, говорятъ, чтобы кто-либо изъ нихъ выдавался особенною безнравственностію въ сравненіи съ другими людьми своего времени, признававшими бытіе Бога; напротивъ, нѣкоторые изъ нихъ (напр. Эпикуръ въ древности, Дидро, Д'Аламберъ, Фихте — въ новое время) своими нравственными качествами замѣтно возвышались надъ своими вѣрующими современниками. Не споримъ противъ вѣрности этихъ фактовъ, но тѣмъ не менѣе не можемъ признать, чтобы эти частные факты давали намъ право заключать о возможности атеистической морали. Ошибка здѣсь въ томъ, что внѣшніе поступки и даже простое отсутствіе выдающихся обнаруженій безнравственности принимаются за доказательство нравственнаго совершенства. Но отрицательная нравственность не можетъ служить мѣриломъ истинной нравственности; она легко можетъ зависѣть отъ причинъ внѣшнихъ и случайныхъ,—отъ положенія напр. человѣка въ обществѣ, отъ того, что для него не было никакихъ поводовъ и интересовъ нарушать обычный кодексъ житейской морали и принятыхъ приличій. Поэтому въ защиту нравственнаго характера атеизма нельзя ссылаться на образъ жизни философовъ атеистовъ,—на то, что они не были хуже окружающихъ ихъ лицъ, не были напр. ни ворами, ни убійцами, ни людьми безчестными; быть имъ такими въ ихъ положеніи не было ни побужденій, ни выгодъ. Другое дѣло, еслибы намъ доказали, что философы атеисты въ нравственномъ отношеніи, именно благодаря своему атеизму, были выше и совершеннѣе, чѣмъ тѣ, нравственность которыхъ основывалась на религіозномъ принципѣ; но доказать подобный парадоксъ едва ли кто рѣшится. Никто еще въ философахъ атеистахъ не думалъ искать героевъ правды и добродѣтели, подобныхъ тѣмъ, примѣры которыхъ представляетъ намъ религія. Чтобы судить о дѣйствительномъ вліяніи атеизма на жизнь, нужно брать во вниманіе не философовъ и ученыхъ, для которыхъ, независимо отъ ихъ общественнаго положенія, сама наука могла служить сдерживающимъ началомъ противъ нравственной распущенности *), но людей

*) Въ этомъ отношеніи можно согласиться съ замѣчаніемъ Дидро: „каковы

съ болѣе практическимъ складомъ ума и съ большею послѣдовательностію, готовыхъ провести свои убѣжденія въ жизнь. Нужно обратить вниманіе на нравственное состояніе цѣлыхъ обществъ, какъ скоро въ нихъ распространяются атеистическія идеи. Но здѣсь исторія даетъ намъ несомнѣнно самыя печальныя указанія; она всегда представляетъ невѣріе въ тѣснѣйшей связи съ упадкомъ нравственности. Времена такого упадка были временами возникновенія атеистическихъ воззрѣній и эти воззрѣнія, распространяясь въ обществѣ, оказывали, въ свою очередь, самое гибельное вліяніе на жизнь. Припомнимъ эпоху софистики въ Греціи, послѣднія времена Римской имперіи и ближайшую къ намъ эпоху Французской революціи.

Такъ какъ факты служатъ слишкомъ ненадежною опорою для мнѣнія о возможности для атеиста быть истинно нравственнымъ и говорятъ скорѣе противъ, чѣмъ въ пользу его, то неудивительно, что защитники этой мысли всегда искали этой опоры не столько въ фактахъ, сколько въ области общихъ и отвлеченныхъ разсужденій о мотивахъ нравственныхъ дѣйствій. Старались доказать, что религіозная идея не составляетъ не только единственнаго, какъ думаютъ, но даже высшаго и лучшаго мотива нравственности; что вполнѣ возможны и болѣе достойны другіе, естественные и независимые отъ религіи мотивы, и что въ силу этого истинная нравственность возможна и для атеиста.

Чтобы разъяснить этотъ вопросъ, мы должны сперва условиться, что должно понимать подъ именемъ истинной нравственности, потому что, не смотря на кажущуюся ясность этого понятія, только одно недоразумѣніе относительно его можетъ привести къ мнѣнію, сейчасъ нами представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ въ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе грубыхъ пороковъ и преступленій, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не убивать, не красть и т. п., то, конечно, можно согласиться,

бы ни были ваши убѣжденія, но нельзя не имѣть добрыхъ нравовъ, какъ скоро три четверти жизни проводится въ изученіи наукъ". Damiron, Histoire de la Philosophie en XVIII s., t. 1. p. 382.

что и безбожникъ можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы, приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, собственная выгода не дѣлать зла другимъ, — все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Мотивомъ нравственности здѣсь въ сущности будетъ эгоизмъ, — желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми общество допускаетъ пользоваться только тѣхъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но, конечно, никто изъ истинно уважающихъ нравственность и понимающихъ ея сущность не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отрицается всякая нравственность, потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ образомъ правъ другихъ. При томъ же, страхъ предъ законами и уваженіе къ общественному мнѣнію могутъ служить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока это мнѣніе и законы достаточно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицомъ; какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то его ничто уже не остановитъ на пути ко злу.

Истинная нравственность, по суду здраваго нравственнаго сознанія, должна состоять, поэтому, не въ отсутствіи только внѣшнихъ противонравственныхъ поступковъ, а въ такой настроенности души, по которой человѣкъ исполняетъ нравственный законъ по своей доброй и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими-либо принудительными условіями, ни представляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой, безкорыстной любви къ добру.

Но гдѣ мы можемъ найти побужденія для такой чуждой эгоизма нравственности, если уничтожимъ ея связь съ религіозною идеею?

Въ естественномъ влеченіи къ добру, говорятъ одни; человѣкъ по самой своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ-либо особенныхъ препятствій отвнѣ, искажающихъ своимъ вліяніемъ эту добрую природу и заставляющихъ его невольно дѣлать зло вмѣсто добра; отстраните эти препятствія, напр. бѣдность, гнетущую человѣка, непра-

вильное общественное устройство и пр., — и человѣкъ естественно станетъ добрымъ и нравственнымъ.

Но справедливо ли, съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣятельности, какъ скоро не будетъ къ тому препятствій; съ другой стороны, что препятствіе къ нравственному совершенству заключается только во внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствахъ, напр. въ неправильности соціальныхъ и экономическихъ отношеній? Опытъ и сознаніе каждаго опровергаютъ то и другое. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя и противонравственныя, на происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Еслибы для подтвержденія этого былъ недостаточенъ собственный опытъ каждаго, то мы могли бы указать на людей, окруженныхъ всѣми благопріятными внѣшними условіями для того, чтобы быть добродѣтельными, но вмѣсто того оказывающимися далеко не такими. Предполагая, что естественное влеченіе къ добру есть вполнѣ надежный мотивъ нравственности, что препятствія къ ней заключаются единственно во внѣшнихъ неблагопріятныхъ условіяхъ, мы вправѣ были бы ожидать, что люди образованные, богатые, обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди, тѣснимые этими неблагопріятными условіями,—безнравственными. Но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія обстоятельства жизни, хотя и могутъ имѣть нѣкоторое вліяніе на нравственность, но не абсолютное; въ сущности же нравственность отъ нихъ не зависитъ. Коренной источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой,— въ ея природныхъ стремленіяхъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но и ко злу. Страсти и злыя влеченія возникаютъ не изъ однихъ неблагопріятныхъ для человѣка внѣшнихъ обстоятельствъ; онѣ раждаются въ самой душѣ человѣка и могутъ развиваться и существовать въ ней не смотря даже на внѣшнія стѣсненія; онѣ или расторгаютъ оковы, налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ, законами, или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но тѣмъ не менѣе производя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что есте-

ственное влеченіе къ добру не можетъ служить надежнымъ мотивомъ нравственности, потому что не отвнѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, независящей отъ насъ, испорченности нашей воли. Слѣдуя однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ всегда подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность ко злу по большей части даже сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

Правда, говорятъ другіе, въ природѣ человѣка, существа не только духовнаго, но и чувственнаго, въ силу самой двойственности его природы, есть естественное влеченіе не къ одному только добру, но и ко злу. Рождаясь на почвѣ чувственности, послѣднее легко укореняется въ нашей душѣ при недѣятельности разума; поэтому одно только естественное влеченіе не можетъ служить достаточнымъ мотивомъ нравственности. Человѣкъ, какъ существо не только чувственное, но и разумное, и высшаго мотива нравственности долженъ искать въ самомъ разумѣ; такимъ разумнымъ мотивомъ можетъ служить уваженіе къ важности и святости нравственнаго закона.

Говоря объ уваженіи къ нравственному закону, какъ мотивѣ нравственности, мы имѣемъ въ виду тѣхъ философовъ, которые, послѣдовательно проводя ученіе Канта объ автономіи нравственнаго закона и его независимости отъ религіозной идеи, вполнѣ допускаютъ возможность атеистической морали. Но не трудно видѣть недостаточность этого мотива.

Уваженіе, какъ чувство, одушевляющее человѣка къ исполненію предписаній нравственнаго закона, чтобы быть разумнымъ и въ свою очередь заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но должно основываться на пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовымъ слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему именно добродѣтель достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Такое разумное оправданіе своему уваженію человѣкъ религіозный, конечно, нашелъ бы въ томъ убѣжденіи, что предписанія нравственнаго закона суть предписанія божествен-

наго Законодателя, которыя онъ долженъ выполнять по уваженію и любви къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ этимъ предписаніямъ тотъ, кто отвергаетъ высшее, истинно-религіозное освященіе ихъ? Скажетъ ли онъ, что законы нравственности должно уважать потому, что они составляютъ естественные законы нашей природы? Но мы видѣли, что въ той же природѣ заключаются и другія, противныя нравственныя стремленія, которыя также можно назвать естественными стремленіями и удовлетворенія которымъ такъ же требуетъ наша природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя — принадлежность низшей, животной, что первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума предъ чувственностью? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ такъ же должно давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому такъ же достойнымъ уваженія, а это правило не безопасно для нравственности при той необыкновенной силѣ, какой иногда достигаютъ низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же, несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны одни достойныя уваженія; мы знаемъ много страстей, принадлежащихъ одной духовной природѣ, напр. гордость, скупость, зависть и др. Если слѣдовать естественнымъ влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одно, уважать другія. Скажемъ ли, наконецъ, что нравственный законъ должно уважать, а затѣмъ исполнять потому, что исполненіе его приноситъ счастье, миръ, благополучіе исполнителю? Но такое внѣшнее побужденіе, какъ эвдемонистическое, отвергается самою теоріею автономной нравственности. Кромѣ того, это представленіе благихъ послѣдствій исполненія нравственнаго закона одно само по себѣ не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности и потому уже, что на самомъ дѣлѣ естественныя стремленія къ добру, при борьбѣ съ противоположными сильными наклонностями, не всегда приносятъ плодъ, достойно вознаграждающій такую борьбу,—миръ и счастіе души съ соотвѣтственнымъ внѣшнимъ счастливымъ положеніемъ. Участь добродѣтельныхъ на землѣ не всегда такова, чтобы побудить человѣка къ добро-

дѣтельной жизни, если у него нѣтъ другихъ какихъ-либо высшихъ побужденій къ ней.

Итакъ, одно уваженіе къ нравственному закону, въ силу того только, что онъ есть законъ естественный нашей природы, не можетъ служить достаточнымъ мотивомъ нравственной дѣятельности. Не говоримъ о томъ, что самое чувство *уваженія* къ естественному закону, какъ таковому, будетъ ли онъ закономъ физической или духовной природы, есть явленіе совершенно непонятное. Мы можемъ подчиняться этому закону, какъ необходимому требованію нашей природы, можемъ испытывать по отношенію къ нему то рабское чувство, которое Шлейермахеръ назвалъ чувствомъ совершенной зависимости, можемъ удивляться этому закону, какъ разумному и цѣлесообразному, но что̀ можетъ заставить насъ уважать этотъ законъ?

Но можетъ-быть источника этого уваженія мы, вмѣстѣ съ Кантомъ, должны искать именно въ томъ, что онъ не есть законъ, отвнѣ намъ данный и наложенный, но нами самими созданный, что онъ представляетъ собою выраженіе нашей вполнѣ автономной воли? Уваженіе къ нравственному закону будетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ уваженіемъ человѣка къ самому себѣ, къ свободному опредѣленію своей воли. Но и независимо отъ ложности такого воззрѣнія на происхожденіе нравственнаго закона (о чемъ мы уже имѣли случай говорить), уваженіе къ нему и съ этой точки зрѣнія является не только непонятнымъ, но даже противонравственнымъ. Я уважаю нравственный законъ потому, что я самъ, а не кто другой, далъ его себѣ. Но совершенно непонятно, почему я долженъ уважать этотъ законъ за то только, что онъ мой. Не заслуживаютъ ли на этомъ основаніи равнаго уваженія и всѣ другія опредѣленія моей свободной воли, хотя бы они были далеко не нравственны? Далѣе, не является ли здѣсь въ сущности источникомъ уваженія къ нравственному закону чистый эгоизмъ, желаніе поставить именно свою волю началомъ своей дѣятельности?

Нѣтъ; если чувство уваженія къ нравственному закону должно служить мотивомъ нашей нравственной дѣятельности, то источникомъ его не можетъ быть ни простой фактъ существованія въ насъ этого закона, какъ закона естественнаго, ни уваженіе человѣка къ самому себѣ, какъ виновнику этого

закона. Это чувство необходимо предполагаетъ высшее природы и человѣка личное Существо, къ которому только и можетъ дѣйствительно относиться человѣкъ съ уваженіемъ и благоговѣніемъ, какъ Существу благому и всесовершенному. Какъ выраженіе всесовершенной воли такого Существа и самый нравственный законъ можетъ быть объектомъ нашего уваженія, которое и можетъ служить однимъ изъ мотивовъ для его исполненія.

Мы говоримъ: однимъ изъ мотивовъ. Дѣйствительно, не отвергая значенія этого мотива, мы во всякомъ случаѣ должны признать его недостаточнымъ и одностороннимъ для полнаго осуществленія нравственности. Прежде всего, ему недостаетъ той всеобщности, которая должна быть необходимымъ признакомъ истиннаго начала нравственности. Такое начало должно быть пригоднымъ для опредѣленія дѣятельности не нѣкоторыхъ только лицъ, способныхъ понять его и усвоить, но для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково ли отвлеченное начало уваженія къ нравственному закону самому по себѣ, которымъ думаютъ замѣнить мысль о Богѣ? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, если и можетъ служить мотивомъ нравственности, то только для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и ея коренныхъ стремленій. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для которыхъ нужны не абстрактныя понятія о сущности нравственности, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, твердыя и въ то же время всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ оно найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ влеченіямъ, въ надеждѣ, что они приведутъ насъ къ добру, при существующемъ антагонизмѣ въ человѣческой природѣ, какъ мы видѣли, крайне опасно. Общественное мнѣніе и положительные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе за нарушеніе ея, очевидно, недостаточны: общественное мнѣніе можно обмануть или пренебречь имъ; законы не всевидящи, и человѣку опытному во злѣ не трудно укрыться отъ нихъ; при томъ же они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу дѣйствія; внутреннее же безнравственное состояніе человѣка имъ не доступно. Такимъ образомъ остается опять

одна религія, которая, освящая высшимъ авторитетомъ нравственный законъ, не только даетъ дѣйствительное побужденіе къ его исполненію, но и одна только можетъ оправдать то уваженіе къ нему, въ которомъ нѣкоторые думаютъ видѣть самостоятельный мотивъ нравственности.

Не будучи всеобщимъ, принципъ уваженія къ нравственному закону есть въ то же время принципъ односторонній. Не входя здѣсь въ обсужденіе различныхъ началъ нравственности, выставляемыхъ философами, замѣтимъ только, что, по сознанію лучшихъ моралистовъ, такимъ принципомъ должна служить любовь. Но любовь не можетъ относиться къ абстрактному закону, какъ таковому, даже если мы предположимъ ясное сознаніе совершенства и цѣлесообразности этого закона. Не можетъ быть она, также, любовью къ самому себѣ, какъ производителю нравственнаго закона: это была бы не любовь, а самолюбіе, источникъ эгоистическихъ, а не чисто нравственныхъ, дѣйствій. Объектомъ истинной любви могутъ быть только живыя, личныя, отдѣльныя отъ насъ существа. Ближайшимъ объектомъ такой любви, конечно, служатъ окружающіе насъ люди, и въ этой чисто безкорыстной любви, а не въ уваженіи къ нимъ, заключается источникъ тѣхъ чувствованій, которыя мы называемъ симпатическими или альтруистическими и въ которыхъ даже матеріалисты полагаютъ истинное начало нравственности, въ ея отличіи отъ эгоизма. Но и эта любовь, какъ чувство инстинктивное и природное, не обнимаетъ собою всѣхъ проявленій человѣческой нравственности и не соотвѣтствуетъ высшему идеалу ея. Если такимъ идеаломъ должно быть поставлено абсолютное совершенство, то и мотивомъ къ дѣятельному осуществленію этого идеала можетъ быть только любовь къ абсолютно совершенному *Существу*. Ибо объектомъ такой любви такъ же мало можетъ быть абстрактное понятіе совершенства, какъ и абстрактное понятіе нравственнаго закона; такимъ объектомъ можетъ быть только живое и отличное отъ насъ Существо, въ которомъ реально сосредоточиваются всѣ совершенства,—Богъ. Такимъ образомъ, самое нравственное стремленіе человѣка, если мотивомъ его должна быть любовь, предполагаетъ существованіе высочайшаго, личнаго предмета этого стремленія,—Божества.

б) Говоря о необходимости признанія истины бытія Божія

для осуществленія нравственнаго закона, мы имѣли въ виду лишь теоретическую сторону дѣла. Мы старались показать, что только въ идеѣ о Богѣ человѣкъ можетъ найти достаточный мотивъ для своей нравственной дѣятельности, что всѣ другіе мотивы, выставляемые философами, не могутъ имѣть такого значенія. Но такой теоретически правильный выводъ, повидимому, возбуждаетъ недоумѣніе относительно своей правильности, какъ скоро мы обращаемъ вниманіе на дѣйствительное, практическое значеніе указаннаго нами мотива въ нашей нравственной дѣятельности. Не видимъ ли мы часто, что люди, имѣющіе твердую вѣру въ Бога-Законодателя и въ происхожденіе отъ Него нравственнаго закона, тѣмъ не менѣе оказываются безсильными въ дѣлѣ нравственнаго преуспѣянія? И не подавали ли подобные случаи повода къ замѣчанію, что люди вѣрующіе въ нравственномъ отношеніи часто бываютъ нисколько не лучше невѣрующихъ (атеистовъ), и что, поэтому, нѣтъ никакой нужды въ идеѣ о Богѣ для реализаціи нравственности? Уже эти явленія заставляютъ насъ предполагать, что для осуществленія нравственности недостаточно одной теоретической идеи о Богѣ и мотива, основаннаго на этой идеѣ. Что же для этого нужно? Такъ какъ даже самый высшій и идеальный мотивъ не заключаетъ въ себѣ достаточной реализаціи нравственнаго закона въ своей жизни, не говоря о мотивахъ низшихъ, то мы приходимъ къ заключенію, что нравственный идеалъ не можетъ быть осуществленъ собственными силами человѣка, что достиженіе нравственнаго совершенства возможно только при дѣятельномъ участіи и содѣйствіи человѣку того высочайшаго Существа, которое предписало нравственный законъ. Что касается до безсилія человѣка въ достиженіи нравственнаго совершенства собственными силами, то о немъ можетъ свидѣтельствовать собственное сознаніе каждаго. Если скажутъ, что это сознаніе обманчиво, такъ какъ оно можетъ служить благовиднымъ предлогомъ къ оправданію собственнаго нравственнаго нерадѣнія, то мы имѣемъ голосъ лицъ, стоявшихъ на высшей ступени нравственнаго развитія и съ полною энергіею стремившихся по пути этого развитія. И они, можетъ-быть болѣе, чѣмъ другіе, были проникнуты глубокимъ сознаніемъ собственной немощи для достиженія нравственнаго совершенства, сознаніемъ необ-

ходимости въ этомъ дѣлѣ помощи свыше и этой помощи, а не своимъ слабымъ усиліямъ, они приписывали весь успѣхъ въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія. Такимъ образомъ, если мы станемъ разсматривать условія осуществленія нравственности не только съ теоретической, но и практической стороны, то придемъ къ убѣжденію въ необходимости признать бытіе Бога, какъ высшаго Существа, не только давшаго намъ нравственный законъ, но и содѣйствующаго намъ въ его исполненіи.

Безотчетное, инстинктивное признаніе этой истины всегда служило глубочайшимъ основаніемъ той связи, какую мы всегда находимъ между религіею и нравственностію въ исторической жизни человѣчества. Эта связь не ограничивается тѣмъ, что человѣкъ нравственныя предписанія всегда считалъ заповѣдями Божества и въ этомъ видѣлъ важнѣйшій мотивъ къ ихъ исполненію. Въ религіи, какъ живомъ союзѣ съ Богомъ, человѣкъ искалъ дѣйствительно надежныхъ средствъ къ нравственному усовершенствованію, которыхъ не находилъ въ собственной нравственно безсильной природѣ. И опытъ показываетъ, что религія, дѣйствительно, удовлетворяла этой потребности, давала человѣку нравственныя силы и энергію, которой ему недоставало. Уже въ ложныхъ, языческихъ религіяхъ одна мысль, что такая или иная дѣятельность есть исполненіе воли Божества и приближаетъ человѣка къ нему, давала такую силу человѣческой волѣ для исполненія дѣйствительныхъ, или кажущихся только богоугодными, дѣйствій, какой не могли бы сообщить ей никакіе другіе нравственные мотивы. Вспомнимъ тяжелые подвиги и самоистязанія Индѣйскихъ аскетовъ, принесеніе въ жертву собственныхъ дѣтей въ семитическихъ религіяхъ, чтобы увидѣть и въ этихъ, достойныхъ сожалѣнія, дѣйствіяхъ, если не сверхъестественную, то неестественную силу вліянія религіи на дѣятельность. Можно сказать даже, что не смотря на ложь религіозныхъ вѣрованій, все, что было нравственнаго въ мірѣ языческомъ, поддерживалось религіею. Съ паденіемъ же религіозныхъ убѣжденій, не смотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, исчезли и остатки нравственности и родъ человѣческій предъ пришествіемъ Спасителя достигъ, какъ извѣстно, крайней степени нравственнаго разстройства.

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

Если такова сила одного воображаемаго предположенія о религіозномъ значеніи различныхъ дѣйствій, то какую дѣйствительную, а не мечтательную нравственную силу можетъ сообщить человѣку истинная религія, въ которой онъ получаетъ дѣйствительную помощь отъ Бога? Какъ дѣйственна и велика нравственная сила, сообщаемая истинною религіею слабой по природѣ человѣческой волѣ, показываетъ вся исторія христіанства. Что, какъ не истинная религія, могло дать человѣку силы къ возстанію изъ того глубокаго нравственнаго паденія, въ какомъ онъ находился въ мірѣ языческомъ? Что могло одушевить христіанъ первыхъ вѣковъ къ перенесенію жесточайшихъ мученій и представить цѣлый рядъ мучениковъ за свои убѣжденія, какого не представляетъ ни одна ложная религія, ни одна философская школа? Что могло дать христіанскимъ подвижникамъ силу совершенія изумительныхъ

подвиговъ въ борьбѣ противъ страстей и естественныхъ влеченій? Если отъ этихъ выдающихся проявленій нравственной силы, сообщаемой истинною религіею, перейдемъ къ явленіямъ обыкновенной жизни, то и здѣсь, при внимательномъ наблюденіи за ходомъ нравственнаго самоусовершенствованія, мы откроемъ въ немъ элементъ, не отъ насъ однихъ происходящій и, сравнивая его значеніе съ мѣрою собственнаго участія, не найдемъ преувеличенія въ той мысли, что все лучшее въ насъ отъ Бога, что Богъ, какъ говоритъ Апостолъ, производитъ въ насъ и доброе хотѣніе и доброе дѣйствіе по своему благоволенію *).

Противъ представленнаго нами нравственнаго доказательства бытія Божія, основаннаго на мысли о невозможности осуществить нравственный законъ безъ содѣйствія Божія могутъ сказать, что это доказательство носитъ на себѣ религіозный характеръ и потому не можетъ имѣть научно-философскаго значенія. Оно основывается, съ одной стороны, на предположеніи крайняго безсилія человѣка для выполненія нравственнаго закона,—того, что христіанская религія называетъ поврежденіемъ человѣка, съ другой, на предположеніи особеннаго, религіознаго идеала нравственности, который по своей сверхъестественной высотѣ можетъ не соотвѣтствовать естественному нравственному идеалу? Такимъ образомъ, слишкомъ умаляя естественныя силы человѣка, съ одной стороны, и слишкомъ преувеличивая нравственную его задачу, съ другой, мы, конечно, можемъ придти къ мысли о неосуществимости нравственнаго закона безъ особенной помощи Божіей. Но можетъ ли имѣть значеніе эта мысль, если мы будемъ имѣть въ виду дѣйствительныя, естественныя силы человѣка и соотвѣтствующую имъ естественную, а не аскетическую мораль? Такая мораль можетъ быть осуществлена и естественною силою человѣка.

Но напрасно мы стали бы думать, будто мысль о слабости нравственной силы человѣка и необходимости высшей помощи въ дѣлѣ нравственности есть только мысль, навѣянная духомъ христіанскаго міросозерцанія. Эта мысль не только религіозная, но и философская, къ которой издавна приходили многіе

*) Филипп. 2, 13.

мыслители, внимательно наблюдавшіе надъ человѣкомъ и его нравственною жизнію. Такъ, въ древнемъ мірѣ не только у поэтовъ, но и философовъ, постоянно встрѣчаются жалобы на нравственное безсиліе человѣка, которыя иногда переходятъ въ искреннія желанія и ожиданія помощи свыше для нравственнаго возстановленія человѣка *).

Въ новомъ мірѣ, при свѣтѣ христіанскаго ученія, озарившаго всю глубину нравственнаго поврежденія человѣка и указавшаго дѣйствительный, а не ожидаемый только путь къ его возстановленію, повидимому, не можетъ быть и сомнѣнія въ невозможности для человѣка осуществить нравственный идеалъ собственными силами. *Не еже хощу доброе, творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю* **)—эти слова Апостола долженъ искренно примѣнить къ себѣ каждый, имѣя въ виду естественное состояніе своихъ силъ. Правда, во многихъ философскихъ системахъ нравственная природа человѣка представляется болѣе сильною и совершенною, чѣмъ какою изображается она въ религіозномъ ученіи. Но такое представленіе о ней достигается или пониженіемъ нравственнаго идеала (въ ученіи эвдемонизма и утилитаризма) или противорѣчащимъ опыту преувеличеніемъ нравственной силы человѣка. „Ты

---

*) Это глубокое сознаніе поврежденія человѣка и нужды въ высшей помощи, какъ извѣстно, въ древнемъ мірѣ приводило иногда къ чаянію и ожиданію божественнаго Спасителя и Искупителя. Мѣста изъ древнихъ языческихъ писателей, сюда относящіяся, можно найти у Толюка въ его: „Lehre von der Sünde und vom Versöner", 7 Aufl. 71 et sq.; также у Люкена въ его: „Die Traditionen des Menschengeschiechts", 1856 p. 300 — 377. Ограничимся здѣсь однимъ мѣстомъ изъ Сенеки. „Мы всѣ", говоритъ онъ, больны. Но что я скрываю подъ мягкимъ словомъ: болѣзнь? Это значитъ: мы всѣ злы. Въ чемъ одинъ порицаетъ другого, то самъ каждый найдетъ въ своемъ собственномъ сердцѣ. Злые, мы живемъ между злыми"... Среди всеобщей, безнадежной и неисправимой порочности людей, Сенека, какъ и многіе другіе современники, находитъ утѣшеніе только въ древнемъ преданіи о близкой гибели міра, при которой весь родъ человѣческій погибнетъ и возникнетъ новый человѣкъ, невѣдующій порока (dabitur terris homo inscius scelerum). Но, безутѣшно прибавляетъ онъ при этомъ, „такая невинность не долго будетъ продолжаться и зло снова скоро прокрадется въ міръ, потому что добродѣтель найти трудно и для этого нуженъ учитель и руководитель, тогда какъ пороку скоро выучиваются всѣ и безъ учителя". De ira, X. 3, 26 и друг мѣста, цит. у Люкена въ lib. cit. p. 305.

**) Римл. 7, 9.

долженъ, слѣдовательно, ты *можешь*“,—училъ Кантъ, обращаясь къ человѣку. Но ошибка здѣсь въ томъ, что совершенно вопреки опыту онъ отожествилъ умопостигаемаго (идеальнаго) и эмпирическаго (дѣйствительнаго) человѣка, а отсюда и заключеніе его о возможности осуществленія нравственнаго закона силами одного человѣка оказалось несостоятельнымъ. Въ идеѣ законъ, данный человѣку его Творцемъ, конечно, можетъ и долженъ быть непревосходящимъ его нравственныхъ силъ, слѣдовательно,осуществимымъ; но опытъ постоянно показываетъ, что этой идеальной возможности никогда не соотвѣтствуетъ дѣйствительность, — и въ этомъ заключается глубокое, непримиримое противорѣчіе природы человѣческой самой себѣ, — противорѣчіе, которое долженъ былъ признать и Кантъ, въ своемъ ученіи о необъяснимомъ „радикальномъ злѣ“, существующемъ въ человѣкѣ. Но въ такомъ случаѣ мысль о необходимости внѣшней, божественной помощи для осуществленія нравственности остается естественнымъ, необходимымъ постулятомъ не идеализированнаго, а дѣйствительнаго нравственнаго самосознанія. Такимъ образомъ, и независимо отъ религіознаго ученія о поврежденіи человѣка, эта мысль имѣетъ прочное основаніе въ наблюденіи надъ нравственною природою человѣка. Вотъ какимъ образомъ раскрывается эта мысль у одного изъ новѣйшихъ философовъ (Фихте младшаго).

Хотя человѣкъ по своему существу и идеѣ уже первоначально свободенъ и независимъ отъ природы, но онъ не является такимъ уже первоначально и въ дѣйствительности; въ данной на опытѣ дѣйствительности первоначально онъ находится въ состояніи связанномъ подъ владычествомъ природы. Изъ этого состоянія онъ долженъ освободиться; и если смотрѣть на него по его идеальному характеру, по его существу и назначенію, онъ можетъ освободиться отъ него. Однакоже, чтобы такое освобожденіе было возможнымъ при помощи свободы, онъ прежде уже долженъ быть дѣйствительно свободнымъ. Но здѣсь, повидимому, возникаетъ предъ нами неразрѣшимое противорѣчіе: освобожденіе предполагаетъ свободу, но именно самая свобода является здѣсь связанною узами природы; сила, посредствомъ которой человѣкъ долженъ помочь себѣ, сама оказывается безсильною и недѣйствующею.

Конечно, мы можемъ предположить, что эту косность и безсиліе онъ долженъ препобѣдить особымъ усиліемъ, энергіею своей воли; но такая энергія не можетъ возникнуть сама собою изъ того природнаго состоянія, какое дано намъ на опытѣ; эмпирически мы всегда видимъ противное,—преобладаніе низшихъ естественныхъ силъ, которое стѣсняетъ и сковываетъ нашу нравственную свободу. Поэтому, если смотрѣть на дѣло съ естественной стороны, то совершенно невозможно, чтобы человѣкъ помогъ самъ себѣ; онъ никогда не можетъ стать лучшимъ; только чудо можетъ спасти его. Намъ говорятъ: конечно, эта нравственная сила лежитъ не въ эмпирическомъ человѣкѣ; но она заключается въ человѣкѣ идеальномъ. Но что значитъ это? Идеальный человѣкъ есть человѣкъ, несуществующій дѣйствительно, но только долженствующій еще стать дѣйствительнымъ. Но прежде чѣмъ стать такимъ и для того, чтобы стать имъ, онъ не можетъ положить даже и начала своей нравственной борьбы, не можетъ самъ разрѣшить своей нравственной связанности, не можетъ возстать изъ той глубины, въ которой онъ лежитъ подъ гнетомъ чувственной природы. Онъ не можетъ самъ себя родить духовно, но долженъ быть рожденъ въ нѣдрахъ человѣческой пріемлемости творческою силою высшаго Начала. Вообще, въ дѣлѣ осуществленія нравственности должно признать одно изъ двухъ: или допустить нелѣпую мысль, что совершенное можетъ быть объяснено изъ несовершеннаго, или признать, что развитіе нравственной способности отнюдь не есть чисто имманентное, но возникаетъ и совершается при содѣйствіи того же Начала, отъ котораго она происходитъ и по своему бытію. Нравственное саморазвитіе совершается не иначе, какъ чрезъ постоянную, свободную воспріимчивость человѣка, съ одной стороны, и непрерывное воздѣйствіе на нее восполняющаго и обогащающаго ее творческаго Начала, съ другой. Этотъ законъ, который имѣетъ приложеніе къ каждому отдѣльному человѣку, еще яснѣе выражается въ исторіи нравственнаго развитія всего человѣческаго рода. Въ самые рѣшительные моменты этого развитія, когда вступаютъ въ жизнь новыя нравственныя силы и начала, когда нравственно-религіозный духъ дѣлаетъ могущественный порывъ впередъ на пути приближенія къ своему идеальному существу, — именно въ эти

моменты, нравственное состояніе, предшествующее новому проявленію нравственной силы, всего менѣе оказывается пригоднымъ для того, чтобы быть производящею причиною этого новаго проявленія. Напротивъ, живая воспріимчивость, желаніе лучшаго и исканіе его, всегда составляетъ conditio sine qua non вступленія его въ жизнь. Но какъ скоро новое нравственное начало возникло и вступило въ жизнь, то оказывается, что, хотя оно удовлетворило всѣхъ, но вовсе не то, что думали о немъ прежде, не то, чего ожидали и къ чему готовились и что могло бы произойти изъ собственныхъ нравственныхъ усилій человѣка. Новое является какъ дарованное свыше, какъ даръ новымъ мощнымъ образомъ открывающаго себя Бога. Всемірно-историческое развитіе нравственно-религіознаго духа, хотя есть исторія свободы, но не автономной и развивающей все изъ себя самой, но воспріемлющей свободы, съ одной стороны, и творчески-продуктивной свободы ея вѣчнаго Начала, — премірнаго Бога, съ другой. Такимъ образомъ, самая исторія нравственнаго развитія человѣческаго духа, какъ индивидуальнаго, такъ и общечеловѣческаго, служитъ доказательствомъ существованія Духа высочайшаго *).

III. Полагая въ основаніе нравственнаго доказательства бытія Божія фактъ существованія въ насъ нравственнаго закона, мы замѣтили, что этотъ фактъ можетъ-быть разсматриваемъ съ трехъ точекъ зрѣнія: со стороны его *происхожденія*, *осуществленія* и *завершенія* или цѣли,—и что каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія можетъ служить исходнымъ началомъ особенной формы нравственнаго доказательства. До сихъ поръ мы имѣли въ виду происхожденіе и осуществленіе нравственнаго закона и старались показать, что какъ то, такъ и другое необходимо требуютъ признанія истины бытія Божія. Теперь мы должны обратить вниманіе на завершеніе или цѣль нравственности и рѣшить вопросъ: возможно ли достиженіе этой цѣли безъ предположенія бытія Божія?

---

*) I. G. Fichte, Sittenlehre. См. Pfleiderer, Das Wesen der Religion. 1869. 176—178.

Рѣшеніе этого вопроса составляетъ содержаніе столь извѣстнаго въ философскомъ мірѣ Кантова нравственнаго доказательства бытія Божія *). Какъ авторитетъ этого философа, такъ и дѣйствительное значеніе его доказательства, даютъ намъ полное право остановить на немъ особенное вниманіе.

Цѣль нравственнаго стремленія человѣка, иначе—„объектъ практическаго разума“, вообще можетъ быть названа *высочайшимъ благомъ*. Въ чемъ состоитъ это благо? Человѣкъ представляется намъ въ двухъ отношеніяхъ: какъ существо разумное и какъ чувственное, конечное существо. Въ первомъ отношеніи цѣль его стремленій есть *святость* **), во второмъ—*счастіе*. Ни одной изъ этихъ двухъ цѣлей уничтожить мы не можемъ; не можемъ уничтожить святость, потому что безъ нея человѣкъ пересталъ бы быть разумнымъ существомъ;—счастіе, потому что иначе онъ пересталъ бы быть существомъ конечнымъ. Обѣ цѣли, мыслимыя соединенными, въ ихъ единствѣ даютъ намъ идею высочайшаго блага, которое человѣкъ, какъ цѣль, долженъ постоянно имѣть передъ глазами. Изъ обѣихъ частей или элементовъ, изъ которыхъ слагается идея высочайшаго блага, святость, или въ томъ видѣ, въ какомъ она можетъ имѣть мѣсто въ человѣкѣ, *добродѣтель*, занимаетъ первое мѣсто. Разумъ безусловно повелѣваетъ, что человѣкъ долженъ стремиться къ святости всѣми своими силами. Счастіе же онъ повелѣваетъ искать только въ той мѣрѣ, въ какой оно не противорѣчитъ святому закону нравственности. Но, тѣмъ не менѣе, и счастіе составляетъ также существенный элементъ въ идеѣ высочайшаго бытія. Тотъ и

---

*) Kritik. d. prakt. Vernunft. Ed. Kirchmann. 1890, p. 147 et sq. Kritik d. Urtheilskraft. 1869 p. 329—359.

**) Подъ именемъ *святости* (Heiligkeit) Кантъ разумѣетъ полное согласіе воли съ нравственнымъ закономъ, такое постоянное утвержденіе нашей настроенности (Gesinnung) въ добрѣ, что уклоненіе отъ него невозможно. Какъ бы ни была велика сила чувственнаго возбужденія къ нарушенію нравственнаго закона, уваженіе къ закону, одно само по себѣ, безъ помощи всякихъ иныхъ мотивовъ, должно всегда торжествовать. Представленіе *святости* есть идея, такъ какъ оно носитъ на себѣ признаки безусловности и абсолютности.

другой элементы связаны между собою неразрывно и мы не можемъ отнять ни одного изъ нихъ. Счастливое существо безъ добродѣтели составляетъ предметъ отвращенія для разума; добродѣтель безъ счастія также не удовлетворяетъ. Когда мы видимъ, что порочный, который дерзко смѣется надъ всѣми законами нравственности, наслаждается однакоже благополучіемъ, то мы обыкновенно жалуемся на несправедливость судьбы. Когда, напротивъ, видимъ, что правда угнетена, что счастіе не увѣнчиваетъ добродѣтели, то мы скорбимъ и сожалѣемъ. Это ясно показываетъ, что практическій разумъ необходимо требуетъ, чтобы добродѣтель и счастіе находились въ самомъ полномъ соотвѣтствіи между собою. Но поелику добродѣтель основывается на безусловномъ и всеобщемъ предписаніи разума, то въ ней заключается главное требованіе высочайшаго блага и необходимое участіе къ наслажденію счастіемъ; нашъ разумъ требуетъ чтобы счастіе всегда состояло въ точномъ соотвѣтствіи съ степенью нравственнаго достоинства, достигаемаго чрезъ добродѣтель.

Высочайшее благо, состоящее изъ двухъ указанныхъ элементовъ, есть предметъ разумной дѣятельности нашей воли. Но что должно быть предметомъ нашей воли, нашего стремленія, то мы должны представлять себѣ или мыслить, какъ *возможное*. Что я признаю за невозможное, того я не могу желать, къ тому не могу стремиться. Отсюда необходимо слѣдуетъ такое заключеніе: разумъ долженъ въ практическомъ отношеніи принимать или признавать какъ опредѣленіе къ дѣятельности воли (willensbestimmend) все то, что необходимо требуется къ возможности высочайшаго блага въ обоихъ его элементахъ. Въ теоретическомъ отношеніи эти необходимыя признанія, условливающія дѣятельность воли, имѣютъ значеніе и силу необходимыхъ *постулятовъ*. Еслибы этого не было, то разумъ разногласилъ бы самъ съ собою, повелѣвая въ практическомъ отношеніи то, что объявлялъ бы пустымъ вымысломъ въ теоретическомъ. Исполненный чувствомъ уваженія къ повелѣнію долга, нравственный человѣкъ дѣйствовалъ бы какъ ему повелѣваетъ практическій разумъ, а въ минуты спокойнаго, холоднаго размышленія, когда вступаетъ въ свои права теоретическій разумъ, онъ смѣялся бы

надъ собою, какъ надъ добродѣтельнымъ глупцомъ, который изо всѣхъ силъ преслѣдуетъ тѣнь.

Такимъ образомъ, для достиженія цѣли нравственности я долженъ предположить высочайшее благо возможнымъ, а все, что требуется разумомъ для осуществленія этой возможности, долженъ признать необходимымъ постулятомъ знанія. Но въ идею высочайшаго блага, какъ мы видѣли, входятъ два понятія: святости (добродѣтели) и блаженства (счастія). Отсюда видно, что вопросъ: что требуется разумомъ для осуществленія возможности высочайшаго блага, распадается на два частные вопроса:

1) Что требуется разумомъ для осуществленія возможности святости?

2) Что требуется разумомъ для осуществленія возможности тѣснаго соединенія святости съ высочайшимъ счастіемъ?

Что касается до перваго вопроса, то Кантъ полагаетъ, что святость, какъ цѣль нравственныхъ стремленій, мыслима только при предположеніи возможности безконечнаго приближенія къ этой цѣли. Когда человѣкъ станетъ приближаться съ каждымъ шагомъ ближе и ближе къ цѣли, то безконечное приближеніе, разсматриваемое какъ единство, можетъ считаться самымъ достиженіемъ ея. Практическій разумъ требуетъ исполненія нравственнаго закона безъ ограниченія условіями времени; онъ говоритъ: дѣлай добро, не смотря ни на что и всегда. Такимъ образомъ, безусловность нравственнаго закона требуетъ для его исполненія безусловнаго, то-есть, безконечнаго времени.

Итакъ, чтобы законодательство разума въ отношеніи къ исполненію его человѣкомъ было возможно, требуется, чтобы человѣкъ могъ безконечное время усовершенствоваться въ добрѣ. А это требуетъ, чтобы человѣкъ продолжалъ безконечное время свое существованіе какъ разумное и свободное существо, чтобы его предшествовавшая жизнь служила основаніемъ для послѣдующей и чтобы онъ сознавалъ себя въ ней. Но всѣ эти требованія удовлетворяются безсмертіемъ души. Итакъ, можно сказать: поелику разумъ поставляетъ святость послѣднею цѣлью свободной дѣятельности человѣка, то онъ необходимо требуетъ (postulirt) *безсмертія души*.

Обратимся теперь ко второму вопросу: что требуется разу-

момъ для осуществленія возможности достиженія счастія съ сохраненіемъ самаго строгаго соотвѣтствія между нимъ и добродѣтелью?

Здѣсь, прежде всего, возможны два предположенія: или добродѣтель и счастіе тожественны или они соединены между собою какъ причина и слѣдствіе; третьяго случая, очевидно, быть не можетъ.

Если допустимъ, что счастіе и добродѣтель тожественны, то это опять можетъ быть только двоякимъ образомъ. Или мы скажемъ съ стоиками: „сознавать себя добродѣтельнымъ и значитъ быть счастливымъ"; или должны сказать съ эпикурейцами: „стремиться къ счастію и значитъ быть добродѣтельнымъ". Но ни то, ни другое положеніе не можетъ быть признано правильнымъ, потому что здѣсь двѣ различныя цѣли, изъ которыхъ каждая указывается различными способностями человѣка, считаются одинаковыми. Добродѣтель есть требованіе разума; счастіе есть требованіе чувственной стороны нашей природы. Сознаніе добродѣтельнаго человѣка, что онъ чрезъ добродѣтель сдѣлался достойнымъ счастія, конечно, составляетъ необходимое содѣйствіе къ его счастію; но необходимое содѣйствіе къ счастію не составляетъ еще самого всецѣлаго счастія. Можно, конечно, сказать, что защитникъ праваго дѣла, даже въ то время, когда онъ страдаетъ отъ несправедливости и насилія своего неправаго противника, счастливъ однимъ сознаніемъ своей правоты и добродѣтели. Мы сознаемъ, что его состояніе имѣетъ преимущество предъ состояніемъ человѣка, который, угнетая другихъ, носитъ въ сердцѣ чувство раскаянія и мученій совѣсти. Но, тѣмъ не менѣе, мы увѣрены, съ сознаніемъ всей правоты своей увѣренности, что еслибы намъ предоставили раздѣлъ жребіевъ счастія и несчастія, то мы не сочли бы перваго достаточно награжденнымъ за добродѣтель однимъ лишь сознаніемъ правоты его поступковъ, точно такъ же, какъ не сочли бы справедливымъ, чтобы второй пользовался счастіемъ. Ясное доказательство, что для счастія нужно больше, чѣмъ самодовольство только своими дѣйствіями. Что касается до положенія Эпикурейцевъ: „стремиться къ счастію значитъ быть добродѣтельнымъ", то оно опровергается тѣмъ, что противорѣчитъ нашему нравственному сознанію, которое всегда отдѣляетъ требованіе долга и нравственности отъ

наслажденія (счастія), когда при столкновеніи того и другаго намъ приходится выбирать одно изъ двухъ: или пріятное или нравственно должное.

Итакъ, остается теперь признать вѣрнымъ второе положеніе, именно, что добродѣтель и счастіе состоятъ между собою въ связи, какъ причина и слѣдствіе.

Здѣсь опять возможны только два случая: или добродѣтель есть причина счастія, или наоборотъ, счастіе есть причина добродѣтели. Но возможность послѣдняго случая тотчасъ уничтожается, когда подумаемъ, что разумъ ставитъ добродѣтель необходимымъ условіемъ счастія и что первая, такимъ образомъ, должна предшествовать послѣднему. Итакъ остается возможнымъ только одинъ случай,—именно, что добродѣтель должна быть причиною счастія.

Но къ осуществленію такой причинной связи между добродѣтелью и счастіемъ здѣсь на землѣ, повидимому, встрѣчаются препятствія. Добродѣтель есть свойство воли, принадлежащее ей, какъ вещи самой по себѣ, а счастіе зависитъ отъ внѣшняго, чувственнаго міра. Разумъ, конечно, есть безусловный законодатель въ царствѣ разумныхъ существъ, но природа, или, вообще, чувственный міръ, не подчинена ему, и такимъ образомъ добродѣтельная настроенность воли не можетъ по своему произволу такъ устроить внѣшнія обстоятельства, чтобы ей соотвѣтствовало благополучіе. Добродѣтель не можетъ сама по себѣ дать счастіе; и дѣйствительно опытъ показываетъ, что добродѣтель часто не соединяется съ заслуженною ею мѣрою благополучія, что однакоже должно бы быть, еслибы добродѣтель была непосредственною причиною счастія.

Итакъ, какимъ же образомъ спасти теперь возможность соединенія добродѣтели и счастія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность высочайшаго блага? Остается признать Существо, которое по степени добродѣтели, или по мѣрѣ заслугъ разумныхъ существъ, распредѣляетъ имъ счастіе или блаженство; а такъ какъ такого распредѣленія мы часто не находимъ въ жизни настоящей, то оно должно имѣть мѣсто въ будущей. Этимъ признаніемъ высочайшаго Существа только и можетъ быть объяснена для разума возможность требуемаго имъ соединенія добродѣтели и счастія.

Какъ теперь разумъ долженъ представлять себѣ это Суще-

ство? Какія приписывать ему свойства? Прежде всего, чтобы соединить между собою добродѣтель и счастіе, оно должно *хотѣть* этого и *мочь*. Оно должно 1) хотѣть соединенія добродѣтели и счастія; слѣдовательно, это Существо должно быть *святымъ*, то-есть, его воля должна постоянно согласоваться съ нравственнымъ закономъ, потому что только при этомъ предположеніи мы можемъ быть увѣрены, что оно постоянно будетъ взирать на добродѣтель, какъ на необходимое условіе ближенства; оно должно быть *благимъ*, то-есть должно имѣть цѣлію блаженство своихъ твореній. Оно должно быть *праведнымъ*, то-есть счастіе распредѣлять по мѣрѣ добродѣтели. Такъ какъ эти свойства вытекаютъ изъ предположенія, что такое Существо *хочетъ* соединенія между добродѣтелью и счастіемъ, то они могутъ быть названы *моральными* совершенствами.

Но это Существо, какъ мы сказали, должно не только хотѣть, но и 2) *мочь* произвести такое соединеніе. Свойства, вытекающія изъ этого втораго предположенія, мы называемъ *динамическими*. Чтобы не оставалось никакого сомнѣнія по отношенію къ этой мощи, мы приписываемъ такому Существу свойство *всемогущества*. Затѣмъ, оно должно знать всѣ побужденія и тайныя пружины нашихъ дѣйствій, самомалѣйшія наши мысли, чтобы быть въ состояніи точно опредѣлить нашу нравственную цѣну; поэтому мы должны приписать ему свойство *всевѣдѣнія*. Его сила должна обнаруживаться повсюду,—оно должно быть *вездѣприсущимъ*. Оно должно дѣйствовать во всѣ времена и его дѣйствованіе не должно быть связано условіями времени; оно должно быть *вѣчнымъ*. Такая сила его не должна претерпѣвать никакихъ измѣненій; оно должно быть *неизмѣняемымъ*. Оно должно быть также *вседовольнымъ* и *самостоятельнымъ*, то-есть зависѣть отъ себя одного, чтобы вполнѣ мочь исполнить свою волю. А чтобы чувственный міръ не противорѣчилъ его волѣ, мы должны приписать ему *твореніе* міра. При томъ, оно не должно давать только форму матеріи міра, такъ какъ здѣсь останется еще возможность, что матерія можетъ ограничивать его волю и быть ей непокорною, но и создать самую матерію. Оно должно быть не только образователемъ или устроителемъ міра, но и

Творцемъ его, то-есть, произвести какъ форму, такъ и матерію міра.

Такимъ образомъ, требуемая практическимъ разумомъ возможность высочайшаго блага ведетъ къ необходимому признанію бытія Бога, какъ абсолютной, всесовершенной, творческой причины міра.

Въ гносеологическомъ отношеніи признаніе бытія Бога (равно какъ и безсмертія души) есть практическая *вѣра*. Такая вѣра, по мнѣнію Канта, менѣе, чѣмъ знаніе, но болѣе, чѣмъ мнѣніе (Meinen). Она основывается на необходимомъ предположеніи практическаго разума,—высочайшаго блага; она имѣетъ для насъ всеобщую значимость, потому что *мы*, при нашихъ законахъ и способахъ познанія, не можемъ найти никакого другаго основанія къ его возможности. Но мы можемъ спокойно обладать этою вѣрою, поелику мы убѣждены, что никто не можетъ намъ доказать, что бытіе Божіе невозможно. Но какъ вѣра въ Бога, такъ и вѣра въ безсмертіе души не имѣетъ никакого другаго приложенія, какъ только для оправданія нашего практическаго разума въ утверждаемой имъ возможности или осуществимости предмета его стремленій. Въ области знанія, сама она не будучи предметомъ знанія, не имѣетъ и никакого приложенія, поелику Богъ есть предметъ внѣ чувственнаго міра и не можетъ быть познанъ. Но и въ практическомъ отношеніи вѣра въ Бога не къ тому должна служить, чтобы быть *мотивомъ* нашей дѣятельности или чтобы предшествовать нравственному закону, такъ чтобы этотъ послѣдній намъ выводить изъ воли Божества, а долгъ поставлять въ нашей зависимости отъ нея. Чрезъ это нарушалась бы свобода человѣческой воли и автономія нравственнаго закона, требующая, чтобы мы исполняли этотъ законъ ради его самого, а не по внѣшнимъ мотивамъ, какъ бы высоки и уважительны они ни были. Укрѣплять силу закона указаніемъ на божественныя награды или наказанія значило бы нарушать уваженіе къ закону и возмущать его чистоту. Святость нравственнаго закона самого въ себѣ есть основаніе нашей вѣры въ Бога, которое ей предшествуетъ, а не наоборотъ. Но, тѣмъ не менѣе, мысль о Богѣ есть великая мысль, которая можетъ увеличить наше уваженіе къ нравственному закону представленіемъ, что и Божество признаетъ тотъ же самый нравственный законъ,

какъ и мы, что мы съ нимъ принадлежимъ къ царству разумныхъ существъ, гдѣ каждый членъ можетъ-быть разсматриваемъ какъ законодатель, но гдѣ законодательство каждаго члена должно приличествовать и всѣмъ прочимъ разумнымъ существамъ.

Нравственное доказательство бытія Божія Канта можетъ подлежать нашему разсмотрѣнію съ двухъ точекъ зрѣнія: со стороны значенія, какое приписываетъ ему Кантъ, и со стороны дѣйствительнаго его содержанія.

а) Оцѣнка его въ первомъ отношеніи тѣмъ болѣе для насъ важна, что Кантъ, признавъ несостоятельными всѣ прочія, извѣстныя въ философіи, доказательства бытія Божія, своему практическому аргументу придалъ значеніе единственно возможнаго доказательства бытія Божія *). Рождается, поэтому, вопросъ, важный для оцѣнки не только этого, но и прочихъ доказательствъ: на чемъ основывается право разсматриваемаго нами аргумента на такое предпочтеніе и дѣйствительно-ли оно способно устранить всѣ другія попытки раціональнаго подтвержденія истины бытія Божія?

Такое право Кантъ основываетъ именно на томъ, что это доказательство есть практическое. Отвергая значеніе теоретическаго разума для утвержденія объективной истины его постулятовъ (идей), онъ въ то-же время отдаетъ рѣшительное предпочтеніе въ этомъ отношеніи разуму практическому и его постулятамъ; это предположеніе составляетъ краеугольный камень, на которомъ зиждется вся состоятельность его доказательства истины бытія Божія. Но имѣетъ ли оно дѣйствительно надежное основаніе въ самой системѣ Канта, основаніе столь прочное, чтобы тѣ истины, которыя казались сомнительными, какъ истины знанія, могли стать несомнѣнными, какъ постуляты нравственнаго чувства?

Что Кантъ, отвергнувъ значеніе теоретическаго разума въ дѣлѣ обоснованія религіозныхъ истинъ, долженъ былъ обра-

---

*) Другое, названное Кантомъ „единственно возможнымъ доказательствомъ бытія Божія“, какъ извѣстно, принадлежитъ къ болѣе раннему періоду его философіи, предшествовавшему его Критикѣ чистаго разума, и устранено послѣднею. По своему содержанію оно принадлежитъ къ типу онтологическаго.

титься къ нравственному сознанію — это было естественно. Онъ былъ слишкомъ сильнымъ мыслителемъ для того, чтобы, поколебавъ раціональное значеніе этихъ истинъ, остановиться на одномъ скептическомъ незнаніи: соотвѣтствуетъ ли идеѣ о Богѣ дѣйствительно предметъ или нѣтъ. Еще менѣе могъ онъ рѣшиться отъ скептицизма перейти къ отрицанію истины этой идеи, шагъ очень легкій, который бы сдѣлалъ другой менѣе осторожный мыслитель. Скептицизмъ невыносимъ и для теоретическаго ума; но въ сферѣ жизни практической онъ рѣшительно немыслимъ. Истинно разумная нравственность невозможна безъ положительнаго рѣшенія вопросовъ: о Богѣ, личномъ безсмертіи, свободѣ и пр. Въ познаніи при помощи абстракціи человѣкъ можетъ отрѣшиться отъ самыхъ необходимыхъ постулятовъ знанія, представить ихъ какъ бы несуществующими, даже назвать ихъ иллюзіями. Но на практикѣ эти постуляты, эти идеи имѣютъ такое сильное вліяніе на жизнь человѣка, что приписать имъ подобное значеніе — значило бы разрушить самые твердые оплоты нравственности. Знаніе до извѣстной степени возможно и безъ признанія Божества; нравственность дѣлается невозможною, какъ скоро мы станемъ считать иллюзіею идеи Бога, самостоятельности нашего *я* и соединенныя съ ними понятія свободы и безсмертія души. Поэтому Кантъ утвердилъ въ нравственной философіи необходимость *вѣры* въ эти истины, вмѣсто *знанія* ихъ, которое призналъ и невозможнымъ и ненужнымъ въ области теоретической.

Но каковы бы ни были поводы, заставившіе Канта возстановить въ области практики то значеніе идей, которое отвергнуто имъ въ теоріи, такое противоположеніе вѣры и знанія, требованій ума и требованій нравственнаго чувства, не можетъ быть допущено. Признаніе истины и значенія за идеями Божества и безсмертія души, какъ скоро онѣ являются постулятами нравственности, и отрицаніе точнаго значенія за тѣми же идеями, какъ скоро онѣ составляютъ требованіе нашего разума, есть непослѣдовательность и противорѣчіе въ системѣ Канта. Въ самомъ дѣлѣ, по его собственному признанію, несмотря на то, что нашъ разумъ не можетъ доказать соотвѣтствія нашимъ идеямъ какихъ-либо реальныхъ предметовъ, несмотря на то, что и на самомъ дѣлѣ онѣ имѣютъ не объ-

ективное, а только формальное значеніе, въ нашемъ умѣ есть непреодолимое стремленіе почитать эти идеи объективными, воображать, что онѣ выражаютъ не формальныя только требованія ума, но дѣйствительные предметы, такъ что въ этомъ отношеніи онѣ по справедливости могутъ быть названы постулятами не только практическаго, но и теоретическаго разума. Но такая потребность, необходимость мыслить предметы идей существующими реально, по мнѣнію Канта, по законамъ разума, нисколько не служитъ ручательствомъ ихъ дѣйствительной предметности. Но въ сферѣ разума практическаго наоборотъ: необходимость для нравственной жизни признавать извѣстныя идеи истинными служитъ достаточнымъ основаніемъ для вѣры въ ихъ реальную истину. Совершенно необъяснимо, за что такое предпочтеніе потребности практической требованіямъ теоретическимъ, почему постулятъ практическій служитъ завѣреніемъ истины того, что имъ требуется, а теоретическій—одна иллюзія, тогда какъ скорѣе можно бы ожидать противнаго, такъ какъ вообще область истины мы считаемъ существенною принадлежностію знанія и разумъ должны признавать болѣе надежнымъ путеводителемъ въ признаніи истины или неистины чего-либо, чѣмъ нравственное чувство. Послѣдовательность системы, повидимому, требуетъ признать что-либо одно изъ двухъ: или практическіе постуляты суть не что иное, какъ олицетвореніе какихъ-либо субъективныхъ идеаловъ, нормъ или требованій нашего практическаго чувства, точно такъ же какъ теоретическіе суть олицетвореніе формальныхъ идеаловъ знанія; или наоборотъ, не только въ практикѣ, но и въ теоріи онѣ имѣютъ одинаковое значеніе основаній вѣры въ истину тѣхъ понятій, которыя ими выражаются. Такимъ образомъ, одно изъ двухъ: или основныя истины религіи не имѣютъ никакой твердой почвы не только въ разумѣ теоретическомъ, но и практическомъ; или, если онѣ имѣютъ значеніе, какъ коренные постуляты нашей разумной природы, то источникъ ихъ можетъ заключаться столько же въ теоретическомъ разумѣ, какъ и въ практическомъ. Возможно слѣд. не только нравственное, но и теоретическія доказательства бытія Божія.

Кантъ указываетъ нѣкоторое основаніе своему предпочтенію практическаго разума теоретическому въ томъ, что послѣдній,

вслѣдствіе тѣсной связанности своей съ дѣятельностью низшихъ познавательныхъ силъ — разсудка и чувственнаго воззрѣнія, постоянно вовлекается въ сферу конечности и не можетъ возвыситься надъ нею, тогда какъ разумъ практическій свободенъ отъ этого недостатка; онъ повелѣваетъ и защищаетъ безусловно, не ограничиваясь формами пространства и времени. Но признавая въ идеѣ разумъ практическій безусловнымъ, Кантъ въ то же время и ограничиваетъ его, допуская, что въ своемъ эмпирическомъ бытіи и онъ состоитъ подъ вліяніемъ чувственности и ея побужденій. Но въ такомъ случаѣ, гдѣ же превосходство разума практическаго предъ теоретическимъ? Если эта ограниченность, эта связанность его съ чувственностію, не препятствуетъ ему возвышаться если не до познанія, то до признанія вѣрою истины объектовъ сверхчувственныхъ, то почему же не можетъ сдѣлать того же и разумъ теоретическій? Почему и онъ не могъ бы отрѣшиться отъ ограниченій формами разума и чувственнаго воззрѣнія, чтобы познать истину сверхчувственнаго? Такое отрѣшеніе отъ ограниченій формами чувственнаго знанія повидимому гораздо даже удобнѣе въ сферѣ чистаго познанія, чѣмъ въ области нравственности отрѣшеніе отъ чувственныхъ влеченій, затемняющихъ часто истинный смыслъ нравственныхъ требованій.

Если такимъ образомъ практическій разумъ не имѣетъ на самомъ дѣлѣ никакихъ преимуществъ предъ теоретическимъ въ дѣлѣ обоснованія истины бытія Божія, то нравственное доказательство Канта, не теряя своихъ внутреннихъ достоинствъ, лишается не принадлежащей ему чести быть единственнымъ раціональнымъ доказательствомъ бытія Божія съ устраненіемъ всѣхъ прочихъ *).

---

*) Вообще что касается до предпочтенія практическаго разума теоретическому въ дѣлѣ обоснованія религіозныхъ истинъ и до самаго различенія обоихъ этихъ разумовъ, которое Кантъ заимствовалъ изъ предшествующей ему психологіи, то неудовлетворительность его ученія въ этомъ отношеніи признается даже наиболѣе сочувствующими ему критиками его философіи (напр. Бенеке; см. его System der Metaphysik und Religionsphilosophie, 490—495). Дѣйствительную причину такого предпочтенія Бенеке объясняетъ такимъ образомъ: „что касается до доказательствъ бытія Божія и безсмертія души, то различіе въ постановкѣ дѣла въ Критикѣ чистаго и Критикѣ практи-

Другое преимущество своего доказательства предъ прочими Кантъ находитъ въ томъ, что оно даетъ намъ вѣрное и полное понятіе о Богѣ и съ логическою послѣдовательностью выводитъ изъ него всѣ Его свойства. Существенный недостатокъ прежнихъ доказательствъ, не исключая и лучшаго изъ нихъ, по мнѣнію Канта,—телеологическаго, тотъ, что они не предотвращаютъ возможности пантеистическаго и дуалистическаго понятія о Богѣ. Всѣ они не проводятъ достаточно рѣзкой грани между Богомъ и міромъ, а послѣднее ведетъ лишь къ мысли о художникѣ и устроителѣ міра, а не о Творцѣ его. Но такъ ли свободно отъ этихъ недостатковъ доказательство Канта, какъ онъ полагаетъ? Необходимость признанія высочайшаго Существа Творцемъ міра, какъ мы видѣли, онъ основываетъ на томъ, что для возможности установленія полной гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ необходимо предположить, что ничто не будетъ противорѣчить волѣ установляющаго эту гармонію существа. А такъ какъ самостоятельность матеріи можетъ вести къ мысли, что она можетъ быть непокорною его волѣ, то мы должны признать это существо Творцемъ ея, слѣд. Творцемъ міра не только по его формѣ, но и по матеріи.

Не говоримъ о томъ, что это выведеніе понятія о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, и само по себѣ довольно слабо, такъ какъ трудно предположить, чтобы чистая матерія, съ понятіемъ которой соединяется мысль объ абсолютой пассивности и инерціи, могла служить препятствіемъ къ осуществленію божественныхъ намѣреній, хотя бы мы и признали ея самостоя-

---

ческаго разума произошло отъ того, что въ первой въ противоположность догматическимъ притязаніямъ Кантъ думалъ выставить слабыя ихъ стороны, а въ послѣдней, въ противоположность притязаніямъ скептическимъ, рѣшилъ выставить на видъ ихъ сильныя стороны. Но безотносительно и сама по себѣ слабость и сила тѣхъ и другихъ совершенно одинаковы. Что Кантъ болѣе благопріятно отнесся къ практическому доказательству, чѣмъ къ теоретическимъ, это могло произойти отчасти отъ новости постановки дѣла, отчасти отъ того, что открытіе нравственнаго доказательства принадлежало ему самому. Конечно, въ этомъ большая заслуга, но для научной оцѣнки доказательствъ она не имѣетъ никакого значенія: и теоретическое и практическое доказательства имѣютъ одинаковую цѣну. Отъ этого мы и видимъ, что послѣ Канта опять возникли всѣ прежнія доказательства и были поставлены на ряду съ Кантовымъ, какъ ему равноправныя“ (495).

тельное начало. Самое понятіе о Богѣ, какъ всесовершенномъ Творцѣ міра, вовсе не вытекаетъ изъ основнаго принципа Кантова доказательства. Понятіе о Богѣ у него есть необъяснимый постулятъ нравственнаго сознанія, требующаго установленія полнаго соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ. Итакъ, фактически такое соотвѣтствіе не существуетъ. Причину этого явленія Кантъ находитъ въ томъ, что добродѣтель зависитъ вполнѣ отъ свободы человѣка, а счастіе отъ природы, отъ внѣшнихъ, независящихъ отъ человѣка, причинъ. Но если такъ, то выходитъ, что нравственный и естественный міръ разнородны и основываются на совершенно различныхъ и взаимно противорѣчащихъ законахъ: цѣль одного не только не соотвѣтствуетъ цѣли другого, но противодѣйствуетъ ей. Но еслибы естественный и нравственный міръ дѣйствительно такъ относились между собою, какъ это представлено у Канта, то мы должны бы придти и къ заключенію, совершенно противоположному тому, къ какому онъ ведетъ насъ, именно, что Творецъ и Законодатель обоихъ міровъ вовсе не есть абсолютно разумное, всемогущее и благое Существо. Потому что въ понятіи такого Существа необходимо заключается и то, что оно можетъ и должно произвести только совершенный и самъ съ собою гармонирующій міръ; а въ идеѣ такого міра лежитъ требованіе, чтобы для осуществленія нравственнаго закона было приноровлено и состояніе міра физическаго, чтобы между законами того и другого была полная гармонія. Если природа представляетъ полный, цѣлесообразно устроенный организмъ, то она въ цѣломъ и частяхъ должна соотвѣтствовать высшей цѣли—развитію человѣческаго духа. Такое соотвѣтствіе мы дѣйствительно и найдемъ, если отъ поверхностнаго и внѣшняго наблюденія перейдемъ къ болѣе глубокому воззрѣнію на значеніе природы и отношеніе ея къ человѣку. Но когда отношеніе Божества къ міру понимается только внѣшнимъ образомъ, когда Богъ является какъ deus ex machina только для возстановленія гармоніи между нравственными и естественными законами, то это прямо ведетъ къ предположенію, что міръ устроенъ несовершеннымъ образомъ, и что причина этого несовершенства заключается въ самомъ Творцѣ. Такимъ образомъ, возраженіе, которое Кантъ сдѣлалъ противъ телеологическаго доказательства, именно, что изъ него можно

заключать только объ очень, а не объ абсолютно могущественномъ и премудромъ Создателѣ міра, съ такимъ же точно правомъ можетъ быть обращено и противъ его собственнаго доказательства. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ есть всемогущій Творецъ міра и устроитель соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, то невольно возникаетъ вопросъ: почему же Онъ не устроилъ этого соотвѣтствія здѣсь, на землѣ, но отлагаетъ его по ту сторону гроба? И одно изъ двухъ: или высочайшее Существо безсильно устроить нравственный порядокъ на землѣ; но въ такомъ случаѣ мы не видимъ основаній, почему бы оно въ силахъ было устроить его въ жизни будущей; или это Существо дѣйствительно всемогуще и свято, такъ что не можетъ допустить безпорядка отношеній естественнаго и нравственнаго міра; но въ такомъ случаѣ существующее на землѣ отношеніе между добродѣтелью и счастіемъ вполнѣ нормально и вся аргументація Канта, основанная именно на предположеніи антагонизма между естественнымъ и нравственнымъ міромъ, падаетъ.

Третье преимущество своего доказательства бытія Божія предъ другими Кантъ находитъ въ томъ, что оно даетъ намъ полное примиреніе между знаніемъ и религіею, между теоретическою и практическою потребностію человѣка. Такое примиреніе, какъ мы видѣли, онъ находитъ въ понятіи *вѣры*, которая есть меньше, чѣмъ знаніе, но больше, чѣмъ мнѣніе. Теоретически мы можемъ не знать, — существуетъ ли Богъ, безсмертна ли наша душа и пр.; но практически мы можемъ и должны вѣрить, что Онъ существуетъ и эта вѣра не есть простое произвольное наше мнѣніе, но имѣетъ для насъ полную практическую достовѣрность.

Не станемъ упрекать Канта въ томъ, что для высочайшей истины нашего ума онъ предлагаетъ низшую степень достовѣрности, чѣмъ какую имѣютъ другія теоретическія истины нашего знанія. Пусть она будетъ вѣрою, а не знаніемъ; но во всякомъ случаѣ, чтобы она могла замѣнить знаніе и была твердою вѣрою, нужно, чтобы она была столь же достовѣрною, какъ знаніе, по крайней мѣрѣ не противорѣчила бы знанію, чтобы мы могли быть убѣждены въ томъ, что то, что она утверждаетъ, есть несомнѣнно *истина*, хотя, по существу своему, и неспособная стать научною

истиною. Но можно ли сказать это о практической вѣрѣ Канта? Можно ли сказать, что эта вѣра дѣйствительно способна возстановить то объективное значеніе идеи о Богѣ, которое опровергнуто въ области знанія? Очевидно, нѣтъ; да и по самому существу дѣла это невозможно, въ силу неразрывной и необходимой связи между вѣрою и знаніемъ. Было бы тяжкимъ, невыносимымъ внутреннимъ противорѣчіемъ практически вѣрить въ истину того, что теоретически можетъ служить предметомъ сомнѣнія, даже невѣрія. На самомъ дѣлѣ ни одинъ человѣкъ въ своей нравственной жизни не можетъ стать на ту точку зрѣнія, которой требуетъ Кантъ, — не можетъ сказать: я совершенно *не знаю* и знать не могу, существуетъ ли Богъ, безсмертна ли моя душа, но я *долженъ вѣрить* этому, потому что иначе для меня будетъ непонятно, какимъ образомъ я достигну цѣли своихъ нравственныхъ стремленій. На практикѣ связать эти противоположности скептицизма и вѣры невозможно. Если я ничего не знаю о сверхчувственномъ и считаю теоретическія идеи о немъ иллюзіею, то я не имѣю никакого права и вѣрить въ ихъ истину; а если я долженъ вѣрить, то долженъ и знать, чему я вѣрю и почему на основаніи этой вѣры дѣйствую такъ, а не иначе. Связь этихъ положеній существенна и Кантъ, допустивъ необходимость вѣры въ истину понятій о сверхчувственномъ, долженъ допустить и необходимость знанія о нихъ; иначе все значеніе его практическихъ постулатовъ исчезнетъ подъ вѣяніемъ скептицизма.

При такомъ сомнительномъ значеніи *вѣры*, какъ основанія для убѣжденія въ истинѣ бытія Божія, становится вполнѣ естественною и та дальнѣйшая непослѣдовательность Канта, что, признавъ эту истину *необходимымъ* постулатомъ нравственности, онъ въ тоже время лишаетъ ее всякаго значенія не только въ области знанія, но даже въ самой нравственной области. Въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе для нравственности можетъ имѣть подобная вѣра, всегда готовая улетучиться въ скептицизмъ? Понятно, почему Кантъ такъ ревниво старается оградить свою нравственность отъ подобной жалкой вѣры. По его ученію, нравственность, чтобы не потерять своей чистоты и разумнаго характера, не только можетъ, но и должна существовать независимо отъ какой-

либо религіозной идеи. „Человѣкъ, какъ свободное и по тому самому посредствомъ своего разума безусловными законами опредѣляющее себя существо, не имѣетъ нужды ни въ идеѣ какого-либо другаго высшаго себя существа, чтобы сознавать свои обязанности, ни другихъ какихъ-либо побужденій, кромѣ самого закона, чтобы исполнять его; разумъ самъ себѣ даетъ законъ". Спрашивается: для чего же въ такомъ случаѣ нужно признаніе истины бытія Божія, если не только знаніе, но и самая нравственность можетъ обойтись безъ нея? Не есть ли идея о Богѣ совершенно излишняя, а при нѣкоторомъ дѣйствительномъ вліяніи ея на жизнь даже вредная гипотеза, могущая ослабить автономію нравственнаго закона? Не лучше ли въ интересахъ самой нравственности совершенно устранить ее? Что и дѣйствительно, послѣдовательное проведеніе строгой автономіи нравственнаго закона можетъ привести къ такому устраненію идеи Божества изъ сферы нравственности, доказательство тому мы видѣли въ ученіи Фихте, который здѣсь только послѣдовательно провелъ теорію Канта. Устрояющее гармонію между добродѣтелью и счастіемъ Существо у Фихте превратилось въ безличный міровой нравственный порядокъ, который и долженъ замѣнить для человѣка Божество; въ иномъ божествѣ для него не оказалось нужды *).

*) Внутренняго противорѣчія въ своемъ ученіи о практической вѣрѣ не могъ не чувствовать самъ Кантъ и вотъ почему, не смотря на то, что въ своихъ „Критикахъ": „практическаго разума" и „способности сужденія" (Kritik. d. prakt. Vern. гл. III, V—IX. Kritik. d. Urth. §§ 81—91, по изданію Кирхмана) истощается въ безплодныхъ усиліяхъ сгладить это противорѣчіе,— закрыть его совершенно не можетъ. То онъ считаетъ практическіе постуляты совершенно достаточными и *для знанія* и дѣйствительными *истинами*, хотя пригодными для расширенія нашего познанія только въ практическомъ, а не теоретическомъ отношеніи. То объявляетъ, что они „собственно не суть какія-либо истины, но только постуляты". То онъ устанавливаетъ два рода равноправныхъ истинъ: теоретическія и практическія, и два рода реальности:—субъективную и объективную; то отрицаетъ научное значеніе субъективной истины (хотя на самомъ дѣлѣ и его „объективная" истина также субъективна) и говоритъ, что для истины бытія Божія „изъ нравственности (Sittlichen), конечно, невозможно никакое доказательство, которое имѣло бы малѣйшую степень достовѣрности (Fürwahrhalten)", хотя прибавляетъ сейчасъ же ограниченіе: „достовѣрности только въ теоретическомъ отношеніи". Вообще, какъ справедливо замѣчаетъ Кирхманъ, общее впечатлѣніе его утомитель-

б) Сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, что если смотрѣть на нравственное доказательство Канта съ точки зрѣнія его собственной философіи, то оно далеко не соотвѣтствуетъ тому значенію, какое ему придалъ его виновникъ и вовсе не заслуживаетъ сомнительной чести быть единственно возможнымъ доказательствомъ бытія Божія. Теперь мы перейдемъ къ оцѣнкѣ его значенія съ чисто объективной точки зрѣнія, независимо отъ той связи, какую оно можетъ имѣть съ тою или другою философскою системою. Такая оцѣнка тѣмъ для насъ необходимѣе; что, съ одной стороны, основная мысль этого доказательства не составляетъ исключительной собственности Кантовой философіи, съ другой,— эта мысль въ новой философіи встрѣчаетъ сильныя возраженія, которыя падаютъ столько же на доказательство Канта, сколько и на другія доказательства, основанныя на той же мысли.

Сущность нравственнаго доказательства бытія Божія можно формулировать такъ: а) наше нравственное сознаніе необходимо требуетъ, чтобы каждое нравственное дѣйствіе сопровождалось соотвѣтствующимъ себѣ результатомъ,—чтобы добродѣтель (употребляя обычное выраженіе) была награждена, порокъ наказанъ. Но б) такого соотвѣтствія въ настоящей жизни нѣтъ. Слѣдовательно, в) должна быть жизнь будущая и высочайшее Существо, Которое можетъ установить такое требуемое закономъ нравственной правды соотвѣтствіе. Каждое изъ этихъ положеній вызывало возраженія, и притомъ со стороны не только противниковъ какихъ бы то ни было доказательствъ бытія Божія, но и со стороны мыслителей различныхъ направленій, заинтересованныхъ въ правильной постановкѣ ихъ.

аа) Противъ перваго положенія казалось бы трудно что-нибудь возразить, —до такой степени всеобще и ясно выражаемое имъ требованіе закона нравственной правды. Но фи-

---

ныхъ и утонченныхъ умствованій выходитъ то, что Кантъ какъ будто „самъ не довѣряетъ своему доказательству и колеблется туда и сюда; то у него моральное доказательство бытія Божія достовѣрно и совершенно удовлетворительно: то оно есть только субъективный, хотя для моральнаго существа практически достаточный, аргументъ“ (Fräuterungen zu Kant's Kritik. d. Urth. 1869. p. 87).

лософы, желающіе подорвать въ самомъ корнѣ нравственное доказательство бытія Божія, для котораго оно служитъ исходнымъ пунктомъ, замѣчаютъ, что это требованіе имѣетъ вовсе не тотъ смыслъ, какой обыкновенно съ нимъ соединяютъ. Положеніемъ, что добродѣтель должна быть награждена, порокъ наказанъ, въ дѣйствительности общее нравственное сознаніе выражаетъ только норму или идеалъ законнаго отношенія между внѣшними дѣйствіями или *поступками* и ихъ внѣшними послѣдствіями, а не между самою добродѣтелью, какъ внутреннею настроенностію души, и ея послѣдствіемъ. Непреложный, сознаваемый нами законъ правды конечно требуетъ, чтобы всякое *внѣшнее* дѣло было награждаемо или наказываемо внѣшнимъ образомъ, но оно вовсе не требуетъ того, чтобы награды и наказанія были естественнымъ или нормальнымъ результатомъ нравственнаго состоянія человѣка самого по себѣ. Награда и наказаніе,— это актъ правильнаго взаимодѣйствія или отвѣта на каждое нравственное дѣйствіе со стороны тѣхъ лицъ, до коихъ это дѣйствіе касается. Поэтому-то и наше сожалѣніе или негодованіе, когда добродѣтель или порокъ не встрѣчаютъ себѣ законнаго воздаянія, относятся нами не столько къ самому дѣлу, сколько къ нарушенію обязанности со стороны тѣхъ лицъ, кои испытываютъ слѣдствіе того или другаго нравственнаго дѣла. Когда мы видимъ, что добродѣтель страдаетъ или порокъ благоденствуетъ, то наше негодованіе обращается на тѣхъ, отъ кого происходитъ это страданіе и кто допускаетъ торжество порока, напр. на извѣстныхъ лицъ, на общество, на несовершенство законовъ, даже на стеченіе случайныхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ. Но тоже самое нравственное сознаніе, если оно достаточно развито и не стоитъ на той невысокой степени понятія о нравственности, гдѣ она считается лишь средствомъ достигнуть счастливой или избѣжать несчастной жизни здѣсь на землѣ,— тоже самое сознаніе ясно свидѣтельствуетъ, что оно вовсе не требуетъ награды за добродѣтель саму по себѣ. Истинно нравственному сознанію чужда, даже противна мысль, будто добродѣтель можетъ и должна быть награждена внѣшнимъ благомъ. Да и возможно ли такое вознагражденіе съ сохраненіемъ полнаго соотвѣтствія между мѣрою добродѣтели

и мѣрою счастія? Ужели бы мы сочли вполнѣ соотвѣтствующею наградою за добродѣтель то, что стали бы одѣлять добродѣтельнаго внѣшнимъ благомъ? Невозможность этого видна уже изъ того, что внѣшнія блага ограниченны, а нравственное усовершеніе безконечно, такъ что мѣра соотвѣтствія здѣсь не можетъ быть продолжена въ безконечность. Награда и наказаніе могутъ относиться только къ поступкамъ, между тѣмъ какъ добродѣтель состоитъ не въ однихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, но преимущественно въ нравственной настроенности человѣка, въ образѣ его мыслей и намѣреній. А можемъ ли мы требовать награды за добрый образъ мыслей или за добрую настроенность? Ни мы не признаемъ такого требованія справедливымъ, когда напр. въ общественной жизни наказываемъ дурныя дѣла, а не дурную настроенность души, ни истинно нравственный человѣкъ не потребуетъ этого. Отсюда видно, что нравственное сознаніе, будучи далеко отъ того, чтобы счастіе почитать необходимымъ слѣдствіемъ добродѣтели, утверждаетъ, напротивъ, что истинная нравственность совершенно безкорыстна, не ищетъ какой-либо награды, любитъ добро для добра и въ самой добродѣтели, а не внѣ ея, находитъ свое счастіе.

Противъ выставленнаго нами возраженія прежде всего замѣтимъ, что если оно думаетъ въ самомъ корнѣ подорвать силу нравственнаго доказательства бытія Божія, основаннаго на идеѣ нравственной правды, требующей соотвѣтствія между добродѣтелью и блаженствомъ, то оно нисколько не достигаетъ своей цѣли. Положимъ, по существу своему, какъ внутренняя настроенность души, добродѣтель не требуетъ награды, а порокъ наказанія; требуютъ ихъ только внѣшніе, добрые или порочные *поступки*. Однакоже остается неоспоримымъ фактъ, что по крайней мѣрѣ поступки въ настоящей жизни не всегда находятъ соотвѣтственное возмездіе, и что это несомнѣнно возмущаетъ наше нравственное чувство, возбуждаетъ въ насъ сожалѣніе, негодованіе, на кого бы они ни обрушивались. Итакъ, остается неоспоримымъ,—и это признаютъ сами защитники изложеннаго выше мнѣнія,— что нравственное сознаніе требуетъ возмездія за нравственныя дѣйствія, хотя бы то во внѣшней только области поступковъ. Но, признавая вѣрнымъ такое требованіе, мы должны

согласиться и на тотъ нравственный постулятъ, который изъ него вытекаетъ, то есть, на признаніе бытія Божія. Соотвѣтствіе между нравственными дѣйствіями и ихъ послѣдствіями, котораго нѣтъ здѣсь на землѣ, должно быть возстановлено въ жизни будущей верховнымъ Законодателемъ и Судіею.

Но и независимо отъ этого, самая мысль, будто нравственное сознаніе требуетъ воздаянія только за внѣшнія дѣйствія, а не за внутреннее нравственное состояніе (настроенность души, добрыя и порочныя намѣренія, мысли, чувствованія), не можетъ быть признана правильною. Она могла бы быть признана правильною лишь въ томъ случаѣ, если-бы мы воздаяніе понимали исключительно, какъ внѣшнее воздаяніе, какъ чувственныя награды и наказанія. Въ такомъ случаѣ дѣйствительно странно и невозможно было бы требовать, чтобы добродѣтельную напр. настроенность души мы награждали напр. богатствомъ, порочный образъ мыслей— заключеніемъ въ тюрьму и т. п. *). Но если мы будемъ разу-

*) Къ такому пониманію взаимоотношенія между добродѣтелью и счастіемъ, конечно, могло подать поводъ изложеніе нравственнаго доказательства у Канта, гдѣ счастіе поставляется въ связь съ чувственною стороною человѣка и, поэтому, можетъ быть понимаемо какъ чувственное, внѣшнее счастіе. Но на самомъ дѣлѣ толковать такъ ученіе Канта о счастіи значило бы привязываться къ словамъ и забывать объ истинномъ духѣ всего Кантовскаго ученія, рѣшительно устраняющаго эвдемонизмъ. Что Кантъ, говоря о счастіи, какъ необходимомъ результатѣ добродѣтели, вовсе не имѣетъ въ виду чувственнаго внѣшняго счастія, можно видѣть уже изъ того, что онъ осуществленіе законнаго соотношенія между добродѣтелью и счастіемъ относитъ къ жизни будущей, гдѣ немыслимо ни существованіе человѣка, какъ существа чувственно-органическаго, ни внѣшней чувственной награды и наказанія. Подъ именемъ чувственной стороны человѣка онъ, очевидно, разумѣетъ не эмпирически чувственную его сторону, которая подлежитъ упраздненію со смертію человѣка, но извѣстную низшую сторону его собственнаго *духовнаго* существа, по которой онъ является намъ не только какъ существо мыслящее и волящее, но и какъ *чувствующее* и, поэтому, способное испытывать ощущенія блаженства и страданія. Какъ для такого существа, цѣлью его стремленій должно быть не только святость, но и счастіе. Такъ какъ эта сторона его существа есть *пассивная*, испытывающая впечатлѣнія *отвнѣ*, то Кантъ былъ отчасти правъ, говоря, что удовлетвореніе этой стороны не можетъ зависѣть отъ самого человѣка, но отъ внѣшнихъ условій, совокупность которыхъ онъ понимаетъ какъ „природу".

мѣть награды и наказанія въ болѣе широкомъ и общемъ смыслѣ, какъ нормальныя послѣдствія нравственныхъ добрыхъ и порочныхъ актовъ, состоящія въ чувствѣ блаженства и страданія, то окажется совершенно невѣрною мысль, будто нравственное чувство вовсе не требуетъ *такихъ* наградъ и наказаній для чисто внутреннихъ нравственныхъ состояній нашего духа. Представимъ двухъ людей,—добродѣтельнаго и порочнаго по ихъ нравственности и образу мыслей и чувствованій, изъ которыхъ ни тотъ, ни другой не обнаруживаютъ своего настроенія никакими внѣшними поступками, заслуживающими награды или наказанія. Не было ли бы въ высшей степени возмущено наше нравственное чувство, еслибы мы затѣмъ вообразили, что человѣкъ добродѣтельный въ своей душѣ постоянно страдаетъ и чувствуетъ себя несчастнымъ, а порочный наоборотъ—очень счастливымъ, или что тотъ и другой одинаково наслаждаются спокойствіемъ совѣсти и душевнымъ миромъ? Отсюда уже видно, что нравственное сознаніе требуетъ наградъ и наказаній (употребляемъ вульгарное выраженіе) не только за поступки, но и за настроеніе души, считаетъ вѣчнымъ закономъ правды, чтобы блаженство слѣдовало за добродѣтелью, страданіе за порокомъ. Различіе между наградами и наказаніями за добродѣтель и порокъ сами по себѣ, какъ внутренніе акты, и за добрые и порочные поступки, какъ внѣшнія дѣйствія, состоитъ лишь въ томъ, что первыя должны быть внутренними наградами и наказаніями, а послѣднія, кромѣ того, и внѣшними. Впрочемъ, это различіе несущественно, такъ какъ касается лишь формы награды и наказанія, а не самой сущности нравственнаго закона, который, такимъ образомъ, вопреки мнѣнію, о которомъ, мы говоримъ, требуетъ безусловно соотвѣтствія между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами.

бб) Другіе философы, соглашаясь, что законъ нравственнаго воздаянія имѣетъ абсолютное значеніе и простирается

Но такъ какъ „природа“ сама по себѣ не можетъ ни дать счастія человѣку, ни установить правильнаго взаимоотношенія между добродѣтелью и счастіемъ, то оказывается необходимымъ признать существованіе верховнаго Существа, которое установило бы требуемую разумомъ гармонію между тѣмъ и другимъ.

не только на внѣшнія обнаруженія нравственности, но и на внутреннее достоинство ея, думаютъ устранить вторую посылку разсматриваемаго нами доказательства бытія Божія, именно,—что этотъ идеальный законъ не находитъ себѣ осуществленія въ настоящей жизни, что и ведетъ къ мысли о необходимости жизни будущей и верховнаго Мздовоздаятеля. Они принимаютъ вполнѣ подъ свою защиту отвергаемое Кантомъ стоическое положеніе, что добродѣтель сама въ себѣ заключаетъ награду, а порокъ наказаніе, — что счастіе и добродѣтель тожественны. Они думаютъ, что противоположное воззрѣніе основывается только на поверхностномъ и совершенно нефилософскомъ понятіи о счастіи и несчастіи. Если, говорятъ, смотрѣть на дѣло только съ внѣшней и чувственной стороны, то, конечно, часто мы не встрѣтимъ справедливаго соотвѣтствія между добродѣтелью и внѣшнимъ благополучіемъ. Но если признаемъ, что истинное счастіе состоитъ въ внутреннемъ довольствѣ собою, въ спокойствіи совѣсти, а истинное несчастіе въ ея мученіи, то можемъ ли мы сказать, что на землѣ нѣтъ соотвѣтствія между мѣрою добродѣтели и мѣрою счастія и что каждый не вполнѣ награждается по заслугамъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ?

Но христіанская мораль указываетъ ещё болѣе возвышенную точку зрѣнія на взаимоотношеніе между добродѣтелью и счастіемъ. Каждый истинно-нравственный человѣкъ, поставляя передъ судомъ совѣсти свое нравственное состояніе, осмѣлится ли сказать, что онъ выполнилъ нравственный законъ и имѣетъ право на награду? Не скажетъ ли онъ, напротивъ, что и то счастіе, какое выпало на его долю въ жизни, имъ не заслужено, что если и есть какое-то несоотвѣтствіе между его нравственнымъ состояніемъ и счастіемъ, то развѣ въ томъ лишь отношеніи, что счастія приходится на человѣка больше, чѣмъ онъ заслуживаетъ, что самыя тяжелыя бѣдствія, какія ему пришлось бы испытать въ жизни, не есть несправедливость, на какую онъ могъ бы роптать, но лишь нравственный судъ за его нравственную виновность?

Но если добродѣтель и счастіе въ дѣйствительной жизни вовсе не находятся въ разногласіи, какъ предполагаетъ Кантъ

согласно съ вульгарнымъ воззрѣніемъ на жизнь, то вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и необходимость прибѣгать для устраненія этого разногласія къ постулятамъ загробной жизни и божества. Такое предположеніе не только не есть необходимый постулятъ нравственнаго сознанія, но, напротивъ, въ существѣ своемъ есть разрушеніе истинной нравственности. Ожидать для добродѣтели какой-либо другой внѣшней и будущей награды, кромѣ заключающейся въ ней же самой, есть уже само по себѣ признакъ безнравственности; ибо что, какъ не безнравственность, замѣчаетъ Штрауссъ, будто добродѣтель и счастіе въ одномъ и томъ же человѣкѣ есть нѣчто двойственное и различное *).

Главный недостатокъ этого ученія состоитъ въ томъ, что оно теоретическое или идеальное взаимоотношеніе между добродѣтелью и счастіемъ считаетъ фактически осуществимымъ и реальнымъ. Мы вполнѣ согласны, что добродѣтель сама по себѣ *должна* заключать награду, порокъ—наказаніе. Но такъ ли бываетъ на самомъ дѣлѣ? Утверждать это—значило бы въ угоду теоріи закрывать глаза передъ дѣйствительностію и говорить вопреки очевиднымъ фактамъ. Мы имѣемъ въ виду не только факты внѣшнихъ страданій, которыя часто испытываетъ добродѣтель, и внѣшняго благополучія, которымъ наслаждается порокъ, хотя и этого было бы достаточно, чтобы придти къ мысли о необходимости возстановленія болѣе справедливаго отношенія между нравственными фактами и ихъ послѣдствіями, потому что никто, конечно, не станетъ считать дѣйствительно существующее отношеніе между ними нормальнымъ. Если обратимъ вниманіе на одно внутреннее счастіе добродѣтельнаго, то и здѣсь должны будемъ сознаться, что оно часто является неосуществимымъ именно по своей тѣсной связи съ внѣшнимъ счастіемъ или несчастіемъ. Еслибы внѣшнія страданія были совершенно безразличны для внутренней, духовной стороны человѣка, еслибы они не производили никакихъ впечатлѣній на душу и не вызывали въ ней никакихъ психическихъ состояній и ощущеній, то тогда мы могли бы сказать, что добродѣтельный будетъ счастливъ однимъ сознаніемъ и чувствомъ своей доб-

*) Glaubenslehre II, 703.

родѣтели. Но возможно ли это на самомъ дѣлѣ? Не отравятъ ли и не уничтожатъ ли эти страданія того внутренняго блаженства, которымъ долженъ наслаждаться добродѣтельный въ глубинѣ своей души? Правда, увлеченный своею идеею о тожествѣ добродѣтели и счастія стоикъ могъ утверждать, что „добродѣтельный счастливъ и въ быкѣ Фалариса“, т.-е. среди самыхъ страшныхъ мученій пытки. Но сказалъ ли бы онъ то-же самое, еслибы его заставили побывать въ такомъ положеніи? Да и не противорѣчилъ ли онъ самъ себѣ, когда рекомендовалъ и практиковалъ самоубійство, какъ единственный исходъ, когда его мудрости и добродѣтели приходилось слишкомъ тяжело подъ давленіемъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ?

Но законъ нравственной правды требуетъ не только награды за добродѣтель и наказанія за порокъ вообще, но именно безусловно правомѣрнаго отношенія между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами; онъ требуетъ, какъ выражается Кантъ, самаго строгаго соотвѣтствія между мѣрою добродѣтели и мѣрою счастія. Положимъ, что добродѣтельный находитъ награду въ спокойствіи совѣсти; но можемъ ли мы сказать, что эта награда во всякомъ случаѣ равномѣрно распредѣляется между людьми? Не видимъ ли мы часто, что чѣмъ болѣе нравственно развитъ человѣкъ, тѣмъ менѣе чувствуетъ себя удовлетвореннымъ, чѣмъ совѣстливѣе, тѣмъ меньше ощущаетъ душевнаго мира и радостнаго довольства собою? Положимъ даже, что, согласно съ христіанскимъ воззрѣніемъ на жизнь, всѣ мы безъ мѣры щедро вознаграждены Провидѣніемъ и здѣсь за то малое количество добра, какое дѣлаемъ: однакоже эта щедрость далеко неодинакова и не всегда, повидимому, соотвѣтствуетъ мѣрѣ достоинства людей; менѣе добродѣтельный иногда счастливѣе болѣе добродѣтельнаго. Вообще, нравственное состояніе людей чрезвычайно различно; но мы не видимъ, чтобы мѣра счастія во всѣхъ случаяхъ была строго соразмѣрена съ степенями нравственнаго совершенства. Поэтому, исходя изъ идеи нравственной правды, мы во всякомъ случаѣ должны предположить необходимость такого состоянія и такой жизни, гдѣ осуществится эта соразмѣрность.

Но не должно забывать, что до сихъ поръ мы имѣли въ

виду одну добродѣтель; здѣсь мы могли еще допустить, что добродѣтель въ самой себѣ заключаетъ достаточную награду. Но можно ли сказать тоже о порокѣ? Можно ли сказать и наоборотъ, что и порокъ въ жизни находитъ вполнѣ достаточное и соотвѣтствующее себѣ наказаніе? Этого никто сказать не рѣшится при очевидныхъ фактахъ торжества порочныхъ, ихъ самодовольства и постепеннаго заглушенія ими совѣсти, дѣлающаго возможнымъ то странное явленіе, что чѣмъ порочнѣе человѣкъ, тѣмъ менѣе чувствуетъ иногда внутреннее страданіе; этого сказать не рѣшаются, поэтому, и философы, утверждающіе мысль, что добродѣтель сама въ себѣ заключаетъ свою награду. Однакоже эта мысль тѣсно и существенно связана съ первою; нельзя утверждать соотвѣтствія добродѣтели и счастія и въ тоже время отрицать соотвѣтствіе порочности и несчастія. Изъ такого разъединенія двухъ мыслей выходилъ бы странный результатъ, что жизнь будущая не нужна для добродѣтельнаго, потому что добро и здѣсь получаетъ достойную себѣ награду, но она необходима для наказанія порочныхъ, потому что въ настоящей жизни мы не находимъ справедливаго соотношенія между порочностью и не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ наказаніемъ ея. Такимъ образомъ, выходило бы, что нравственное сознаніе требуетъ только Судіи и Карателя, но не нуждается въ Богѣ, какъ верховномъ Мздовоздаятелѣ и Источникѣ блаженства для добродѣтельныхъ *).

*) Поэтому-то и христіанское нравственное сознаніе, которое въ чувствѣ смиренія признаетъ, что человѣкъ достаточно и даже выше мѣры награждается и въ этой жизни, вовсе не отвергаетъ необходимости награды для добродѣтельныхъ и въ жизни будущей за жизнь земную, и не можетъ давать ни малѣйшей опоры для стоическаго ученія о взаимоотношеніи добродѣтели и счастія. Оно ожидаетъ не только суда и воздаянія грѣшникамъ, но и блаженства для праведныхъ, не какъ внутренняго только самодовольства ихъ своею праведностію, но какъ внѣшняго дара божественной милости. Такое блаженство (какъ превышающее заслуги человѣка) не можетъ быть нарушеніемъ закона правды, требующаго полной равномѣрности между степенью добродѣтели и степенью счастія, потому что здѣсь законъ правды подчиняется иному, высшему закону, любви Бога къ человѣку, которымъ вполнѣ объясняется, почему не только добродѣтель награждается выше мѣры заслугъ человѣка, но и порокъ при извѣстныхъ условіяхъ (раскаяніе, исправленіе и особенно въ силу искупительной жертвы Христовой) не только не несетъ справедливаго возмездія, но изглаждается и не вмѣняется предъ судомъ Божественнаго правосудія.

вв) Изъ сказаннаго нами видно, что мы должны признать несомнѣннымъ и вполнѣ защищеннымъ отъ возраженій утверждаемый нравственнымъ сознаніемъ фактъ несоотвѣтствія въ настоящей жизни между добродѣтелью и порокомъ и ихъ послѣдствіями,—блаженствомъ и страданіемъ. Какъ извѣстно, изъ этого факта нравственное сознаніе выводитъ тотъ постулятъ, что для достиженія цѣли нравственности и осуществленія закона нравственной правды необходимо признать бытіе верховнаго Мздовоздаятеля. Но, тѣмъ не менѣе, нѣкоторые философы, вполнѣ допускающіе указанный фактъ, оспариваютъ однакожъ правильность основаннаго на немъ заключенія. Они согласны, что въ настоящее время на землѣ нѣтъ надлежащей гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ; но неужели, спрашиваютъ они, признаніе загробной жизни и личнаго Бога есть единственно возможный и мыслимый исходъ для возстановленія этой гармоніи?

Конечно, такъ, если мы будемъ имѣть въ виду единичнаго человѣка и его личное, въ сущности, эгоистическое стремленіе къ счастію. Но эта низшая, а не философская, точка зрѣнія на человѣка и его существованіе. Дѣло представляется иначе, если мы будемъ имѣть въ виду не эфемерное и случайное существованіе конкретныхъ лицъ съ ихъ частными интересами, но человѣка въ его истинномъ значеніи и сущности,—человѣчество въ цѣльномъ процессѣ его всемірно-историческаго развитія. Смотря на человѣка и его назначеніе съ этой высшей точки зрѣнія, мы должны будемъ признать, что какъ всѣ прочія цѣли его бытія, такъ и его стремленіе къ нравственности, счастію и гармоніи того и другого, неосуществимыя въ извѣстный опредѣленный моментъ и для отдѣльнаго лица, могутъ и должны быть осуществлены въ будущемъ, путемъ историческаго развитія человѣческаго рода. То идеальное царство разума, правды, добра и счастія, котораго человѣкъ теперь напрасно ищетъ за предѣлами гроба и для осуществленія котораго призываетъ личнаго Бога, настанетъ нѣкогда на землѣ, когда завершится многотрудный процессъ развитія рода человѣческаго. Такимъ образомъ, если не отдѣльными лицами, то человѣчествомъ будетъ достигнута та гармонія нравственности и счастія, которой требуетъ наше нравственное сознаніе, и тотъ его постулятъ, который столько затруднялъ Канта и

другихъ философовъ, достигается очень просто, какъ скоро мы отъ эмпирическаго представленія объ отдѣльныхъ людяхъ возвысимся къ идеальному понятію о человѣкѣ вообще.

Но такой подмѣнъ понятій возможенъ только для идеалистической философіи, послѣдователямъ которой и принадлежитъ выставленное нами возраженіе. Оно имѣетъ нѣкоторый смыслъ лишь при томъ ученіи, что истинно существуетъ только общее, а все частное и конкретное имѣетъ только призрачное и случайное бытіе. Но оно теряетъ всякую почву и значеніе, какъ скоро мы, согласно съ несомнѣннымъ свидѣтельствомъ теоретическаго и нравственнаго сознанія, признаемъ самостоятельность бытія отдѣльныхъ лицъ и въ силу этого будемъ требовать осуществленія нравственныхъ требованій не только въ жизни абстрактнаго человѣка, но и въ жизни каждаго человѣка. Но если такъ, то можно ли назвать дѣйствительнымъ осуществленіемъ этихъ стремленій достиженіе ихъ цѣли человѣчествомъ въ концѣ своего историческаго развитія, если даже допустимъ возможность такого достиженія? Очевидно, нѣтъ. Мы могли бы сказать только то, что цѣли нравственнаго бытія человѣка достигнуты лишь небольшимъ сравнительно количествомъ лицъ, которымъ случайно довелось жить въ блаженную эпоху завершенія исторіи міра. Что же остальное человѣчество въ безчисленномъ множествѣ лицъ, стремившихся къ добродѣтели и счастію, страдавшихъ и погибшихъ, чтобы доставить возможность счастія небольшому числу избранныхъ? Не будетъ ли самое существованіе ихъ явнымъ нарушеніемъ законовъ разумности и правды? Милліоны людей должны страдать ради малѣйшей части человѣчества, съ которою они ничѣмъ не связаны и которая не имѣетъ ни малѣйшаго нравственнаго права на такое ихъ самопожертвованіе. Не говоримъ о людяхъ порочныхъ, противонравственныя дѣйствія которыхъ по этой теоріи должны остаться безъ всякаго возмездія. Вообще, мысль объ осуществленіи цѣлей бытія человѣка здѣсь на землѣ, путемъ историческаго прогресса, не только не спасаетъ идею разумности міра, какъ думаютъ ея защитники, но совершенно разрушаетъ ее, допуская величайшее неразуміе и несправедливость.

Точно также разрушительно дѣйствуетъ эта мысль и на идею нравственности. Мысль о достиженіи человѣчествомъ

своего назначенія здѣсь на землѣ и собственными силами, вмѣсто того, чтобы быть возбуждающимъ мотивомъ нашей дѣятельности, какъ идея Бога и загробнаго воздаянія, способна совершенно парализовать эту дѣятельность. Для чего мнѣ трудиться надъ моимъ нравственнымъ усовершенствованіемъ, для чего заботиться о спасеніи моихъ ближнихъ, если для меня лично ничего изъ этого не выйдетъ, если плодомъ моихъ трудовъ и усилій, въ какой мѣрѣ они содѣйствуютъ прогрессу человѣчества, воспользуется нѣкто, когда-то въ отдаленнѣйшемъ будущемъ? Правда, философы-идеалисты такой образъ мыслей называютъ низкимъ, эгоистическимъ, чуждымъ истинной нравственности. Истинно нравственный человѣкъ, говорятъ они, долженъ имѣть въ виду не результаты своей дѣятельности для себя лично, но благо цѣлаго. Въ своей дѣятельности онъ долженъ возбуждаться и утѣшаться тѣмъ, что его дѣйствія послужатъ на пользу человѣчеству, приблизятъ моментъ его счастія. Отецъ работаетъ, отказываетъ себѣ, копитъ состояніе, имѣя въ виду не себя лично, а свое потомство; трудясь для его счастія, онъ находитъ въ томъ и исполненіе своего долга и высочайшее, чуждое эгоизма, наслажденіе. Истинный патріотъ заботится не о своихъ личныхъ выгодахъ, не о благѣ отечества въ данную только минуту, но имѣетъ въ виду будущее его благосостояніе. Такъ и мы при вѣрѣ въ лучшую будущность человѣчества должны быть счастливы тѣмъ, что готовимъ счастіе для будущихъ поколѣній, съ которыми связаны узами родственной намъ человѣческой природы. Но недостатокъ этого идеалистическаго ученія о мотивѣ личной нравственности именно въ томъ, что этотъ мотивъ слишкомъ идеаленъ и потому неприложимъ къ дѣйствительной жизни. Отецъ, конечно, можетъ быть счастливъ самоотверженіемъ въ пользу ближайшаго потомства; но сталъ ли бы онъ работать и отказывать себѣ, еслибы ему сказали, что наслѣдствомъ его воспользуются не его дѣти или внуки, которые будутъ страдать, такъ же какъ и онъ, но какіе то его потомки чрезъ милліонъ поколѣній, которые даже не будутъ и знать о его существованіи? Истинный патріотъ можетъ, конечно, имѣть въ виду благо не только личное, но и благо своего народа, но только въ ближайшемъ будущемъ; но мы вправѣ были бы назвать его страннымъ мечтателемъ,

еслибы мотивомъ его гражданской дѣятельности служила забота о будущности человѣчества въ послѣднемъ періодѣ всемірной исторіи. Такъ же точно неестественна и не мыслима личная нравственная дѣятельность подъ вліяніемъ идеи о счастіи отдаленнѣйшей части человѣчества. Мотивъ такой дѣятельности есть искусственный, выдуманный теоріею; онъ не только не можетъ быть всеобщимъ нравственнымъ мотивомъ, но сомнительно даже, опредѣляетъ ли онъ личную дѣятельность тѣхъ самыхъ философовъ, которые его изобрѣли. Во всякомъ случаѣ, онъ можетъ имѣть значеніе только для людей теоретически развитыхъ; но въ состояніи ли онъ, подобно идеѣ о Богѣ и загробномъ воздаяніи, не только возбуждать къ добру, но полагать преграды злу, останавливать развитіе порочности страхомъ отвѣтственности и наказанія въ жизни будущей? Очевидно, нѣтъ. Мысль о счастіи или несчастіи человѣчества въ будущемъ никогда не въ состояніи обуздать эгоизма, положить преграду чувственности и пороку. Что мнѣ за дѣло, скажетъ эгоистъ, будутъ ли когда-то счастливы или нѣтъ какіе-то будущіе, неизвѣстные мнѣ обитатели земнаго шара? Да и правду сказать, отъ моей личной добродѣтели или порочности ихъ счастіе или несчастіе нисколько не зависитъ. Все и безъ меня пойдетъ своимъ чередомъ; потокъ историческаго движенія, подобно рѣкѣ, дойдетъ, куда ему слѣдуетъ и намъ нѣтъ ни малѣйшей нужды своими ничтожными усиліями его ускорять или задерживать. Предъ силою и могуществомъ абсолютнаго, движущагося этимъ потокомъ, ничтожны индивидуальныя личности, и странно было бы въ этомъ, нисколько отъ нихъ независящемъ, теченіи искать какихъ либо опредѣляющихъ мотивовъ для нашей личной дѣятельности.

Но какъ ни слабы и обманчивы подобнаго рода нравственные мотивы, основанные на идеалистической мысли о возстановленіи гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ въ отдаленномъ будущемъ человѣчества, чтобы они могли имѣть какой-либо смыслъ, они должны, по крайней мѣрѣ, основываться на твердой увѣренности въ дѣйствительномъ осуществленіи такой гармоніи. Но такой увѣренности рѣшительно не могутъ намъ дать ни наблюденія надъ прошедшимъ человѣческаго рода, ни наблюденія надъ самымъ свойствомъ

нашихъ нравственныхъ стремленій. Положимъ,—настоящее положеніе человѣческаго рода въ отношеніи къ умственному-соціальному, и, можетъ быть, нравственному состоянію его несравненно выше, чѣмъ положеніе предшествующихъ поколѣній; допустимъ, что ходъ всемірной исторіи представляетъ намъ фактъ неизмѣннаго прогресса. При всемъ этомъ не будетъ ли слишкомъ смѣло заключать отъ извѣстнаго намъ прошедшаго къ совершенно неизвѣстному будущему, въ отношеніи къ которому все столь долговременное, повидимому, прошедшее можетъ однакоже оказаться незначительною частію всемірно-исторической жизни, вовсе не дозволяющею сколько-нибудь достовѣрнаго аналогическаго вывода? Но этого мало. Если держаться аналогическаго способа умозаключенія при суѫденіи о будущихъ судьбахъ человѣчества, то представляется вѣроятность и совершенно инаго исхода исторіи человѣческаго рода. Мы видимъ, что всѣ органическія существа, самъ человѣкъ какъ организмъ, народъ какъ организмъ соціальный, слѣдуютъ тому закону, что за эпохою полной зрѣлости и развитія слѣдуетъ постепенный упадокъ жизненной энергіи, истощеніе и окончательное прѣкращеніе жизни, за дѣтствомъ, юностію, зрѣлымъ возрастомъ слѣдуетъ болѣзненная старость и смерть; эти моменты развитія мы можемъ прослѣдить въ жизни не только индивидуумовъ, но и народовъ. Но что будетъ, если эту аналогію приложимъ и ко всему человѣчеству? Что станетъ тогда съ блестящею будущностію, которою имѣетъ будто бы завершиться исторія человѣчества? Вмѣсто свѣтлыхъ надеждъ на достиженіе высшихъ цѣлей человѣческаго бытія, мы будемъ имѣть въ перспективѣ имѣющій начаться съ нѣкотораго неизвѣстнаго намъ пункта исторіи неизбѣжный упадокъ, склоненіе къ худшему и худшему, и затѣмъ окончательное физическое и духовное истощеніе человѣчества.

Но если аналогіи, на основаніи которыхъ мы имѣемъ право гадать о будущности человѣчества, дѣлаютъ очень сомнительною мысль о достиженіи имъ цѣлей своего существованія на землѣ, то наблюденіе надъ самымъ характеромъ нравственныхъ стремленій человѣка окончательно разрушаетъ эту иллюзію. Еслибы нравственное состояніе человѣка зависѣло отъ внѣшнихъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ условій,

еслибы, далѣе, самыя эти условія были чисто физическими условіями, независящими отъ воли самого человѣка, то мы могли бы предположить возможность случайнаго измѣненія этихъ условій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и измѣненія существующихъ ненормальныхъ отношеній между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами. Но нравственность человѣка зависитъ исключительно отъ него самого и источникъ ея въ самой же духовной природѣ человѣка; отъ него же въ сущности зависитъ и имъ создается и та совокупность внѣшнихъ условій, которыя могутъ такъ или иначе воздѣйствовать на наше нравственное состояніе (воспитаніе, общество, гражданскія учрежденія и проч.). Поэтому измѣненіе нравственнаго порядка на землѣ для возстановленія гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ мыслимо было бы лишь при томъ условіи, еслибы измѣнилась къ лучшему самая природа человѣка, а съ нею и условливаемый ею весь строй общественныхъ отношеній. Но мы уже видѣли, что такое радикальное измѣненіе самой нравственной натуры человѣка собственною его силою невозможно, что самое осуществленіе нравственнаго закона человѣкомъ немыслимо безъ особеннаго содѣйствія того Существа, которое дало нравственный законъ.

Мы разсмотрѣли главныя возраженія, направленныя противъ основной мысли Кантова нравственнаго доказательства и нашли ихъ несостоятельными. Итакъ, мы должны признать правильнымъ то умозаключеніе, которое, исходя изъ идеи нравственной правды и не встрѣчая осуществленія ея въ жизни настоящей, ведетъ къ необходимому предположенію высочайшаго Существа, какъ установителя надлежащей гармоніи между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами въ жизни будущей. Тѣмъ не менѣе, признавая это умозаключеніе состоятельнымъ, мы не находимъ, чтобъ имъ вполнѣ исчерпывалось содержаніе того доказательства бытія Божія, которое можетъ быть составлено на основаніи лежащей въ его основѣ идеи о неосуществимости здѣсь на землѣ послѣдней цѣли стремленій человѣка, которую философы, и въ числѣ ихъ Кантъ, называютъ высочайшимъ благомъ. Съ этой точки зрѣнія представленное нами доказательство, не нарушая его внутренняго достоинства, мы можемъ назвать одностороннимъ и неполнымъ. Въ чемъ же можетъ состоять это дополненіе?

Высочайшее благо, какъ послѣдняя цѣль нравственныхъ стремленій человѣка, по ученію Канта, слагается изъ двухъ, существенно входящихъ въ составъ его, элементовъ: святости (добродѣтели) и блаженства (счастія), изъ которыхъ каждый условливается извѣстною стороною человѣческой природы. Противъ этого понятія о высочайшемъ благѣ и были, какъ извѣстно, направлены главныя возраженія противъ Кантова доказательства бытія Божія *). Не входя въ обсужденіе ихъ,

*) Главные недостатки Кантова понятія о высочайшемъ благѣ и вмѣстѣ основаннаго на немъ доказательства бытія Божія, по мнѣнію его критиковъ, слѣдующіе: 1) не показана внутренняя связь между добродѣтелью и счастіемъ; то и другое въ дѣйствительности не условливаютъ другъ друга, но соединяются чисто внѣшнимъ образомъ, при помощи высочайшаго Существа, которое какъ Deus ex machina является для устраненія неразрѣшимаго по существу противорѣчія между ними. 2) Счастіе Кантъ считаетъ принадлежностью чувственной натуры человѣка и придаетъ ему чувственный характеръ, чѣмъ допускаетъ не только неправильное понятіе, но и противорѣчіе самому себѣ. Объ этомъ возраженіи мы имѣли случай сдѣлать замѣчаніе. 3) Требуемое практическимъ разумомъ соединеніе добродѣтели и счастія въ жизни будущей онъ понимаетъ какъ возмездіе или воздаяніе въ смыслѣ награды за добродѣтель и наказанія за порокъ. Но возмездіе въ точномъ смыслѣ, какъ уравновѣшеніе заслуги и награды, порока и наказанія, принадлежитъ къ области права, а не морали, которая имѣетъ дѣло съ внутренними актами и душевною настроенностію, которая можетъ не находиться ни въ какомъ юридическомъ отношеніи къ внѣшней наградѣ или наказанію (O. Pfleiderer. Das Wesen d. Religion. B. I, p. 178, 179). 4) Кантъ незаконно вводитъ въ понятіе высочайшаго блага понятіе счастія и тѣмъ допускаетъ рѣзкое противорѣчіе своему собственному ученію. Одною изъ самыхъ важныхъ заслугъ Канта въ области нравственной философіи должно признать то, что онъ понятіе высочайшаго блага,—добродѣтели, совершенно очистилъ отъ всякой ложной, евдемонической примѣси; „всѣ евдемонисты“, какъ онъ выражается, „суть практическіе эгоисты“. Однакоже изгнанному изъ морали ученію о счастіи онъ опять снисходительно даетъ мѣсто въ религіи. Онъ, конечно, не учитъ, чтобы нравственный законъ повелѣвалъ стремиться къ счастію, потому что, по его собственному замѣчанію, это было бы ученіе о благоразуміи (Klugheitlehre), а не ученіе о нравственности (Sittenlehre), но тѣмъ не менѣе, какъ скоро у него идетъ дѣло о предметѣ нравственныхъ стремленій, онъ неожиданно дѣлаетъ нѣкоторыя уступки счастію и учитъ такимъ образомъ: „стремись быть счастливымъ сообразно съ твоимъ нравственнымъ достоинствомъ“. Но такое предписаніе прямо свидѣтельствуетъ о неустойчивости Канта и его противорѣчіи себѣ. Мы не должны, по его мнѣнію, стремиться къ счастію, а только надѣяться получить его; но въ то же время наше стремленіе должно быть направлено не къ одной только добродѣтели (такъ какъ

замѣтимъ только, что здѣсь дѣйствительно слабая сторона въ доказательствѣ Канта, хотя недостатокъ его ученія о высочайшемъ благѣ, по нашему мнѣнію, не въ томъ состоитъ, что онъ вводитъ въ него какіе-либо элементы, въ немъ дѣйствительно не заключающіеся (напр. понятіе о счастіи), но въ томъ, что онъ: 1) указываетъ не всѣ эти элементы и затѣмъ 2) не показываетъ существенной связи между ними и не объединяетъ ихъ въ какомъ-либо общемъ понятіи, отчего они (добродѣтель и счастіе) и представляются разрозненными, соединяясь только внѣшнимъ образомъ,—могуществомъ высочайшаго Существа.

Но подъ именемъ высочайшаго блага, какъ послѣдней цѣли стремленій человѣка, мы должны разумѣть такое благо, которое вполнѣ удовлетворяло бы всѣ естественныя и нормальныя стремленія человѣческой природы, объединяя въ себѣ всѣ тѣ частныя блага и цѣли, къ которымъ согласно съ законами своей природы стремится человѣкъ. Что человѣкъ законосообразно стремится къ нравственному совершенству и счастію, это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію. Но, кромѣ того, несомнѣнно и то, что, на ряду съ добромъ и счастіемъ, человѣкъ стремится къ знанію, къ истинѣ, — и что это стремленіе не тожественно съ первыми.

Итакъ, высочайшее благо, какъ цѣль стремленій человѣка.

она не составляетъ цѣльнаго высочайшаго блага), но и къ блаженству. Явное противорѣчіе,—и ученіе Канта никоимъ образомъ не можетъ быть свободно отъ упрека въ евдемонизмѣ и притомъ не особенно искусно замаскированномъ (Drobisch. Grundlehren p. Religionsphiosophie. 1840. p. 149 et sq. A. Peip. Religionsphilosophie 1879. 156). Что касается до этого послѣдняго замѣчанія, то оно, конечно, вѣрно, если, согласно съ общимъ ученіемъ критики практическаго разума, будемъ считать высочайшимъ благомъ исключительно добродѣтель. Привходящій въ нравственномъ доказательствѣ бытія Божія новый элементъ *счастія*, дѣйствительно, изъ него не вытекаетъ, несмотря на все желаніе Канта подчинить его *добродѣтели*, —что и даетъ право упрекать его въ противорѣчіи себѣ. Но вопросъ въ томъ, вѣрно ли самое понятіе Канта о высочайшемъ благѣ, какъ добродѣтели исключительно? Если нѣтъ, то счастіе и добродѣтель могутъ существовать одно вмѣстѣ съ другимъ въ этомъ понятіи, какъ части или моменты, одинаково входящіе въ составъ высочайшаго блага и объединяемые въ какомъ-либо высшемъ понятіи о немъ.

должно заключать въ себѣ три существенные элемента: истину, добро и счастіе (блаженство). Такое различіе элементовъ вполнѣ основывается на различіи трехъ главныхъ сторонъ духовной природы человѣка: ума, воли и чувства. Въ силу этого различія они равноправны и не могутъ быть выводимы одинъ изъ другого. Ошибка Канта въ томъ и состоитъ, что въ опредѣленіи высочайшаго блага онъ совершенно упустилъ изъ виду это различіе и въ то-же время въ виду сохраненія единства высочайшаго блага не могъ установить надлежащаго отношенія между добродѣтелью и счастіемъ, и, въ противорѣчіе себѣ, то подчинялъ послѣднее первой, то видѣлъ въ немъ нѣкоторый самостоятельный элементъ высочайшаго блага.

Такимъ образомъ высочайшая истина, добро и блаженство,— вотъ три элемента, входящіе въ составъ понятія о высочайшемъ благѣ. Но какъ самое единство человѣческой природы и существенная связь ея силъ и способностей, такъ и самое понятіе о высочайшемъ благѣ (а не благахъ), какъ единомъ предметѣ и цѣли нашихъ стремленій, требуетъ, чтобы эти три элемента были объединены въ какомъ-либо высшемъ и болѣе общемъ понятіи, чтобы они были не механически сложенными частями, но частными моментами, вытекающими изъ какой-либо одной идеи, которая и должна быть идеею высочайшаго блага въ точномъ смыслѣ. Итакъ, мы должны попытаться между всѣми этими понятіями найти что-либо общее, ихъ связывающее и объединяющее. Общее между ними то, что всѣ они одинаково выражаютъ собою идею *совершенства*, каждое въ своей спеціальной сферѣ въ отношеніи къ извѣстной сторонѣ человѣческой природы. Какъ истину, такъ добро и блаженство мы считаемъ чѣмъ-то совершеннымъ, нормальнымъ, прекраснымъ, къ чему мы должны стремиться и осуществленіе чего должно быть задачею нашей жизни и дѣятельности. Идеально совершеннымъ человѣкомъ, вполнѣ достигшимъ своего назначенія, мы можемъ считать того, кто достигъ полной истины въ знаніи, полнаго нравственнаго совершенства и соединеннаго съ тѣмъ и другимъ блаженства. Итакъ, высочайшую, объединяющую и совмѣщающую въ себѣ всѣ другія цѣли человѣческаго бытія, — послѣднюю цѣль

стремленій человѣка, высочайшее благо, мы вправѣ назвать вообще *совершенствомъ*.

Но самое понятіе *высочайшаго* блага, какъ послѣдней *цѣли* стремленій человѣка, уже показываетъ, что это совершенство вовсе не то, что тѣ или другія частныя и относительныя совершенства, которыхъ мы достигаемъ въ области знанія, нравственности и жизни, что, какъ *цѣль*, оно еще не осуществлено, но составляетъ лишь объектъ, къ которому мы стремимся. Уже то одно, что къ совершенству мы постоянно стремимся, показываетъ, что оно не дано намъ, какъ эмпирическая дѣйствительность, не осуществлено ни въ какомъ частномъ и существующемъ познаніи, ни въ какомъ фактѣ нравственной жизни, ни въ какомъ частномъ счастливомъ состояніи, какъ бы сравнительно съ другими они ни казались совершенными. Здѣсь намъ нѣтъ нужды раскрывать ту очевидную, истину, что всѣ наши знанія ограниченны, недостаточны, соединены съ ошибками и заблужденіями, что всѣ наши поступки далеко несоотвѣтствуютъ нормѣ нравственнодобраго, что всѣ счастливыя состоянія могутъ быть названы только относительнымъ счастіемъ и что ничто на землѣ не можетъ дать человѣку полнаго блаженства. Вотъ почему человѣкъ не удовлетворяется никакимъ даннымъ совершенствомъ въ знаніи и жизни, но, не зная покоя, стремится къ бо́льшему и бо́льшему совершенству. Отсюда вытекаетъ то болѣе конкретное опредѣленіе совершенства, какъ высочайшаго блага, что оно есть не эмпирически данное, но идеальное совершенство, а по своему содержанію *абсолютное* совершенство, то есть, не только не осуществляемое никакою данною дѣйствительностію, но и не могущее быть осуществленнымъ въ предѣлахъ бытія условнаго и ограниченнаго, именно въ силу своего абсолютнаго характера.

Но, если абсолютное совершенство, какъ высочайшее благо, должно быть необходимою цѣлью стремленій человѣка, то оно, очевидно, должно быть мыслимо нами, какъ дѣйствительно существующее совершенство. Стремленіе къ такому совершенству было бы немыслимо и невозможно, еслибы въ природѣ человѣка не лежало твердой вѣры въ его реальное существованіе и потому въ возможность его достиженія. Чтобы стремиться къ чему-нибудь, мы должны быть увѣрены, что пред-

метъ нашего стремленія дѣйствительно существуетъ и что мы можемъ его достигнуть; иначе, вся жизнь и дѣятельность человѣка была бы жалкимъ, трагикомическимъ преслѣдованіемъ тѣней, погонею за тѣмъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Итакъ, высочайшее благо мы должны мыслить, какъ реально существующее, а не воображаемое только совершенство, и такъ какъ это совершенство не можетъ быть дано въ чувственной, эмпирической дѣйствительности, то оно должно существовать гдѣ-либо за ея предѣлами, быть сверхчувственною реальностію.

Но абсолютное совершенство, какъ абстрактное понятіе, какъ качество никому и ничему не принадлежащее, существовать не можетъ. Оно должно быть совершенствомъ чего-либо или чьимъ-либо совершенствомъ. Такъ и въ дѣйствительной жизни мы, замѣчая различныя частныя совершенства, необходимо мыслимъ ихъ какъ качества какого-либо лица или дѣйствія, какъ свойства, принадлежащія извѣстному существу или предмету. Итакъ, если есть абсолютное совершенство, какъ дѣйствительный предметъ и цѣль нашихъ стремленій, то оно должно быть не абстрактнымъ только понятіемъ, но реальнымъ качествомъ какого нибудь дѣйствительнаго объекта, какъ его носителя и обладателя. Такимъ образомъ, идея абсолютнаго совершенства необходимо предполагаетъ идею абсолютно совершеннаго Существа, обладающаго полною истиною, полною святостію и полнымъ блаженствомъ. Такое Существо и составляетъ то высочайшее благо, къ которому стремится человѣкъ. Такимъ образомъ, анализъ понятія о высочайшемъ благѣ, какъ послѣдней цѣли стремленій человѣческаго духа, необходимо приводитъ насъ къ признанію истины бытія Божія.

Но дѣйствительно ли идея абсолютнаго совершенства, какъ цѣли духовныхъ стремленій человѣка, должна необходимо соединяться съ идеею абсолютно-совершеннаго Существа? Эта мысль встрѣчаетъ себѣ рѣшительное противорѣчіе отчасти у Канта, а еще болѣе въ философскихъ системахъ, образовавшихся въ наше время подъ вліяніемъ Канта (разумѣемъ новокантіанизмъ). Что касается до идеальнаго стремленія къ полнотѣ и законченности знанія, то Кантъ, какъ извѣстно, цѣль этого стремленія прямо считалъ „идеаломъ чистаго разума“,

а олицетвореніе этого идеала общимъ сознаніемъ и религіею въ понятіи о Богѣ — необходимою субъективною иллюзіею человѣческаго ума. Пожертвовавъ объективностію идеи о Богѣ въ области теоретическихъ стремленій нашего духа, онъ однакоже не провелъ послѣдовательно своего воззрѣнія въ отношеніи къ стремленіямъ нравственной и чувствующей сторонъ человѣческой природы; онъ призналъ необходимость вѣры въ Бога, какъ условія возможности осуществленія этихъ стремленій. Указавъ такую непослѣдовательность и противорѣчіе Канта въ предпочтеніи требованій нравственности требованіямъ знанія и отвергнувъ все значеніе его практическаго разума, новокантіанисты (въ лицѣ Ланге и другихъ) естественно перенесли его воззрѣніе и на практическіе идеалы нашего духа. И для практическихъ, точно также какъ и для теоретическихъ, стремленій нашего духа нѣтъ ни малѣйшей необходимости олицетворять эти послѣднія, идеальныя цѣли своихъ стремленій, считать абсолютное или идеальное совершенство какимъ-либо живымъ существомъ или свойствомъ такого существа. „Конечно, дѣятельность человѣка, говоритъ Ланге, такъ же какъ и его знаніе, нуждается въ дополненіи созданнымъ имъ самимъ идеальнымъ міромъ и въ такомъ свободномъ созданіи его духа дѣйствуютъ высочайшія и благороднѣйшія функціи его духа; но это свободное дѣло его духа никогда не должно принимать обманчиваго вида научной истины. Напротивъ, научное сознаніе всегда должно быть на сторожѣ противъ подобнаго обмана и ясно сознавать, что всѣ субъективные идеалы человѣка не имѣютъ ни малѣйшаго притязанія на реальное значеніе; для философіи идеальные объекты должны быть ничѣмъ инымъ, какъ ясно сознаваемыми имъ, необходимыми субъективными иллюзіями“ *).

Не говоря о теоретической несостоятельности подобнаго воззрѣнія, отожествляющаго идею о Богѣ (на равнѣ съ прочими идеями) съ субъективными идеалами, здѣсь замѣтимъ только, что придавать такой иллюзорный характеръ

*) Ученіе Ланге объ идеяхъ, въ частности, о религіозной идеѣ, см. у Vaihinger'a въ его книгѣ: „Hartmann, Dühring und Lange“. 1876. p. 18, 19, 64. 189—191.

высочайшей цѣли нашихъ духовныхъ стремленій—значитъ въ корнѣ подрывать эти стремленія и лишать ихъ всякаго разумнаго значенія. Какъ справедливо замѣтилъ еще Кантъ, чтобы наши стремленія имѣли какой-либо разумный смыслъ, мы необходимо должны предполагать, что существуетъ то, къ чему мы стремимся и что мы можемъ его достигнуть. Но Ланге требуетъ совершенно противнаго, именно, чтобы человѣкъ (по крайней мѣрѣ философъ) ясно сознавалъ, что наши идеалы неосуществимы, что ничего реальнаго имъ соотвѣтствовать не можетъ, что они—чистыя иллюзіи нашего ума. Возможна ли при этомъ условіи какая бы то ни была разумная нравственная дѣятельность? Возможно ли допустить, чтобы человѣкъ, философъ по преимуществу, сознательно гонялся за тѣнями? Положимъ, эти идеалы Ланге называетъ „благородными“, „возвышенными“, „эстетическими“ созданіями нашего творческаго духа и „служеніемъ идеалу“ находитъ вполнѣ возможнымъ замѣнить служеніе Богу, религію. Но это нисколько не улучшаетъ ихъ дѣйствительнаго, внутренняго значенія; и прекрасный, обольстительный призракъ все же остается призракомъ и сознательно преслѣдующій его не заслуживаетъ не только имени философа, но даже названія здравомыслящаго человѣка. Напротивъ, всего благоразумнѣе поступитъ тотъ, кто вовсе не станетъ гоняться ни за какими идеалами, но вполнѣ удовлетворится наличною дѣйствительностью и постарается какъ можно лучше устроить свою жизнь, примѣняясь къ ней. Въ результатѣ мы получимъ не безкорыстное служеніе идеалу, а служеніе своему *я*, чистый эгоизмъ и практическій матеріализмъ.

Вотъ почему сознаніе человѣчества въ своемъ нравственномъ стремленіи никогда не удовлетворялось абстрактнымъ понятіемъ совершенства, какъ послѣдней цѣли этого стремленія. Какъ реальное начало всего совершеннаго въ мірѣ не только физическомъ, но и нравственномъ, такъ и послѣднюю цѣль своего стремленія къ совершенству, оно видѣло въ дѣйствительномъ всесовершенномъ Существѣ,—Богѣ. Нравственность всегда тѣснѣйшимъ образомъ была соединена съ религіею. Къ этому нравственному сознанію человѣка влекла не одна, ничѣмъ не оправдываемая и не вызываемая потребность

къ олицетворенію абстрактнаго понятія совершенства, но глубокое убѣжденіе, что истинная нравственность была бы совершенно невозможною безъ признанія высочайшаго совершеннаго Существа. Что это убѣжденіе находитъ свое полное подтвержденіе въ разумѣ, мы и старались показать посредствомъ анализа понятія о нравственности и нравственномъ законѣ: мы видѣли, что ни происхожденіе этого закона, ни его выполненіе, ни достиженіе цѣли нравственности не возможно безъ предположенія истины бытія Божія.

Что касается до содержанія того понятія о Богѣ, котораго мы достигли путемъ нравственнаго доказательства бытія Божія, то изъ всего предыдущаго уже видно, что оно по преимуществу ведетъ насъ къ признанію въ немъ высочайшихъ нравственныхъ или идеальныхъ совершенствъ, и въ этомъ состоитъ особенно важное для нравственно-религіознаго сознанія его преимущество предъ прочими доказательствами. Почитая Бога единственно мыслимою причиною происхожденія въ насъ нравственнаго закона, мы, слѣдуя указанному уже Декартомъ требованію разума, что въ производящей причинѣ не можетъ заключаться менѣе того, что есть въ произведеніи ея, должны признать Существо высочайшее обладателемъ въ абсолютной степени всѣхъ тѣхъ нравственныхъ качествъ и совершенствъ, какія указаны въ требованіяхъ нравственнаго закона,—мы должны приписать Ему свойство совершеннѣйшей *святости*. Признавая необходимымъ содѣйствіе Божества для осуществленія нравственнаго закона, мы приходимъ къ мысли о Богѣ, какъ Промыслителѣ, правящемъ нравственнымъ міромъ и содѣйствующемъ человѣку въ достиженіи его высшихъ цѣлей,—мы должны приписать Богу свойство безконечной *любви* къ человѣку. Исходя изъ закона нравственной правды и признавая необходимымъ признаніе высочайшаго Существа для установленія справедливаго соотношенія и гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ, мы тѣмъ самымъ приписываемъ Богу свойство *правосудія*. Наконецъ, признавая Бога высочайшею реальною цѣлью всѣхъ идеальныхъ стремленій нашего духа, запечатлѣнныхъ характеромъ безконечности и абсолютности, мы вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ Бога Существомъ *абсолютно совершеннымъ*, въ частности, приписываемъ Ему, соотвѣтственно

тремъ формамъ этихъ стремленій, абсолютное знаніе, абсолютную святость и блаженство.

Намъ нѣтъ нужды, по примѣру Канта, усиливаться вывести изъ нравственнаго доказательства и тѣ предикаты Божества, которые въ Немъ ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ не даны, напр. Его абсолютную премудрость и всемогущество, по которому Онъ долженъ быть признанъ Творцемъ не только міра духовно-нравственнаго, но и физическаго и притомъ не только по его формѣ, но и матеріи, хотя косвенно и эти понятія, конечно, могли бы быть выведены изъ идеи нравственно-совершеннаго существа. Нѣтъ нужды, потому что для насъ нравственное доказательство не есть, какъ для Канта, единственно возможное доказательство бытія Божія; тѣ свойства, о которыхъ мы сейчасъ упоминали, съ большею ясностію могутъ быть выведены изъ другихъ доказательствъ бытія Божія, совокупность которыхъ (со включеніемъ нравственнаго) даетъ вполнѣ достаточное, въ предѣлахъ раціональнаго мышленія, понятіе о Богѣ.

---

8. Значеніе доказательствъ бытія Божія.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о доказательствахъ бытія Божія мы должны сдѣлать общую оцѣнку ихъ значенія для религіознаго сознанія и философскаго мышленія. При изложеніи этихъ доказательствъ въ отдѣльности, мы старались указать достоинства и недостатки каждаго изъ нихъ, принимая во вниманіе всѣ главныя возраженія, какія могли быть выставлены противъ нихъ въ философскомъ мірѣ. Хотя каждое изъ доказательствъ имѣло свои недостатки, но всѣ въ совокупности, въ ихъ послѣдовательномъ развитіи, при взаимномъ дополненіи одного другимъ, они могутъ быть названы вполнѣ достаточными для раціональнаго обоснованія истины бытія Бога, какъ Существа высочайше совершеннаго

и отличнаго отъ міра, — въ какой мѣрѣ такое обоснованіе возможно для человѣческаго разума.

Но на такомъ общемъ заключеніи мы не можемъ еще остановиться окончательно, такъ какъ самое понятіе о достаточности или недостаточности доказательства можетъ быть неодинаковымъ и потому требовать разъясненія. Въ вопросѣ о доказательствахъ бытія Божія такое разъясненіе тѣмъ болѣе необходимо, что и признавая относительное значеніе ихъ для религіознаго сознанія и мышленія и несостоятельность возраженій, противъ нихъ направленныхъ, не всѣ философы однако же согласны въ опредѣленіи ихъ дѣйствительной, строго научной и философской цѣнности. Такъ одни приписываютъ имъ болѣе популярное, чѣмъ научное значеніе, считаютъ ихъ пригодными и убѣдительными только для тѣхъ лицъ, которые сознательно или безотчетно въ своемъ мышленіи стоятъ на почвѣ обыденнаго здраваго смысла или религіозной вѣры и имѣютъ нужду не въ высшемъ философскомъ знаніи, а только въ раціональномъ освѣщеніи или въ философской оболочкѣ своего, уже *предзанятаго* убѣжденія въ истинѣ бытія Божія. Другіе признаютъ за этими доказательствами одно отрицательное значеніе—опроверженія возраженій, которыя могли бы быть выставлены противъ истины бытія Божія матеріалистами и атеистами, но не положительное въ смыслѣ прямаго доказательства этой истины. Иные, какъ мы видѣли, отвергаютъ въ принципѣ самую возможность ихъ и правоспособность разума доказывать бытіе Божіе, а отсюда само собою не могутъ имѣть высокаго мнѣнія о попыткахъ подобнаго доказательства. Вообще, на возможность возникновенія вопроса о дѣйствительномъ научномъ значеніи доказательствъ бытія Божія указываетъ уже то обстоятельство, что эти доказательства, какъ показываетъ опытъ, не имѣютъ абсолютно принудительной силы для мышленія, какъ напр. доказательства математическихъ истинъ; иначе—невозможно было бы ни существованіе атеизма, ни возникновеніе въ философіи мнѣній о невозможности доказать бытіе Божіе.

Чтобы рѣшить вопросъ о степени доказательной силы и философскаго значенія доказательствъ бытія Божія, мы, очевидно, должны предварительно разъяснить, въ чемъ именно

можетъ и должно состоять требуемое философскимъ мышленіемъ доказательство этой истины.

Въ этихъ доказательствахъ мы имѣемъ въ виду доказать фактъ существованія Божества. Но какимъ образомъ вообще возможно доказать существованіе какого-либо предмета? Въ самой большей части случаевъ, въ нашемъ эмпирическомъ познаніи мы считаемъ существованіе предмета доказаннымъ, какъ скоро онъ засвидѣтельствовалъ о своемъ существованіи впечатлѣніемъ, произведеннымъ на наши чувства; несомнѣнно существуетъ предметъ, который мы видѣли, слышали, осязали и пр.: такого рода доказательство мы назовемъ эмпирическимъ. Но можетъ быть и другаго рода доказательство существованія какого-либо предмета, когда эмпирически мы не знаемъ и не можемъ знать о его существованіи, но на основаніи различнаго рода умозаключеній нашего разума приходимъ къ убѣжденію, что такой-то предметъ необходимо долженъ существовать: такого рода доказательство мы назовемъ апріорнымъ или раціональнымъ въ строгомъ смыслѣ слова.

Какого рода доказательства требуетъ нашъ разумъ для обоснованія истины бытія Божія? Такъ какъ, по мнѣнію многихъ философовъ, Божество не можетъ быть предметомъ нашего чувственнаго ощущенія (разумѣя здѣсь ощущенія не только внѣшнихъ, но и внутренняго чувства), то единственно возможнымъ доказательствомъ его существованія остается только второй способъ,—доказательство раціональное. Мы должны вывести истину бытія Божія какъ необходимый логическій результатъ изъ какихъ-либо другихъ положеній, имѣющихъ несомнѣнную достовѣрность для нашего разума. Чтобы такой взглядъ имѣлъ логическую силу и значеніе раціональнаго доказательства, нужно соблюденіе двухъ условій: 1) чтобы выводимая истина (бытія Божія) была дѣйствительнымъ, а не мнимымъ только выводомъ изъ данныхъ положеній, т.-е. чтобы она не содержалась прикровенно въ тѣхъ посылкахъ, изъ которыхъ выводится заключеніе, иначе это уже будетъ не доказательство въ точномъ смыслѣ слова извѣстной истины, а только повтореніе ея въ иной формѣ или разъясненіе ея для нашего сознанія. 2) Другое условіе состоятельности апріорнаго доказательства то, чтобы тѣ положенія, изъ кото-

рыхъ выводится или которыми доказывается извѣстная истина, были во всякомъ случаѣ болѣе достовѣрными и несомнѣнными, чѣмъ доказываемая при помощи ихъ истина; въ противномъ случаѣ мы впадемъ въ ту логическую погрѣшность, которая называется petitio principii, когда доказывается какое-либо положеніе тѣмъ, что само еще требуетъ доказательства.

Но выполняютъ ли эти нормальныя требованія раціональнаго доказательства доказательства истины бытія Божія?

Что касается до перваго требованія, то въ подтвержденіе невозможности раціональныхъ доказательствъ бытія Божія, ихъ противники, начиная съ Канта, обыкновенно указываютъ на то обстоятельство, что всякаго рода доказательствамъ этой истины всегда *предшествуетъ* въ нашемъ разумѣ предположеніе этого бытія и что поэтому они не могутъ быть названы раціональнымъ выводомъ какой-либо новой и дотолѣ неизвѣстной истины изъ извѣстныхъ и дознанныхъ положеній. Съ этимъ мнѣніемъ, какъ оно ни кажется опаснымъ для состоятельности доказательствъ бытія Божія, мы должны согласиться и притомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, именно, что никакое доказательство этого рода не было бы возможнымъ, еслибы въ нашемъ разумѣ не существовало предварительно понятія о Богѣ.

Къ этой мысли ведетъ насъ уже самый процессъ возникновенія въ нашемъ разумѣ опытовъ доказательствъ бытія Божія. Исторія показываетъ, что идея о Богѣ гораздо старше всѣхъ возможныхъ доказательствъ ея истины, даже въ самомъ простомъ и неразвитомъ ихъ видѣ. Подобнаго рода доказательства появляются очень поздно, вслѣдствіе возникшихъ уже сомнѣній въ этой истинѣ; развиваются они мало-по-малу, вообще составляютъ достояніе школы, извѣстны только людямъ знакомымъ съ философіей. Дѣйствительное религіозное сознаніе не знаетъ о нихъ; признаніе бытія Божія въ немъ основывается не на доводахъ разума, но на непосредственномъ чувствѣ и вѣрѣ, подкрѣпляемой авторитетомъ положительныхъ религій. Что было въ жизни рода человѣческаго, то повторяется въ жизни каждаго отдѣльнаго лица; убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія возникаетъ въ насъ не изъ умозаключеній разсудка и не изъ философскихъ размышленій о сущности

бытія и о первой его причинѣ; оно раньше ихъ и внѣ области знанія научнаго не нуждается въ нихъ. Дѣятельность разсудка, и то въ болѣе теоретически развитыхъ личностяхъ, привходитъ впослѣдствіи для разъясненія, повѣрки и подтвержденія существующаго уже въ насъ религіознаго убѣжденія.

Къ тому же заключенію приводитъ насъ кромѣ указаній исторіи и психологическаго наблюденія и анализъ доказательствъ бытія Божія, какъ въ ихъ совокупности, такъ и въ отдѣльности.

Что такое значитъ доказывать извѣстное положеніе? Доказывать — значитъ пріискивать къ данному положенію какія-либо раціональныя основанія, почему мы должны признать это положеніе не случайно возникшимъ въ насъ или принятымъ по довѣрію къ другимъ мнѣніемъ, но мыслію, удовлетворяющею логическимъ требованіямъ достовѣрности. Отсюда видно, что, доказывая что либо, мы уже имѣемъ первоначально въ умѣ, какъ данное, то положеніе, которое доказываемъ; это положеніе служитъ какъ исходнымъ началомъ доказательства (его тезисомъ), такъ и его окончательною цѣлью (выводомъ); ибо цѣль нашего доказательства, въ случаѣ его удачи, въ томъ и состоитъ, чтобы возвратиться къ тому положенію, изъ котораго мы вышли, но превративъ его, при помощи раціональнаго изслѣдованія, изъ положенія недоказаннаго въ раціонально обоснованную истину. Апріорное доказательство подчинено тому же закону; оно не есть, какъ утверждаютъ иногда, выводъ совершенно новой и неизвѣстной истины изъ дознанныхъ положеній. Ибо, какимъ образомъ былъ бы возможенъ подобный выводъ, если бы мы не имѣли ни малѣйшаго предварительнаго понятія о томъ, что мы желаемъ вывести (доказать a priori) изъ данныхъ посылокъ? Такой выводъ могъ бы быть только случайнымъ; извлекая изъ случайно взятыхъ положеній логически заключающіяся въ нихъ послѣдствія, мы могли бы, правда, натолкнуться и на понятіе о Богѣ. Но очевидно также, что подобный способъ апріорнаго вывода истины бытія Божія рѣшительно противорѣчитъ и дѣйствительному ходу нашего мышленія и самому понятію о раціональномъ доказательствѣ, которое требуетъ правильнаго метода въ построеніи доказательства, а не случайнаго блужданія между различными мыслями и положеніями въ надеждѣ получить

какой-либо неожиданный результатъ,—въ видѣ новой истины. Правильный же методъ здѣсь состоитъ въ томъ, что предварительно мы должны имѣть въ виду данный тезисъ (наприм, истину бытія Божія) и затѣмъ попытаться оправдать этотъ тезисъ чрезъ приведеніе его въ связь съ какими-либо апріорными истинами нашего разума. И въ области научно-эмпирическаго познанія, производя какой-либо искусственный опытъ (экспериментъ) или наблюденіе надъ явленіемъ природы, мы должны предварительно установить цѣль нашего опыта, ясно формулировать вопросъ, который мы предлагаемъ природѣ и отвѣта на который ждемъ отъ опыта. Иначе, не имѣя яснаго представленія о томъ, чего мы ожидаемъ отъ опыта, производя опыты и наблюденія на авось, мы или не получимъ никакого отвѣта на нашъ вопросъ или отвѣты неудачные и способные ввести насъ въ заблужденіе. Тоже и въ области познанія раціональнаго; чтобы раціональное обоснованіе (доказательство) какой-либо истины было удачно, мы должны имѣть по возможности опредѣленное понятіе объ этой истинѣ; иначе наше мышленіе будетъ не методическимъ и раціональнымъ, а обыденнымъ и ненаучнымъ мышленіемъ, которое можетъ иногда привести насъ къ правильному мнѣнію о вещахъ, но не къ достовѣрно научному знанію. Отсюда видно, что самый процессъ раціональнаго доказательства бытія Божія возможенъ только при предположеніи существованія этой истины въ нашемъ умѣ.

Такое заключеніе подтверждаетъ и анализъ изложенныхъ нами частныхъ доказательствъ бытія Божія. Изъ этихъ доказательствъ прежде всего мы должны исключить онтологическое, психологическое и историческое, такъ какъ они ясно и прямо исходятъ изъ предположенія идеи о Богѣ какъ факта, даннаго въ личномъ и общечеловѣческомъ сознаніи: они стараются только оправдать истину этого факта, первое—путемъ метафизическимъ, второе—психологическимъ, послѣднее—указаніемъ на его всеобщность. Взглянемъ на остальныя доказательства. Космологическое, повидимому, исходитъ изъ факта, неимѣющаго ничего общаго съ идеею о Богѣ; изъ замѣчаемой повсюду ограниченности, условности и несовершенства вещей оно заключаетъ къ необходимости признать первую и безусловную причину міра. Но здѣсь возникаютъ вопросы; 1) могли

ли бы мы имѣть понятіе объ ограниченности, условности и несовершенствѣ бытія, еслибы въ насъ не было, хотя смутнаго, понятія о бытіи неограниченномъ и всесовершенномъ? 2) Еслибы такое понятіе и было возможно, то имѣли ли бы мы тогда логическое право заключать отъ бытія условнаго къ безусловному? На тотъ и другой вопросъ мы должны дать отрицательный отвѣтъ. Понятія условнаго и безусловнаго, конечнаго и безконечнаго, несовершеннаго и совершеннаго суть понятія коррелятивныя, одно другое предполагающія и немыслимыя одно безъ другого. Какимъ образомъ я могъ бы имѣть понятіе объ условности, ограниченности и недостаткахъ вещей, еслибы во мнѣ не было нѣкотораго понятія о бытіи неограниченномъ и безусловномъ? Какимъ образомъ, скажемъ съ Декартомъ, я могъ бы знать, что я и другія вещи несовершенны, еслибы не имѣлъ идеи о существѣ болѣе совершенномъ, чѣмъ мое и окружающихъ меня вещей, по сравненію съ которымъ я сознавалъ бы недостатки, какъ своей, такъ и внѣшней природы?—Но если даже предположимъ, что въ разумѣ первоначально и самостоятельно существуетъ понятіе о конечномъ и условномъ независимо отъ идеи безусловнаго, то отъ этого понятія, однимъ путемъ умозаключенія, мы не могли бы перейти къ понятію Существа безконечнаго и безусловнаго. Единственное понятіе, какого здѣсь можетъ достигнуть разумъ—это простое отрицаніе условнаго и ограниченнаго. Съ этимъ отрицательнымъ понятіемъ нѣкоторые дѣйствительно старались осуществить идею безусловнаго; но мы видѣли несостоятельность этого мнѣнія *). Здѣсь замѣтимъ лишь то, что еслибы безусловное, къ которому можетъ придти разумъ, не имѣло передъ собою ничего, кромѣ условнаго и ограниченнаго даннаго во внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ,—еслибы оно было отрицательнымъ понятіемъ послѣдняго, то идея о Богѣ никоимъ образомъ не могла бы возникнуть въ нашемъ умѣ. Такое отрицательное понятіе было бы отрицаніемъ всякаго понятія о Богѣ какъ о реально сущемъ безусловномъ объектѣ; потому что совершенно немыслимо допустить, чтобы какимъ-либо процессомъ мышленія это отрицательное понятіе небытія вне-

*) Стр. 333; 355 и слѣд.

запно превратилось въ положительное — въ идею Существа абсолютно сущаго съ совершеннымъ забвеніемъ его настоящаго смысла; для такого превращенія нѣтъ никакого повода, никакой ни логической, ни психологической возможности. Если же, въ дѣйствительности, нашъ разумъ отъ конечнаго и условнаго, даннаго въ опытѣ, заключаетъ къ реальному и положительному безусловному, не данному въ опытѣ, то это отъ того, что въ немъ уже дана идея абсолютнаго Существа; путемъ космологическаго довода нашъ разумъ только оправдываетъ ее наблюденіемъ надъ свойствомъ вещей условныхъ и ограниченныхъ,—подтверждаетъ, что эти вещи суть, дѣйствительно, условныя и ограниченныя, не соотвѣтствующія той идеѣ безусловнаго, которую онъ носитъ въ своемъ умѣ. Итакъ, мы должны признать, что въ космологическомъ доказательствѣ идея безусловнаго (божества), если и не предшествуетъ, какъ полагаетъ Декартъ, то, во всякомъ случаѣ, дана вмѣстѣ и неразрывно съ идеею условнаго въ нашемъ умѣ и, поэтому, не можетъ быть апріорнымъ выводомъ изъ этого послѣдняго.

Не счастливѣе ли въ этомъ отношеніи будутъ остальныя доказательства: телеологическое, гносеологическое и нравственное? Можетъ-быть, въ нихъ мы дѣйствительно исходимъ изъ такихъ посылокъ, въ которыхъ не дано и съ которыми не соединено ни малѣйшаго скрытаго предположенія бытія Божія и оно вытекаетъ черезъ нихъ въ видѣ новой истины, что и требуется отъ раціональнаго доказательства? Въ доказательствѣ телеологическомъ, человѣкъ, разсматривая предметы и явленія природы, замѣчая въ нихъ законосообразность, совершенство, красоту, повинуясь логическому требованію разума искать причины явленій, приходитъ къ предположенію *первой* причины міра, а подъ вліяніемъ того же требованія—искать достаточной причины, приходитъ къ мысли, что эта причина не есть частная и ограниченная, но *всесовершенная* и абсолютная—Богъ. Обратимъ вниманіе на понятія: *первая*, *всесовершенная* причина. Дѣйствительно ли къ этимъ понятіямъ неизбѣжно ведетъ законъ достаточнаго основанія, еслибы въ нашемъ разумѣ въ видѣ посылки было дано только представленіе о бытіи частномъ, ограниченномъ и несовершенномъ? Наша мысль, не нарушая этого закона, могла бы остановиться на ближайшихъ причинахъ данныхъ явленій, на причинахъ

такъ-называемыхъ вторичныхъ, какъ и теперь не только въ обыденной жизни, но и въ сферѣ эмпирическаго познанія, останавливается на нихъ и ими удовлетворяется. По мнѣнію многихъ философовъ, познаніе первыхъ и абсолютныхъ причинъ не только не вызывается какими-либо требованіями знанія, но въ сущности противорѣчитъ его интересамъ *). Далѣе, положимъ, нашъ разумъ не удовлетворится ближайшими причинами явленій: что можетъ заставить его искать *одной*, послѣдней причины, а не довольствоваться рядомъ причинъ, одна другую условливающихъ и идущихъ въ безконечность? По мнѣнію Канта, такой способъ воззрѣнія не только не противорѣчитъ законамъ разсудка, но даже болѣе содѣйствуетъ расширенію нашего познанія въ области научной, чѣмъ воззрѣніе противоположное. Положимъ, далѣе, что нашъ разумъ изъ двухъ равно возможныхъ для него предположеній — признать безконечную цѣпь причинъ или одну абсолютную, послѣднюю причину, почему либо остановился на послѣднемъ. Есть ли для разума принудительная логическая необходимость при опредѣленіи этой причины выходить за границы извѣстнаго ему міроваго бытія и искать причины отличной отъ міра и всесовершенной? При разборѣ космологическаго доказательства мы видѣли, что такая абсолютная причина бытія могла бы быть найдена и въ самомъ мірѣ, какъ его собственная, субстанціальная основа, будемъ ли мы представлять эту основу вещественною (матеріализмъ) или духовною (идеализмъ). Если нашъ разумъ, не смотря на естественную возможность или ограничиваться изслѣдованіемъ ближайшихъ только причинъ явленій или останавливаться на первопричинахъ, не имѣющихъ ничего общаго съ живою идеею о Богѣ, тѣмъ не менѣе путемъ разсмотрѣнія природы приходитъ къ понятію высочайше

*) Эта мысль, первое зерно которой находимъ у Бакона, получила полное свое развитіе въ столь распространенномъ въ наше время позитивизмѣ и въ родственныхъ съ нимъ агностицизмѣ и релятивизмѣ. Всѣ эти направленія въ стремленіи отыскивать первыя и абсолютныя причины вещей видятъ величайшую опасность для знанія и заблужденіе нашего ума. Всѣ эти причины (въ томъ числѣ и абсолютная первопричина бытія),—пустыя и ни къ чему непригодныя метафизическія фикціи. Но если и существуютъ такія причины, то для познанія онѣ совершенно недоступны и безполезны. Дѣло положительнаго знанія изученіе ближайшей связи и законовъ явленій, данныхъ въ опытѣ— того, что прежде называли вторичными причинами.

разумнаго Виновника міра, то это зависитъ отъ того, что ему уже предносится идея о такомъ Существѣ, а раціональное разсмотрѣніе природы и ея явленій только подтверждаетъ и разъясняетъ эту идею.

Послѣ сказаннаго нами о доказательствахъ космологическомъ и телеологическомъ намъ нѣтъ особой нужды останавливаться на остающихся,—гносеологическомъ и нравственномъ. Очевидно, эти доказательства возможны и имѣютъ значеніе только при предварительномъ существованіи въ нашемъ разумѣ идей,—объ абсолютномъ всесовершенномъ знаніи и объ абсолютномъ нравственномъ совершенствѣ, иначе предполагаютъ идею абсолютнаго. Еслибы этой идеи въ насъ не было, то въ насъ не возникло бы и вопроса объ условіяхъ возможности вполнѣ достовѣрнаго знанія и полнаго нравственнаго совершенства,—вопроса, рѣшеніе котораго и приводитъ насъ къ заключенію, что то и другое возможно лишь съ признаніемъ истины бытія Существа всесовершеннаго. Итакъ, мы должны признать, что существующія доказательства бытія Божія не удовлетворяютъ нормѣ строгаго раціональнаго доказательства, такъ какъ они предполагаютъ за собою понятіе о Богѣ, и это понятіе болѣе или менѣе незамѣтно входитъ въ посылки доказательства, по крайней мѣрѣ, значительно вліяетъ на самый ходъ доказательства, направляя его именно къ тому заключенію, къ которому можетъ-быть и не пришелъ бы нашъ разумъ, еслибы оно не было подсказано идеею о Богѣ.

Удовлетворяютъ ли теперь доказательства бытія Божія второму выставленному нами требованію раціональнаго довода, чтобы посылки или положенія, изъ которыхъ выводится истина бытія Божія, обладали такою несомнѣнною достовѣрностью, которая служила бы ручательствомъ достовѣрности и выводимой изъ нихъ истины, которая, очевидно, предполагается не столь достовѣрною, такъ какъ она имѣетъ нужду въ доказательствѣ, въ приведеніи ея въ связь съ болѣе достовѣрными положеніями. Эти посылки или основоположенія доказательствъ бытія Божія намъ извѣстны. Онтологическое доказательство исходитъ изъ того положенія, что необходимымъ понятіямъ нашего мышленія должна соотвѣтствовать дѣйствительность; слѣдовательно, и необходимому понятію нашего разума о Богѣ должно соотвѣтствовать его реальное бытіе. Космологическое,—что цѣпь

взаимно условливающихъ другъ друга причинъ не можетъ простираться въ безконечность; слѣдовательно, должна быть признана причина первая и безусловная. Телеологическое, — что въ мірѣ есть порядокъ, цѣлесообразность, красота; слѣдовательно, должна быть высочайшая, разумная причина міра. Психологическое исходитъ изъ факта существованія въ насъ апріорной идеи о Богѣ и единственно возможное объясненіе этого факта находитъ въ признаніи бытія Существа высочайшаго. Историческое основывается на положеніи: въ чемъ согласны всѣ и всегда, то мы должны признавать несомнѣнною истиною; слѣдовательно, такое же значеніе должно имѣть и всеобщее убѣжденіе людей въ бытіи Божіемъ. Нравственное утверждаетъ, что въ насъ есть прирожденный нравственный законъ и что въ мірѣ нѣтъ нормальнаго соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, отсюда вытекаетъ необходимость признать бытіе верховнаго Законодателя и Мздовоздаятеля. Но, разсматривая эти положенія, которыя должны служить основаніемъ для вывода истины бытія Божія, можемъ ли мы сказать, что они имѣютъ безусловную принудительную силу для мышленія, представляютъ собою нѣчто въ родѣ аксіомъ, никакое сомнѣніе въ которыхъ невозможно? Очевидно, нѣтъ. На ряду съ этими основоположеніями стоятъ другія имъ противоположныя и до сихъ поръ отстаиваютъ свое право существованія въ философскомъ мірѣ. Такъ, ученіе о соотвѣтствіи нашего мышленія бытію и объективномъ значеніи необходимыхъ понятій и идей нашего разума, встрѣчаетъ сильнѣйшее противодѣйствіе въ субъективномъ идеализмѣ, признающемъ за этими понятіями и идеями одно лишь формальное значеніе въ области нашего познанія. Основаніе космологическаго аргумента, — немыслимость безконечнаго преемства причинъ, теряетъ свое значеніе съ точки зрѣнія критической философіи Канта. Цѣлесообразность міра отвергается въ эмпирической философіи и та же самая природа, которая для однихъ мыслителей представляетъ очевидныя доказательства премудрости и благости Творца, для другихъ въ своихъ, кажущихся неразумными, явленіяхъ подаетъ поводъ къ возраженіямъ не только противъ этихъ свойствъ, но противъ самаго существованія Виновника міра. Всеобщность религіи — фактъ, далеко не единогласно признаваемый

философами, не говоря уже о признаніи всеобщаго согласія людей за критерій истины. То же должно сказать и о прирожденности идей о Богѣ и нравственности и о несоотвѣтствіи на землѣ между нравственною дѣятельностію и счастіемъ.

Что всѣ эти, противорѣчащія основоположеніямъ доказательствъ бытія Божія, воззрѣнія оказываются несостоятельными при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи, это, конечно, справедливо и несостоятельность большей части ихъ указана нами въ изложеніи этихъ доказательствъ. Но во всякомъ случаѣ для общей оцѣнки разсматриваемыхъ нами доказательствъ здѣсь важно для насъ то, что основоположенія ихъ не имѣютъ того значенія, какое было бы желательно для чисто раціональнаго доказательства, какъ вывода изъ положеній вполнѣ несомнѣнныхъ.

Но, можетъ-быть, не имѣя достовѣрности абсолютной, они имѣютъ достовѣрность относительную въ томъ смыслѣ, что представляютъ собою положенія сравнительно болѣе и тверже обоснованныя, чѣмъ выводимая изъ нихъ истина. Но и этого сказать нельзя. Здѣсь обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что тѣ самыя положенія, которыми доказывается истина бытія Божія, въ свою очередь могутъ (и были иногда) доказываемы истиною бытія Божія, какъ болѣе несомнѣнною и твердою. Такъ напр. убѣжденіе въ истинности нашего мышленія и его законовъ служитъ необходимымъ предположеніемъ состоятельности и самыхъ доказательствъ бытія Божія; но въ то же время полное убѣжденіе въ истинѣ нашего мышленія возможно только при предположеніи истины бытія Божія. Такъ напр. Декартъ истину нашего мышленія доказывалъ тѣмъ, что Богъ не могъ дать намъ законовъ познанія обманчивыхъ и ведущихъ къ заблужденію. Изъ того, что все въ мірѣ устроено разумно, мы заключаемъ о Богѣ, какъ всесовершенномъ Виновникѣ міра; для объясненія фактовъ кажущейся неразумности и нецѣлесообразности (напр. физическихъ бѣдствій) мы прибѣгаемъ къ идеѣ о Богѣ и заключаемъ, что невозможно, чтобы въ мірѣ, какъ произведеніи премудраго Творца, могло быть что-либо безцѣльное и безсмысленное; слѣдовательно и явленія, кажущіяся намъ неразумными, въ дѣйствительности имѣютъ какую-либо цѣль. Но и независимо отъ этого, равномѣрность и равноправность передъ судомъ

разума доказываемой истины (бытіе Божіе) и доказывающихъ ее положеній видна уже изъ того, что возраженія, которыя могутъ быть выставлены противъ нея, нисколько не сильнѣе тѣхъ возраженій, какія могутъ быть выставлены противъ каждаго изъ основоположеній доказательствъ бытія Божія. Можно даже сказать болѣе, что доказываемая истина въ этомъ отношеніи имѣетъ даже преимущество предъ ними. Такъ напр. можно приводить довольно сильные аргументы противъ соотвѣтствія нашего мышленія дѣйствительности, противъ цѣлесообразности міра, противъ всеобщности религіи и пр.; но что касается до истины бытія Божія самой по себѣ, то даже Кантъ, не признававшій значенія за доказательствами бытія Божія, призналъ за несомнѣнное, что и противоположнаго положенія, т.-е. небытія Божества, доказать нельзя.

Изъ всего доселѣ сказаннаго нами слѣдуетъ, что если къ доказательствамъ бытія Божія прилагать строго логическую мѣрку апріорно-раціональнаго доказательства, то они не выдерживаютъ критики, такъ какъ въ нихъ, съ одной стороны, истина, выводимая въ заключеніи, предполагается въ посылкахъ, съ другой — самыя посылки не имѣютъ той аксіоматической неоспоримости, какая требуется для полной состоятельности выводимаго изъ нихъ заключенія.

Но въ такомъ случаѣ, если строго раціональныя доказательства бытія Божія невозможны, то не должны ли мы остановиться на второмъ изъ указанныхъ нами способовъ доказательства существованія какого-либо объекта,—способѣ, который мы назвали эмпирическимъ? Если доказательство бытія Божія возможно, то оно возможно только въ томъ же смыслѣ, въ какомъ возможно для насъ вообще убѣжденіе въ существованіи внѣшнихъ предметовъ, въ смыслѣ непосредственнаго ощущенія дѣйствій ихъ на нашъ духъ, сознанія впечатлѣнія, производимаго ими на наши чувства.

Противъ возможности такого рода доказательства по отношенію къ истинѣ бытія Божія обыкновенно возражаютъ, что оно пригодно только для удостовѣренія существованія предметовъ внѣшняго опыта, дѣйствующихъ на наши чувства, безконечное же, какъ учитъ Кантъ, не можетъ быть предметомъ какого бы то ни было опыта или ощущенія для существа конечнаго. Но то, что невозможно для опыта внѣшняго,

вполнѣ возможно для опыта внутренняго, если только мы не станемъ односторонне ограничивать его сознаніемъ собственныхъ психическихъ состояній, но предположимъ въ духѣ человѣческомъ возможность сознанія и непосредственнаго ощущенія воздѣйствій не только внѣшняго, чувственнаго, но и сверхчувственнаго міра.

Доказать несомнѣнную истину этого предположенія составляло задачу нашихъ изслѣдованій о происхожденіи идеи о Богѣ *). Надѣемся, что на основаніи какъ анализа идеи о Богѣ, такъ и всесторонняго критическаго изслѣдованія различныхъ теорій ея происхожденія, мы имѣемъ полное право остановиться на томъ окончательномъ результатѣ, что первоначальное и существенное основаніе нашей увѣренности въ истинѣ бытія Божія заключается въ непосредственномъ ощущеніи нами божественнаго воздѣйствія на насъ, которое такъ же и съ такою же силою убѣдительности удостовѣряетъ для насъ бытіе Божіе, какъ дѣйствіе предметовъ внѣшнихъ на наши чувства—ихъ реальное существованіе. Богъ, скажемъ словами Якоби, непосредственно даетъ ощущать себя и близокъ къ намъ въ нашемъ собственномъ духѣ точно такъ же, какъ природа даетъ ощущать себя и близка къ намъ въ нашемъ собственномъ тѣлѣ. Поэтому мы можемъ дерзнуть на смѣлое слово, что въ Бога мы вѣримъ потому, что *видимъ* Его, хотя, конечно, не тѣлесными очами.

Отсюда видно, что первоначальное и коренное доказательство бытія Божія есть, по существу своему, эмпирическое, основанное на непосредственномъ ощущеніи нами божественнаго воздѣйствія. Какъ первоначальное, оно должно лежать въ основѣ всѣхъ другихъ возможныхъ доказательствъ этой истины и предварять ихъ,—и этимъ объясняется то указанное нами явленіе, что понятіе о Богѣ составляетъ скрытое предположеніе всѣхъ доказательствъ бытія Божія. Какъ эмпирическое, оно обладаетъ особою, непосредственною силою убѣдительности и эта убѣдительность возрастаетъ въ той мѣрѣ, въ какой яснѣе и живѣе становится въ насъ ощущеніе боже-

*) См. изслѣдованіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“ (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып. 1. стр. 298 и слѣд.), особенно же статью подъ заглавіемъ „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“ въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1888 и 1889 г.

ственнаго, и въ какой мѣрѣ развивается въ насъ богосознаніе *). Но въ такомъ случаѣ, какое же значеніе могутъ имѣть всѣ другія доказательства бытія Божія, надъ разработкою которыхъ такъ тщательно трудились философы — теисты? Не должны ли мы, вмѣстѣ съ Якоби, видѣть въ нихъ только доказательства безплодныхъ усилій разума дока-

*) Вотъ почему мы вполнѣ можемъ согласиться съ мыслію, что изъ доказательствъ бытія Божія „самое сильное есть сознаніе въ себѣ дѣйствія Божія, когда человѣкъ ведетъ богоподобную жизнь... Кто сознаетъ въ себѣ дѣйствія Божіи, въ томъ никакія сомнѣнія не поколеблютъ увѣренности, что Богъ есть. Когда человѣкъ, по величію своего духа, стремящагося къ истинному, доброму и прекрасному, обрѣлъ своего Бога, то онъ посредствомъ божественной жизни получаетъ высшую увѣренность въ бытіи Бога, — иначе сказать, пріобрѣтаетъ потребность вѣры въ такое Существо, которое есть высочайшая истина, святость и красота или блаженство. Божественная жизнь, раскрывшаяся въ человѣкѣ, дѣлаетъ для него необходимостію — вѣрить въ Бога, и тогда возводитъ человѣка на степень святой высочайшей увѣренности, когда онъ крѣпко рѣшается и твердо хочетъ такъ мыслить, желать, дѣйствовать, какъ бы непрестанно око Вѣчнаго было свидѣтелемъ всѣхъ его мыслей, желаній и поступковъ... Такая жизнь для духа человѣческаго есть optima demonstratio Dei (наилучшее доказательство бытія Божія). Потому что, кто такъ живетъ,тотъ чрезъ общеніе своего ума, сердца и воли съ высочайшею истиною, святостію и высочайшимъ благомъ своего духа, непрестанно становится ближе, знакомѣе, такъ сказать, съ нимъ. А это сближеніе, это опытное взаимодѣйствіе, это, съ одной стороны, привлеченіе силы Божіей, съ другой—подаяніе ея, съ одной стороны, вопросъ, съ другой—отвѣтъ, съ одной—исканіе, съ другой—удовлетвореніе, это сближеніе съ Богомъ сдѣлаетъ рѣшительно невозможнымъ всякое сомнѣніе въ бытіи Его. Какъ чувственный человѣкъ не можетъ сомнѣваться въ бытіи воздуха, который онъ безпрестанно вдыхаетъ; такъ и духовный человѣкъ не можетъ усомниться въ бытіи Бога, когда изъ него почерпаетъ высшую жизнь свою. Чрезъ непрестанное возвышеніе къ Богу и оживленіе Имъ человѣкъ получаетъ столько свѣта, жизни, твердости во всѣхъ своихъ поступкахъ, столько господства надъ собою, что онъ осязательно чувствуетъ бытіе Подателя всѣхъ благъ... Для него открывается Богъ необходимо, несомнѣнно существующимъ благомъ, какъ виновникъ и податель истиннаго познанія, какъ высочайшая святость и правда и мздовоздатель святости и, наконецъ, какъ высочайшее блаженство и въ себѣ самомъ и для всѣхъ сотворенныхъ существъ. Итакъ, наилучшій путь увѣренности въ бытіи Божіемъ можетъ заключаться въ этихъ немногихъ словахъ: живи такъ, какъ бы ты жилъ предъ очами Божіими, и ты не усомнишься, что есть Богъ; содѣлай себя образомъ Божества,—и ты будешь видѣть въ образѣ Первообразъ". (Лекціи по умозрительному богословію. Проф. Протоіерея Ѳ. А. Голубинскаго, 1868, стр. 79—83).

зать недоказуемую раціонально истину,—усилій, не только не приносящихъ пользы для этой истины, но самою слабостью своею компрометирующихъ ее, угрожающихъ опасностью поколебать вѣру въ нее у тѣхъ лицъ, которыя въ разумѣ ищутъ опоры своимъ убѣжденіямъ, считаютъ истиною только то, что можетъ быть раціонально доказано?

Но такое заключеніе было бы поспѣшнымъ и несогласнымъ съ дѣйствительнымъ характеромъ того самаго, основаннаго на ощущеніи воздѣйствія Божества на нашъ духъ, доказательства, которое мы назвали эмпирическимъ.

Прежде всего, всякаго рода эмпирическое доказательство для состоятельности необходимо требуетъ, чтобы ощущеніе воздѣйствія на насъ внѣшняго объекта было живо и ясно и обладало достаточною принудительною силою, чтобы мы могли быть несомнѣнно увѣрены, что такой-то предметъ дѣйствительно существуетъ. Такъ, напримѣръ, если нашъ глазъ видитъ какой-либо предметъ смутно, тускло и въ неясныхъ очеркахъ, то и наше эмпирическое познаніе о немъ окажется очень слабымъ и недостаточнымъ и можетъ дойти даже до сомнѣнія въ его существованіи. Раждается вопросъ: не можетъ ли быть подобнаго случая и съ тѣмъ ощущеніемъ сверхчувственнаго бытія, которое лежитъ въ основѣ эмпирическаго доказательства бытія Божія? Что подобный случай, дѣйствительно, имѣетъ мѣсто, это до очевидности подтверждается фактическою неясностію богосознанія у большей части людей. Иначе, не возможны были бы ни сомнѣнія въ истинѣ бытія Божія и отрицаніе ея, ни вопросы о томъ, существуютъ ли у тѣхъ или другихъ племенъ рода человѣческаго слѣды религіозной идеи, ни самыя попытки доказать бытіе Божіе; ибо кому могло бы придти на мысль доказать то, что само собою очевидно?

Не станемъ входить здѣсь въ разъясненіе вопроса, отъ чего могла произойти такая неясность ощущенія сверхчувственнаго. Но разъ мы признали ее какъ фактъ, мы признали, вмѣстѣ съ тѣмъ, недостаточность эмпирическаго доказательства бытія Божія. Такого рода недостаточность обнаруживается прежде всего въ томъ, что оно не можетъ имѣть

всеобщей, одинаково обязательной для всѣхъ принудительной силы. Степени богосознанія въ человѣкѣ, зависящія отъ субъективныхъ условій его умственной, преимущественно же религіозной жизни, чрезвычайно разнообразны; поэтому и доказательство, о которомъ мы говоримъ, можетъ имѣть чрезвычайно разнообразное значеніе, судя по различію субъективныхъ состояній человѣка. Тогда какъ для одного, въ которомъ едва теплится слабая искра богосознанія, оно нисколько не предотвращаетъ сомнѣній въ истинѣ бытія Божія и даже рѣшимости отрицать его, для другого съ сильно развитымъ нравственнымъ и религіознымъ чувствомъ оно является самымъ убѣдительнымъ и неопровержимымъ доказательствомъ бытія Божія*). Но такой недостатокъ эмпирическаго доказательства бытія Божія естественно ведетъ къ мысли о необходимости восполненія его изъ другого источника познанія кромѣ опыта; такимъ источникомъ и служитъ для насъ разумъ. Въ чемъ же могутъ состоять здѣсь услуги разума? Такъ какъ главный недостатокъ непосредственнаго ощущенія бытія Божія состоитъ въ недостаточной его ясности, живости и отсюда—живой непосредственной убѣдительности, то первое, чего мы въ правѣ ожидать здѣсь, есть *разъясненіе* болѣе или менѣе смутной для большинства людей идеи о Богѣ. Но разъясненіе первоначальныхъ элементовъ нашего познанія — представленій и идей есть существенная задача разума. Разумъ часто опредѣляютъ какъ способность *понятій*, въ отличіе отъ способностей представленія и идеальнаго созерцанія; но понять, что такое предметъ есть, что иное значитъ, какъ не представить его въ ясныхъ и опредѣленныхъ чертахъ? Если же по отношенію къ истинѣ бытія Божія мы, очевидно, имѣемъ нужду въ разъясненіи ея, то отсюда

---

*) Поэтому относительно „самаго сильнаго опытнаго доказательства" бытія Божія, основаннаго на сознаніи въ себѣ дѣйствія Божія, профессоръ Ѳ. А. Голубинскій справедливо замѣчаетъ: это доказательство по дѣйствительности своей не есть всеобщее; но по тому предназначенію, чтобы всѣ люди вели богоподобную жизнь, оно есть всеобщее. Назначеніе всѣхъ—выражать въ себѣ совершенства высочайшаго Существа, одушевляться силою Его, непрестанно съ полною готовностію исполнять Его волю, — такое предназначеніе всеобще. Но въ дѣйствительности этотъ доводъ можно заимствовать отъ примѣра только немногихъ избранныхъ; а онъ-то сильнѣе другихъ увѣряетъ въ бытіи Божіемъ. „Умозрит. Богословіе". М. 1868. 79.

сама собою вытекаетъ и необходимость раціональнаго обоснованія ея. Въ какой мѣрѣ эта цѣль дѣйствительно достигается разумомъ—отвѣтомъ служатъ изложенныя нами доказательства бытія Божія. Во всякомъ случаѣ, мы должны признать за ними ту несомнѣнную заслугу, что *понятіе* о Богѣ, которое составляетъ общій результатъ всѣхъ ихъ, по своей ясности, отчетливости и правильности превосходитъ тѣ смутныя и неясныя представленія о сверхчувственномъ, въ формѣ которыхъ является намъ идея о Богѣ у большинства людей. Противоположное воззрѣніе на раціональныя доказательства бытія Божія, умаляющее, даже уничтожающее всякое ихъ значеніе въ сравненіи съ эмпирическимъ, какъ единственно возможнымъ и достовѣрнымъ (что мы видѣли у Якоби), можетъ основываться только на смѣшеніи нормальнаго или идеальнаго способа убѣжденія въ бытіи Божіемъ съ дѣйствительнымъ. Если бы то непосредственное ощущеніе Божества, которое должно составлять идеальную принадлежность нашего духа, одинаково предназначеннаго къ познанію не только міра чувственнаго, но и сверхчувственнаго, мы имѣли въ формѣ живаго и яснаго *созерцанія* Божества, не возмущеннаго никакою субъективною примѣсью, то ни въ какихъ доказательствахъ бытія Божія для насъ не было бы нужды. Но пока этого нѣтъ, они сохраняютъ полное значеніе, какъ способы разъясненія истины бытія Божія и сообщенія чрезъ то большей силы и убѣдительности нашему первоначальному, непосредственному убѣжденію въ ней.

Другой недостатокъ эмпирическаго доказательства бытія Божія, который вызываетъ необходимость дополненія его раціональными, состоитъ въ томъ, что, будучи вполнѣ твердымъ и надежнымъ основаніемъ вѣры въ Бога для достаточно интенсивнаго и живаго религіознаго чувства, оно, по самому характеру своему, не удовлетворяетъ запросамъ высшаго, философскаго знанія. Въ сущности оно основывается на непосредственномъ убѣжденіи въ истинѣ бытія Божія. Но задача философіи въ томъ и состоитъ, что нашъ разумъ, неудовлетворяясь непосредственными убѣжденіями, старается критически изслѣдовать ихъ и затѣмъ раціонально обосновать

(доказать) эти убѣжденія, составляющія исходныя начала не только религіозной вѣры, но и всего нашего познанія. О необходимости такого раціональнаго обоснованія истины бытія Божія мы уже имѣли случай говорить. Дѣйствительно, отвергать такое обоснованіе, въ виду ли то особенной важности этой истины или обереганія святыни вѣры отъ разлагающаго анализа знанія, значитъ, не только отрицать права философіи на изслѣдованіе одного изъ важнѣйшихъ ея вопросовъ, но и наводить тѣнь сомнѣнія на самую эту истину. Въ самомъ дѣлѣ, если для одного отрицаніе возможности раціональныхъ доказательствъ бытія Божія будетъ говорить только о слабости и несостоятельности разума въ области религіозной вѣры, то для другого не будетъ ли служить оно знакомъ безсилія самой вѣры и косвеннымъ признаніемъ ея несостоятельности передъ судомъ разума? Доказательства бытія Божія — то же, что раціональныя основанія вѣры въ Бога. Слѣдовательно, признаніе, что бытіе Божіе не можетъ быть раціонально доказано, не равносильно ли будетъ признанію, что въ разумѣ нѣтъ никакихъ основаній религіозной вѣры, что она, поэтому, не можетъ быть оправдана съ точки зрѣнія разума.

Въ нашемъ изслѣдованіи о доказательствахъ бытія Божія мы, надѣемся, достаточно доказали несостоятельность такого предположенія. Мы видѣли, что истина бытія Божія есть не только истина непосредственнаго убѣжденія и религіозной вѣры, но и истина, удовлетворяющая требованіямъ философскаго знанія. Но въ такомъ случаѣ, какъ согласить этотъ выводъ съ тѣмъ, въ существѣ раздѣляемымъ и нами мнѣніемъ, что для этой истины невозможно строго раціональное, апріорное доказательство? Не обезсиливаемъ ли мы этимъ значеніе изложенныхъ нами доказательствъ, такъ какъ отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что эти доказательства суть не строго философскія, а какого-то другого типа, что и имѣютъ въ виду нѣкоторые философы, называя ихъ не строго научными, популярными?

Очевидно, весь вопросъ здѣсь въ томъ, что именно называется научнымъ, философскимъ, раціональнымъ доказательствомъ? Кантъ и слѣдующіе за нимъ здѣсь философы подъ именемъ такого доказательства разумѣютъ единственно выводъ

извѣстной истины изъ a priori даннаго положенія безъ всякой помощи опыта и независимо отъ него. Образцы подобнаго рода доказательствъ даетъ намъ математика, а примѣненіе такого способа доказательства, впрочемъ, неудачное, находимъ въ философіи Спинозы. Предъявляя требованіе такого рода доказательствъ къ философіи, Кантъ, какъ извѣстно, думалъ разрушить и обратить въ ничто всю такъ-называемую метафизику, такъ какъ всѣ положенія ея съ этой точки зрѣнія оказались недоказанными, несостоятельными; истина бытія Божія подверглась той же участи. Мнѣніе Канта о нераціональномъ, нефилософскомъ характерѣ доказательствъ бытія Божія тѣмъ казалось опаснѣе для нихъ, что въ сущности онъ стоялъ здѣсь на одной точкѣ зрѣнія съ ихъ защитниками. Въ прежней, до-кантовской метафизикѣ смотрѣли на эти доказательства, какъ на чисто раціональныя и при всемъ различіи сужденій относительно каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, была господствующею мысль, что бытіе Божіе можно доказать въ томъ смыслѣ, что можно вывести его a priori изъ чистыхъ понятій разсудка *). Но какъ скоро Кантъ открылъ, что понимаемыя такъ доказательства бытія Божія не имѣютъ силы, такъ какъ въ нихъ въ посылкахъ уже предполагается доказываемая истина, то это открытіе показалось смертнымъ приговоромъ противъ всякаго подобнаго рода доказательствъ. Но вопросъ въ томъ, вѣрна ли самая мысль, будто истинно научнымъ, раціональнымъ, философскимъ доказательствомъ можетъ-быть только апріорный выводъ одной истины изъ другой.

Эту мысль нельзя признать вѣрною даже въ томъ случаѣ, если станемъ смотрѣть на дѣло съ чисто формальной, логической точки зрѣнія. Логика, какъ извѣстно, различаетъ два главные типа раціональныхъ доказательствъ, прямое и косвенное (аналогическое, argumentum ad impossibile, ad absurdum). Сущность втораго рода доказательства состоитъ въ указаніи ложности, немыслимости положенія, противорѣчащаго данному

*) Отсюда преувеличеніе значенія онтологическаго доказательства, какъ вполнѣ будто бы апріорнаго; отсюда возраженіе Канта противъ телеологическаго доказательства, что оно есть собственно эмпирическое и индуктивное, и потому нефилософское.

тезису. Какъ та, такъ и другая форма доказательства, по мнѣнію многихъ логиковъ, имѣютъ одинаковую доказательную силу, такъ какъ отрицаніе отрицанія даннаго положенія въ сущности есть то же, что его утвержденіе. Поэтому, истина, надлежащимъ образомъ доказанная путемъ косвеннымъ, справедливо считается истиною вполнѣ раціонально доказанною. Отсюда, еслибы доказательства бытія Божія по своему логическому типу дѣйствительно были косвенными доказательствами, достигающими только опроверженія мнѣній, противорѣчащихъ этой истинѣ, какъ думаютъ нѣкоторые *), то и въ такомъ случаѣ это не лишило бы ихъ философскаго значенія.

Но и независимо отъ формы, самое содержаніе доказательствъ въ области философскаго знанія показываетъ, что они не могутъ быть названы апріорными въ безусловномъ смыслѣ. Апріорное доказательство есть логическій выводъ слѣдствія изъ даннаго положенія; чтобы этотъ выводъ имѣлъ

*) Такъ Дробишъ (Neue Darstellung der Logik. 1863 153) считаетъ косвеннымъ даже онтологическое доказательство, которое издавно считалось прямымъ. Анзельмъ, говоритъ онъ, опредѣляетъ Бога какъ id, quo maius cogitari non potest и утверждаетъ, что вслѣдствіе этого опредѣленія Богъ не можетъ быть однимъ только представленіемъ (in solo intellectu esse), но вмѣстѣ и дѣйствительно долженъ существовать (in re esse). Потому что, такъ заключаетъ онъ, *если мы допустимъ противное* — что Богъ есть только простое представленіе, то можно будетъ мыслить нѣчто такое, что есть не только представленіе, но вмѣстѣ и дѣйствительно существуетъ (est in intellectu et in re); но такое слѣдствіе находится въ противорѣчіи съ опредѣленіемъ Бога. Намъ нѣтъ здѣсь нужды входить въ разсмотрѣніе доказательствъ бытія Божія съ формально-логической точки зрѣнія, съ цѣлью опредѣлить, къ какому типу, прямыхъ или косвенныхъ, принадлежитъ каждое изъ нихъ. Если даже допустимъ послѣднее и согласимся съ мнѣніемъ тѣхъ логиковъ, которые (какъ Дробишъ) считаютъ непрямый, точно также какъ и чисто индуктивный, способъ доказательства имѣющимъ меньшую силу доказательности (vis probandi), чѣмъ дедуктивный (152), то это обстоятельство не можетъ однакоже лишать ихъ *научнаго* значенія и цѣнности, такъ какъ по своему характеру они, во всякомъ случаѣ, будутъ не ниже тѣхъ доказательствъ, на которыхъ утверждается все научное значеніе основаннаго всецѣло на индукціи естествознанія, которое въ наше время многими считается единственно достовѣрнымъ научнымъ знаніемъ. Впрочемъ, по сознанію самого Дробиша, даже въ геометріи, которая считается типомъ дедуктивной науки, встрѣчается *множество* косвенныхъ доказательствъ (153), что нисколько не препятствуетъ полной научной достовѣрности этой науки.

доказательную силу, необходимо, чтобы то положеніе, изъ котораго онъ слѣдуетъ, было вполнѣ достовѣрнымъ. Но оно можетъ быть достовѣрнымъ лишь въ томъ случаѣ, если будетъ доказано или, что тоже, выведено изъ какого-либо другого достовѣрнаго положенія; это послѣднее, чтобы имѣть характеръ достовѣрности, опять должно быть доказаннымъ и такъ далѣе до безконечности. Но такъ какъ это невозможно, то самая достовѣрность апріорныхъ выводовъ необходимо предполагаетъ, что въ нашемъ разумѣ существуютъ необходимыя, невыводимыя уже изъ другихъ и потому ненуждающіяся въ дедуктивномъ доказательствѣ положенія (аксіомы, основоположенія или принципы знанія). Итакъ, апріорное доказательство въ сущности есть ни что иное, какъ логическій выводъ или раскрытіе содержанія, заключающагося въ непосредственно данныхъ, первоначальныхъ истинахъ нашего познанія.

Но философія, какъ извѣстно, есть наука, представляющая не только выводы изъ данныхъ принциповъ, но и наука о самыхъ этихъ принципахъ, о тѣхъ основоположеніяхъ, которыя другими науками предполагаются какъ сами по себѣ извѣстныя и очевидныя. Въ отличіе отъ другихъ наукъ она требуетъ, чтобы самые принципы знанія были не только открыты и установлены, но и раціонально обоснованы, т.-е. доказаны, и въ этомъ обоснованіи состоитъ ея характеристическая, существенная задача.

Но здѣсь, повидимому, насъ встрѣчаетъ неразрѣшимое затрудненіе. Основныя понятія знанія суть недоказуемыя и по самому понятію своему, какъ основныя, невыводимыя изъ другихъ истинъ. Но въ то же время самая идея философіи требуетъ, чтобы они были раціонально обоснованными, т.-е. доказанными истинами; иначе они будутъ мнѣніями, принятыми на вѣру и по предположенію.

Это затрудненіе, дѣйствительно, неразрѣшимо, если подъ именемъ раціональнаго, философскаго доказательства мы будемъ разумѣть только апріорный выводъ одной истины изъ другой. Ибо какимъ образомъ и откуда мы могли бы выводить истины первоначальныя и служащія основаніемъ всякихъ выводовъ?

Но оно легко устраняется, если подъ именемъ доказательства первоначальныхъ истинъ будемъ разумѣть не прямой

выводъ ихъ изъ какихъ-либо другихъ истинъ, но раціональное раскрытіе и разъясненіе ихъ содержанія. Первоначальныя истины даны въ нашемъ сознаніи не въ формѣ отчетливыхъ и ясно опредѣленныхъ логическихъ понятій, но въ формѣ непосредственныхъ, часто неясныхъ, убѣжденій и вѣрованій. Разъяснить эти истины, указать на ихъ подлинно принципіальный характеръ, т.-е. на ихъ всеобщность, необходимость и невыводимость изъ опыта (апріорность) и составляетъ задачу философскаго ихъ обоснованія. Такое обоснованіе достигается различными путями; прежде всего, путемъ косвеннаго доказательства,—указанія, что, отвергая ту или другую изъ этихъ истинъ, мы приходимъ къ завѣдомо ложнымъ и нелѣпымъ выводамъ; затѣмъ, указаніемъ существенной связи данной истины съ другими несомнѣнными истинами и вѣрностію теоретическихъ и практическихъ результовъ, изъ нея вытекающихъ и объясняющихъ различные факты знанія и жизни, наконецъ, согласіемъ ея и выводовъ изъ нея съ данными опыта и наблюденія и съ результатами наукъ положительныхъ. Приложеніе всѣхъ этихъ способовъ доказательства мы и дѣйствительно видимъ при философскомъ обоснованіи такихъ первоначальныхъ и коренныхъ истинъ нашего знанія, каковы напр. бытіе нашего *я*, существованіе внѣшняго міра, достовѣрность нашего познанія и пр.

Точно также возможно и раціональное обоснованіе или доказательство и непосредственнаго убѣжденія нашего въ бытіи Божіемъ. Истина бытія Божія принадлежитъ къ числу первоначальныхъ и невыводимыхъ ни изъ какихъ другихъ истинъ основоположеній нашего знанія. Въ силу такого своего характера, она и составляетъ, какъ мы видѣли, предположеніе всѣхъ доказательствъ ея. Но это не можетъ служить препятствіемъ, чтобы она въ тоже время не могла быть и раціонально доказана, при помощи тѣхъ самыхъ пріемовъ мысли, какими доказываются въ философіи и другія основныя истины познанія. Напротивъ, отрицая возможность раціонально обосновать истину бытія Божія въ силу того, что она основана на первоначальномъ непосредственномъ убѣжденіи, мы должны на томъ же основаніи отвергнуть и состоятельность обоснованія и всѣхъ другихъ коренныхъ истинъ нашего знанія—отвергнуть возможность самой философіи, какъ науки о

принципахъ знанія по преимуществу, ибо и всѣ прочія основоположенія знанія имѣютъ свое глубочайшее основаніе также въ непосредственномъ сознаніи; но они могутъ быть доказываемы и дѣйствительно доказываются въ философіи путемъ совершенно аналогичнымъ съ тѣмъ, какимъ идетъ нашъ разумъ въ доказательствахъ бытія Божія.

Отсюда само собою слѣдуетъ и существенное значеніе этихъ доказательствъ въ области философскаго знанія. Если истина бытія Божія принадлежитъ къ числу коренныхъ и первоначальныхъ истинъ нашего знанія, если главная задача философіи состоитъ въ обоснованіи этихъ истинъ, если такое обоснованіе, по пути нами указанному, возможно, то никакая вполнѣ понимающая свою задачу философія не можетъ уклониться отъ раціональнаго изслѣдованія этой истины. Поэтому мы должны признать вполнѣ несостоятельнымъ то мнѣніе нѣкоторыхъ философовъ, будто доказательства бытія Божія могутъ имѣть только популярное или религіозное, но не научное или строго философское значеніе. Совершенно наоборотъ; этого рода доказательства не имѣютъ почти никакого значенія для обыкновеннаго сознанія, которое въ истинѣ бытія Божія увѣрено независимо отъ всякихъ доказательствъ и прежде ихъ. Для непосредственнаго же религіознаго чувства самая мысль доказывать бытіе Божіе кажется чѣмъ - то въ высшей степени страннымъ, своего рода соблазномъ вѣры. Вѣрующій въ самой своей вѣрѣ находитъ непосредственное, эмпирическое доказательство бытія Божія, болѣе и болѣе усиливающееся по мѣрѣ развитія въ немъ богосознанія, при помощи нравственно-религіозной жизни. Но въ области той науки, которая тѣмъ и отличается отъ всѣхъ другихъ наукъ, что, не довѣряя всякаго рода непосредственнымъ убѣжденіямъ, какъ бы они живы и сильны ни были, ищетъ для нихъ раціональныхъ основаній, эти доказательства должны имѣть существенную важность и значеніе. Но входя въ область философіи, какъ изслѣдованіе одного изъ важнѣйшихъ основоположеній знанія, доказательства бытія Божія не лишены значенія и въ области самой религіи, какъ скоро мы не ограничиваемся непосредственною вѣрою и усвоеніемъ истинъ богооткровенной религіи, но въ силу присущаго человѣку стремленія не только вѣрить, но и знать, желаемъ раскрыть

и уяснить при свѣтѣ разума коренныя истины нашей вѣры. Такое желаніе не противорѣчитъ существу вѣры, но для человѣка, при извѣстной степени его умственнаго развитія и образованія, составляетъ даже нѣкотораго рода нравственную обязанность. Ибо, заключимъ наше изслѣдованіе словами мыслителя, получившаго столь громкую извѣстность въ исторіи доказательствъ бытія Божія, „было бы признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis), по утвержденіи въ вѣрѣ, не желать знать того, во что вѣримъ“ *).

*) Анзельмъ Кентерберійскій. Въ другомъ мѣстѣ онъ выражаетъ ту же мысль слѣдующимъ образомъ: sicut rectus ordo exigit ut profunde Christianae fidei credamus priusque eam praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere (Cur Deus homo? 1. 2.).

ВАЖНѢЙШІЯ ПОГРѢШНОСТИ ВО II ТОМѢ.

	Напечатано.	*Должно быть.*
Во 2 вып.		
Стр. 14:	признанія	непризнанія
» 23:	за сто лѣтъ	за четыреста лѣтъ
» 147:	древнѣйшемъ	дальнѣйшемъ
» 276:	признакъ	составляющей признакъ
Въ 3 вып.		
Стр. 95:	въ процессѣ, который	въ процессѣ общечеловѣческаго развитія въ данный моментъ, процессѣ, который
» 431:	заключаетъ о причинѣ	заключаетъ объ его объективной истинѣ, психологическое спрашиваетъ о причинѣ
» 332:	дѣйствіе можетъ сообщить	дѣйствіе можетъ извлечь свою реальность, если не изъ причины, и какъ причина, можетъ сообщить
» 382:	астрономныхъ	астральныхъ