Проф. Алексѣй Введенскій.

О ЗАКОНОМѢРНОСТИ

ВЪ ИСТОРІИ

ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГІЙ.

СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА.
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1901.

BL
57

Оттиски изъ № 5 „Богословскаго Вѣстника“ за 1901 г.



1½0
37

Печатать дозволяется. Мая 5 дня 1901 года.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Арсеній*.

О ЗАКОНОМѢРНОСТИ ВЪ ИСТОРІИ ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГІЙ.

I.

Невозможность апріорно-дедуктивнаго построенія религіозной исторіи человѣчества.

Исторія религіознаго сознанія, съ точки зрѣнія современной исторіософіи, должна быть признана частью исторіи *культурной*, а не прагматической, то-есть частью исторіи развитія нормъ и формъ, опредѣляющихъ культурную жизнь человѣчества, а не частью исторіи дѣлъ [1]). Ясное пониманіе этой, повидимому слишкомъ условной и совсѣмъ незначительной, классификаціонной подробности важно въ томъ отношеніи, что оно объясняетъ, почему почти во всѣхъ опытахъ философско-систематическаго, то-есть сколько нибудь возвышающагося надъ чисто хроникальнымъ, построенія исторіи религій замѣчается стремленіе группировать фактическій матеріалъ по апріорнымъ схемамъ, — *конструировать религіозную исторію* человѣчества изъ нѣкоторыхъ общихъ „началъ“ (конструкція апріорно-дедуктивная) или фактическихъ „данныхъ“ (конструкція апостеріорно-индуктивная). Это стремленіе не есть какая-нибудь случайность, зависящая отъ личныхъ симпатій или антипатій историковъ-систематиковъ, но обусловлена самымъ существомъ предмета,—

---

[1]) О различіи исторіи *прагматической*, соединяющей факты „по способу *жавзальному*“ и *культурной*, пользующейся „способомъ *эволюціоннымъ*“ см. у проф. *Карѣева*: „Основные вопросы философіи исторіи“, Ч. III, „Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи“. Спб., стр. 414 и слѣд.

именно пониманіемъ исторіи религій, какъ части исторіи культуры. Въ самомъ дѣлѣ, если вся вообще современная исторія культуры работаетъ подъ властью идеи развитія, если всѣ и всякія вообще формы и нормы жизни,—въ области мысли, нравственности, права, языка, семьи, собственности, общественныхъ установленій и т. д.,—она хочетъ понять и построить, какъ необходимые моменты связнаго развитія изъ нѣкотораго первоначальнаго зерна, по присущимъ ему (имманентнымъ) законамъ, то и исторія религій не должна быть исключеніемъ: и здѣсь должно быть нѣкоторое первичное зерно (зерно богосознанія), изъ котораго, по имманентнымъ ему законамъ, подъ косвеннымъ вліяніемъ внѣшнихъ факторовъ, сами собою должны развиться всѣ послѣдующія формы богосознанія, до высшей включительно.

Мы разсмотримъ здѣсь сначала вопросъ о возможности апріорно-дедуктивной конструкціи религіозной исторіи.

Мысль о возможности найти нѣкоторую апріорную схему для построенія общей исторіи развитія религіознаго сознанія человѣчества представляется столь естественною, а желаніе найти ее столь обаятельнымъ что, какъ бы далеко ни расходились между собою историки религій апріористы во многихъ другихъ отношеніяхъ, они обыкновенно сходятся въ этомъ. И повидимому для ихъ надеждъ и желаній дѣйствительно есть достаточныя основанія. Издавна, въ самомъ дѣлѣ, проводится аналогія между человѣчествомъ и человѣкомъ и, если во внутренней жизни послѣдняго,—не случайной, а „типовой", открывающейся методическому изученію психолога,—всегда можно усмотрѣть закономѣрность, установить одно непрерывное и связное развитіе, то почему не возможно это относительно внутренней жизни человѣчества? Несомнѣнно и здѣсь должны сохранять свою полную власть обще-психологическіе или,—общѣе,—антропологическіе законы [1]).

---

[1]) Объ аналогіи между отдѣльнымъ человѣкомъ и человѣчествомъ, какъ основаніи дедукціи для исторіи человѣчества *антропологическихъ законовъ*, см. *Georg Gripp*: System und Geschichte der Kultur, I—Ideen und Gesetze der Geschichte, 2-tes Kapitel и особенно S. 164 und folg. („Vergleichungspuncte zwischen der Geschichte und dem Einzelleben). См. такъ-же *для исторической оріентировки*, какъ по этому, такъ и по другимъ, об-

Какіе-же это законы?

Несомнѣнно, прежде всего, что въ жизни религіознаго сознанія есть элементъ теоретическій: какой-бы характеръ и какіе-бы оттѣнки на той или другой ступени развитія оно ни принимало, во всякомъ случаѣ оно всегда облекается въ ту или другую гносеологическую форму. И какъ въ развитіи отдѣльнаго человѣка можно различать три преемственныхъ гносеологическихъ ступени: ступень разрозненныхъ и неустойчивыхъ воспріятій, ступень устойчивыхъ и связныхъ представленій и, наконецъ, ступень широкихъ обобщающихъ понятій, такъ и въ развитіи религіознаго сознанія человѣчества, повидимому, мы уже заранѣе должны ожидать преемственнаго выступленія тѣхъ-же трехъ гносеологическихъ формъ. И дѣйствительно, исторія религіознаго сознанія человѣчества это, повидимому, вполнѣ подтверждаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, на низшей ступени, у народовъ некультурныхъ, мы повсюду находимъ неупорядоченную игру живыхъ религіозныхъ потенцій (слабыхъ религіозныхъ стремленій, первичныхъ религіозныхъ волненій и проч.), проявляющуюся въ разрозненныхъ и отрывочныхъ воззрѣніяхъ, пріуроченныхъ всего чаще къ явленіямъ внѣшней природы. На высшей ступени, у народовъ культурныхъ, мы видимъ уже устойчивые конкретные образы боговъ, взятыхъ то изъ области природы неорганической (Зороастрова религія свѣта, религія Китайская), то изъ области природы органической (религія Египетская и Браманизмъ), то, наконецъ, изъ области явленій въ жизни человѣческой (Буддизмъ и религія Грекоримская). Наконецъ, на высшей ступени развитія религіознаго сознанія, — какъ это мы видимъ у народовъ классическихъ и у новѣйшихъ философовъ Запада, болѣе или менѣе порвавшихъ съ Христіанствомъ и вступившихъ на путь самостоятельнаго, независимаго отъ христіанскихъ традицій, мышленія о Богѣ, — мы находимъ уже ученіе о Богѣ единомъ, выраженное въ систематически-развитой формѣ раціонально обоснованныхъ понятій. Такимъ обра-

---

суждаемымъ въ настоящемъ этюдѣ, вопросамъ (о національности, расѣ, вліяніи климатическихъ и географическихъ условій на человѣка, о „великихъ людяхъ“ въ исторіи и т. д.) богатую справочнымъ матеріаломъ книгу *Пауля Барта*: Философія исторіи, какъ соціологія, Спб. 1900.

зомъ, всѣ основныя ступени въ развитіи богосознанія, повидимому, апріори могутъ быть выведены изъ основныхъ гносеологическихъ формъ нашего сознанія и вся религіозная исторія человѣчества, повидимому, можетъ быть построена по этой именно схемѣ [1]).

Конечно, если мы возьмемъ религіозно-историческій процессъ человѣчества лишь въ самыхъ общихъ очертаніяхъ, а на приведенную гносеологическую схему будемъ смотрѣть лишь какъ на приблизительное обобщеніе, представляющее, въ наглядной формѣ, общее движеніе религіозной мысли, то у насъ не будетъ никакихъ существенно важныхъ основаній возражать противъ только что изложеннаго нами пониманія религіозной исторіи человѣчества: оно приметъ тогда слишкомъ растяжимую и эластичную форму, которая никого и ни къ чему въ сущности не обязываетъ. Но если, не ограничиваясь общими очертаніями историческаго процесса, мы захотимъ остановить вниманіе и на его отдѣльныхъ моментахъ, на гносеологическую-же схему будемъ смотрѣть не какъ на приблизительное и поверхностное обобщеніе, а именно какъ на принципъ развитія, то-есть какъ на движущую силу и законъ процесса (а лишь при этомъ условіи, очевидно, подлежащая нашему обсужденію гипотеза способна получить серіозное научное значеніе), то недостаточность пониманія историко-религіознаго процесса по аналогіи съ развитіемъ теоретическаго сознанія въ отдѣльномъ человѣкѣ обнаружится тотъ-часъ-же. Въ самомъ дѣлѣ, подобно тому, какъ въ индивидуальной жизни, при всеобщей власти надъ сознаніемъ закона преемственности основныхъ гносеологическихъ ступеней, процессъ развитія проходитъ далеко не у всѣхъ одинаково, но у однихъ, подъ вліяніемъ воли или чувства, задерживается на какой-либо изъ двухъ первыхъ ступеней, а у иныхъ, какъ бы минуя первыя ступени, переходитъ прямо на третью (у людей, наиболѣе одаренныхъ отъ природы способностью къ философскимъ обобщеніямъ): такъ и въ коллективной духовной жи-

[1]) Именно такая схема положена покойнымъ *В. Д. Кудрявцевымъ* въ основу его философіи исторіи религій (см. его *сочиненія*, т. II, вып. 2-й стр. 104 и слѣд.). Краткое *резюме* взглядовъ В. Д. сдѣлано нами въ нашей брошюрѣ: *„О характерѣ, составѣ и значеніи философіи В. Д. Кудрявцева“*, стр. 49 и слѣд.

зни, въ частности въ жизни религіозной, одни народы могутъ выразить преимущественно одинъ какой-нибудь изъ гносеологическихъ моментовъ, а другіе другой, при чемъ одинъ и тотъ-же моментъ, сообразно особенностямъ народовъ, можетъ быть выраженъ способами существенно различными. Такимъ образомъ, разсматриваемая нами аналогія, очевидно, получаетъ крайне условный и слишкомъ гипотетичный смыслъ.

Насколько трудно вообще построеніе апріорной схемы дѣйствительнаго историко-религіознаго процесса—это всего нагляднѣе доказывается судьбою подобныхъ конструкцій въ новѣйшей философіи религіи, особенно нѣмецкой. Представители „конструктивной философіи“ такъ-же исходятъ изъ мысли о законности апріорнаго перенесенія на дѣйствительный историко-религіозный процессъ общей гносеологической схемы. Но, осложняя ея теоретическіе моменты практическими, внушеніями воли и чувства, они приходятъ каждый къ *своей* конструкціи, при чемъ, самымъ своимъ разнообразіемъ, иногда доходящимъ до взаимоисключенія, эти конструкціи доказываютъ, что всѣ онѣ, въ сущности, быть можетъ равно далеки отъ дѣйствительнаго процесса. Такимъ образомъ, хотя дѣйствительный историко-религіозный процессъ, говоря словами нѣмецкихъ философовъ, есть процессъ необходимый и консеквентно-разумный, хотя онъ насквозь проникнутъ дыханіемъ „творящей идеи“, которая раскрываетъ въ отдѣльныхъ, исторически опредѣлившихся, религіяхъ свои необходимые моменты, привлекая ради этой цѣли, себѣ на службу и индивидуально-человѣческую волю и разумъ, однако эта имманентная процессу разумность, очевидно, допускаетъ очень широкія толкованія, каждымъ можетъ быть понимаема по своему и, въ сущности, слѣдовательно, никого и ни къ чему не обязываетъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить лишь наиболѣе выработанныя схемы конструкцій процесса, данныя выдающимися нѣмецкими философами: Гегелемъ, Шеллингомъ и Гартманомъ.

Начнемъ съ конструкціи Гартмана [1]), представляющей, съ

---

[1]) Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, von *Eduard von Hartmann.* Berlin. 1888. S. 627. Обстоятельное *из-*

одной стороны, наибольшее осложненіе общаго гносеологическаго принципа иными психологическими мотивами, а съ другой, наиболѣе расходящейся съ дѣйствительнымъ историческимъ процессомъ.

Согласно общей теоріи развитія, и Гартманъ видитъ сущность религіознаго процесса въ послѣдовательномъ и закономѣрномъ переходѣ религіознаго сознанія отъ зачаточнаго и неустойчиваго натурализма къ развитому и устойчивому супранатурализму. Но движущею силою процесса онъ признаетъ не стремленіе религіознаго сознанія смѣнять несовершенныя *гносеологическія* формы болѣе совершенными, вплоть до совершеннѣйшей включительно, а послѣдовательное выступленіе въ немъ все болѣе и болѣе чистыхъ, *въ этическомъ смыслѣ* (то-есть практическихъ), мотивовъ постановки божества или вѣры въ Него. На низшихъ ступеняхъ человѣкъ ищетъ въ Божествѣ лишь исполнителя своихъ природныхъ, грубочувственныхъ желаній. На высшихъ-же онъ вступаетъ въ свободный (автономный) союзъ съ Нимъ, чтобы въ Немъ найти основу для развитія сверхприродныхъ, духовныхъ началъ своей жизни. Между этими двумя крайними ступенями процесса лежитъ рядъ переходныхъ моментовъ, представляющихъ послѣдовательную градацію просвѣтленія природнаго богосознанія въ духовное. Этотъ процессъ самъ Гартманъ схематизируетъ въ слѣдующей наглядной формѣ:

А. Натурализмъ.

I. Пробужденіе религіознаго сознанія.

II. Натуралистическій генотеизмъ.

III. Человѣкоподобное одухотвореніе генотеизма:

1. Эстетическое просвѣтленіе (Verfeinerung) генотеизма (греки).
2. Утилитарная секуляризація генотеизма (римляне).
3. Трагико-этическое углубленіе генотеизма (германцы).

IV. Теологическая систематизація генотеизма:

1. Натуралистическій монизмъ (египтяне).
2. Полунатурализмъ (персы).
3. Результатъ натурализма (его недостаточность, недостаточность эвдемонизма, двоякій выходъ къ супранатурализму).

ложеніе этого сочиненія на русскомъ языкѣ, за исключеніемъ главъ, посвященныхъ христіанству и „религіи будущаго“, сдѣлано *кн. Д. Цертелевымъ*, въ газетѣ И. С. Аксакова *Русь*, за 1884 г. №№ 3—5.

B. Супранатурализмъ.

I. Абстрактный монизмъ или идеалистическая религія искупленія:

1. Акосмизмъ въ браманизмѣ.
2. Абсолютный иллюзіонизмъ въ буддизмѣ.

II. Теизмъ:

1. Первоначальный монотеизмъ (у евреевъ).
2. Религія закона или гетерономіи (мозаизмъ, іудейская религія, попытки реформы религіи закона въ ессействѣ, новѣйшемъ іудействѣ исламѣ и проч.).
3. Реалистическая религія искупленія (христіанство).

Достаточно внимательно всмотрѣться въ эту общую схему, чтобы признать, какъ это справедливо замѣтилъ уже одинъ изъ первыхъ критиковъ конструкціи Гартмана, проф. Лассонъ, что она страдаетъ сплошными и грубыми *анахронизмами*, что „историческій порядокъ здѣсь совершенно извращенъ“ и что даже у Гегеля, котораго не безъ основанія упрекали въ *искусственной раціонализаціи исторіи*, по требованію діалектическаго метода,—даже у Гегеля „расположеніе историческаго матеріала гораздо правильнѣе, связь фактовъ шире, изложеніе объективнѣе“ и что вообще Гегель „безконечно ближе генію дѣйствительной исторіи“, чѣмъ Гартманъ [1]). Въ этомъ мы сейчасъ убѣдимся, хотя большая

---

[1]) Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann, von Prof. Dr. *A. Lasson*, nebst der dabei statgehabten Diskussion. *Phil. Vortrag.* Halle. 1883, S. 39. Проф. Лассонъ подвергаетъ сочиненіе Гартмана острой и убѣдительной критикѣ. Между прочимъ онъ пишетъ: Jede Construction aus Begriffen hat ihre Versuchungen und Bedenken. Allzuleicht wird das rechte Mass überschritten, auch das Widerstrebende gewaltsam in das Joch einer beherrschenden Einheit eingezwängt. So hat auch *Hartmann* wohl zuweilen des Guten zu viel gethan, *die einzelnen Religionssysteme allzu streng aus einem Princip heraus construiert*, der Vielheit zusammenwirkender Motive verschiedenster Art, der allem Historischen anhaftenden unberechenbaren Singularität keine genügende Beachtung von halb schon wissenschaftlicher und reflectierter Art mit den ursprünglichen Volksanschauungen in allzu nahe Berührung gebracht und jene in diese hineingedeutet. Dem Unterschiede der Zeiten und Epochen im Geistesleben desselben Volkes ist nicht immer genügend Rechnung getragen, so bei Aegyptern, Indern, Persern (S. 30)... Mancherlei muss bei dieser Anordnung befremdlich erscheinen, und sehr vieles davon hat kaum Aussicht, trotz solcher Befremdlichkeit aus überzeugenden Gründen acceptiert zu werden.... Ueberdies

близость Гегеля къ исторической дѣйствительности, сравнительно съ Гартманомъ, конечно, еще недостаточна для того, чтобы признать его собственную историко-религіозную схему вполнѣ удовлетворительною и исчерпывающею.

Сущность философіи религіи Гегеля [1]), съ ея знаменитою діалектическою трихотоміею, достаточно извѣстна и, поэтому, здѣсь достаточно лишь нѣсколькихъ общихъ штриховъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ нашей задачѣ. И Гегель въ сущности,—и онъ болѣе, чѣмъ Гартманъ,— руководится въ своемъ пониманіи исторіи религій гносеологическимъ принципомъ. И для него религіозный процессъ есть процессъ закономѣрнаго развитія, послѣдовательнаго восхожденія религіознаго сознанія все къ болѣе и болѣе *адэкватному* богосознанію, — отъ натуралистическаго воззрѣнія къ

---

es kann ein Anordnungsprincip nicht das richtige sein, in dessen Consequenz die griechisch—römische Religion auf weit tieferer Stufe zu stehen kommt als die aegyptische, persische, indische. Hartmann hat sich dabei offenbar von einer einseitigen Intention täuschen lassen und nicht die Religion gesehen wie sie gesehen sein will im lebendigen Zusamnenhange mit allen aus ihr fliessenden und durch sie befruchteten Culturrichtungen. Er hat theils die Tendenz auf Vereinheitlichung und Systematik in der Religion in ihrem Werte fur das religiöse Verhältniss *überschätzt*; teils hat er dem Religionssystem selber zu gute gerechnet, was spätere Theosophie und Speculation hineingetragen hat; teils endlich hat er in solchen unklaren und halben, verschwommenen und begriffslosen Ahnungen mehr gefunden als darin liegt. Wird doch einmal dem Aegyptertum und dem Brahmanismus zu Gute gerechnet, was bei den betreffenden Völkern Letztes und Höchstes auf dem Gebiete der religiösen Anschauung durch die speculative Theosophie produciert worden ist: dann hätte nicht vergessen werden sollen auch das in Anrechnung zu bringen, dass auch dem Griechentum die Wissenschaft hervorgegangen ist, und dass die Philosophie doch eine ganz andere Macht geistiger Aufhellung und wahrhaft menschlicher Selbsterkenntniss bewährt hat als alle jene unbeholfenen Phantastereien. *Der Gang der Geschichte ist bei Hartmann geradezu umgekehrt*, die echten Kriterien des Wertes mit falschen vertauscht... Nicht an Aegypten oder Indien, nicht an Buddhismus oder Persertum hat das Christentum seine nächsten Vorgänger gehabt, sondern am *Hellenismus*, und wo man aus jenen vereinzelte Elemente in das Christentum zu übertragen versucht hat, da ist hässliche Verzerrung die Folge gewesen (SS. 35—36). Дѣльныя критическія замѣчанія противъ исторической конструкціи религій Гартмана см. въ книгѣ *Braig*'a: Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjectivismus. Freiburg im Breisgau. *Fünftes Kapitel.*

[1]) *Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, herausgegeben von Philipp. Marheineke. 2-te Auflage. Berlin. 1840. I—II B-de.

духовному постиженію Божества. Сначала человѣкъ чувствуетъ себя за-одно съ природою, какъ бы ея частью, такъ что очертанія его собственной, смутно сознаваемой, индивидуальности теряются въ безконечной дали природы: отсюда преобладаніе фантастическихъ и мистико магическихъ элементовъ въ первобытномъ, натуральномъ религіозномъ сознаніи. Затѣмъ, на второй ступени, онъ выходитъ изъ этого полусознательнаго единства съ природою, противополагаетъ себя ей, какъ начало высшее низшему, стремится возвыситься надъ нею въ сферу духа: отсюда преобладаніе въ его религіи, на этой ступени, моментовъ и мотивовъ эстетическихъ, этическихъ, разумныхъ (цѣлесообразность). Наконецъ, на высшей ступени онъ становится въ свободное и сознательное отношеніе къ Богу природы, какъ духъ къ Духу.

Свою философію исторіи религій самъ Гегель схематизируетъ въ слѣдующей наглядной формѣ:

А. Религія природы.

I. Непосредственная религія (религія волшебства).

II. Раздвоеніе сознанія:

1. Религія мѣры (Китайская религія).
2. Религія фантазіи (Индійская религія, частнѣе Браманизмъ).
3. Религія въ себѣ бытія (Буддизмъ).

III. Религія природы въ переходномъ состояніи къ религіи свободы:

1) Религія добра или свѣта (Парсизмъ).
2. Религія страданія (религіи передней Азіи, особенно Сиріи и Финикіи).
3. Религія загадки (Египетская).

В. Религія духовной индивидуальности.

I. Религія возвышеннаго (іудеи).

II. Религія красоты (греки).

III. Религія цѣлесообразности или разсудка (римляне).

С. Религія абсолютная (христіанство).

Схема Гегеля свободна отъ тѣхъ грубыхъ анахронизмовъ, которыми страдаетъ схема Гартмана. Но что ни требованія апріорнаго гносеологическаго принципа, ни требованія дѣйствительныхъ историческихъ фактовъ не обязываютъ держаться именно этой схемы, — это доказывается не только

тѣмъ, что фактически существуетъ схема Гартмана, но и тѣмъ, что почти одновременно съ Гегелемъ и, вѣроятно, не безъ знакомства съ началами его философіи религіи вырабатывалъ свою историко-религіозную схему другой великій мыслитель Германіи, Шеллингъ.

Философская конструкція исторіи религій у Шеллинга далеко не имѣетъ той прозрачности, какою отличаются конструкціи Гегеля и Гартмана, вслѣдствіе чего было бы весьма трудно схематизировать ее въ наглядной формѣ (чего самъ Шеллингъ, какъ извѣстно, и не сдѣлалъ). Зависитъ это отъ того, что Шеллингъ придавалъ очень большое значеніе въ исторіи религій, какъ и во всякой другой исторіи, конкретному, случайному или, какъ онъ предпочиталъ говорить, матеріальному элементу рядомъ съ общимъ, необходимымъ, формальнымъ. Въ исторіи религій, какъ и въ исторіи вообще, участвуетъ человѣческая свобода, чѣмъ и объясняется то, что историческій процессъ развитія богосознанія идетъ не прямымъ путемъ, но такъ сказать зигзагами. Ему присуща разумная закономѣрность (λόγος). Но въ дѣйствительной исторіи она осложнена и затемнена проявленіями неразумнаго человѣческаго произвола.

Если въ воззрѣніяхъ Шеллинга, относящихся къ области нашего вопроса, мы отбросимъ ихъ мистико-теософическій элементъ, равно какъ и ихъ, чисто алгебраическую, символику, то они опредѣлятся предъ нами въ слѣдующей простой формѣ:

Естественный (=миѳологическій) религіозный процессъ, сначала и до конца, опредѣляется въ сущности однимъ и тѣмъ-же апріорнымъ закономъ, повинуясь которому религіозное сознаніе всегда стремится перейти отъ однобожія чрезъ двубожіе къ многобожію. Требованіе такаго перехода въ естественномъ (=миѳологическомъ) религіозномъ сознаніи неотступно, потому что лишь такимъ образомъ изъ первоначальнаго, неразвитаго и неустойчиваго, представленія о Богѣ (изъ относительнаго монотеизма) могутъ выступить содержащіеся въ немъ элементы духовнаго пониманія Бога (а это и есть цѣль религіозной исторіи),—лишь такимъ образомъ могутъ вступить въ религіозное сознаніе „потенціи Бога истиннаго“. Но такъ какъ этотъ апріорный законъ обращенъ не къ чистому духу, а къ живому и конкретному

индивидууму, живущему на почвѣ опредѣленной народности, то духовные элементы истиннаго понятія о Богѣ выступаютъ въ сознаніи человѣчества не въ чистой формѣ идей, понятій или представленій, а въ пестрой и фантастической оболочкѣ миѳологическихъ образовъ, носящихъ на себѣ ясную печать случая и поэтическаго произвола миѳослагателей. Въ исторіи естественнаго религіознаго сознанія, взятой въ цѣломъ, подъ грубыми и чудовищными образами божествъ, мужскихъ и женскихъ, стихійныхъ и человѣкообразныхъ, начиная съ первобытнаго сабизма и до развитой греческой мистики, мы можемъ прочитать всѣ элементы духовнаго понятія о Божествѣ, составляющія *смыслъ процесса*, но—лишь въ томъ случаѣ, если предварительно научимся отбрасывать въ ней все то, что опредѣлялось конкретными условіями, въ которыхъ раскрывался необходимый теогоническій процессъ [1]).

[1]) *Schellings Sämtliche Werke*, 2-te Abtheilung, I—II B-de — *Philosophie der Mythologie*. Лучшее изложеніе (точное и полное, при внѣшней краткости) указаннаго сочиненія Шеллинга дано въ монографіи *Friedrich'a Schaper'a*: Schellings Philosophie der Mythologie (Nauen, 1893). На русскомъ языкѣ его краткое, но достаточно опредѣленное, resumé, въ связи съ критическою оцѣнкою, см. у *протоіерея Петропавловскаго:* „Въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія", вып. II, часть 2-я стр. 143—156.—По Шеллингу, миѳологическій процессъ есть процессъ *необходимый* (B. 1-ter, Ss. 192—3)—и съ объективной, и съ субъективной стороны. *Objectiv* betrachtet,—пишетъ Шеллингъ (S. 198), — ist die Mythologie wofür sie sich gibt, *wirkliche Theogonie*, Göttergeschichte; da indess wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zu Grunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewusstsein, zu dem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten. *Subjectiv* oder ihrer Entstehung nach ist die Mythologie *ein theogonischer Process*. Sie ist 1) ein Process überhaupt, den das Bewusstsein wirklich vollbringt, so nämlich, dass es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt ist, und stets im folgenden den vorausgegangenen festhält, also die Bewegung im eigentlichen Sinne *erlebt*. Sie ist 2) ein wirklich theogonischer Process, d. h. der sich herschreibt von einem wesentlichen Verhältniss des menschlichen Bewusstseins zu Gott, einem Verhältniss, in dem es seiner Substanz nach, vermöge dessen es also überhaupt das natürlich (natura sua) Gott—setzende ist. Именно это *переживаніе* процесса, хотя и необходимаго, въ смыслѣ *общей* закономѣрности и *конечной* цѣли, — переживаніе народами и людьми, имѣющими свои особенности и, потому, вносящими въ процессъ свое и индивидуальное, — создаетъ дѣйствительную религіозную исторію человѣчества, въ которой общее *развитіе* богосознанія, то

Философія миѳологіи Шеллинга, по нашему мнѣнію, служитъ сильнѣйшею отрицательною инстанціею противъ тезиса о возможности апріорной конструкціи дѣйствительной религіозной исторіи человѣчества. Если бы противъ этого тезиса мы стали указывать на мнѣнія (и примѣръ) историковъ-прагматистовъ, а тѣмъ болѣе представителей чисто хроникальнаго направленія въ исторіи религій, считающихъ невозможнымъ апріорное конструированіе религіозной исторіи человѣчества, то намъ могли бы отвѣтить, что эти историки „лишены истинно философскаго глубокомыслія“ и, потому, не могутъ быть компетентными судьями въ вопросѣ. Если бы, съ другой стороны, мы стали противъ указаннаго тезиса указывать на допущенные въ конструкціяхъ Гегеля, Гартмана и др. мыслителей, анахронизмы, на ихъ несогласіе съ дѣйствительною

замедляется, то отклоняется, то принимаетъ обходные пути вмѣсто прямыхъ. Все это—*дѣло человѣческой свободы*, подавленіе которой, ради прямолинейности и безъизъятной закономѣрности процесса, отнюдь не лежало въ планахъ Провидѣнія. Warum, — спрашиваетъ Шеллингъ (B. II, s. 263),—warum überhaupt zögert alle Entwickelung? Warum, so oft das Ziel nahe scheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue, die Entscheidung auf unbestimmte Zeit hinaussetzende Mittelglieder eingeschaltet oder dazwischen geschoben? Hirauf giebt es nur eine Antwort: Von Anfang an ist alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es soll eben nichts mit blosser Gewalt durchgesetzt werden. Es soll zuletzt alles aus dem Wiederstehenden selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muss bis zur letzten Erschöpfung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht ist, soll nicht von aussen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen dass es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben... Jn der Allmählichkeit, Stufenmässigkeit der Überwindung zeigt sich das Gesetz, zeigt sich die auch über dieser Bewegung waltende Vorsehung. *Направленіе* религіозной мысли и жизни у того или другаго народа въ ту или другую эпоху, преобладаніе въ ней тѣхъ или другихъ *мотивовъ* (грубо-матеріальныхъ или духовныхъ—созерцательныхъ, эстетическихъ или нравственныхъ), характеръ и форма *жива*, — все это есть именно проявленіе свободы, предоставленной, *въ цѣляхъ воспитательныхъ*, человѣчеству (дабы само оно и самостоятельно пришло къ истинѣ, составляющей цѣль всемірной религіозной исторіи) Провидѣніемъ. In dem Processe selbst,— пишетъ *Schaper* (op. cit., s. 20), точно и совершенно въ духѣ Шеллинга выражающій его общую мысль,—sind immer nur dieselben Elemente und Potenzen wirksam, wie auch in dem Naturprocesse; aber diese Elemente und *Potenzen erscheinen gleichsam verkleidet in den vielfälligsten und buntesten Gestalten. Auch dem Zufalle und der poetischen Willkür muss hierbei eine Stelleingeräumt werden, freilich nicht die entscheidende.....*

исторіей и проч., то намъ могли бы отвѣтить, что личные недостатки указанныхъ мыслителей не слѣдуетъ дѣлать общимъ закономъ и что, при болѣе совершенныхъ конструкціяхъ, эти недостатки могутъ быть устранены. Но когда глубокомысленный философъ, самъ проникнутый вѣрою въ возможность апріорной конструкціи религіозной исторіи человѣчества, ограничиваетъ сферу апріорнаго лишь существеннымъ, лишь тѣмъ, въ чемъ выражается смыслъ процесса, остальное-же въ исторіи относитъ на счетъ человѣческаго произвола и исторической случайности,—тогда мы по праву можемъ разсматривать это обстоятельство, какъ поправку въ самомъ принципѣ, вызванную дознанною невозможностію провести его, какъ *самоограниченіе* принципа, и обязаны перейти къ изученію тѣхъ конкретныхъ условій, которыя въ дѣйствительной исторіи ограничиваютъ апріорную закономѣрность религіознаго процесса.

II.

Невозможность апостеріорно-индуктивнаго построенія религіозной исторіи человѣчества.

Переходя въ конкретную историческую сферу, апріорный психологическій (точнѣе: гносеологическій) принципъ, опредѣляющій развитіе религіознаго сознанія, какъ мы говорили выше, неизбѣжно осложняется, претерпѣвая вслѣдствіе этого глубокія измѣненія, ограничивающія сферу и характеръ его дѣйствительнаго вліянія на организуемый имъ матеріалъ. И можно отчасти видѣть уже изъ предыдущаго, съ какой стороны и изъ какого источника привходятъ эти, осложняющіе принципъ и вносящіе въ него измѣненія, элементы: они привносятся, прежде всего, характеромъ, національными особенностями переживающихъ историческій религіозный процессъ народовъ. Въ самомъ дѣлѣ, именно отдѣльные конкретные народы,—а никакъ не „человѣчество“, которое вѣдь существуетъ лишь въ мысли, какъ собирательное понятіе,—именно народы, то-есть живое народное сознаніе, съ своими стойкими традиціями, образуетъ ту, такъ сказать, подпочву религіозныхъ представленій, стремленій и волненій, которою питается индивидуальное религіозное сознаніе, всегда, въ большей или меньшей степени, окрашенное цвѣ-

томъ сознанія общаго, представляющее его преломленіе, обыкновенно лишь съ очень несущественными отклоненіями отъ общаго типа. Такимъ образомъ, если ключъ для пониманія *общаго* направленія естественнаго историко-религіознаго процесса лежитъ въ психологическихъ (частнѣе: гносеологическихъ) законахъ жизни индивидуальнаго духа, то разгадка „*типовыхъ*“ отклоненій отъ этого направленія кроется въ коллективной психологіи народностей.

Что такое народность и въ какой именно связи начало народности стоитъ къ движенію историко-религіознаго процесса?

Народность не есть скопленіе (аггрегатъ) людей, связанныхъ между собою лишь общностью случайныхъ и подвижныхъ настроеній: это—толпа. Не есть народность и такое соединеніе людей, которое держится, хотя и не случайными и подвижными настроеніями, однако такими, при которыхъ оно не можетъ представлять одного цѣлаго, съ индивидуализированною основою, передающею себя изъ момента въ моментъ, изъ прошлаго въ будущее, какъ внутренно себѣ равное,—словомъ не есть народность и то, что принято называть соціальною средою. Въ самомъ дѣлѣ, соціальная среда, хотя и возвышается надъ случайными и подвижными настроеніями толпы, но лишена характера органической жизни, то-есть строго внутренней связности и стойкости въ неограниченномъ ряду преемственныхъ моментовъ (вотъ почему,—замѣтимъ между прочимъ, — соціальная *связь* всегда тяготѣетъ къ соціальной *организаціи*, то-есть недостатокъ внутренней жизненности стремится замѣнить внѣшнею регламентаціею и формою). Нѣтъ. Народность не есть ни то, ни другое. Она есть воплощеніе внутренне связнаго и жизненностойкаго *идеальнаго типа* въ единомъ народѣ, проявляющееся въ общности его основнаго міропониманія, характера, вѣрованій, языка,—до мельчайшихъ этническихъ подробностей включительно. Выражаясь условною математическою формулою, можно сказать, что народность есть соціальная среда, помноженная на традицію и, путемъ наслѣдственности, воплощенная и непрерывно воплощаемая,—развѣ лишь съ незначительными сравнительно варіаціями,—въ представителяхъ одного и того-же этническаго типа. Національность держится лишь до той поры, пока ея отдѣльныхъ носителей проникаетъ, связуетъ и одухотворяетъ живой идеальный типъ

Библиотека ООН

или, какъ предпочитаютъ говорить нѣкоторые изъ современныхъ историософовъ, — *національная душа*, душа народа или расы [1]).

---

[1]) Если не самое *понятіе* „національной души“, въ его реально-точномъ смыслѣ, то, во всякомъ случаѣ, выраженіе, *терминъ* въ настоящее время пріобрѣли, можно сказать, уже право гражданства въ историософіи и соціологіи. Яснѣе и опредѣленнѣе другихъ, учитъ о „душѣ расъ“ извѣстный *Густавъ Лебонъ* („Психологія народовъ и массъ“, Спб., 1896, ч. I, отд. первый: *Душа расъ* и т. д.). „Основанія для классификаціи народовъ“,—пишетъ онъ между прочимъ (стр. 9—13, passim), — „которыхъ не могутъ дать анатомія, языки, среда, политическія группировки, даются намъ психологіей. Послѣдняя показываетъ, что позади учрежденій, искусствъ, вѣрованій, политическихъ переворотовъ каждаго народа находятся извѣстныя моральныя и интеллектуальныя особенности, изъ которыхъ вытекаетъ его эволюція. *Эти то особенности, въ своей совокупности, и образуютъ то, что можно назвать душой расы...* Моральныя и интеллектуальныя особенности, совокупность которыхъ выражаетъ душу народа, представляютъ синтезъ всего его прошлаго, наслѣдство всѣхъ его предковъ. Наблюденіе показываетъ, что большинство индивидуумовъ расы обладаетъ всегда извѣстнымъ количествомъ общихъ психологическихъ особенностей, столь же прочныхъ, какъ анатомическіе признаки, по которымъ классифицируются виды. Какъ эти послѣдніе, психологическія особенности воспроизводятся наслѣдственностью съ правильностью и постоянствомъ. Этотъ аггрегатъ общихъ психологическихъ особенностей составляетъ то, что основательно называютъ *національнымъ характеромъ,—идеальнымъ типомъ*... Чтобы человѣкъ ни дѣлалъ, онъ всегда и прежде всего—представитель своей расы. Тотъ запасъ идей и чувствъ, который приносятъ съ рожденіемъ на свѣтъ всѣ индивидуумы одной и той-же расы, образуетъ душу расы. Невидимая въ своей сущности, эта душа очень видима въ своихъ проявленіяхъ, такъ какъ въ дѣйствительности она управляетъ всей эволюціей народа. Можно сравнить расу съ соединеніемъ клѣточекъ, образующихъ живое существо. Эти милліарды клѣточекъ имѣютъ очень непродолжительное существованіе, между тѣмъ какъ продолжительность существованія образованнаго ихъ соединеніемъ существа относительно очень долгая; клѣточки, слѣдовательно, одновременно имѣютъ жизнь личную и жизнь коллективную, жизнь существа, для котораго онѣ служатъ веществомъ. Точно также каждый индивидуумъ какой-нибудь расы имѣетъ очень короткую индивидуальную жизнь и очень долгую коллективную. Эта послѣдняя есть жизнь расы, въ которой онъ родился, продолженію которой онъ способствуетъ и отъ которой онъ всегда зависитъ. *Раса, поэтому, должна быть разсматриваема, какъ постоянное существо, не подчиненное дѣйствію времени*“...—Осторожный *Фулье*, въ обширномъ общемъ „Введеніи“ къ своей *Психологіи французскаго народа* (русск. перев. *Никитина*, М., 1900 г.), хотя и не хочетъ, вслѣдъ за Лебономъ, Вормсомъ, Новиковымъ и др., „реализировать абстракціи“ (12), то есть усвоять народамъ „душу“, „я“ и т. д.,

Ясно, что національность, или,—точнѣе,—національныя начала, въ только-что опредѣленномъ и истолкованномъ смыслѣ, должны имѣть самое непосредственное и при томъ весьма существенное отношеніе къ религіозному процессу. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь съ объективно-исторической точки зрѣнія, рели-

---

однако высказывается, по занимающему насъ вопросу, въ сущности, совершенно сходно съ Лебономъ. „*Національный характеръ*," — пишетъ онъ (стр. 7—8 и 12, passim), — „*не есть простая сумма индивидуальныхъ характеровъ.* Среди общества необходимо происходитъ между индивидуумами взаимодѣйствіе, которое приводитъ къ общей манерѣ чувствовать, мыслить и желать, весьма отличной отъ той, которую могутъ имѣть отдѣльные умы и даже сумма этихъ умовъ... Каждый народъ имѣетъ исторію, вѣковыя традиціи и состоитъ, по общеупотребительному выраженію, изъ мертвыхъ гораздо болѣе, чѣмъ изъ живыхъ. Какъ *нація, какъ опредѣленная соціальная группа имѣетъ существованіе отличное (хотя и неотдѣлимое) отъ существованія индивидуумовъ, точно также и національный характеръ выражаетъ то особенное сочетаніе психическихъ силъ, внѣшнимъ проявленіемъ котораго служитъ національная жизнь*... Всякая нація обладаетъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, собственнымъ сознаніемъ и собственной волей. *Какъ въ каждомъ индивидуумѣ существуетъ система идей—чувствъ, которыя суть также идеи—силы, выражающіяся въ его сознаніи и управляющія его волей, такъ существуетъ подобная же система и у націи.* Въ совокупности сознаній существуетъ система идей, отражающая соціальную среду, какъ существуетъ система идей, отражающая среду физическую. Эта система взаимно зависящихъ другъ отъ друга идей составляетъ сознаніе націи, которое не есть простая сумма индивидуальныхъ умовъ. Эта систематизація идей—силъ во взаимной зависимости объясняетъ кромѣ національнаго сознанія еще и „„національную волю““, которая, какъ и всякая воля, реализируетъ болѣе или менѣе *нравственный идеалъ*". — Подобнымъ-же образомъ относился къ нашему вопросу и покойный *Вл. С. Соловьевъ*, который понималъ національность „въ положительномъ смыслѣ *характера, типа и творческой силы*" (*Оправданіе Добра*, стр. 387). „Національный характеръ", — писалъ онъ еще (371 и примѣч.), — „отличается отъ единичнаго бо́льшимъ объемомъ и долговѣчностью его носителя, а не чѣмъ-либо принципіальнымъ. Это тѣмъ болѣе ясно, что единственный (?) разумный способъ объяснить генетически какой-нибудь устойчивый національный характеръ, наприм., еврейскій, не поддающійся никакимъ вліяніямъ климата, исторіи и т. д.,—заключается въ томъ, чтобы признать въ немъ унаслѣдованный личный характеръ родоначальника этой націи" (?—мы увидимъ, что это—далеко *не* „единственный" способъ объясненія). — Къ вопросу объ отношеніи народности къ другимъ началамъ общественной жизни см. краткую, но весьма содержательную, рѣчь Берлинскаго проф. *Вилламовича-Моллендорфа* (von Wilamowitz-Moellendorf): Volk, Staat, Sprache. Berlin, 1898.

гіозное сознаніе есть не что иное, какъ постановка и предрѣшеніе основныхъ вопросовъ о тайнахъ бытія, жизни и мысли. Но какъ ставятся эти важаные вопросы и въ какомъ направленіи ищется, въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, ихъ рѣшеніе—это, очевидно, зависитъ отъ того, въ какомъ направленіи, по какой, такъ сказать, плоскости движется мысль того или другаго народа, какъ въ его творчествѣ отражается и преобразуется дѣйствительность, какую окраску носятъ его практическіе идеалы, какіе историческіе опыты онъ пережилъ и т. д. и т. д. Если языкъ народа, по извѣстному афоризму, есть капитализація опытовъ его мысли и жизни, то выраженные въ языкѣ: миѳъ, религіозная легенда, религіозная философема, уже по одному тому, что они облечены именно въ эту, а не въ иную словесную оболочку, должны носить на себѣ именно такіе, а не иные оттѣнки.

Что это именно такъ, что существуетъ постоянная и довольно строгая закономѣрность въ соотношеніи между религіозными вѣрованіями и другими проявленіями „національной души“, — это доказывается всею религіозною исторіею человѣчества. Всего яснѣе это проявляется въ тѣхъ глубокихъ измѣненіяхъ, какимъ подвергаются даже хорошо и стойко сложившіяся религіи, при переходѣ отъ одного народа къ другому.

„Въ исторіи религіозныхъ вѣрованій“, — пишетъ Густавъ Лебонъ [1]),—„можно найти хорошіе примѣры, чтобы доказать, что народу такъ-же невозможно круто измѣнить элементы своей цивилизаціи, какъ индивидууму измѣнить свой ростъ или цвѣтъ своихъ глазъ. Безъ сомнѣнія, всякому извѣстно, что всѣ великія религіи: браманизмъ, буддизмъ, христіанство, исламъ, вызывали массовыя обращенія среди цѣлыхъ расъ, которыя, повидимому, сразу ихъ приняли; но, когда углубляешься немного въ изученіе этихъ обращеній, то сейчасъ же можно замѣтить, что въ дѣйствительности принятыя вѣрованія подвергались измѣненіямъ, необходимымъ для того, чтобы примкнуть къ старымъ вѣрованіямъ, которымъ они пришли на смѣну и по отношенію къ которымъ были только простымъ продолженіемъ.

„Измѣненія, испытываемыя вѣрованіями при переходѣ отъ

---

[1]) *Психологія народовъ и массъ*, Спб. 1896. стр. 80—82. 127.

одного народа къ другому, часто бываютъ даже столь значительны, что вновь принятая религія не имѣетъ никакого видимаго родства съ той, названіе которой она сохраняетъ. Лучшій примѣръ представляетъ намъ буддизмъ, который, послѣ того какъ былъ перенесенъ въ Китай, до того сталъ тамъ неузнаваемъ, что ученые сначала приняли его за самостоятельную религію и потребовалось много времени, чтобы узнать, что эта религія была просто буддизмъ, видоизмѣненный принявшей его расой. Китайскій буддизмъ вовсе не буддизмъ Индіи, въ свою очередь сильно отличающійся отъ буддизма Непала, а послѣдній, въ свою очередь, удаляется отъ буддизма Цейлона. Въ Индіи буддизмъ былъ только схизмой предшествовавшаго ему браманизма, отъ котораго онъ въ сущности очень мало отличается, точно также какъ въ Китаѣ—схизмой прежнихъ вѣрованій, къ которымъ онъ тѣсно примыкаетъ.

„То, что доказано для буддизма, не менѣе вѣрно для браманизма. Такъ какъ расы Индіи чрезвычайно различны, то легко было допустить, что подъ одинаковыми названіями у нихъ должны были быть чрезвычайно различныя религіозныя вѣрованія. Несомнѣнно, всѣ браманистскія племена считаютъ Вишну и Шиву своими главными божествами, а Веды—своими священными книгами; но эти главныя божества оставили въ религіи только свои имена, священныя же книги—только свой текстъ. Рядомъ съ ними образовались безчисленные культы, въ которыхъ можно находить, смотря по расамъ, самыя разнообразныя вѣрованія: монотеизмъ, политеизмъ, фетишизмъ, пантеизмъ, культъ предковъ, демоновъ, животныхъ и т. д. Если судить о культахъ Индіи только по тому, что говорятъ Веды, то невозможно было бы составить ни малѣйшаго представленія о божествахъ и вѣрованіяхъ, господствующихъ на громадномъ полуостровѣ. Названіе священныхъ книгъ почитается у всѣхъ браминовъ, но отъ религіи, которой эти книги учатъ, вообще ничего не остается.

„Даже самъ Исламъ, не смотря на простоту его монотеизма, не избѣгъ этого закона: существуетъ громадное разстояніе между исламомъ Персіи, Аравіи и Индіи. Индія, въ сущности политеистическая, нашла средство сдѣлать политеистической наиболѣе монотеистическую изъ религій. Для

50 милліоновъ мусульманъ - индусовъ Магометъ и святые Ислама являются новыми божествами, прибавленными къ тысячамъ другихъ. Исламъ даже не успѣлъ установить того равенства всѣхъ людей, которое въ другихъ мѣстахъ было одной изъ причинъ его успѣха: мусульмане Индіи примѣняютъ, подобно другимъ Индусамъ, систему кастъ. На Деканѣ, среди дравидійскихъ народностей, исламъ сталъ до того неузнаваемъ, что нельзя его болѣе отличить отъ браманизма; онъ бы отъ него вовсе не отличался, еслибы не имя Магомета и не мечеть, гдѣ покланяются обоготворенному пророку.

„Вовсе не нужно идти въ Индію, чтобы видѣть глубокія измѣненія, какимъ подвергался Исламъ, переходя отъ одной расы къ другой. Достаточно посмотрѣть на Алжиръ. Онъ заключаетъ въ себѣ двѣ совершенно различныя расы: арабовъ и берберовъ, одинаково мусульманъ. Но отъ Ислама первыхъ до Ислама послѣднихъ очень далеко; полигамія Корана превратилась въ моногамію у берберовъ, религія которыхъ есть только соединеніе Ислама со старымъ язычествомъ, царившимъ между ними въ теченіе многихъ вѣковъ, когда еще господствовалъ Карѳагенъ.

„И религіи Европы не ускользнули отъ общаго закона— видоизмѣняться сообразно съ душею принимающихъ ихъ расъ. Какъ и въ Индіи, буква догматовъ, установленныхъ текстами, осталась неизмѣнной; но это только простыя формулы, смыслъ которыхъ каждый истолковываетъ по своему. Подъ общимъ названіемъ христіанъ мы находимъ въ Европѣ настоящихъ язычниковъ, какъ напримѣръ, нижнебретонца, молящагося идоламъ; фетишистовъ, какъ напримѣръ, испанца, обожающаго амулеты; политеистовъ, какъ напримѣръ, итальянца, почитающаго за различныя божества Мадоннъ каждаго селенія. Ведя изслѣдованіе дальше, можно было бы легко показать, что великій религіозный расколъ реформаціи былъ необходимымъ слѣдствіемъ истолкованія одной и той же религіозной книги различными расами: сѣверныя расы сами желаютъ изслѣдовать свою вѣру и регулировать свою жизнь; южные же народы остались далеко позади съ точки зрѣнія независимости и философскаго развитія. Ни одинъ примѣръ не можетъ быть болѣе убѣдительнымъ.

„Національный характеръ узнается всегда потому, какъ вѣрованія были приняты и какія проявленія они вызываютъ. Посмотрите на одну и ту-же религію въ Англіи, въ Испаніи и во Франціи: какія различія! Развѣ реформація возможна была когда нибудь въ Испаніи, и развѣ Англія могла когда-нибудь согласиться подчиниться ужасному игу инквизиціи? Развѣ у народовъ, принявшихъ реформацію, трудно замѣтить основныя черты расъ, которыя, не смотря на гипнотизацію вѣрованій, сохранили специфическія черты своего душевнаго склада: независимость, энергію, привычку разсуждать и не подчиняться рабски закону властелина"?

Итакъ, повсюду въ религіозной исторіи мы видимъ самое тѣсное соотношеніе религіозныхъ вѣрованій съ тѣмъ, что называютъ „душею" народа или расы. И вотъ почему даже мыслители, увлеченные неосуществимою мечтою о чисто апріорной конструкціи религіозной исторіи человѣчества, не могли не сдѣлать невольныхъ уступокъ началу національности: ихъ характеристики отдѣльныхъ моментовъ общечеловѣческаго религіознаго процесса, съ возвышеніемъ то одного, то другаго психологическаго мотива (эстетическаго, умственнаго, моральнаго) предъ другими, есть въ сущности не что иное, какъ непослѣдовательное и, съ ихъ точки зрѣнія, логически-незаконное пониженіе апріорнаго до конкретнаго или, наоборотъ, возвышеніе конкретнаго на ступень апріорнаго, что̀ неизбѣжно влекло за собою произволъ въ самой этой мысленной постановкѣ („дедукціи") конкретнаго. Именно только благодаря этому въ ихъ конструкціяхъ были возможны, наприм., чистые типы эстетическаго воплощенія религіи, морализація религіозныхъ мотивовъ или религіозной трагики и т. д.,—типы, весьма далеко отстоящіе отъ дѣйствительнаго историческаго характера религіи подлежащихъ народностей, всегда представляющаго смѣшеніе, такъ сказать въ бо́льшихъ или меньшихъ пропорціяхъ, различныхъ элементовъ. Чтобы избѣжать такихъ научныхъ подстановокъ, объективный историкъ религіи долженъ, при выясненіи національныхъ элементовъ религіознаго процесса, ослажняющихъ и отклонявшихъ движеніе общей схемы, опираться не на смутное чувство или прозрѣніе типичнаго у той или другой націи, очень благопріятствующее всякой произвольной „дедукціи", но на опредѣленное аналитиче-

ское изученіе „національной души“ въ ея конститутивныхъ элементахъ по обще-научному методу. И это вполнѣ возможно. Ибо хотя національная душа, какъ все живое, въ каждый данный моментъ есть нѣчто единое, внутренно-связное и, въ этомъ своемъ свойствѣ, для научнаго анализа недоступное, однако въ своихъ отдаленныхъ корняхъ, въ условіяхъ своего генезиса и развитія, и она открыта точному изученію.

Изъ какихъ-же конститутивныхъ элементовъ, путемъ ихъ живаго синтеза, слагается душа народа или расы? Каковы тѣ факторы, взаимодѣйствіемъ которыхъ опредѣляется ея зарожденіе, ростъ и развитіе?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ современная исторіософія указываетъ на три основныхъ фактора: наслѣдственность, приспособленіе къ средѣ физической и приспособленіе къ средѣ духовной [1]). Наслѣдственность (и традиція) есть, очевидно, факторъ чисто формальный, могущій закрѣплять опыты приспособленія какъ къ средѣ физической, такъ и къ средѣ духовной, и поэтому ближайшаго изученія не требуетъ. Но относительно двухъ остальныхъ факторовъ, факторовъ матеріальныхъ, необходимо выяснить, въ какомъ именно отношеніи другъ къ другу они находятся: исключаютъ-ли они другъ друга, или совмѣстимы и, если совмѣстимы, то какому изъ нихъ принадлежитъ первенство (примать), въ смыслѣ преобладающаго значенія въ жизни „національной души“.

Вліяніе на выработку національнаго типа „физической“ или, какъ мы предпочли бы говорить, „космической“ среды, въ отличіе отъ „психической“, соціальной и т. д.,—вліяніе космической среды на выработку національнаго типа столь очевидно, что, со времени Монтескьё, указаніе на него сдѣлалось общимъ мѣстомъ, которое, при томъ въ самой рѣшительной и категоричной формѣ, встрѣчается иногда даже у такихъ мыслителей, которые никакъ не могутъ быть относимы къ числу матеріалистовъ или позитивистовъ. „Дайте мнѣ“, — говоритъ, наприм., знаменитый философъ-спиритуалистъ, Кузенъ,—„дайте мнѣ физическую географію какой-

---

[1]) *Альфредъ Фулье*, op. cit, стр. 18.

либо страны и я дамъ вамъ ея исторію“ [1]). Тоже мнѣніе и почти въ тѣхъ-же выраженіяхъ высказываетъ, въ своемъ посмертномъ сочиненіи, извѣстный юристъ, Іерингъ: „народъ“,—пишетъ онъ,—„есть та почва, на которой онъ живетъ“, такъ что въ сущности „географія есть сокращенная исторія, а исторія есть приведенная въ движеніе географія“ [2]). Однако, не смотря на авторитетную вѣскость именъ, съ которыми связаны въ наукѣ подобныя утвержденія, и на несомнѣнно присущую имъ долю (и очень значительную) истины [3]),—не смотря на все это, они могутъ быть принимаемы, очевидно, лишь съ очень существеннымъ ограниченіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть „физическая среда“ имѣетъ вліяніе на выработку національныхъ типовъ и даже вліяніе очень значительное. Но во всякомъ случаѣ, это не единственный факторъ: должно быть нѣчто, подвергающееся вліянію и такъ или иначе на него реагирующее. Здѣсь предъ нами ошибка мысли, довольно обычная въ поспѣшныхъ и лишенныхъ истинно философскаго глубокомыслія научныхъ гипотезахъ. Между прочимъ она именно заложена и въ біологической гипотезѣ извѣстной подъ именемъ дарвинизма. Противники дарвинизма совершенно справедливо противъ него возражаютъ, что, согласно его началамъ, виды животныхъ и

---

[1]) Donnez-moi la géographie physique d'un pays et je vous donnerai son histoire. Цит. у *Ferraz*: Histoire de la philosophie en France au XIX siècle, t. III, Paris, 1887, p. 250.

[2]) *Rudolph von Ihering*: Vorgeschichte der Indoeuropäer (aus dem Nachlass herausgegeben). Leipzig 1894. Der einzige unabänderliche Factor im leben der Völker ist ihr Wohnsitz... So paradox es auf den ersten Moment klingen mag, so ist es doch wahr: der Boden ist das Volk (S. 97). И еще: Das *Wo* ist bei den Völkern massgebend für das *Was* und *Wie*. Mit der Stelle, welche ein bestimmtes Volk auf der Völkerkarte einnimmt sind die Wurzel über dasselbe geworfen, die glücklichen wie die verhängnissvollen, und in diesem Sinn kann man sagen: *die Geographie ist gebundene Geschichte, die Geschichte in Fluss versetzte Geographie* (S. 99).

[3]) Не смотря на очевидную и давно разъясненную въ исторической наукѣ односторонность *Бокля*, не усвоявшаго человѣку въ историческомъ процессѣ почти никакой самостоятельной роли, нельзя не признать, что въ его трактатѣ о „вліяніи физическихъ законовъ на организацію общества и характеръ отдѣльныхъ лицъ“ (*Исторія цивилизаціи въ Англіи*. перев. *Буйницкаго*, Спб. 1895, т. I, и II) высказано много весьма основательнаго и не подлежащаго оспариванію,—въ частности и по вопросу о вліяніи физической среды на жизнь религіозную (стр. 45 и слѣд.)

растеній должны были произойти путемъ внѣшне-механической лѣпки, чего,—хотя такое пониманіе дѣла и слѣдуетъ изъ началъ послѣдовательнаго дарвинизма,—конечно, ниодинъ серіозный дарвинистъ утверждать не можетъ [1]). Подобнымъ-же образомъ и въ нашемъ случаѣ, хотя теоретики исторіи и говорятъ, будто имъ, для ея построенія, достаточно одной географіи, но въ сущности они разумѣютъ здѣсь нѣчто совсѣмъ иное и самое понятіе географіи расширяютъ до такой степени, что оно теряетъ свой спеціальный смыслъ [2]). Да и нельзя иначе. Въ самомъ дѣлѣ, уже поверхностная справка съ фактами говоритъ, что дѣло здѣсь далеко не въ одной „географіи“, такъ какъ исторія показываетъ, что, при совершенно однихъ и тѣхъ-же географическихъ, климатическихъ и вообще физическихъ условіяхъ, складываются совершенно различные національные характеры. „Пусть не говорятъ намъ больше“,—замѣтилъ однажды Гегель,—„объ этомъ прекрасномъ небѣ Греціи: ибо теперь оно безполезно свѣтитъ Туркамъ“ [3]).

---

[1]) См. *Г. Тейхмюллеръ*: Дарвинизмъ и философія, перев. подъ ред. Евг. *Боброва*. Юрьевъ, 1894. стр. 74—5.

[2]) Выставивъ рядъ поражающихъ своею странностію положеній (ср. выше), смыслъ которыхъ сводится къ тому, что mit den Völkern verhält es sich nicht anders, als mit den Bäumen, такъ какъ *ihr Boden bestimmt, was aus ihnen wird* (S. 98), Ihering тотъ-часъ-же добавляетъ: Freilich der Boden nicht bloss in dem *natürlichen* Sinn der klimatischen und terrestrischen Verhältnisse des Landes. Unter Boden,—продолжаетъ онъ,—verstehe ich hier auch die durch die Lage desselben gegebenen Berührungen mit andern Völkern, den Boden im kulturhistorischen und politischen oder kurz im *historischen* Sinn.

[3]) Приведено у *Фулье*: „Психологія французскаго народа“, стр. 32.—Исходя изъ своего основнаго положенія, по которому „народы суть *духовные принципы*“ и „духъ торжествуетъ надъ расой точно такъ-же, какъ надъ землей“ (33), Фулье вообще относится отрицательно къ увлеченіямъ соціологовъ и историковъ, думавшихъ построить исторію изъ данныхъ „физической среды“ (см. всю вообще VI гл. во Введеніи). „Историки и соціологи сильно настаивали на физическомъ дѣйствіи среды и приписывали ему иногда созидательную роль; *современная соціологія должна, напротивъ, настаивать на реакціи ума и воли, вызванной самой средой...* Ни человѣкъ, ни народъ не суть такимъ образомъ то, что Молешотъ называлъ итогомъ родителей, кормилицы, мѣста, времени, воздуха, температуры, звука, свѣта, пищи и одежды; это вѣрно относительно человѣка—животнаго и несправедливо относительно моральнаго и общественнаго человѣка. Физическая среда дѣйствуетъ особенно черезъ матерію, которую она подчиняетъ волѣ и уму при помощи поставленныхъ этимъ

Изложенныя соображенія переводятъ насъ ко второму изъ двухъ вышеуказанныхъ факторовъ, участвующихъ въ образованіи національнаго типа,—приспособленію къ средѣ духовной, вѣрности націи самой себѣ, своимъ традиціямъ, своему духовному складу, характеру, и облику. Въ сущности мы, очевидно, имѣемъ здѣсь дѣло съ закономъ тожества, въ его примѣненіи къ коллективной психологіи. Національный типъ (расовый или народный), — говорятъ,—вырабатывается путемъ приспособленія къ духовной средѣ. Что это значитъ? Это значитъ, что позднѣйшая „среда", то-есть ея представители или позднѣйшія поколѣнія, въ своей духовной жизни, стремятся оставаться вѣрными переданному имъ духовному наслѣдію: въ міропониманіи, вѣрованіяхъ, искусствѣ, нравственности и т. д. Если здѣсь, при этомъ консерватизмѣ, еще остается какое-либо мѣсто измѣненіямъ, если совершается какое-либо движеніе, то единственно въ томъ смыслѣ, что позднѣйшія поколѣнія народа сознательно и свободно принимаютъ и воплощаютъ въ своей мысли и жизни, въ созданіяхъ своего творчества, то, что прежде какъ бы выростало изъ его безсознательныхъ народныхъ инстинктовъ, по подобію органическихъ произрастаній,— согласно одному изъ основныхъ положеній современной соціологіи, по которому общество есть себя сознающій, желающій и чрезъ то не только ростущій, но и духовно развивающійся, совершенствующійся организмъ [1]). Однако, ясно, что въ этомъ

послѣднимъ проблемъ, предъявленныхъ имъ трудностей или легкостей; и интеллектуальный факторъ пріобрѣтаетъ все большую и большую важность... Для того, чтобы понять что имѣетъ недостаточнаго теорія физическихъ средъ, когда она исключаетъ другія, сдѣлайте воображаемое путешествіе. Держитесь изотермы на 10^0 выше нуля. Вы пойдете въ старомъ континентѣ черезъ Ливерпуль, Лондонъ, Мюнхенъ, Буда-Пештъ, Одессу, Хиву, Пекинъ, черезъ сѣверную часть острова Ниппонъ; вы увидите, что одинъ и тотъ же жаръ не вызвалъ ни однихъ и тѣхъ же физическихъ, ни однихъ и тѣхъ моральныхъ типовъ. Во время этого путешествія вы встрѣтите ирландцевъ, англичанъ, нѣмцевъ, венгровъ, узбековъ, татаръ, монголовъ, китайцевъ и японцевъ. Одна и та же температура произвела Грековъ и Готтентотовъ; это значитъ, что она не произвела ни тѣхъ, ни другихъ..." — Очеркъ „антропогеографическаго пониманія исторіи", въ лицѣ ея главнѣйшихъ представителей, см. у *Барта*: Философія исторіи, какъ соціологія (Отд. 2-й, гл. II).

[1]) *Fouillée,* Alfred: La science sociale contemporaine. 1880. См. у проф. *Н. Карѣева*: „Введеніе въ изученіе соціологіи", Спб. 1897. Стр. 66—8.

направленіи мы не можемъ отступать въ неопредѣленную даль безъ конца. Вліяніе духовной среды начинается тогда, когда наслѣдственность и традиція уже сдѣлали достаточныя сбереженія изъ накопленныхъ въ теченіе долгаго времени духовныхъ опытовъ и пріобрѣтеній. Разсуждая въ этомъ направленіи послѣдовательно, мы придемъ къ такому пункту, гдѣ предъ нами со всею неизбѣжностію встанетъ вопросъ о происхожденіи этой примитивной, зачаточной „духовной среды", которая послужила исходнымъ пунктомъ всѣхъ дальнѣйшихъ „приспособленій". И ясно, что, пока мы не разрѣшимъ этого вопроса, всѣ соображенія о приспособленіи къ духовной средѣ, какъ факторѣ въ образованіи національныхъ или расовыхъ типовъ, останутся висѣть въ воздухѣ. Но гдѣ данныя для разрѣшенія этого вопроса и съ какой стороны всего цѣлесообразнѣе къ нему можно подойти?

Точкой отправленія и здѣсь для насъ опять-таки могла бы послужить біологія, частнѣе—ея соображенія по вопросу о происхожденіи растительныхъ и животныхъ видовъ, которые, съ достаточнымъ логическимъ правомъ, могутъ быть поставлены въ параллель съ типами народными (и расовыми). Что-же говоритъ о происхожденіи животныхъ и растительныхъ видовъ современная философская біологія? Ни внѣшняя лѣпка типовъ, подобная лѣпкѣ статуи изъ глины художникомъ, ни „переживаніе приспособленнѣйшаго", съ дополнительными факторами чисто пассивнаго и случайнаго характера, ее больше уже не удовлетворяютъ. Рѣшеніе трудной проблемы для нея лежитъ въ иномъ направленіи, въ иной, такъ сказать, плоскости,—проходитъ чрезъ понятіе о чисто внутренней природѣ процесса, опредѣляемаго цѣлестремительностью. Пѣтухъ, наприм., — возьмемъ примѣръ Фехнера,—выращиваетъ, въ ряду поколѣній, гребень, перистую шею, клювъ и шпоры, потому что въ этихъ анатомическихъ подробностяхъ мало-по-малу у него отложились, такъ сказать капитализировались, чрезъ посредство мелкихъ физіологическихъ процессовъ, тѣ неуловимые психическіе моменты, которые неразлучны со всякою вообще борьбою, какъ про-

---

Общество, по Фулье, есть „договорный организмъ, который себя реализуетъ, сознавая и желая самаго себя" (68).

явленіемъ стремленія къ самосохраненію. Вообще, живое существо до нѣкоторой степени само преобразуетъ свою типовую анатомическую форму, свой физіолого-анатомическій типъ, свой „видъ“ — путемъ автоматизаціи и механизаціи процессовъ, имѣвшихъ сначала иную, именно безсознательно-психическую, цѣлестремительную природу [1]). Подобныя-же соображенія, очевидно, могутъ быть примѣнены и къ рѣшенію вопроса о происхожденіи народныхъ типовъ,—по крайней мѣрѣ, той примитивной „духовной среды,“ которая должна была послужить исходною точкою для всего дальнѣйшаго процесса. И здѣсь, во внѣшнихъ признакахъ едва опредѣляющагося типа, (зародышахъ искусства, науки, нравственности, вѣрованіяхъ, языкѣ) мы должны признать проявленіе цѣлестремительныхъ духовныхъ импульсовъ и, такъ какъ эти первичные импульсы, согласно современному ученію объ обществѣ, опирающемуся въ свою очередь, на данныя индивидуальной психологіи, мы должны признать частичными проявленіями основнаго духовнаго стремленія, равно присущаго индивидуумамъ и коллективнымъ единицамъ,—*стремленія къ самосохраненію*,—то, очевидно, въ немъ-же, именно въ этомъ инстинктѣ, кроется и разгадка генезиса расовыхъ и народныхъ типовъ: въ ряду поколѣній каждая раса и всякій народъ принимаютъ такія „типовыя“ черты, внутреннія и внѣшнія, которыя отвѣчаютъ его идеаламъ, въ свою очередь коренящимся въ свойственной каждому народу и каждой расѣ формѣ общечеловѣческаго инстинкта самосохраненія [2]).

Отсюда еще одинъ шагъ и для насъ уяснится необходимость той точки зрѣнія,—единственной вполнѣ послѣдовательной,—съ которой въ свое время взглянулъ на вопросъ о расовыхъ и народныхъ типахъ глубокомысленный Шел-

---

[1]) Ср. у *Фр. Паульсена*: Введеніе въ философію, М. 1894, стр. 193 и слѣд.

[2]) Съ этой именно точки зрѣнія разсматриваетъ вопросъ о національности *г. Дебольскій*—въ своемъ продуманномъ, хотя и односторонненъ, трудѣ: „О высшемъ благѣ, какъ о верховной цѣли нравственной дѣятельности“, Спб. 1886. „Народность“,—пишетъ онъ (стр. 281),—„будучи по идеѣ своей *духовнымъ союзомъ*, есть вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ *центръ* или *узелъ*, которымъ связывается и внѣшнее единство обществъ“. Она не есть ни порода, ни языкъ, ни государство, но тотъ *духъ*, который „ихъ скрѣпляетъ и оживляетъ“. Въ отношеніи къ человѣчеству онъ опредѣляетъ народность такъ: „*народность есть человѣчество, индивидуализовавшееся или организовавшееся въ общество*“ (272).

лингъ. Онъ, какъ извѣстно, искалъ ключа *этнологіи* въ философской *этногоніи* [1]), т. е. искалъ объясненій расовыхъ и народныхъ особенностей въ ихъ происхожденіи. Вопросъ-же о происхожденіи народностей и расъ для него сводился къ вопросу о религіозныхъ раздѣленіяхъ, — этихъ своего рода ересяхъ и расколахъ въ естественномъ богосознаніи [2]). Съ этой точки зрѣнія весь процессъ разслоенія единаго человѣчества на племена и народы могъ бы быть конструированъ приблизительно въ слѣдующей формѣ. Исходною точкою процесса повсюду служитъ рознь религіозная,—раздѣленіе изъ за вѣрованій. Она влечетъ за собою, какъ свое ближайшее слѣдствіе, рознь практическихъ идеаловъ, съ системою выражающихъ ихъ обычаевъ, привычекъ, общаго строя практической жизни и т. д. За симъ неизбѣжно слѣдуетъ обособленіе семей и родовъ, которые расходятся въ разныя стороны. Здѣсь уже факторы преимущественно внѣшніе (условія географическія и климатическія, войны и проч.) довершаютъ дѣло образованія тѣхъ подробностей, духовныхъ и внѣшнихъ, которыя отличаютъ одинъ этнологическій типъ отъ другаго.

Противъ этой конструкціи, пока она берется лишь въ общей формѣ исторіософической схемы, выражающей скорѣе методъ, чѣмъ дѣйствительный процессъ, едвали можно выставить какія-либо серьезныя соображенія. Совершенно напротивъ, изложенная гипотеза въ равной степени отвѣчаетъ всѣмъ, дозволительнымъ въ данной области, требованіямъ, совмѣщая точки зрѣнія біологическую, психологическую и теологическую. Однако, въ примѣненіи къ нашему спеціальному вопросу, вопросу о закономѣрности религіозной исторіи, она, очевидно даетъ нѣсколько неожиданный результатъ,—именно, приводитъ къ признанію *невозможности апостеріоно-дедуктивной конструкціи религіозной исторіи.* Въ самомъ дѣлѣ, если такъ сказать, душей національной души, обусловливающею ея историческое рожденіе, въ смыслѣ обособленія отъ другихъ національностей, служитъ религіозное сознаніе народа, въ своей своеобразности, при чемъ „при-

---

[1]) *Einleiung in die Philos. der Mythol.*, B. 1, S. 128: eine *philosophische* Ethnologie voraussetzt eine allgemeine *Ethnogonie*...

[2]) *Ibid.*, Vorlesungen IV—VII.

способленіе къ средѣ, физической и духовной, получаетъ значеніе лишь вторичнаго фактора,—то, очевидно, изученіе географическихъ, климатическихъ и иныхъ подобныхъ условій жизни того или другаго народа, его науки, искусства и нравственности, языка, бытоваго и юридическаго строя и т. д., не можетъ быть признано достаточнымъ для установки законовъ жизни религіознаго сознанія у того или другаго даннаго народа и тѣмъ менѣе у связнаго преемства народовъ, образующихъ „расу". Здѣсь предъ нами взаимозависимость различныхъ факторовъ, реальное равновѣсіе (синтезъ) которыхъ въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣляется условіями, лежащими, очевидно, внѣ самыхъ этихъ факторовъ.

Какими-же именно?

Мы сейчасъ увидимъ, что анализъ возможныхъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ неизбѣжно приводитъ къ перестановкѣ точки зрѣнія на историческій религіозный процессъ,—именно, къ замѣнѣ точки зрѣнія *номологической* точкою зрѣнія *телеологическою*.

III.

Роль личности въ религіозной исторіи человѣчества, въ связи съ вопросомъ о различіи двухъ точекъ зрѣнія на религіозно-историческій процессъ: номологической и телеологической

Какъ бы ярко ни былъ выраженъ, въ томъ или другомъ случаѣ, національный типъ, онъ, во всякомъ случаѣ, не исключаетъ проявленій индивидуальной оригинальности. По мѣткому выраженію Тарда, нашъ умственный и нравственный капиталъ всегда подѣленъ на двѣ части: одна, подлежащая обмѣну, обща у насъ со всѣми другими людьми данной страны и эпохи, другая, не подлежащая обмѣну, варьируетъ отъ индивидуума къ индивидууму, составляя оригинальность каждаго въ отдѣльности и опредѣляя его личную цѣнность [1]). И эта оригинальность недѣлимыхъ не есть что-либо случайное, но вытекаетъ изъ самой сущности общественно-исторической причинности. Въ самомъ дѣлѣ, отдѣльный членъ общества, въ своей жизни и мысли, есть

---

[1]) *Фулье*: „Психологія французскаго народа", стр. 9.

вѣдь не простое соединительное звено или переходная ступень въ непрерывномъ ряду причинныхъ моментовъ, изъ которыхъ слагается общественно-историческая жизнь націи, но скорѣе есть узелъ, въ которомъ скрещиваются различные ряды причинныхъ нитей. Каждое изъ этихъ совмѣстныхъ вліяній, интерферируя другія, въ большей или меньшей степени освобождаетъ отъ нихъ личную творческую оригинальность индивидуума, открывая болѣе или менѣе широкій просторъ для ея проявленій. Такимъ образомъ, для недѣлимаго является возможность вводить въ сплетеніе причинныхъ моментовъ, въ точкѣ ихъ субъективной интерференціи, нѣчто свое и *новое* (это и есть такъ называемыя историческая *инновація*). Конечно, между индивидуумами существуетъ въ данномъ отношеніи громадное, неизмѣримо громадное различіе: большинство, въ своей жизни, является лишь отголоскомъ, простымъ повтореніемъ пережитаго (по силѣ „законовъ подражанія"). Но отъ этой безличной массы идетъ рядъ восходящихъ ступеней постепенно увеличивающейся оригинальности къ такъ называемымъ „великимъ людямъ", „геніямъ" и проч., обозначающимъ собою поворотныя точки въ исторіи, когда чрезъ нихъ въ историческій процессъ вступаетъ нѣчто совершенно новое, вводящее жизнь и мысль въ новое русло [1]). Правда, и „великіе люди", „ти-

[1]) Геніальность, какъ высшее выраженіе иниціативы, исторической „инноваціи" (*Карлейль*: О герояхъ, культѣ героевъ и героическомъ въ исторіи, *Писаревъ*: Сочиненія, изд. Павленкова, т. II, 270—очень энергичная страница о „титанахъ мысли, любви и воображенія", *Карѣевъ*: Введеніе въ изученіе соціологіи, гл. XI—XIII, ср. его *„Сущность истор. процесса"* etc.), есть лишь спеціальная форма *исторической контингентности* (о ней см. у *Зиммеля*: Проблемы философіи исторіи, *Риккертъ*: Философія исторія въ ея главнѣйшихъ теченіяхъ, *первыя три главы*, особ. стр. 19), которая сама, въ свою очередь, есть лишь спеціальная форма контингентности міровой (ср. *Бутру*: О случайности законовъ природы. русск. пер. подъ ред. П. П. *Соколова*, въ „Избранной библіотекѣ современныхъ западныхъ писателей", вып. 6-й; о понятіи случайнаго см. *Windelband*: Die Lehren vom Zufall, Berlin 1870 и *Kirchner*: Ueber den Zufall, Vortrag der dabei Stattgehabten Diskussion, 1888). Геній необъяснимъ изъ предшествующей исторіи. Grosse Männer, — пишетъ *Ранке* (Weltgeschichte, V. 2, 106 цит. у *Dippe*: Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, ein Beitrag zur Philosophe der Geschichte, Berlin, 1891, S. 103,—для нѣкоторыхъ вопросовъ исторіософіи, напр., объ отношеніи свободы и необходимости, индивидуума и общества и пр., книга *Dippe*

таны мысли и дѣла“ не окончательно порываютъ со средою, не совершенно освобождаются отъ власти традицій и детерминизма исторической закономѣрности [1]), но въ нихъ, въ ихъ

должна быть очень рекомендована),—Grosse Männer schaffen ihre Zeiten nicht (то-есть *не они одни*, такъ какъ привходитъ множество другихъ факторовъ,—объ этомъ ниже), aber *Sie werden auch nicht von ihnen geschaffen*. Кн. *С. Н. Трубецкой*, въ своей новой книгѣ („Ученіе о Логосѣ въ его исторіи“, М. 1900), написалъ по занимающему насъ вопросу о великихъ людяхъ въ исторіи, слѣдующія энергичныя и выразительныя строки: „Строго говоря, ни одна человѣческая личность не есть всецѣло продуктъ историческаго процесса; каждая имѣетъ свой геній, свою индивидуальность, каждая реагируетъ на тѣ явленія, которымъ она подвергается,—иначе бы она ихъ и не испытывала. Геніальная личность обладаетъ въ высшей степени способностью воздѣйствовать на внѣшнія вліянія и условія: она вноситъ въ свою среду нѣчто такое, что она отъ нея не заимствуетъ, и притомъ—нѣчто значительное, нѣчто такое, что само опредѣляетъ собою исторію въ какомъ-либо отношеніи. Геній не объясняется безъ историческихъ условій, среди которыхъ онъ дѣйствуетъ и развивается, но вся особенность его состоитъ именно въ томъ, что онъ не объясняется изъ нихъ однихъ. Отсюда—обычное одиночество и непонятность генія, трагедія его жизни; отсюда и то невольное изумленіе, которое онъ возбуждаетъ, какъ пришлецъ изъ другого міра: то новое, что онъ приноситъ съ собою, является страннымъ, неслыханнымъ и чудеснымъ, поскольку онъ какъ бы творитъ это новое, и никто не знаетъ, откуда онъ его беретъ“. Попытка объяснить геній изъ совокупности вліяній его среды „затемняетъ пониманіе исторіи, ведетъ къ отрицанію генія, къ отрицанію всего оригинальнаго и самобытнаго и заставляетъ видѣть лишь песчаныя мели въ человѣческомъ морѣ и притомъ тамъ, гдѣ оно всего глубже“. Стр. 380—1.

[1]) *Вопервыхъ*, и „великій человѣкъ“ проходитъ свой путь совершенно безслѣдно, если онъ является на исторической сценѣ не въ надлежащій моментъ и при обстоятельствахъ не благопріятныхъ. Die grossen Männer der Geschichte,—справедливо пишетъ Ihering (S. 100),—sind Geschenke des Himmels, und ihre Grösse allein genügt noch nicht,—hunderte, die vielleicht zum Grössten berufen waren, haben die Welt verlassen, ohne die geringsten Spuren ihres Daseins zurückzulassen,—die Verhältnisse müssen danach angethan sein, der rechte Mann muss mit dem rechten Moment zusammentreffen und mit den rechten Männern, die ihn verstehen, ertragen, unterstützen. *Во-вторыхъ*, и дѣло „великаго человѣка“ должно падать на подготовленную почву, должно находить хоть что нибудь сродное въ жизни и мысли массъ. „Въ своей психической организаціи“, — пишетъ Густавъ Лебонъ (стр. 19—20),—„мы имѣемъ всевозможные задатки характера, которымъ обстоятельства не всегда доставляютъ случай обнаруживаться. Разъ они случайно получили примѣненіе,—тотчасъ-же образуется болѣе или менѣе эфемерная, новая личность. Этимъ именно объясняется то, что въ эпохи большихъ религіозныхъ и политическихъ кризисовъ наблюдаютъ такія

мысли и дѣятельности, всегда совершается болѣе или менѣе радикальная перегруппировка прежнихъ стихій мысли и жизни, „новый синтезъ“ хотя бы и прежнихъ элементовъ.

Сказанное имѣетъ силу и въ примѣненіи къ нашему спеціальному вопросу. И въ религіозной жизни всегда остается нѣчто, не подлежащее обмѣну, и—здѣсь даже въ бо́льшей степени, такъ какъ именно религіозная жизнь преимущественно запечатлѣна характеромъ своеобразія и неповторяемой интимности. Каждый человѣкъ переживаетъ общую религіозную жизнь *по своему*, открываетъ Божеству, владычествующему въ общемъ религіозномъ сознаніи, извѣстную сторону своей интимнѣйшей жизни, въ ея своеобразномъ средоточіи и сокровеннѣйшихъ изгибахъ. Именно подъ этимъ угломъ зрѣнія каждый человѣкъ, поднявшійся на болѣе или менѣе значительную ступень духовной зрѣлости, отчетливости и свободы, производитъ свой оригинальный синтезъ непрерывно поступающихъ въ его сознаніе стихій религіозной мысли и жизни. Суммируясь мало-по-малу у соплеменниковъ (точнѣе: единовѣрцевъ) въ групповыя настроенія, по закону духовнаго сродства, эти проявленія религіозной оригинальности, находятъ наконецъ своихъ „типовыхъ“ выразителей, въ лицѣ религіозныхъ новаторовъ, основателей новыхъ религіозныхъ общинъ, до цѣлыхъ религій включительно. И здѣсь опять, какъ и въ другихъ сферахъ исторіи человѣческой жизни, оригинальность новаторовъ не безусловна: историческія традиціи, хотя и отливаютъ на время, наталкиваясь на скалу оригинальной мысли религіознаго новатора,

---

мгновенныя пертурбаціи въ характерѣ, что кажется, будто все измѣнилось: нравы, идеи, поведеніе и т. д. Дѣйствительно все измѣнилось, какъ поверхность спокойнаго озера, волнуемаго бурей, но очень рѣдко бываетъ, чтобы это было надолго. Въ силу-то этихъ задатковъ характера, которые приводятся въ дѣйствіе извѣстными исключительными событіями дѣятели бо́льшихъ религіозныхъ и политическихъ кризисовъ кажутся намъ высшими существами въ сравненіи съ нами, своего рода колоссами, по отношенію къ которымъ мы являемся какими-то жалкими ублюдками. Однако, это были такіе-же люди, какъ мы, у которыхъ обстоятельства привели въ дѣйствіе задатки характера, какими обладаютъ всѣ“. Ср. по вопросу о зависимости великихъ людей отъ „среды“ и проч., у *Лебона* всю вообще *третью главу* третьяго отд. первой части, а такъ-же у *Барта*: Философія исторіи, какъ соціологія (*первая глава* второго отдѣла: „Индивидуалистическое пониманіе исторіи“).

въ свое прежнее русло, представляя ему нѣкоторое время возвышаться одиноко, но затѣмъ чрезъ среду, частнѣе чрезъ ближайшихъ послѣдователей реформатора, они получаютъ надъ новымъ ученіемъ свою долю власти, напитывая его традиціонными элементами и, такъ сказать, вливая новое вино въ старые мѣхи. Съ другой стороны, и вліяніе новатора на массы возможно лишь при томъ условіи, если его новое ученіе находитъ въ нихъ сродные элементы, которые оно озаряетъ и собираетъ въ дробномъ сознаніи отдѣльныхъ недѣлимыхъ,—подобно тому какъ свѣтъ электрической искры притягиваетъ къ себѣ разрѣженное атмосферное электричество. Такимъ образомъ, религіозные реформаторы двоякимъ образомъ испытываютъ на себѣ и своей дѣятельности ограничивающую и отчасти парализующую ихъ иниціативу, ихъ религіозное новаторство, власть исторической закономѣрности. Но всеже, въ ихъ дѣятельности, въ религіозныхъ реформахъ Конфуціевъ, Лао-Тзы, Буддъ и Магометовъ, мы повсюду видимъ новые, болѣе или менѣе оригинальные, синтезы традиціонныхъ стихій религіозной мысли и жизни.

Здѣсь мы приходимъ къ тому пункту, на которомъ намъ необходимо ввести и разъяснить очень важное, для правильнаго пониманія историческаго религіознаго процесса, различіе двухъ точекъ зрѣнія на него, изъ которыхъ одна, въ терминахъ современной исторіософіи, можетъ быть названа *номологическою* (или этіологическою), а другая *идеологическою* (или телеологическою). Какъ показываютъ уже самые термины, различіе здѣсь, въ существенномъ моментѣ, сводится къ различію понятій *причины* и *цѣли*: номологическая точка зрѣнія признаетъ только одну форму исторической закономѣрности—причинную или генетическую, телеологическая точка зрѣнія, не отрицая номологической закономѣрности, ограничиваетъ ее, однако, указаніемъ на иную, высшую закономѣрность, опредѣляемую конечною идеею или *смысломъ* религіозной исторіи человѣчества.

Разъяснимъ каждую изъ этихъ двухъ точекъ зрѣнія въ отдѣльности.

Разсматривая историко-религіозный процессъ лишь въ его причинныхъ моментахъ, со стороны созидающихъ его психологическихъ факторовъ, историки-апріористы, какъ мы видѣли, пришли къ мысли о возможности построить, заранѣе

и безъ справки съ фактами, общую схему исторіи. Но этотъ замыслъ ихъ, какъ мы видѣли, постоянно разбивался о конкретный матеріалъ религіозной исторіи, исключающій возможность какихъ бы то ни было апріорныхъ конструкцій. Съ другой стороны, историки - индуктивисты, принявъ за точку отправленія именно это конкретное содержаніе исторіи не оставляютъ мысли о возможности построить религіозную исторію изъ географическихъ, климатическихъ, расовыхъ, психологическихъ и иныхъ особенностей,—если не всю вообще исторію, то, по крайней мѣрѣ, исторію каждаго отдѣльнаго народа. Однако, и этотъ замыслъ постоянно разбивается о такъ называемую историческую контингентность, вносящую въ историческій процессъ, — путемъ непрерывныхъ инновацій,—измѣненія, совершенно не поддающіяся предрасчисленіямъ, на какія бы точныя индуктивныя данныя они ни опирались. Такимъ образомъ, если и можно говорить объ исторической закономѣрности религіознаго процесса, то отнюдь не въ смыслѣ безусловномъ, не въ смыслѣ безъизъятнаго господства въ немъ законовъ, дедуктивныхъ-ли то или индуктивныхъ, но въ смыслѣ условномъ и относительномъ: *если* даны такіе-то факторы историко-религіознаго процесса (традиція, „среда“—физическая и духовная) *и если* въ него не привходятъ отклоняющіе его контингентные элементы (инновація), то, вѣроятно, онъ опредѣлится въ тѣхъ формахъ, какія нормируются общими законами миѳообразованія и соотношеніемъ религіозныхъ началъ съ общими законами жизни, индивидуальной и коллективной.

Конечно, и при этомъ ограниченіи мы все еще можемъ говорить о закономѣрности историко-религіознаго процесса. Но такою закономѣрностію, хотя она и достаточна для хроникальной и прагматической обработки исторіи религій, не можетъ, однако, удовлетвориться болѣе глубокое, именно философское, отношеніе къ ней, желающее не только знать факты исторіи, въ ихъ хронологической послѣдовательности и прагматической связи, но и *понимать смыслъ процесса*. Вотъ почему, рядомъ съ опытами дедуктивныхъ и индуктивныхъ конструкцій историко-религіознаго процесса, какъ области безъизъятнаго будто-бы осуществленія историческихъ законовъ, мы повсюду находимъ у представителей религіозной исторіософіи, прежняго и новаго времени, параллельные

опыты,—попытки изложить исторію религій, какъ область откровенія идей, точнѣе *идей-силъ*, ищущихъ своего воплощенія и вступающихъ въ процессъ именно въ томъ, что, на первый взглядъ, является какъ бы нарушеніемъ закономѣрности, какъ бы изъятіемъ изъ нея (въ контингентныхъ инноваціяхъ), на самомъ-же дѣлѣ служитъ проявленіемъ или отраженіемъ закономѣрности высшей, идеологической или телеологической, подчиняющей себѣ и опредѣляющей, въ высшихъ источникахъ и для истинно-философскаго пониманія, и самую номологическую закономѣрность.

Точкой отправленія для историософовъ этого втораго типа, для защитниковъ телеологической закономѣрности въ исторіи, служитъ тотъ, непосредственно извѣстный каждому, живущему религіозною жизнью, человѣку, фактъ, что наша религіозная жизнь, говоря строго, никогда не есть механическій продуктъ внѣшнихъ вліяній, но всегда есть наше собственное *дѣло, живое созданіе нашего непрестаннаго духовнаго творчества*, въ которомъ, какъ и во всякомъ творчествѣ, не части механически, своимъ сложеніемъ, опредѣляютъ цѣлое, но, наоборотъ, цѣлое,—живущее въ сознаніи до своего осуществленія въ фактѣ лишь въ формѣ идеи,—опредѣляетъ выборъ и организацію частей. Конечно, въ зависимости отъ уровня общаго духовнаго развитія, религіозное творчество обладаетъ большею или меньшею степенью сознательности и свободы. Но еслибы мы могли перенестись въ религіозную жизнь хотя бы даже самаго грубаго дикаря, то и тамъ мы нашли бы проявленія творчества, именно индивидуальнаго творчества, хотя лишь въ самой слабой, полуинстинктивной формѣ, — нѣчто аналогичное тому, что современные философы, вслѣдъ за натуралистомъ фонъ-Беромъ, стали называть *цѣлестремительностію* [1]). И дикарь, въ своей религіозной жизни, безотчетно руководится смут-

---

[1]) О понятіи *цѣлестремительности* (Zielstrebigkeit) у *Бэра* см. превосходное изслѣдованіе о немъ: Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung von dr. *Remigius Stölze* (Regensburg, 1897), 2-ter Theil, 1-tes Kapitel, особенно стр. 83. Это понятіе усвоено у Бэра *Паульсеномъ* и неоднократно разъясняется въ его *Введеніи въ философію* (особ. въ „О причинности и цѣлесообразности", стр. 224 слѣд.). О цѣлесообразности въ историческомъ процессѣ см. *Карѣевъ:* Сущность истор. проц. etc. (II, II) и *Людвигъ Штейнъ:* Соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія (Лекція 4-я).

нымъ идеаломъ совершенной, то-есть возможно полной и счастливой съ его точки зрѣнія, жизни, въ союзѣ съ божественными или демоническими силами. На высшихъ-же ступеняхъ духовнаго развитія, у вождей и реформаторовъ, мы видимъ уже не безотчетное и инстинктивное тяготѣніе къ цѣли общаго духовнаго самосохраненія и совершенствованія, но сознательную постановку цѣли реформы. Эта цѣль можетъ лежать и въ прошломъ, какъ, наприм., у Китайскихъ реформаторовъ, заботившихся преимущественно о возвращеніи религіозной мысли дѣтей къ вѣрѣ отцовъ, можетъ лежать и въ будущемъ, какъ, наприм., у Будды, желавшаго возможно разобщить новую вѣру со старыми религіозными традиціями. Но она, цѣль эта и опредѣляемая ею реформа, всегда, въ большей или меньшей мѣрѣ, есть отрицаніе наличной дѣйствительности во имя дѣйствительности высшей, еще не осуществленной и лишь предвосхищаемой мыслію. Эта-то, существующая лишь въ идеѣ, *идеальная дѣйствительность*, очевидно, и содержитъ въ себѣ весь смыслъ реформы, подчиняющій матеріальные факторы процесса. Понять процессъ не *a retro*, не снизу, не въ его причинныхъ моментахъ и не со стороны его факторовъ, а сверху, съ точки зрѣнія опредѣляющей ихъ выборъ и организацію цѣли — это и значитъ установить на него точку зрѣнія телеологическую, переложить историческій процессъ, при его научномъ воспроизведеніи, такъ сказать, въ иной музыкальный тонъ, поставить къ нему другой музыкальный ключъ.

Телеологическая точка зрѣнія на историко-религіозный процессъ отнюдь не исключаетъ номологическую. Напротивъ, она вполнѣ совмѣстима съ нею. Подобно тому, какъ въ живой природѣ, механическіе и телеологическіе процессы повсюду предполагаютъ другъ друга,—такъ точно и въ историческомъ процессѣ. У историческаго человѣка, говорилъ Гердеръ, двоякое происхожденіе: онъ дитя природы, но онъ въ тоже время и сынъ духа [1]). Какъ дитя природы, онъ является лишь почвою, на которой произрастаетъ его духовная жизнь, въ частности и жизнь религіозная, — по подо-

[1]) См. у проф. *Герье*: Философія исторіи Гердера (*Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 32 и 33), стр. 399.

бію всѣхъ и всякихъ другихъ произрастеній. Но, какъ сынъ духа, онъ творчески преобразуетъ и пересоздаетъ эти естественныя произрастенія—по цѣлямъ. Внимательное изученіе религіозной жизни того или другаго народа за данную эпоху могло бы показать, какъ совершается эта, — правда медленная, но непрерывная, — переработка коллективною душею естественныхъ религіозныхъ произрастеній, какъ бы воплощающихъ въ себѣ идеи или, точнѣе, творческія идеи-силы, подобно тому, какъ, по извѣстной формулѣ Клода Бернара, ихъ воплощаютъ въ себѣ различные типы органической жизни. Вступаетъ въ исторію молнія генія и переплавляетъ эти частныя идеи въ одну новую, которая свѣтитъ вдаль исторіи на цѣлые вѣка, уже сама, въ значительной мѣрѣ, опредѣляя направленіе, въ которомъ коллективною душею совершается дальнѣйшая переработка естественныхъ религіозныхъ произрастеній. Такимъ образомъ, лишь съ другой стороны, мы опять-таки приходимъ къ пониманію религіозной исторіи человѣчества, какъ воплощенной въ фактахъ системы идей,—не апріорно-дедуктивныхъ моментовъ одной сложной идеи, какъ у Гегеля и его единомышленниковъ, но внесенныхъ въ исторію творчески-цѣлеположною дѣятельностію ея созидателей и участниковъ въ общей духовной работѣ, великихъ и малыхъ. Взоръ достаточно проницательный для того, чтобы обнять разомъ всѣ, осуществленныя въ историко-религіозномъ процессѣ человѣчества, идеи въ ихъ чистой, отрѣшенной отъ осложняющаго и затемняющаго конкретнаго матеріала, формѣ, могъ бы, уже изъ простаго сопоставленія ихъ, какъ изъ цѣлесообразной постановки буквъ алфавита, прочитать заключенный въ нихъ смыслъ: идея каждой отдѣльной религіи была бы словомъ, изъ сочетанія которыхъ слагалась бы одна связанная мысль — мысль, содержащая разгадку смысла всего историко-религіознаго процесса, его конечной цѣли [1]).

---

[1]) Возможность уяснить себѣ общій смыслъ исторіи, не смотря на ея незавершенность, и при томъ со стороны самыхъ историческихъ фактовъ, *г. Розановъ* („Религія и культура", сборникъ статей Спб. 1899, изд. Перцова) поясняетъ слѣдующимъ, удачнымъ и много говорящимъ, сравненіемъ. „Какъ геометръ",—пишетъ онъ (стр. 1-я и 14),—„найдя въ старинной рукописи недоконченный чертежъ какой-нибудь фигуры, можетъ, внимательно углубившись въ направленія и свойства начатыхъ линій,

Разысканіе цѣлей, въ природѣ-ли то или въ исторіи, какъ извѣстно, очень не популярно. Поверхностная, совсѣмъ нефилософская боязнь цѣлей (эмпирическая *телеофобія*), какихъ-бы то ни было, часто сходится здѣсь съ отрицаніемъ ихъ во имя логическаго детерминизма (у представителей такъ называемаго конструктивнаго идеализма). Съ другой стороны, тѣ мыслители, которые ограничивають историческій детерминизмъ, во имя исторической контингентности и, слѣдовательно, въ принципѣ признають возможность вступленія въ исторію цѣлей, на практикѣ, фактически часто не придаютъ этому большаго значенія, такъ какъ считаютъ невозможнымъ найти для историческаго процесса, переживаемаго человѣчествомъ, цѣли *достойныя*. Вѣдь въ исторіи, въ самомъ дѣлѣ, уже и на первый взглядъ столько несовершеннаго, видимо безцѣльнаго, столько уклоненій отъ прямаго пути, столько попятныхъ движеній, что искать въ ней осуществленія какой-либо конечной цѣли, опредѣляющей предпоставленный *планъ исторіи*, было бы, повидимому, совершенно безнадежнымъ дѣломъ [1]).

мысленно продолжить ихъ и замкнуть всю фигуру, такъ и историкъ, слѣдя за направленіемъ творческихъ силъ человѣка въ прошедшемъ, иногда можетъ предугадать это направленіе въ будущемъ и открыть то, что называется *планомъ исторіи*. Какъ геометръ напрягаетъ свой умъ, чтобы отгадать мысль неизвѣстнаго автора чертежа, такъ усилія историка направлены къ тому, чтобы понять мысль и планъ, управляющіе ходомъ человѣческаго развитія. Найдя и опредѣливъ направленіе какого-нибудь одного теченія, онъ окидываетъ взглядомъ все остальное поле исторіи и ищетъ, нѣтъ-ли на немъ гдѣ-нибудь другихъ теченій, которыя бы соотвѣтствовали, гармонировали съ найденнымъ уже, шли бы ему навстрѣчу. Тогда завершеніе недоконченнаго узора исторіи, мысленное окончаніе еще только осуществляющагося плана ея уже не можетъ представлять большаго затрудненія".

[1]) Даже историософовъ теистическаго направленія, когда они слишкомъ погружаются въ сферу фактовъ, забывая о метафизико-теологическихъ предпосылкахъ своей философіи исторіи, смущаетъ эта *общая картина* исторіи человѣчества. Такъ, напр., *Dippe* (Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte, Berlin, 1891, S. 123) пишетъ: *Die Möglichkeit einer theistischen Geschichte wird von vornherein nicht zu bestreiten sein.* Jedoch die Thatsachen der Geschichte sprechen entschieden dagegen. Mit der Vorstellung der göttlichen Eigenschaften, der Weisheit und Gerechtigkeit, der Güte, Liebe und Gnade lassen sich die vielen Schrecknisse und Schandthaten, welche die Geschi-

Однако, всѣ эти недоумѣнія покоятся на чистѣйшихъ недоразумѣніяхъ, которыя, въ настоящее время, начинаютъ прозрѣвать даже наиболѣе положительные и критически-осторожные историки-исторіософы.

Здѣсь, прежде всего, слѣдуетъ остановить вниманіе на различеніи, въ историческомъ процессѣ, цѣлесообразности имманентной и трансцендентной или абсолютной, которое даетъ возможность, уже съ чисто фактической точки зрѣнія, отстранить нѣкоторыя кажущіяся трудности. Конечно, исторія, и въ частности религіозная исторія, не есть процессъ, переживаемый однимъ субъектомъ, который бы дѣйствовалъ неуклонно, въ виду одной, разъ намѣченной, цѣли. Если въ ней и есть такой общій планъ, опредѣляемый одною конечною цѣлію, то во всякомъ случаѣ, онъ отнюдь не

---

chte bietet, nicht vereinigen. Es handelt sich hier um den allmächtigen und allgegenwärtigen Gott, den Schöpfer und Vater aller Menschen... Daher ist entweder jener Gottesbegriff falsch, und wir müssen den Gottesbegriff aus der Geschichte *konstruiren*, oder die Geschichte ist im Allgemeinen nicht das Werk Gottes, sondern Menschenwerk. Ein Mittleres giebt es nicht zwischen diesen beiden Möglichkeiten, welcher von beiden Begriffen aber der Würde Gottes mehr entspricht, ist nicht zweifelhaft. На подобныя-же апоріи мысли указываетъ и соціологъ *Штейнъ* (соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія, стр. 46). „Такого міроваго строителя",—пишетъ онъ,—„который настолько ошибается при составленіи своихъ плановъ, что вмѣсто того, чтобы идти прямо къ поставленной имъ будто бы цѣли, къ счастію человѣчества, онъ идетъ въ обходъ чрезъ средніе вѣка, могутъ признавать только благочестивые люди; логика и философская послѣдовательность заставляютъ насъ при подобной вѣрѣ ставить вопросительный знакъ". Но этотъ „вопросительный знакъ" снимаетъ человѣческая свобода, ея участіе въ исторіи. *Ранке*, въ своей „Всемірной исторіи" (IX, 25, S. XIV, цит. у *Dippe*, 115) пишетъ: Wenn ich sage: bedingen, so heisst das freilich nicht durch absolute Nothwendigkeit. Das Grosse ist vielmehr, dass die menschiche Freiheit überall in Anspruch genommen wird: die Historie verfolgt die Scenen der Freiheit; das macht ihren grössten Reiz aus. Но независимо отъ этихъ проявленій человѣческой свободы, отчасти-же именно въ нихъ глубокомысленный взоръ историка видитъ откровенное высшихъ силъ, направляющихъ процессъ къ опредѣленной конечной цѣли. Darin könnte man, — пишетъ *Ранке* (III, 1, 6 — у *Dippe*, 102—3),—den idealen Kern der Geschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt sehen, dass in den Kämpfen, die sich in den gegenseitigen Interessen der Staaten und Völker vollziehen, doch immer höhere Potenzen emporkommen, die das Allgemeine demgemäss umgestalten und ihm wieder einen andern Charakter verleihen.

исключаетъ свободы человѣческихъ дѣйствій, хотя бы ограниченной. Если-же такъ, то цѣлесообразность процесса всегда, въ каждый данный моментъ, относительна, именно имманентна переживающимъ процессъ,—въ данную эпоху и при данныхъ условіяхъ,—и выражающимъ его дѣятелямъ. При разсужденіи о цѣлесообразности или безцѣльности всегда слѣдуетъ имѣть въ виду прежде всего именно точку зрѣнія самихъ дѣятелей, ихъ собственное пониманіе своихъ задачъ и цѣлей, которое можетъ очень существенно расходиться съ нашимъ, во-первыхъ, и съ общимъ „планомъ исторіи", во вторыхъ.

„Можно думать",—пишетъ Штейнъ [1]), — „будто, наприм., эпоха, которую мы, съ нѣкоторымъ презрѣніемъ, называемъ средними вѣками, такъ какъ она представляетъ регрессъ, сравнительно съ культурой грековъ, будто, эта эпоха ни въ какомъ отношеніи не была цѣлесообразной. Но это такъ именно, можетъ быть, потому, что мы расматриваемъ средніе вѣка съ нашей современной точки зрѣнія. Намъ, предъ которыми исторія человѣчества развертывается, какъ раскрытая картина, чрезвычайно легко быть спекулятивными телеологами и съ усмѣшкой и презрительно даже указывать людямъ второго вѣка, какимъ образомъ они могли бы достигнуть цѣли кратчайшимъ путемъ, съ наименьшей тратой силъ и времени. Но — развитіе человѣчества происходило лишь имманентно телеологически. Это обозначаетъ вотъ что: при обзорѣ всей исторіи человѣчества мы приходимъ къ убѣжденію, что было бы возможно избѣжать нѣкоторыхъ пріостановокъ и временнаго регресса, можно было бы обойти разные зигзагообразные, не ведущіе прямо къ цѣли пути культуры, что, однимъ словомъ, развитіе человѣческой культуры шло не на основаніи принципа наименьшей траты силы, такъ что въ настоящее время мыслитель на основаніи исторіи не можетъ возсоздать великій и мудрый міровой планъ, предуготовленный задолго и ведущій къ антропоцентрическимъ цѣлямъ [2]). Но отрицаніе трансцендентальной телеологіи совсѣмъ не исключаетъ признанія

---

[1]) *Op. cit.*, стр. 45—7, passim.

[2]) Это сужденіе Штейна, уже съ *чисто фактической* точки зрѣнія, подлежитъ спору; ср. примѣч. на стр. 65—6,—выписку изъ Розанова.

телеологіи имманентной... И загадка, представляемая намъ такъ называемыми средними вѣками, довольно легко отгадывается при помощи признанія имманентной телеологіи въ исторіи. Не намъ, стоящимъ на плечахъ прежнихъ поколѣній и имѣющимъ возможность съ этой высоты разсматривать теченіе міроваго прогресса, приходится рѣшать, что было полезно для поколѣнія, которому впервые было возвѣщено евангеліе Христа, а самому этому поколѣнію. Каждое поколѣніе въ исторіи—или, лучше сказать, его духовные вожди—съ инстинктомъ самосохраненія дѣлаютъ то, что ему въ данную минуту представляется наиболѣе полезнымъ... А если это такъ, то такая историко-философская проблема, какъ кажущаяся пріостановка развитія духовной культуры въ теченіи среднихъ вѣковъ, неразрѣшимая при признаніи (абсолютной или трансцендентной) цѣлесообразности въ исторіи, разрѣшается чрезвычайно легко. Съ одной стороны можно указать, что при надлежащемъ критическомъ изслѣдованіи возможно открыть извѣстную непрерывность развитія духовной культуры и въ теченіи среднихъ вѣковъ, а съ другой, можно утверждать, что тамъ, гдѣ мы видимъ регрессивное, противное цѣли движеніе, такая нецѣлесообразность есть просто обманъ нашего разума. Мы теперь при объясненіи историческихъ событій часто можемъ признавать нецѣлесообразнымъ многое такое, что тогдашнимъ людямъ, не имѣвшимъ возможности предвидѣть будущее, представлялось цѣлесообразнымъ. Но вѣдь и будущія поколѣнія будутъ признавать событія, происходящія въ девятнадцатомъ столѣтіи, настолько же нецѣлесообразными, насколько нецѣлесообразными мы считаемъ событія, происходившія во время среднихъ вѣковъ".

Разъ мы сознаемъ, съ надлежащею отчетливостію, существенно важное различіе между цѣлесообразностью имманентною и абсолютною, мы, конечно, не будемъ уже дѣлать изъ кажущейся безцѣльности (въ сущности безцѣльности лишь съ *нашей* точки зрѣнія) той или другой исторической эпохи возраженій противъ цѣлесообразности всего историческаго процесса, — по крайней мѣрѣ, въ общихъ его чертахъ и основныхъ моментахъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь эта послѣдняя во всякомъ случаѣ осуществляется не помимо историческихъ дѣятелей, но въ нихъ и чрезъ нихъ, но они

могутъ имѣть и смутныя понятія о цѣляхъ процесса,—даже о ближайшихъ, не говоря уже о „конечныхъ“,—и примѣнять къ ихъ достиженію ложныя средства, опредѣляемыя, въ каждомъ данномъ случаѣ, условіями наличной дѣйствительности. Но, конечно, съ другой стороны, „имманентная“ цѣлесообразность процесса, сама по себѣ, еще отнюдь не уполномочиваетъ насъ признавать цѣлесообразность абсолютную, общій планъ исторіи. Это — самостоятельный вопросъ, рѣшеніе котораго всецѣло зависитъ отъ метафизико-теологическихъ предположеній историка, отъ его пониманія Первооснованія міра и міроваго процесса, въ отношеніи къ которому процессъ историческій, частнѣе историко-религіозный, служитъ лишь частью. Именно этими предположеніями, въ концѣ концевъ, опредѣляется и рѣшеніе каждымъ историкомъ религіи основнаго философскаго вопроса — вопроса *о смыслѣ религіозной исторіи*. Факты сами по себѣ, какъ мы только что видѣли, ничего не исключаютъ, но и ни къ чему не обязываютъ. Они могутъ быть организованы и освѣщены съ любой точки зрѣнія и предъявляютъ историку лишь отрицательное требованіе—запрещаютъ ему остановку на механическомъ пониманіи процесса, въ смыслѣ слѣпаго и безъизъятнаго будто-бы детерминизма.

Въ чемъ-же именно мы должны искать смысла религіозной исторіи человѣчества и съ какой стороны должны подходить къ его толкованію?

Строго говоря, разсужденіе о смыслѣ исторіи религій само имѣетъ смыслъ *лишь съ теистической точки зрѣнія*, такъ какъ лишь съ этой точки зрѣнія можно говорить о свободно осуществляемыхъ и вносящихъ въ процессъ единство плана *цѣляхъ*. Ни деизмъ, съ его отрицаніемъ живыхъ отношеній Бога къ міру и человѣку, ни пантеизмъ, съ его логически-необходимымъ и безъизъятнымъ детерминизмомъ міроваго процесса, не допускаютъ ученія о цѣляхъ міроваго и, въ частности, историкорелигіознаго процесса,—не говоря уже объ атеизмѣ. Однако, и на почвѣ теизма, въ зависимости отъ бо́льшей или меньшей его строгости и близости къ теизму библейскому, возможно различное пониманіе смысла исторіи религій. Именно, здѣсь слѣдуетъ различать два основныхъ типа, изъ которыхъ одинъ, вслѣдствіе его склоненія въ исходныхъ пунктахъ къ пантеизму, можно назвать *полупантеистическимъ*

пониманіемъ, а другой—строго-теистическимъ или *библейско-теистическимъ*.

Полупантеистическое пониманіе смысла религіозной исторіи человѣчества характеризуетъ господствующія теченія нѣмецкой теологизирующей философіи и философствующаго протестантскаго богословія. Первый толчекъ работѣ мысли именно въ этомъ направленіи данъ *Лессингомъ*, который въ своемъ знаменитомъ сочиненіи *Воспитаніе рода человѣческаго*, по словамъ одного нѣмецкаго историка [1]), намѣтилъ программу всего вообще дальнѣйшаго развитія нѣмецкой философіи исторіи. Затѣмъ, сродныя идеи нашли своего глубокомысленнаго и одушевленнаго выразителя въ Гердерѣ, отразились на позднѣйшей философіи Шеллинга и достигаютъ вплоть до нашихъ дней [2]). По этому пониманію, религіозная исторія человѣчества, какъ это выражено уже и въ самомъ заглавіи Лессингова сочиненія, то-есть перваго серіознаго историософическаго труда въ этомъ направленіи, есть *воспитаніе человѣчества*,—постепенное возведеніе его, путемъ болѣе или менѣе прикровенныхъ образовъ и символовъ, къ чистой и полной религіозной истинѣ. Частичные слѣды ея (истина вообще, съ точки зрѣнія этой философіи, дробна и „относительна“) намѣчены уже въ первоначальныхъ миѳахъ и религіозныхъ сказаніяхъ человѣчества, библейскихъ и внѣбиблейскихъ, до грубѣйшихъ натуралистическихъ миѳовъ включительно. Ибо и природа, поэтическо-символическимъ отраженіемъ которой являются эти первобытные миѳы, есть, по выраженію Гердера, не что иное, какъ „элементарное явленіе организованнаго всемогу-

---

[1]) Otto *Pfleiderer*: Religionsphilosophie auf geschichlicher Grundlage, I. S. 138.

[2]) Это движеніе можно прослѣдить по курсамъ исторіи религіозной философіи: *Pfleiderer*'а (op. cit.), *Pünjer*'а (Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, B-de I—II, Braunschweig, 1880 und 1883). *Arthur*'а *Drews*'а (Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, B-de I—II, Berlin, 1893). Объ историософическихъ идеяхъ основоположателей направленія, Лессинга и Гердера, см. спеціальную монографію: Die Philosophie unserer Dichterheroen, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus von dr. Ioh. H. *Witte*, I B., Bonn, 1880. О Гердерѣ отдѣльно: Herder als Theologe, ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie von *August Werner*, Berlin, 1871.

щества", а въ признаніи этого всемогущества вѣдь и состоитъ,—съ характеризуемой нами точки зрѣнія,—зерно религіи. Отсюда, отъ этихъ первичныхъ намековъ на истину, шагъ за шагомъ ведутъ къ ней великіе люди, геніи мысли, герои вѣры и религіозные реформаторы,—эти, по выраженію Гердера „ангелы хранители человѣческаго рода", которые блестятъ среди другихъ людей, какъ звѣзды въ ночи, указывая имъ путь. Если угодно, все это различныя формы божественнаго откровенія, которое изначала дано было человѣку и живетъ въ его разумѣ и совѣсти, хотя „не какъ готовая врожденная идея, но какъ лежащее въ основѣ всѣхъ идей разума чувство невидимаго въ видимомъ, единаго во многомъ силы въ дѣйствіяхъ". Путемъ именно такихъ откровеній, по мѣрѣ движенія исторіи все болѣе вразумительныхъ и ясныхъ, человѣчество возводится къ автономіи разума, теоретическаго и практическаго: что̀ являлось сначала „откровенною" истиною, то-есть отвнѣ данною и принятою *на вѣру*, то должно въ концѣ процесса стать собственною, самостоятельно установленною истиною *разума*; что̀ являлось сначала въ формѣ положительнаго закона, съ внѣшними мотивами, то должно, путемъ историческаго процесса, стать чистою любовью къ добру, ради самаго добра и т. д. Вообще, первоначально какъ бы отчужденный отъ самаго себя духъ человѣческій, который принималъ истину и добро лишь на вѣру, путемъ внѣшняго ученія и традиціи, долженъ чрезъ историко-религіозный процессъ возвратиться къ себѣ и въ себя, снять призракъ религіозной внѣшности и позитивности и превратить его во внутренній актъ сознающаго себя духа. Такимъ образомъ, подъ вліяніемъ историко-религіознаго воспитанія, человѣческій разумъ и человѣческая воля, нѣкогда наученные ходить своею матерью, положительнымъ откровеніемъ, перестаютъ уже нуждаться въ помочахъ и матери остается лишь сказать имъ: „ходите одни, я не хочу мѣшать вамъ и вообще никому не навязываюсь, какъ вѣдь и вообще я едва давала вамъ замѣчать, что учила васъ ходить" [1]). Такимъ образомъ, исторія откровенія или, общѣе, религіозная исторія есть, съ характеризуемой нами точки зрѣнія, не что иное, какъ провиденціальное руководительство человѣче-

[1]) *Pfleiderer*, op. cit, 212.

скаго духовнаго развитія, какъ отдѣльныхъ людей такъ и цѣлыхъ народовъ, путемъ совмѣстнаго телеологическаго дѣйствія факторовъ природныхъ и историческихъ. Провидѣніе неуклонно ведетъ человѣчество именно въ этомъ направленіи, хотя,—такъ какъ ему при этомъ приходится сообразоваться съ рѣшеніями человѣческой свободы,—для него, по характерному выраженію Лессинга, „прямая линія далеко не всегда есть кратчайшая".

Какъ видимъ, это—величественная концепція религіозной исторіи, способная послужить могучимъ импульсомъ для толкованія отдѣльныхъ фактовъ исторіи въ смыслѣ общаго плана. Однако, двѣ черты заставляютъ характеризовать ее, какъ именно полупантеистическое пониманіе смысла религіозной исторіи. Вопервыхъ, нигдѣ въ этомъ направленіи мысли, ни у Лессинга, ни у Гердера, ни у ихъ позднѣйшихъ послѣдователей, мы не находимъ строгаго отграниченія откровенія естественнаго и сверхъестественнаго, столь важнаго съ библейско-теистической точки зрѣнія: это для названныхъ мыслителей и ихъ послѣдователей, лишь различныя формы одного и того-же откровенія, между которыми существуетъ лишь различіе степени, но не существа [1]). Вовторыхъ, цѣль и разгадка конечнаго смысла историко-религіознаго процесса, съ этой точки зрѣнія, отодвигается въ неопредѣленную даль будущаго,—что вообще весьма характеристично для всего пантеистическаго міропониманія, по которому божество, какъ *еще не осуществленный идеалъ*, строго говоря, *не существуетъ* въ конкретной формѣ, но лишь *будетъ существовать*, когда реализуетъ себя въ историческомъ процессѣ [2]). Отсюда крайняя неопредѣленность въ постановкѣ

---

[1]) Всего ярче это выразилось въ *Философіи Откровенія* Шеллинга. Для него язычество и откровенная іудео-христіанская религія суть именно лишь ступени, различныя степени одного и того-же откровенія, низшая и высшая: язычество есть какъ-бы раздробленный образъ христіанства (ein verzerrtes Christenthum), а христіанство — исправленное, послѣдовательно проведенное (zurecht gestelltes) язычество. Въ язычествѣ Божество *открываетъ Себя*, какъ безличная сила, а въ христіанствѣ — какъ личный Духъ и т. д. ср. *Friedrich Schaper:* Schellings Philosophie der Offenbarung, Nauen, 1894, S. 10 und folg.

[2]) Такъ у *Ренана*, отчасти у *Тэна* и *Вашро* (ср. переведенную подъ нашею редакціею книгу *Каро:* Идеи Бога и безсмертія души. 3-й вып.

и конечной цѣли историко-религіознаго процесса. Упраздненіе въ насъ всего мірскаго, конечнаго, смертнаго, чтобы такимъ образомъ, „путемъ самоискупленія“, возвыситься до „раскрытія въ себѣ цвѣтка вѣчной личности духа“, въ которой бы мы снова нашли свое истинное существо, послѣ того какъ принесли ему въ жертву свою конечность... Вотъ въ какихъ эластичныхъ и неустойчивыхъ чертахъ мыслится эта „автономная истина“ религіи будущаго, „новаго, истиннаго христіанства“,—какъ это выразилъ, наприм., уже на закатѣ дней своихъ „послѣдній могиканъ“ гегельянства, *Мишле* [1]). Неудивительно, что нѣмецкая исторіософія, измѣряющая смыслъ исторіи столь растяжимою мѣрою и формулирующая его, со стороны его конечной цѣли, въ столь эластичныхъ терминахъ, находитъ возможнымъ сближать Лессинга и Гердера съ Гартманомъ, какъ выразителей одного и того-же, въ сущности, пониманія религіозной исторіи человѣчества.

Для библейско-теистическаго пониманія, разгадка религіозной исторіи человѣчества лежитъ не въ туманной и неясной дали будущаго, но въ свѣтлой близости изначала длящагося настоящаго. Конечный смыслъ исторіи и достоинство ея отдѣльныхъ явленій опредѣляется, по этому пониманію, ея отношеніемъ къ средоточію ея, Богочеловѣку и Его Церкви, существующей отъ созданія міра и имѣющей существовать до скончанія вѣка. Исторіософія этого высшаго типа не отмѣчена никакими выдающимися именами обыкновенныхъ, хотя бы и „великихъ“, мыслителей. Но за то она имѣетъ несравненнаго истолкователя, намѣтившаго смыслъ религіозной исторіи естественнаго человѣчества (язычества) полными неисчерпаемаго смысла чертами,—въ лицѣ великаго апостола языковъ, св. Павла.

Философскій комментарій ученія св. апостола Павла о

„Избранной библіотеки“, Харьковъ, 1898). Вотъ почему именно у полупантеиста Шеллинга, какъ и у Гердера и Лессинга, *теогонія*, въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ, есть *богорожденіе* или, точнѣе, *богосамопорожденіе*, въ рядѣ все болѣе и болѣе совершенныхъ потенцій.—до высшей потенціи (въ христіанствѣ или, — для новѣйшихъ полупантеистовъ,—въ „религіи будущаго“) включительно.

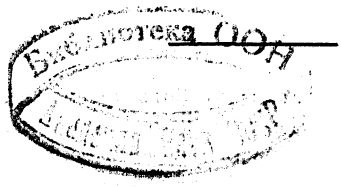
[1]) Во время преній послѣ цитированнаго выше реферата проф. Ласона о книгѣ Гартмана (Vortrag, S. 44).

смыслѣ исторіи язычества данъ нами въ другомъ мѣстѣ [1]). Здѣсь-же намъ остается лишь резюмировать, въ формѣ краткихъ тезисовъ, результаты нашихъ предыдущихъ разъясненій:

1) Въ историко-религіозномъ процессѣ человѣчества, если разсматривать его въ чертахъ общихъ, можно прослѣдить проявленія *психологической закономѣрности*. Однако, вслѣдствіе осложненія процесса конкретнымъ содержаніемъ, апріорно-дедуктивная конструкція религіозной исторіи человѣчества, хотя бы лишь въ формѣ общей схемы, совершенно невозможна и была бы безплодною попыткою.

2) Въ историко-религіозномъ процессѣ можно прослѣдить проявленія *закономѣрности внѣшней*, опредѣляемой зависимостью человѣка отъ „космической среды". Однако, вслѣдствіе вступленія въ процессъ элементовъ контингентныхъ, опредѣляемыхъ человѣческою свободою, и апостеріорно-индуктивная конструкція религіозной исторіи человѣчества такъ-же невозможна и была бы попыткою не менѣе безплодною.

3) Разысканіе закономѣрности, внутренней (психологической) и внѣшней (космической), какъ основной постулятъ науки, *обязательно* и для историка религій. Но философское изложеніе исторіи религій, вслѣдствіе очевидной недостаточности здѣсь номологической точки зрѣнія, не можетъ обойтись безъ телеологическаго освѣщенія процесса. Лишь съ этой послѣдней точки зрѣнія можетъ быть разрѣшена главная задача философскаго изложенія религіозной исторіи человѣчества,—найденъ ключъ къ объясненію ея внутренняго смысла.



[1]) См. объ этомъ нашу брошюру: *Смыслъ язычества* (первоначально въ журналѣ: *Вѣра и Церковь* за 1890 г., янв.).

Цѣна 40 коп.

ТОГО-ЖЕ АВТОРА ОСТАЮТСЯ ВЪ ПРОДАЖѢ:

Изъ итоговъ вѣка, литературно-философская характеристика XIX столѣтія. Ц. 25 коп.

Художественное творчество, какъ принципъ объясненія мифовъ. Ц. 30 коп.

Время и вѣчность, актовая рѣчь. Ц. 30 коп.

Призывъ къ самоуглубленію, памяти Вл. С. Соловьева. Цѣна 30 коп.

Смыслъ язычества, философскій комментарій на первую главу посланія къ Римлянамъ. Цѣна 25 коп.

Религія и соціологія. Ц. 30 к.

На современныя темы, сборникъ популярно-философскихъ статей. (Два теченія.—Забытый путь.—Побольше критики.—Возможна ли національность въ наукѣ?—Основные философскіе мотивы Русской поэзіи—Красота природы и ея смыслъ.—Двусмысленное оправданіе, двѣ статьи по поводу книги Вл. Соловьева: *Оправданіе добра.*—Есть ли у животныхъ совѣсть? — Красота смерти и смерть красоты.—Фантастическій идеализмъ.—Подчинена ли душевная жизнь закону сохраненія энергіи?). Цѣна 75 коп.

Письма о современномъ искусствѣ. („Іоаннъ Креститель" *Зудермана.* — „Потонувшій Колоколъ" *Гауптмана.* — „Царскія дѣти" *Эрнста Росмера.*—„Іудифь" *Геббеля.*—Генрихъ Ибсенъ.—Берлинская художественная выставка.—Современное искусство и задачи мысли). Цѣна 1 р.

Очеркъ современной французской философіи. (Вторая часть распроданной книги: *Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи).* Цѣна 1 р. 50 к.

Западная дѣйствительность и Русскіе идеалы. (Письма изъ-за границы). Цѣна 1 р.

Философія В. Д. Кудрявцева. Ц. 60 к.

Складъ у автора: *Москва,* 3-я Тверская-Ямская, д. Вечеслова, кв. профессора *Алексѣя Ивановича Введенскаго.*