СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМІЯ БИБЛІОТЕКА

478

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

1403.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

2-я типографія
А. И. Снегиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1892.

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА,

ДОКТОРА БОГОСЛОВІЯ,

ПРОФЕССОРА ФИЛОСОФІИ ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Сергіевъ Посадъ.
1892.

Типографіи А. И. Снегиревой
въ Москвѣ и Сергіевомъ Посадѣ.

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

1/103

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ

2-я типографія
А. И. Снигиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1892.

1 В

Пров. 19

В
4200
Куд

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

225
57

СОДЕРЖАНІЕ.

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

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

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

Поел. 1959

Пр.

СОЧИНЕНІЯ В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ОБЪ ИСТОЧНИКѢ ИДЕИ БОЖЕСТВА *).

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

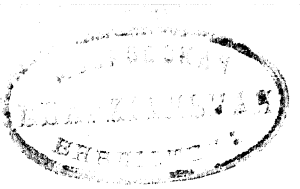
Отвѣтъ на этотъ вопросъ, въ свою очередь, состоитъ въ неразрывной связи съ рѣшеніемъ вопроса о ея происхожденіи въ нашемъ умѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если первоначальный источникъ идеи Божества скрывается или въ произволѣ творческой фантазіи, или въ какихъ либо субъективныхъ ощущеніяхъ и побужденіяхъ человѣка,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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Сознавая недостаточность однихъ внѣшнихъ причинъ для объясненія происхожденія религіозной идеи, нѣкоторые мыслители ищутъ въ самой душѣ человѣческой субъективныхъ

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

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

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

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

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

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

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

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

Вся эта теорія держится единственно на спутанности понятія объ идеалѣ и способности къ идеализаціи. Конечно въ

*) Теорія Фейербаха и его школы.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Такимъ образомъ существенное различіе между идеею Божества и идеаломъ нашихъ совершенствъ ясно говоритъ, что эта идея не можетъ быть произведеніемъ способности къ идеализаціи, существующей въ нашемъ духѣ. Скажемъ болѣе: если бы защитники послѣдняго мнѣнія обратили больше вниманія на эту исключительно человѣческую способность къ идеализаціи, то могли бы увидѣть, что самая эта способность, вмѣсто того, чтобы быть источникомъ идеи о Богѣ, въ свою очередь обязана своимъ существованіемъ этой идеѣ. Въ

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

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

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

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

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

Но всеобщее и необходимое проявленіе жизни рода человѣческаго не можетъ ни быть явленіемъ случайнымъ, ни происходить отъ причинъ случайныхъ. Если мы не хотимъ отвергнуть всякій смыслъ и разумность въ жизни человѣчества, то должны признать, что есть же въ человѣческомъ духѣ какая-то неотразимая, неискоренимая потребность религіи, основанная на существенныхъ свойствахъ самой природы его. Думать иначе, — думать, что пустое заблужденіе, нелѣпый вымыслъ фантазіи могъ имѣть такое громадное значеніе и такую

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

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

1403

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общественных Наук Академии Наук СССР

убѣждаетъ насъ необходимость мысли. По видимому, этотъ послѣдній способъ удобнѣе всего прилагается къ объясненію происхожденія идеи Божества; идея Божества можетъ возникнуть въ слѣдствіе дѣятельности разсудка, приводящей насъ необходимо къ признанію бытія Божія.

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

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

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

Но и кромѣ содержанія доказательствъ бытія Божія, самая форма ихъ показываетъ, что не путемъ ихъ возникаетъ

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

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

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

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

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

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

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

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

Самымъ извѣстнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ теорія врожденности идей. Въ самомъ существѣ человѣческаго ума находятся непосредственно присущія, апріорическія понятія или идеи Божества, истины, добра и др. Такъ какъ они являются прежде всякаго умозрѣнія, не могутъ происхо-

дить ни отъ внѣшнихъ впечатлѣній, ни посредствомъ разсудочнаго отвлеченія отъ нихъ, потому что ничто конечное не можетъ дать понятія о безконечномъ, и ничто ограниченное о всесовершенномъ, то, очевидно, идея Божества (наравнѣ съ другими идеями) можетъ быть только врожденною намъ; она есть понятіе, напечатлѣнное въ нашемъ умѣ Самимъ Богомъ и составляющее коренную принадлежность нашей разумной природы *).

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

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

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

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

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

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

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

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

Дѣйствительно, что нужно для пріобрѣтенія познанія о какомъ бы то ни было реальномъ предметѣ, по способу нами

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

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

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

1. Идея Божества предполагаетъ дѣйствіе Божества на нашъ духъ. Противъ возможности такого дѣйствованія ничего сказать нельзя. Если на нашу душу дѣйствуютъ предметы вещественные, производя впечатлѣнія на наши чувства, то нѣтъ никакого основанія отвергать возможность подобнаго же дѣйствованія на наше внутреннее чувство міра духовнаго, въ особенности Божества, такъ какъ человѣкъ есть не только чувственное, но и духовно-разумное существо. Что природа Божественная совершенно отлична по существу отъ нашей, это такъ

же мало можетъ служить возраженіемъ противъ возможности дѣйствованія Божества на нашъ духъ, какъ и существенное отличіе отъ насъ природы внѣшней, противъ возможности дѣйствія на насъ предметовъ матеріальныхъ. Если, признавая существенное отличіе нашего духа отъ матеріи, мы, на основаніи сознанія, признаемъ реальное дѣйствіе на насъ внѣшнихъ предметовъ, то тѣмъ болѣе мы можемъ и должны допустить дѣйствіе на нашъ духъ объекта сверчувственнаго и духовнаго, потому что во всякомъ случаѣ наша разумная природа имѣетъ болѣе сродства и близости къ міру духовному, чѣмъ вещественному.

Такое дѣйствіе Божества на нашъ духъ предполагается необходимо самымъ существованіемъ въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ,—существованіемъ, которое, какъ мы видѣли, не можетъ быть изъяснено ни изъ какого другаго источника. Всеобщность этой идеи и независимая отъ какихъ-либо умозаключеній разсудка, непосредственная сила убѣжденія, какою сопровождается она въ религіозномъ сознаніи, ясно показываетъ, что признаніе бытія Божія можетъ быть только слѣдствіемъ непосредственнаго сознанія силы и дѣйствія Божества въ нашемъ духѣ. Признаніемъ непосредственнаго дѣйствія Божества на нашъ духъ дополняется недостаточное въ теоріи врожденныхъ идей. Эта теорія въ своемъ послѣдовательномъ развитіи сводится къ тому, что признаетъ существованіе въ нашемъ духѣ способности и стремленія познавать безконечное, — и въ этомъ признаніи заключается истинная ея сторона. Но способность не можетъ производить предмета познанія изъ самой себя; чтобы она могла явиться способностію дѣйствительнаго познанія, а не одною только неопредѣленною возможностію (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реальнаго объекта, который долженъ быть познанъ. Теорія врожденныхъ идей, допуская одинъ субъективный элементъ познанія,—способность познавать сверхчувственное, упускаетъ изъ виду другой,—дѣйствіе на эту способность познаваемаго объекта. Если она скажетъ, что такое дѣйствіе предполагается въ самомъ актѣ врожденія или насажденія Богомъ идей въ нашемъ умѣ, то на это можно замѣтить, что нѣтъ никакого основанія почитать такой актъ моментальнымъ, совершившимся при созданіи души человѣче-

ской, послѣ чего дѣйствіе Божества на нашъ умъ прекратилось и дѣятельность ума должна ограничиться только раскрытіемъ разъ заложенныхъ понятій. Такое мнѣніе противорѣчило бы и понятію о Богѣ, какъ Существѣ живомъ и вѣчно дѣятельномъ, и понятію о духовной природѣ человѣка, которая здѣсь, неизвѣстно почему, исключая перваго момента бытія, отрѣшается отъ живаго общенія съ Существомъ Высочайшимъ.

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

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

Итакъ мы должны признать дѣйствіе на нашъ духъ Божества, какъ первоначальный источникъ идеи о Немъ; сознаніе дѣйствія Божества на нашъ духъ есть единственное

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

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

*) Напр. Якоби.

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

Но если идея Божества заключаетъ въ себѣ элементъ не только объективный, но и субъективный, если, какъ мы сказали, познаніе о сверхчувственномъ, слѣдуя общему закону познанія, требуетъ не только впечатлѣнія, но и участія мышленія, то различныя существующія въ религіи и философіи формы, въ какихъ является идея Божества, окажутся явленіемъ понятнымъ и необходимымъ. Причина разнообразія религіозныхъ понятій будетъ заключаться существенно въ постепенности развитія нашего мышленія и въ различіи формъ, ка-

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

Въ заключеніе нашего изслѣдованія мы должны остановить еще вниманіе на одномъ вопросѣ, который можетъ возникнуть по поводу представленнаго нами мнѣнія объ источникѣ идеи Божества. Могутъ сказать: если идея Божества первоначально возникаетъ въ насъ въ слѣдствіе дѣйствія на нашъ духъ Божества, подобно тому, какъ дѣйствіе на наши чувства предметовъ внѣшнихъ производитъ увѣренность въ ихъ бытіи и служитъ основаніемъ дальнѣйшаго познанія о нихъ:

то отъ чего эта идея не представляется нашему уму съ такою ясностію, силою убѣдительности и опредѣленности, какъ внѣшніе предметы нашимъ чувствамъ? Отъ чего такое множество разнообразныхъ, часто ложныхъ понятій о Богѣ, раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности, не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній?

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

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

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

О ПРОМЫСЛѢ *).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

будетъ гораздо лучше и совершеннѣе, чѣмъ при дѣятельномъ участіи всесовершеннаго Существа въ его судьбахъ, — предположеніе, несостоятельность котораго очевидна сама собою.

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

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

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

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

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

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

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

значенной имъ цѣли? Такъ напримѣръ, сѣмя само собою развивается въ растеніе, человѣкъ свободнымъ раскрытіемъ своихъ силъ и способностей самъ собою достигаетъ совершенства. Такъ же самостоятельно, по свойственнымъ себѣ законамъ, можетъ развиваться и усовершаться и цѣлый міръ, безъ всякаго участія въ томъ его Виновника.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

зломъ, физическимъ и нравственнымъ, предполагаетъ отсутствіе божественнаго Промысла?

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

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

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

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

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

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

Но намъ нѣтъ дѣла до совершенства или несовершенства

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Религіозное ученіе о паденіи человѣка, конечно, во мно-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РѢЧЬ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕЛИГІЯ,

ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ *).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

**) Ueber Philos. und Christ. 1839. 49. Вообще то, что по отношенію къ религіи Фейербахъ называетъ сердцемъ—способностію мечтательныхъ и эгоистическихъ стремленій, очень близко подходитъ къ тому, что мы называемъ фантазіею. И дѣйствительно, у самаго Фейербаха сердце и фантазія въ объясненіи религіи сливаются часто до неразличимости, и началомъ религіи онъ называетъ то сердце, то эгоизмъ, то фантазію; но главную роль здѣсь играетъ фантазія.

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

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

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

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

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

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

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

*) Wesen des Christ. 24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

1. Ученіе о религіи до-кантовскихъ раціоналистовъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

древне, такъ просто, наглядно и убѣдительно, что можетъ показаться вѣроятнымъ, что именно путемъ его образовалось въ человѣкѣ понятіе о Богѣ. Разсматривая природу въ ея прекрасныхъ и законосообразныхъ явленіяхъ, по видимому, и не очень развитый человѣкъ, руководясь логическимъ требованіемъ искать причины явленіямъ, могъ придти къ предположенію первой причины; а подъ вліяніемъ того же логическаго побужденія—искать *достаточной* причины, могъ придти къ мысли, что эта причина не есть частная и ограниченная, но абсолютная и всесовершенная—Богъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Ученіе о религіи Канта.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Ibid. 241. 455. 459.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Kritik d. r. Vernunft, 459. 498. 499.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

Само собою разумѣется, что такое значеніе идеи, въ частности идея Божества, могутъ имѣть только тогда, когда мы будемъ приписывать имъ только субъективный характеръ. Въ дѣйствительности идея Божества напр.

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

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

духа. Такою областію былъ для него *разумъ практическій*, способность нравственнаго самоопредѣленія.

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

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

нравственности. Не нуждающееся въ Богѣ для своего происхожденія и существованія, нравственное сознаніе имѣетъ въ Немъ нужду для обезпеченія себя въ достиженіи послѣдней своей цѣли,—высочайшаго блага.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

строгости представленнаго нами логическаго вывода о значеніи религіи.

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

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

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

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

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

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

*) Relig. 188. 202—205 и др.

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

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

*) Relig. 185. 186.

**) Relig. 100.

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

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

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

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

*) Ibid. 231.

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

***) Ibid. 205.

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

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

Такой взглядъ на положительную религію естественно возбуждаетъ вопросъ: почему же „чистая религіозная вѣра“, которая вмѣстѣ съ разумомъ, какъ его существенная принадлежность, должна бы быть общею всѣмъ людямъ, является въ дѣйствительности въ столь ложномъ, искаженномъ, и недостой-

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

**) Эта противоположность вѣры церковной и религіозной сводится вообще къ двумъ пунктамъ: къ противоположности всеобще-разумнаго и произвольно-положительнаго, и противоположности свободно-нравственнаго и не свободно-богослужебнаго. Первое отличіе касается содержанія вѣры; второе—культа

номъ разума, видѣ? Причина этого, по мнѣнію Канта, заключается въ слабости людей, которые не могутъ понять, что когда они исполняютъ свои нравственныя обязанности къ себѣ и другимъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ единственно достойнымъ образомъ служатъ и Богу, которые вообще, наконецъ, ищутъ опоры себѣ въ авторитетѣ, вмѣсто того, чтобы любить истину и дѣлать истину ради самой истины. Эта слабость тѣсно соединена съ такъ называемымъ „радикальнымъ зломъ“ въ человѣкѣ, которое есть „непонятное, но фактически всеобщее склоненіе къ злу“, то есть къ извращенію нравственнаго порядка нашихъ побужденій. Сущность этого склоненія состоитъ въ томъ, что въ насъ являются не только единичныя злыя дѣйствія, но повреждено самое высочайшее начало всѣхъ нравственныхъ правилъ; извращеніе нравственнаго порядка состоитъ здѣсь въ томъ, что чувственность господствуетъ надъ

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

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

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

---

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

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

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

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

содержатъ извѣстныя теоретическія, возвѣщаемыя какъ священныя, но превосходящія границы разума, ученія, *могутъ*, а содержащія противорѣчащія практическому разуму положенія, *должны* быть изъясняемы къ выгодѣ и въ пользу послѣдняго". Сюда относятся напр. ученіе о Троичности Лицъ Божества, о воплощеніи Іисуса Христа, Его воскресеніи и вознесеніи (Streit d. Facultäten, стр. 200 — 300. Сравн. также Religion in d. Gr. bl. Vernunft стр. 131 — 137).

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

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

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

практическомъ; или, если онѣ имѣютъ значеніе, какъ коренные постуляты нашей разумной природы, то источникъ ихъ можетъ заключаться сколько же въ теоретическомъ разумѣ, какъ и въ практическомъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

низшей, не истинной, такъ называемой откровенной, въ которой мы исполняемъ предписанія нравственнаго закона потому, что признаемъ ихъ происходящими отъ Бога,—и въ высшей, раціональной, гдѣ нравственныя предписанія исполняются ради ихъ самихъ. Остановимся на той и другой.

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

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

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

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

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

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

Такое насильственное ограниченіе разумной религіи одною нравственностію, такое забвеніе о другихъ интересахъ религіи, если бы оно и было возможно въ дѣйствительвости, а не въ теоріи только, скоро бы дало себя почувствовать тѣмъ, что уничтожило бы ту самую нравственность, объ интересахъ которой такъ заботливо ревновалъ Кантъ. „Разумная религія“ сама себя уничтожила бы тѣмъ, что отвергла высшій и самый

существенный мотивъ нравственной дѣятельности,—желаніе быть угоднымъ Богу, проистекающее изъ любви къ Нему.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Ученіе о религіи Якоби.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

**) Jakobi's Werke, III B. 179—196.

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

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

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

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

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

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

зависимости, есть первоначальное „недоступное наукѣ мѣсто истины“ *).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

На односторонность такого мнѣнія, кромѣ неопровержимаго факта дѣйствительнаго участія мышленія въ сферѣ какъ религіи, такъ и философіи, въ какой мѣрѣ она касается религіозныхъ идей, указываетъ и то уже обстоятельство, что самъ Якоби не могъ остаться вѣрнымъ себѣ въ своемъ понятіи о разсудкѣ. Не смотря на то, что онъ свою философію по отно-

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

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

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

4. Ученіе о религіи Шлейермахера.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

*) Reden üb. d. Religion, 185. 186.

**) Ibid., p. 187—197.

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

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

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

---

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

**) Reden üb. d. Relig. 1843, 196

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

*) Dialektik. §§ 211 и слѣд.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Reden üb. d. Religion 1843, S. 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Разборъ ученія Шлейермахера о религіи показалъ намъ, что

*) Christl. Glaube, 1861, 233.

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

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

5. Ученіе о религіи Гегеля.

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

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

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

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

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

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

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

*) Тамъ же, В. I, 73; В. II 316—324.

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

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

*) Phil. d. Relig. I, 79—86. 140.

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

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

*) Phil. d. Relig. I, 86. 108—116.

**) Phil. d. Relig. I, 129; II, 181.

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

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

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

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

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

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

*) Phil. d. Rel. I, 5.
**) Ph. d. Rel. I, 79. 80.

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

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

---

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

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

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

Такимъ образомъ религіи предлежитъ неизбѣжная дилемма: или оставаться субъективнымъ, неяснымъ, внутреннимъ состояніемъ, элементарнымъ броженіемъ духа самого въ себѣ, — или, какъ скоро она выступаетъ въ дѣйствительность и пріі-

---

находимъ въ такъ называемомъ *благоговѣніи* (Andacht), потому что здѣсь благочестивое сознаніе имѣетъ и чувствуетъ свое содержаніе, какъ свое, именно въ непосредственной достовѣрности вѣры. Но поелику и это благоговѣніе представляется какъ внѣшнее, какъ данное Божественною милостію (Gnade), то и здѣсь раздѣленіе конечнаго и безконечнаго не уничтожается истинно, даже для сознанія самаго благочестиваго, но только для знающаго, для философа. Phil. d. Rel. I, 136 и слѣд.

*) Rechts-Philos. 343.

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

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

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

---

*) Тамъ же, 336—349.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Матѳ. XI, 25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Einl. in die Philosophie d. Mythologie. Изд. 1856 г. стр. 568.

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

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

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

---

*) Drobisch, Grundlehren d. Religionsphilosophie, 1840, IV.
**) Encykl. d. Philosophie, Кар. 4.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

*) Schenkel, Christ. Dogmatik, 1858, 1 B. 105.
**) Тамъ же, стр. 107 и слѣд.

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

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

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

---

*) Тамъ же, стр. 138. 139.
**) Christ. Dogm. B. 1, 146. 147.
***) Тамъ же, стр. 136. 152.
****) Тамъ же, стр. 152.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

1. Объективный источникъ религіи.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Субъективный источникъ религіи.

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

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

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

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

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

Теперь мы должны опредѣлить ближе характеръ дѣятель-

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

Для болѣе яснаго представленія характера и способа дѣятельности ума, мы просимъ нашихъ читателей припомнить здѣсь ту мѣткую и вполнѣ вѣрную параллель, какую проводитъ между разумомъ и чувствами внѣшними Якоби. Человѣкъ—существо, стоящее на границѣ двухъ міровъ, видимаго и невидимаго, чувственнаго и сверхчувственнаго. Какъ есть въ немъ способность обращенная къ міру чувственному, — чувство внѣшнее, такъ должна быть въ немъ и способность, обращенная къ міру вышечувственному,—чувство внутреннее или разумъ. Какъ дѣятельность чувствъ внѣшнихъ состоитъ въ воспріятіи и ощущеніи впечатлѣній міра видимаго, такъ и дѣятельность ума состоитъ въ воспріятіи и ощущеніи міра высшаго, невидимаго. Если то познаніе, которое мы получаемъ путемъ внѣшнихъ чувствъ, не есть дискурсивное разсудочное знаніе, но познаніе непосредственное; то и познаніе ума также должно имѣть характеръ непосредственности. Если такое непосредственно-чувственное познаніе мы, имѣя въ виду одно изъ высшихъ чувствъ—зрѣніе, называемъ иногда *воззрѣніемъ*,—то и высшее познаніе, пріобрѣтаемое умомъ, мы можемъ въ соотвѣтствіе съ этимъ, назвать идеальнымъ *воззрѣніемъ*,— иначе *созерцаніемъ*,—терминъ, который издавна былъ употребляемъ для обозначенія идеальныхъ представленій нашего ума. Итакъ способъ дѣятельности ума, въ отличіе отъ мышленія и чувственнаго воспріятія, мы можемъ назвать *непосредственнымъ созерцаніемъ* сверхчувственнаго.

Но допуская непосредственное созерцаніе сверхчувственнаго, какъ субъективное основаніе религіозной идеи, мы должны предотвратить одно недоразумѣніе, къ которому можетъ подать поводъ выраженіе: *непосредственное*. Могутъ сказать, что въ какой мѣрѣ теорія врожденныхъ идей отдаляетъ человѣка отъ Бога, въ такой же мѣрѣ признаніе непосредственнаго созерцанія или познаніе Его выше должнаго приближаетъ человѣка къ Богу. На это должно сказать, что непосредственное знаніе Божества не есть одно и то же, что безусловное познаніе Его такъ, какъ Оно есть само въ себѣ. Говоря о познаніи, слово: непосредственный, мы употребляемъ не въ буквально строгомъ смыслѣ. Такъ напр. о познаніи чувственномъ, объ ощущеніи или воззрѣніи предмета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происхо-

дитъ безъ помощи разсудочныхъ операцій, — отвлеченія, умозаключенія и пр. Но въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова, мы и этого познанія не должны бы называть непосредственнымъ, потому что въ немъ внѣшній предметъ не прямо воспринимается душею, но *чрезъ посредство* органовъ чувствъ: зрѣнія, слуха и пр., которыя и оставляютъ на впечатлѣніи свой субъективный элементъ, свой отпечатокъ. Точно также, говоря о дѣйствіи Божества на нашъ духъ, что мы здѣсь получаемъ познаніе непосредственное, мы должны помнить, что употребляемъ это выраженіе не въ смыслѣ буквально-точномъ. Первоначальное познаніе о Богѣ есть дѣйствительно непосредственное познаніе, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а вслѣдствіе ощущенія нами дѣйствія Божества. Но оно не есть непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ оно есть само въ себѣ и человѣкъ созерцаетъ самую сущность Божественной природы. Какъ предметы внѣшніе не прямо входятъ въ нашу душу и соприкасаются ей, такъ и объекты сверхчувственные дѣйствуютъ на насъ при посредствѣ соотвѣтствующаго имъ органа, который мы назвали умомъ. Эта особенность познанія о сверхчувственномъ очень важна потому, что ею предполагается уже, что мы не можемъ имѣть адэкватнаго, вполнѣ точнаго и полнаго познанія Божества, но познаніе условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служитъ средою при усвоеніи впечатлѣній міра сверхчувственнаго. Такую ограниченность и условность познанія о сверхчувственномъ мы можемъ опять объяснить тою же аналогіею съ чувственнымъ познаніемъ. Въ чувственномъ воспріятіи мы не узнаемъ предмета такъ, какъ онъ есть самъ въ себѣ (мы не познаемъ вещи самой въ себѣ, по терминологіи Канта), но только въ той мѣрѣ, въ какой даютъ намъ знать его наши чувства, изъ которыхъ каждое условливается въ своемъ отправленіи своимъ спеціальнымъ строеніемъ и законами. Въ нашемъ чувственномъ познаніи мы имѣемъ не самый предметъ, но только впечатлѣніе предмета, тѣ стороны его и въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ являются намъ при данныхъ условіяхъ строенія чувствъ и законовъ эмпирическаго познанія. Точно тоже имѣетъ мѣсто и въ позна-

ніи умственномъ; допуская непосредственное ощущеніе или созерцаніе Божества, мы не должны обманываться, будто здѣсь мы имѣемъ полное и точное познаніе природы Божества; такое познаніе недоступно человѣку. Мы воспринимаемъ дѣйствіе Божества не прямо, но посредствомъ извѣстнаго органа нашей души, — ума; условія и законы этого органа необходимо должны отражаться и на томъ самомъ познаніи, какое мы получили созерцаніемъ сверхчувственнаго. Лучъ Божества падаетъ на нашъ духъ не прямо, но какъ бы чрезъ призму нашей познавательной силы, и вслѣдствіе этого разлагается и принимаетъ оттѣнки цвѣтовъ, которыхъ не имѣетъ въ своей полнотѣ.

Опредѣливши характеръ дѣятельности нашего ума, какъ способности созерцать сверхчувственное, мы должны показать теперь отношеніе ея къ прочимъ силамъ нашего духа, и прежде всего къ той познавательной силѣ, смѣшеніе съ которою было, какъ мы видѣли, причиною невѣрнаго понятія о первоначальномъ источникѣ религіознаго знанія. Самый характеръ непосредственности, существенно принадлежащій умственному созерцанію, не позволяетъ намъ почитать этого рода знаніе исключительнымъ и единственнымъ законнымъ способомъ религіознаго знанія, какъ то дѣлалъ Якоби и нѣкоторые мыслители мистическаго направленія, въ созерцаніи или въ непосредственномъ ощущеніи видѣвшіе полноту Богопознанія. Оно не можетъ быть исключительнымъ и единственнымъ даже въ томъ случаѣ, если бы умъ нашъ, не только по достоинству и высотѣ познаваемаго имъ содержанія, но и по самому способу и результатамъ своей дѣятельности, былъ наивысшею познавательною способностію. Дѣятельность высшихъ способностей не исключаетъ и не упраздняетъ дѣятельности низшихъ, но состоитъ съ ними въ живой и неразрывной связи; ни одна сила нашего духа не можетъ быть представлена изолированною въ своей дѣятельности и противоположною другимъ; взаимное отличіе силъ и способностей не можетъ доходить до полной противоположности, одной какъ истинной и ведущей къ истинѣ,—другой, какъ ложной и ведущей къ заблужденію,— что̀ имѣетъ мѣсто въ противоположеніи разума разсудку у Якоби. Поэтому и религіозная идея, хотя получаетъ свое начало въ умѣ, не можетъ оставаться принадлежностію этой

одной способности въ формѣ непосредственнаго созерцанія; она необходимо, по живой связи всѣхъ силъ нашего духа, должна переходить въ сферу дѣятельности разсудка. Такой переходъ умственно-идеальнаго созерцанія въ область мышленія никакъ не можетъ быть представляемъ въ видѣ какого-то низпаденія идеи изъ высшей сферы въ низшую, тѣмъ менѣе въ видѣ порчи или искаженія ея несвойственными ей пріемами знанія. Знаніе непосредственное (мы имѣемъ здѣсь въ виду форму знанія, независимо отъ содержанія) не есть высшая и совершеннѣйшая форма знанія. Согласно съ условіями и законами нашего настоящаго существованія, наивысшею степенью знанія мы должны во всякомъ случаѣ почитать *пониманіе* предмета, достигаемое при помощи возможно вѣрнаго *понятія* о немъ. Но органомъ такого знанія,—знанія въ собственномъ смыслѣ слова,—можетъ быть только разсудокъ, котораго назначеніе—путемъ законосообразнаго мышленія возводить непосредственныя впечатлѣнія и ощущенія къ свѣту понятія. Дѣйствіе на насъ предмета, его впечатлѣніе, будетъ ли оно относиться къ чувствамъ внѣшнимъ или къ тому внутреннему чувству Божественнаго, которое мы назвали умомъ, главнымъ образомъ даетъ намъ завѣреніе въ *бытіи* предмета, съ его непосредственно поражающими нашъ умственный взоръ свойствами. Но только мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и истины, сообразно съ степенью ясности и силы полученнаго впечатлѣнія и съ мѣрою участія и правильностію приложенія мыслящей силы духа. Какъ непосредственное *сознаніе* бытія предмета, такъ и пріобрѣтаемое при посредствѣ мышленія *познаніе* этого бытія,—какъ *воззрѣніе* предмета, такъ и *понятіе* (на низшей степени знанія—*представленіе*) о немъ, суть равно существенные и необходимые элементы нашего познанія. Безъ перваго наше познаніе будетъ не реальнымъ, а только формальнымъ: безъ втораго, мы будемъ имѣть только ощущеніе предмета, а не познаніе его въ собственномъ смыслѣ,—познаніе, составляющее необходимую принадлежность нашей *разумной* природы. Такой взглядъ на отношеніе воззрѣнія къ понятію, знанія непосредственнаго—къ знанію посредствомъ мышленія, имѣетъ одина-

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

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

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

Исторія религіи и философіи ясно показываетъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простаго и непосредственнаго ощущенія Божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о Немъ. Если бы идея Божества, составляющая основу религіи, была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во всѣ времена, должна бы быть одною и тою же, потому что предметъ ея—Божество,

самъ по себѣ одинъ и тотъ же и неизмѣненъ; отсюда, и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и тоже. Чувственный предметъ, по своей измѣнчивой природѣ, можетъ еще производить, независимо отъ насъ, измѣнчивыя впечатлѣнія, въ одно время казаться такимъ, въ другое—инымъ; но очевидно, это неприложимо къ Божеству; идея Его, какъ Его дѣйствіе, должна бы быть всегда одною и тою же. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное; мы находимъ безконечное разнообразіе ея у различныхъ лицъ, въ различныя времена. Что значитъ это всеобщее явленіе? Если бы въ познаніи о сверхчувственномъ мы должны были ограничиться однимъ страдательнымъ воспріятіемъ Божественнаго дѣйствія, то всѣ разнообразныя формы, въ которыхъ является намъ религіозная идея и въ которыхъ замѣтна самостоятельная дѣятельность нашей мысли, мы должны бы признать чистымъ заблужденіемъ. Всякое образное представленіе Божества, самое достойное Его, всякое понятіе о Богѣ, самое, по видимому, правильное, мы бы должны отвергнуть, какъ не законное измѣненіе чистоты первоначальной идеи привнесеніемъ субъективныхъ и не соотвѣтствующихъ истинѣ формъ ограниченнаго познанія.

Но если религіозное знаніе заключаетъ въ себѣ элементъ не только объективный, но и субъективный; если, какъ мы сказали, познаніе о сверхчувственномъ, слѣдуя общему закону познанія, требуетъ не только впечатлѣнія, но и участія мышленія: то различныя, существующія въ религіи и философіи формы, въ какихъ является религіозная идея, окажутся явленіемъ понятнымъ и естественнымъ. Причина разнообразія религіозныхъ понятій, кромѣ другихъ условій этого явленія, будетъ существенно заключаться въ постепенности развитія нашего мышленія и въ различіи формъ, какія оно принимаетъ на различныхъ ступеняхъ своего движенія къ большему и большему познанію истины. Сначала сознаніе человѣка обращено преимущественно къ міру внѣшнему; форма познанія на этой ступени его интеллектуальной жизни есть форма *представленія;* образы и явленія внѣшней природы и вызываемыя этими явленіями субъективныя ощущенія служатъ внѣшнимъ выраженіемъ для присущаго уму человѣка чувства Божества.

Представленное нами понятіе объ отношеніи разсудка и ума, мышленія и непосредственнаго созерцанія въ дѣлѣ религіи

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

Не думаемъ, чтобы правильное и основанное на точномъ психологическомъ анализѣ нашихъ способностей разграниченіе сферъ дѣятельности разсудка и ума могло сколько нибудь вести къ уничиженію значенія послѣдняго въ области религіи. Конечно, плодъ дѣятельности ума—непосредственное ощущеніе или сознаніе Божественнаго—можетъ показаться низшимъ и менѣе значимымъ, чѣмъ разнообразіе понятій о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ,—плодъ дѣятельности мысли. Но это не такъ; обѣ формы знанія такъ существенно и необходимо соединены между собою въ общемъ дѣлѣ человѣческаго знанія, что трудно говорить о первенствѣ той или другой. Истина познанія предмета прежде всего зависитъ отъ вѣрности, ясности и чистоты непосредственнаго воззрѣнія его, и такимъ образомъ воззрѣніе предмета служитъ первымъ основаніемъ всякаго вѣрнаго пониманія его. Все это имѣетъ приложеніе даже къ области низшаго, эмпирическаго знанія, но преимущественно къ области знанія высшаго, религіознаго, потому что здѣсь отношеніе органа познанія къ познаваемому нѣсколько иное, чѣмъ отношеніе чувственныхъ органовъ къ познанію предметовъ чувственныхъ. Что правильное и здоровое состояніе чувственныхъ органовъ существенно необходимо для правильнаго познанія предметовъ, что ненормальное или болѣзненное состояніе этихъ органовъ можетъ дать поводъ къ превратнымъ или неяснымъ представленіямъ о предметахъ,— это мы всѣ хорошо знаемъ. Но такъ какъ случаи ненормальнаго состоянія чувственныхъ органовъ вообще рѣдки и притомъ составляютъ личные недостатки того или другаго лица, такъ что заблужденія, которыя могли бы происходить отсюда,

всегда легко могутъ быть исправлены при общемъ нормальномъ состояніи чувствъ у другихъ людей, то мы обыкновенно пріучаемся мало цѣнить значеніе первоначальныхъ впечатлѣній въ дѣлѣ знанія и мало обращаемъ на нихъ вниманія. Заботиться о чистотѣ и точности чувственныхъ впечатлѣній никому не приходитъ въ голову, точно также, какъ и считать какою либо заслугою человѣка или чѣмъ либо особенно цѣннымъ для знанія правильныя воззрѣнія. Иное дѣло, когда мы обратимъ вниманіе на область знанія о сверхчувственномъ и на способность этого знанія—умъ. Мы видѣли, что здѣсь человѣкъ стоитъ далеко не въ столь благопріятномъ отношеніи къ познаваемому объекту, какъ въ отношеніи къ міру чувственному; что органъ этого познанія дѣйствуетъ не столь отчетливо, ясно и правильно, какъ органы нашихъ чувствъ.

Слабость дѣйствія этого органа и происходящая отсюда тусклость, маложизненность и неопредѣленность представленій о сверхчувственномъ можетъ на первый разъ навести на мысль о малоцѣнности ихъ и о преимущественномъ значеніи раціональнаго познанія о Богѣ. Но для правильной оцѣнки ихъ значенія по отношенію къ Богопознанію, мы должны бы имѣть въ виду не то состояніе, въ какомъ являются эти представленія въ настоящемъ положеніи человѣка, но то, въ какомъ они должны бы находиться при нормальномъ состояніи нашей природы. Мы не можемъ и представить теперь той жизненной силы и ясности созерцаній міра сверхчувственнаго, къ какимъ способенъ человѣкъ по существу своей Богоподобной натуры, равно какъ и того обилія и полноты Богопознанія, какое могло бы развиться изъ этого первоначальнаго источника, и того значенія, какое они могли бы имѣть для нашего мышленія и вообще для всѣхъ сферъ нашей психической дѣятельности. Но даже и въ томъ несовершенномъ и неполномъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ его теперь, непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго не теряетъ своего значенія въ сравненіи съ дѣятельностію мышленія, уже по тому самому, что, какъ мы сказали, оно составляетъ первоначальное и коренное основаніе всякаго познанія о Богѣ. Безъ врожденной нашему духу способности ощущать сверхчувственное, нашъ разумъ оставался бы даже безъ всякаго побужденія искать его; безъ дѣйствительной дѣятельности этой способности, хотя бы и не

настолько живой и сильной, сколько то требуется нормою человѣческой природы, всѣ изысканія его въ религіозной области знанія были бы непрочны и несостоятельны. Чѣмъ глубже и живѣе въ нашемъ духѣ непосредственное чувство Божества или вѣра въ Него, тѣмъ тверже и чище наши понятія о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, тѣмъ безопаснѣе они отъ заблужденій и односторонних воззрѣній; чѣмъ слабѣе въ душѣ эта внутренняя основа религіи, тѣмъ неудовлетворительнѣе и самое знаніе. Одно развитіе разсудка и мышленія, безъ предшествующей ему и сопровождающей его вѣры въ Бога, такъ же мало имѣетъ значенія для пріобрѣтенія истиннаго знанія о Немъ, какъ мало бы имѣло значенія и какъ мало могло бы привести къ вѣрнымъ результатамъ все усиліе нашей мыслительной дѣятельности узнать точно какой либо эмпирическій объектъ a priori, не имѣя отъ него впечатлѣнія или основываясь на впечатлѣніи смутномъ и невѣрномъ. Вотъ почему и очень развитой разсудокъ, самъ по себѣ, не гарантируетъ еще человѣка отъ величайшихъ религіозныхъ заблужденій, какъ скоро въ нашемъ духѣ ослабѣла внутренняя связь между знаніемъ и первоначальною, непосредственною вѣрою въ Бога. А при совершенномъ оскудѣніи и помраченіи этой вѣры, отъ какихъ бы то ни было причинъ, возникаетъ одинъ изъ опаснѣйшихъ религіозныхъ недуговъ,—теоретическій или практическій атеизмъ, и отъ этого недуга не можетъ предохранить ни многоученость, ни довольно сильное развитіе формальной способности мышленія. Человѣкъ естественно и легко можетъ отрицать существованіе того, чего онъ не ощущаетъ въ себѣ самомъ, какъ непосредственно даннаго и реальнаго.

Все это показываетъ, что для сравнительной оцѣнки значенія разсудка и ума, непосредственнаго знанія или, точнѣе, вѣры и мышленія, въ области религіознаго знанія, нужно имѣть въ виду не относительное только значеніе ихъ, какъ формъ или ступеней знанія, но и *качественный* характеръ какъ самыхъ способностей, такъ и содержанія, которое дается ими. Одна форма знанія сама по себѣ не опредѣляетъ еще его истины и цѣнности. Понятіе, конечно, выше простаго ощущенія; но ложное пониманіе предмета не только не выше, но даже гораздо вреднѣе, чѣмъ ясное, здравое непосредственное ощущеніе. Тоже отношеніе формъ и степеней сознанія къ ка-

честву содержанія ихъ замѣчаемъ и въ другихъ сферахъ психической жизни, напримѣръ нравственной. Вѣрное и правильное, основанное на инстинктивномъ стремленіи нашей природы къ добру, дѣйствованіе, гораздо выше и чище, чѣмъ основанная на превратномъ понятіи о нравственности дѣятельность. Все это имѣетъ приложеніе и къ религіозному знанію. Нѣтъ спора, что идеалъ такого знанія есть постоянное соединеніе и жизненное, гармоническое взаимопроникновеніе основанной на непосредственномъ ощущеніи Божества вѣры и постепенно развивающагося и усовершающагося на этой основѣ знанія; то и другое должны взаимно относиться какъ корень и растеніе. Но если, какъ часто бываетъ въ дѣйствительности, такой гармоніи обоихъ элементовъ религіознаго знанія нѣтъ, если даже, на основаніи печальныхъ наблюденій, часто противополагаютъ непосредственную вѣру и знаніе, какъ элементы, усиленіе изъ коихъ одного неминуемо влечетъ ослабленіе другаго: то, при сравнительной оцѣнкѣ ихъ, мы должны имѣть въ виду не теоретическое ихъ значеніе, но жизненную важность въ дѣлѣ религіи. А съ этой точки зрѣнія мы, конечно, должны отдать предпочтеніе религіозной вѣрѣ предъ знаніемъ. Такое предпочтеніе основывается на томъ, что вѣра или непосредственное убѣжденіе есть въ нашемъ духѣ нѣчто коренное и первоначальное, а знаніе—нѣчто производное и по времени второстепенное. Поэтому чистая и живая вѣра возможна и безъ знанія, но чистое и живое религіозное знаніе невозможно безъ вѣры. Человѣкъ съ знаніемъ, но безъ религіозной вѣры, не можетъ сдѣлать своего знанія истинно-религіознымъ; человѣкъ съ такою вѣрою заключаетъ въ себѣ возможность развитія знанія, и если такое знаніе не всегда произрастаетъ на почвѣ вѣры, то вина тому можетъ быть не въ самомъ человѣкѣ, а въ различныхъ неблагопріятныхъ условіяхъ для его развитія вообще. Но такой недостатокъ религіознаго знанія, т. е. способности сознавать религіозную истину въ формѣ ясныхъ, отчетливыхъ и основанныхъ на разумныхъ основаніяхъ понятій, не есть какое либо существенное лишеніе въ дѣлѣ религіи, безъ чего было бы невозможно достиженіе самой цѣли ея—живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ. Недостатокъ отчетливаго знанія здѣсь можетъ быть восполняемъ глубиною и энергіею непосредственнаго убѣжденія, ко-

торое въ своей чистотѣ и энергіи можетъ инстинктивно, такъ сказать, угадывать и постигать тѣ истины, для достиженія которыхъ нужны часто долговременныя усилія ума. Нерѣдки примѣры, что простые и теоретически мало развитые люди, при высотѣ нравственнаго развитія, обладаютъ такимъ непосредственно свѣтлымъ и высокимъ чувствомъ религіозной истины, что оно служитъ для нихъ болѣе надежнымъ руководителемъ въ религіозной жизни, чѣмъ самыя прочныя, основанныя на долговременныхъ изысканіяхъ, убѣжденія разума. Истина, сокрытая часто отъ премудрыхъ и разумныхъ, открывается иногда младенцамъ.

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

Что непосредственное ощущеніе Божества, равно какъ и основанныя на немъ различнаго рода представленія и понятія о Богѣ, могутъ и должны возбуждать различнаго рода религіозныя чувствованія, это само собою разумѣется по общей связи и взаимопроникновенію всѣхъ силъ человѣческаго духа. Ближайшій вопросъ здѣсь могъ бы состоять въ томъ: въ какихъ спеціальныхъ оттѣнкахъ чувствованія можетъ отражаться въ насъ религіозное сознаніе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ могъ бы дать обильное содержаніе для своего рода религіозной психологіи чувства, при чемъ, конечно, должны

бы быть приняты во вниманіе не только разнообразныя представленія о Богѣ, но и различные оттѣнки нравственнаго и умственнаго состоянія самого человѣка, такъ какъ чувство болѣе, чѣмъ другія способности, носитъ на себѣ индивидуальный характеръ, условливаемый особенностями природы каждаго человѣка. Поэтому искать одного, кореннаго и специфически религіознаго чувства (какимъ, напримѣръ, Шлейермахеръ почиталъ чувство безусловной зависимости) было бы, кажется намъ, напраснымъ трудомъ. Здѣсь можно указать только на двѣ крайнія границы области религіозныхъ чувствованій, на два предѣла, которыми замыкается ихъ разнообразіе,—высшій и низшій. Если будемъ имѣть въ виду нормальное положеніе человѣка въ дѣлѣ религіи, то, конечно, должны предположить, что первое чувство, которое должно возбуждать въ немъ непосредственное и живое ощущеніе Божества, есть чувство высшаго блаженства, выражающагося въ любви человѣка къ Творцу. Итакъ любовь къ Богу можетъ быть названа первымъ и высшимъ религіознымъ чувствованіемъ. Вотъ почему и въ ряду дѣйствительно существующихъ религій та религія есть высшая и совершеннѣйшая, которая пробуждаетъ это чувство и ставитъ его основаніемъ нравственно-религіозной жизни: такова — Религія Христіанская. Если же возьмемъ другой крайній предѣлъ религіознаго отношенія человѣка къ Богу, возьмемъ человѣка въ наибольшемъ отдаленіи его отъ Божества, а непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго, свойственное нашей природѣ, въ наименьшемъ его развитіи: то можемъ ожидать, что въ области существованія такое состояніе выразится въ какомъ либо тягостномъ ощущеніи ненормальности своего положенія. Вмѣсто чувства блаженства, мы встрѣтимъ чувство неудовлетворенности и томленія духа, вмѣсто любви—чувство страха, проистекающее изъ смутнаго сознанія неестественности своего религіознаго состоянія и виновности въ томъ. И мы дѣйствительно видимъ, что такое именно чувство является господствующимъ на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія въ мірѣ языческомъ; и тѣ философы, которые въ страхѣ видѣли начало религіи, имѣли въ виду дѣйствительно низшую форму религіознаго чувства, хотя и ошибались, почитая низшее первоначальнымъ и корен-

нымъ *). Между этими двумя крайними религіозными чувствованіями,—страхомъ и любовью, включаются, какъ мы сказали, всѣ прочія чувства въ ихъ разнообразныхъ оттѣнкахъ.

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

*) Само собою разумѣется, что этотъ страхъ, какъ низшая форма религіознаго чувства, не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ страхомъ Божіимъ, который имѣетъ мѣсто и на высшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія. Говоря о сравнительномъ значеніи религіозныхъ чувствованій, мы должны брать ихъ не въ отвлеченіи отъ содержанія, но въ связи съ нимъ. Чувство само по себѣ, какъ справедливо замѣтилъ Гегель, есть простая форма сознанія, которая можетъ заключать какъ самое возвышенное, такъ и самое низкое содержаніе; опредѣленную цѣну оно получаетъ именно отъ того содержанія, какое его возбуждаетъ. Но съ этой точки зрѣнія между религіознымъ страхомъ дикаря-язычника и страхомъ Божіимъ христіанина нѣтъ никакого сравненія.

ТЕЗИСЫ

сочиненія: „религія, ея сущность и происхожденіе".

В. Кудрявцева.

Москва. 1871 *).

1. Религія не можетъ быть произвольнымъ изобрѣтеніемъ отдѣльныхъ лицъ (напримѣръ жрецовъ, законодателей, мудрецовъ), для достиженія различныхъ практическихъ цѣлей. Такое предположеніе противорѣчитъ какъ историческимъ, такъ и психологическимъ даннымъ.

2. Чувство страха предъ грозными и благодарности предъ благотворными явленіями природы, не можетъ быть источникомъ религіи. Страхъ предъ грозными явленіями природы и страхъ религіозный (благоговѣніе) суть чувства специфически различныя; чувствомъ страха не исчерпывается содержаніе религіозныхъ чувствованій, тѣмъ болѣе не объясняются характеристическія особенности религіи.

3. Ученіе Фейербаха о религіи, какъ идеализаціи нашего *я*, подъ вліяніемъ эгоистическихъ чувствъ и при помощи фантазіи, ведетъ къ отрицанію достоинства человѣческаго разума и разумности исторіи. Дѣйствительный характеръ религіозныхъ чувствованій опровергаетъ мнѣніе Фейербаха, будто источникомъ религіи служатъ стремленія эгоистическія. Фантазія не можетъ служить источникомъ религіи, такъ какъ

*) Эти тезисы были напечатаны отдѣльными оттисками въ 1873 году. См. текстъ ихъ также въ „Правосл. Обозрѣніи" за 1873 г., стр. 123—124 „Изв. и Замѣтокъ".

между основною религіозною идеею, — идеею Божества и создаваемыми, при помощи фантазіи, идеалами человѣка, находится существенное различіе, какъ въ теоретическомъ, такъ и практическомъ отношеніи. Антропоморфизмъ въ области религіи составляетъ не сущность, но только одну изъ формъ выраженія религіозной идеи.

4. Религія не можетъ быть произведеніемъ самостоятельной дѣятельности одного только мышленія. Опытами такой дѣятельности могутъ служить такъ называемыя доказательства бытія Божія; но ни содержаніе, ни форма этихъ доказательствъ не оправдываютъ той мысли, будто путемъ одной разсудочной дѣятельности могла образоваться въ насъ религіозная идея.

5. Ученіе Канта о происхожденіи теоретической идеи о Богѣ и о регулятивномъ только значеніи ея въ сферѣ нашего познанія а) не вытекаетъ изъ его критическаго анализа доказательствъ бытія Божія; б) не объясняетъ существенныхъ особенностей этой идеи; в) вноситъ противорѣчіе въ дѣятельность нашихъ познавательныхъ силъ.

6. Предпочтеніе, какое отдаетъ Кантъ практическому разуму предъ теоретическимъ въ обоснованіи религіозныхъ истинъ, ни чѣмъ не оправдывается. *Происхожденіе* религіи, при невозможности видѣть въ его нравственномъ доказательствѣ бытія Божія дѣйствительный путь возникновенія религіозныхъ истинъ въ нашемъ умѣ, остается необъясненнымъ, а *значеніе* религіозной вѣры, при автономіи нравственнаго закона, оказывается совершенно ничтожнымъ. Мнѣніе Канта о *положительной* религіи не соотвѣтствуетъ истинному понятію о ней, а ограниченіе *естественной* (раціональной) религіи одною нравственностію, ведетъ не только къ уничтоженію религіи, но и къ ослабленію самой нравственности.

7. Недостатокъ ученія Якоби о религіи состоитъ а) въ неудовлетворительности научной обработки его понятія объ умѣ или внутреннемъ чувствѣ; б) въ расторженіи живой связи между разсудкомъ и умомъ и вслѣдствіе этого въ односторонемъ уничиженіи значенія мышленія въ области религіи.

8. Ученіе Шлейермахера о чувствѣ, какъ источникѣ религіи, грѣшитъ односторонностью ограниченія религіи этимъ только элементомъ ея. Чувство не можетъ быть признано ни

первоначальнымъ источникомъ религіи, ни единственнымъ, даже высшимъ, элементомъ ея; мѣра чувства не есть мѣра религіозности. Религіозный характеръ чувства опредѣляется предметомъ его возбуждающимъ; но ни „всецѣлое“ Шлейермахера въ его „Рѣчахъ о религіи“, ни его абсолютное или Божество въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, не могутъ сообщить нашему чувству характера истинной религіозности. Одностороннее понятіе Шлейермахера о сущности религіи приводитъ а) къ невѣрному понятію о значеніи религіознаго знанія; б) къ уничиженію иѳическаго элемента въ области религіи, в) къ двусмысленному, въ сущности пантеистическому, ученію объ откровеніи и сверхчувственномъ въ религіи.

9. Пантеистическое понятіе Гегеля о сущности религіи, какъ о саморазвитіи абсолютнаго духа, черезъ посредство духа конечнаго, противорѣчитъ дѣйствительному религіозному сознанію, всегда противополагающему въ религіи наше конечное *я*, Существу безконечному; различіе формъ представленія и понятія не можетъ объяснить причинъ такого противоположенія. Ученіе Гегеля о религіи, какъ особенной только, низшей формѣ познанія объ абсолютномъ, односторонне и не объясняетъ всѣхъ обнаруженій религіознаго сознанія. Невѣрность понятія Гегеля о сущности религіи ведетъ къ невѣрному взгляду на происхожденіе и значеніе дѣйствительныхъ религій, въ особенности христіанской.

10. Ученіе Шенкеля о совѣсти, какъ отличной отъ разума и воли способности человѣческой души и религіозномъ ея органѣ, страдаетъ недостаткомъ психологической вѣрности и отчетливости.

11. Критическій разборъ одностороннихъ атеистическихъ, раціоналистическихъ и пантеистическихъ воззрѣній на религію приводитъ къ тому результату, что только съ точки зрѣнія теизма возможно установленіе истиннаго понятія о религіи, какъ взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, и вмѣстѣ надлежащее разграниченіе въ ней объективнаго и субъективнаго элементовъ.

12. Кромѣ общаго, промыслительнаго отношенія Бога къ міру, должно быть допущено особенное, религіозное отношеніе Его къ человѣку. Такое отношеніе не можетъ ограничиваться только тѣмъ, что Богъ сообщаетъ человѣку идею о

Себѣ (теорія врожденныхъ идей). Для объясненія происхожденія религіи должно допустить возможность постояннаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ, которое можно назвать откровеніемъ естественнымъ.

13. Возможность такого религіознаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ вытекаетъ какъ изъ самаго понятія о Богѣ и высшемъ достоинствѣ человѣческой природы, такъ и изъ наблюденія надъ способомъ пріобрѣтенія нами познанія о предметахъ реально существующихъ.

14. Дѣйствованіе Божества на нашъ духъ предполагаетъ особенный органъ или способность для воспріятія этого дѣйствованія,—*умъ*. Дѣятельность этой способности по отношенію къ сверхчувственному, есть воспринимательная, аналогическая по формѣ съ дѣятельностію чувствъ внѣшнихъ по отношенію къ міру внѣшнему. Знаніе сверхчувственнаго, сообщаемое этою способностію, есть непосредственное.

15. Характеръ непосредственности, принадлежащій первоначальной дѣятельности ума, не только не исключаетъ возможности разсудочнаго знанія въ области религіи, но и необходимо его предполагаетъ. Мышленіе есть не случайный или незаконный (какъ у Якоби), но существенный элементъ въ дѣлѣ религіи.

РЕЛИГІЯ И ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФІЯ. *)

Вопросъ о взаимномъ отношеніи науки и религіи, знанія и вѣры есть одинъ изъ самыхъ живыхъ и существенно важныхъ вопросовъ нашего времени. Этотъ вопросъ, конечно, не возбуждалъ бы столько недоразумѣній, не представлялъ бы столько затрудненій для своего разрѣшенія, если бы область религіи и область науки были размежеваны рѣзкими и опредѣленными границами, но на самомъ дѣлѣ, между ними находится такъ много соприкасающихся сторонъ, что разграниченіе ихъ представляется иногда очень затруднительнымъ. Есть много очень важныхъ, и притомъ имѣющихъ жизненное значеніе вопросовъ, рѣшеніе которыхъ одинаково беретъ на себя и религія и наука,—и такъ какъ эти рѣшенія, какъ показываетъ исторія человѣческой мысли, часто разнорѣчивы, то невольно возникаетъ недоумѣніе, на чьей сторонѣ истина и право: на сторонѣ ли религіи, основывающейся на Божественномъ авторитетѣ, или на сторонѣ науки, опирающейся на авторитетѣ человѣческаго разума.

---

*) Эта статья, напечатанная въ Правосл. Обозрѣніи за 1875 годъ, т. 1, № 3, стр. 398—431, представляетъ собою болѣе полное и въ нѣкоторыхъ частяхъ переработанное изложеніе того, что составляло содержаніе рѣчи, произнесенной на годичномъ актѣ 1 октября 1874 года, и издано въ сборникѣ подъ заглавіемъ: „Годичный актъ въ Моск. Дух. Академіи 1 окт. 1874 г. Москва, 1875, и отдѣльною брошюрой, подъ заглавіемъ: Критическій разборъ ученія О. Конта о трехъ методахъ философскаго познанія.“ Москва, 1874.

Обыкновенный, недальновидный раціонализмъ, вульгарное невѣріе, не задумываясь отвѣчаютъ на этотъ вопросъ такъ, что отдаютъ рѣшительное предпочтеніе такъ называемому разуму, понимая впрочемъ подъ этимъ словомъ большею частію *свой* разумъ, свое личное, чисто одностороннее міросозерцаніе. Религія, представляясь для этого недальновиднаго воззрѣнія противорѣчіемъ разуму, прямо отвергается какъ нѣчто ложное, какъ порожденіе заблужденія и суевѣрія. Но болѣе проницательная мысль не можетъ удовлетвориться такимъ скорымъ и легкимъ рѣшеніемъ вопроса о значеніи религіи. Даже предубѣжденный противъ религіи, но сколько нибудь разсуждающій мыслитель не можетъ не видѣть, что религія имѣла и имѣетъ существенное значеніе въ жизни человѣчества, что она есть великая историческая сила, какою не можетъ быть простой миражъ ума или ни на чемъ не основанное заблужденіе. Отсюда различныя попытки опредѣлить и установить истинное значеніе религіи по отношенію къ наукѣ, осмыслить и оправдать, такъ сказать, ея существованіе.

Но такъ какъ, при всемъ желаніи признать значеніе религіи, остается неизмѣннымъ предположеніе, что разумъ человѣка, выраженіемъ котораго служитъ наука, есть единственный и безусловный авторитетъ въ рѣшеніи всѣхъ, представляющихся уму вопросовъ, а религія въ рѣшеніи нѣкоторыхъ изъ нихъ противорѣчитъ разуму, то и значеніе, какое оставляется за религіею не можетъ быть существеннымъ, но только условнымъ. Религіи придается значеніе, хотя необходимаго, но тѣмъ не менѣе только преходящаго, историческаго момента въ процессѣ развитія человѣческой мысли. Въ сущности и здѣсь религія противополагается наукѣ какъ неистинное—истинному; различіе между этимъ и указаннымъ выше взглядомъ на религію состоитъ лишь въ томъ, что этому не истинному по существу моменту придается значеніе субъективной необходимости, тогда какъ легкомысленное невѣріе не хочетъ признавать за нею даже и этого невысокаго значенія.

Изъ числа подобнаго рода попытокъ установить правильныя будто бы отношенія между религіею и наукою, мы позволяемъ себѣ остановить вниманіе на одной, которая въ

настоящее время кажется многимъ послѣднимъ словомъ науки въ этомъ вопросѣ. Мы имѣемъ въ виду ученіе позитивной философіи О. Конта о взаимномъ отношеніи трехъ такъ называемыхъ имъ методовъ философскаго познанія: теологическаго, метафизическаго и позитивнаго. Мы останавливаемся на этомъ ученіи потому, что не смотря на малое уваженіе, какимъ пользуется философія Конта въ собственно философскомъ мірѣ, она имѣетъ довольно значительное вліяніе въ нашемъ обществѣ; къ позитивной философіи въ нашей литературѣ замѣтно больше симпатіи, чѣмъ къ какой либо другой изъ современныхъ философскихъ теорій.

Передадимъ сущность ученія Конта о взамномъ отношеніи религіи и науки его собственными словами.

„Изучая всецѣлое развитіе человѣческаго разума въ различныхъ сферахъ его дѣятельности, начиная отъ его перваго, самаго простаго начала, до нашихъ дней, я думаю, что открылъ великій основной законъ, которому онъ подчиненъ съ неизмѣнною необходимостію и который, кажется мнѣ, можетъ быть твердо обоснованъ, отчасти на раціональныхъ доказательствахъ, которыя доставляетъ намъ познаніе нашей организаціи, отчасти на историческихъ данныхъ, вытекающихъ изъ внимательнаго изученія прошедшаго. Этотъ законъ состоитъ въ томъ, что каждое изъ нашихъ главныхъ понятій, каждая вѣтвь нашихъ познаній послѣдовательно проходитъ чрезъ три различныя теоретическія состоянія: состояніе теологическое или фиктивное, состояніе метафизическое или отвлеченное и состояніе научное или положительное. Другими словами: духъ человѣческій, по своей природѣ, послѣдовательно употребляетъ въ каждомъ изъ своихъ изысканій три метода философствованія, которыхъ характеръ существенно различенъ и даже радикально противоположенъ: сначала методъ теологическій, потомъ методъ метафизическій и наконецъ методъ позитивный. Отсюда три рода философіи или общихъ системъ понятій о совокупности феноменовъ, — системъ, которыя взаимно себя исключаютъ: первая есть необходимая точка отправленія человѣческаго разума; третья—его состояніе твердое и опредѣленное; вторая предназначена единственно служить переходомъ“.

„Въ состояніи теологическомъ, духъ человѣка, направляя

существенно свои изслѣдованія ко внутренней природѣ существъ, къ первоначальнымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ дѣйствій, которыя его поражаютъ, — однимъ словомъ, къ познаніямъ абсолютнымъ, представляетъ себѣ феномены какъ бы произведенными прямымъ и постояннымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ агентовъ болѣе или менѣе многочисленныхъ, которыхъ произвольное вмѣшательство изъясняетъ всѣ кажущіяся аномаліи вселенной".

„Въ состояніи метафизическомъ, которое въ сущности есть простое, общее видоизмѣненіе перваго, сверхъестественные агенты замѣняются отвлеченными силами, истинными сущностями (entités), (олицетвореннными абстракціями), присущими различнымъ существомъ міра и понимаемыми, какъ способными производить сами собою всѣ наблюдаемые феномены, изъясненіе которыхъ тогда состоитъ въ томъ, что каждому предмету приписывается соотвѣтствующая сущность".

„Наконецъ въ состояніи позитивномъ, духъ человѣка, признавая невозможнымъ достигнуть абсолютныхъ понятій, отказывается искать начала и назначенія вселенной и познавать внутреннія причины феноменовъ, съ тѣмъ, чтобы единственно обратиться къ открытію, посредствомъ хорошо комбинированнаго употребленія умозаключенія и наблюденій, дѣйствующихъ законовъ явленій, то есть неизмѣнныхъ отношеній ихъ послѣдованія и сходства. Изъясненіе фактовъ, сведенное тогда къ его дѣйствительнымъ границамъ, съ этой поры есть не болѣе какъ связь, установленная между различными частными феноменами и нѣкоторыми общими фактами, число которыхъ прогрессъ науки стремится уменьшить болѣе и болѣе" *).

Первое впечатлѣніе, которое производитъ эта теорія на человѣка, знакомаго съ исторіею философскихъ мнѣній,— то, что эта теорія, которую авторъ ея и его послѣдователи выдаютъ за нѣкоторое новое и великое открытіе, есть нѣчто давно знакомое и слышанное, хотя и въ нѣсколько иной формѣ. Мы не станемъ въ лѣтописяхъ исторіи философіи искать многихъ однородныхъ мнѣній, по которымъ философія противополагалась религіи, какъ нѣчто высшее и болѣе со-

*) Auguste Comte, Cours du Philosophie positive. Par. 1830. T. 1. p. 3—5.

вершенное, долженствующее служить или истолкованіемъ или замѣною религіи. Мы остановимся на ближайшемъ къ намъ времени. Какъ ни парадоксально можетъ показаться сближеніе столь, по видимому, противоположныхъ міросозерцаній, какъ позитивное Конта и крайне-идеалистическое Гегеля, но тѣмъ не менѣе между ними, по отношенію къ предмету, о которомъ идетъ рѣчь, существуетъ если не историческое, то внутреннее родство. Гегель первый съ особенною силою въ своей философіи религіи развилъ ту основную мысль, что религія и философія въ сущности тожественны, а различіе между ними состоитъ только въ формѣ познанія; религія есть знаніе въ формѣ представленія, философія — знаніе въ формѣ понятія. Религія есть такимъ образомъ не что иное какъ низшая, переходная *форма знанія*, которая должна исчезнуть въ высшей формѣ, — въ знаніи философскомъ. Не такое ли отношеніе между религіею и философіею и у Конта? И у него религія не есть ли только *методъ* знанія, низшій и наименѣе совершенный? Разница лишь въ томъ, что высшею религіи формою знанія Гегель почитаетъ свою абсолютно-идеалистическую философію, а Контъ свою позитивную. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ Контъ съ прежними философами поступаетъ точно также, какъ и Гегель. Гегель всѣ философскія системы, ему предшествующія, считаетъ хотя необходимыми, но переходными моментами, ведущими къ его послѣдней и истинноразумной философіи. Контъ, въ свою очередь, всѣ философскія системы, несходныя съ его собственною, считаетъ также необходимымъ переходнымъ періодомъ мысли, (который онъ характеризуетъ именемъ метафизической философіи), ведущимъ къ своей окончательной, позитивной философіи. Но для насъ безразлично здѣсь, идеалистическая или позитивная философія Конта будетъ завершительнымъ моментомъ знанія. Рѣдкій изъ философовъ не имѣетъ слабости считать свою именно систему вѣнцемъ и завершеніемъ человѣческаго знанія; но исторія мышленія разрушаетъ это самомнѣніе. Думалъ ли Гегель, что его собственная философія, въ которой, какъ уничтоженные діалектически моменты мысли, распустилйсь всѣ философскія системы, и сама окажется „препобѣжденнымъ моментомъ“ и уничтожится въ философіи позитивной? Но это не конецъ дѣла; можетъ быть явится новый философъ, кото-

рый въ гордой самоувѣренности скажетъ, что и позитивная философія есть низшій, переходный моментъ, за которымъ послѣдуетъ вѣчное царство его собственной философіи, которое и составитъ четвертый періодъ въ исторіи человѣческой мысли, высшій не только теологическаго и метафизическаго, но и позитивнаго. Для насъ, какъ мы сказали, въ настоящемъ случаѣ важно не то, какая философія, — идеалистическая, позитивная или философія будущаго должна замѣнить религію, но то, дѣйствительно ли религія есть нѣчто замѣняемое, есть низшій, преходящій моментъ, который въ исторіи индивидуальнаго и общечеловѣческаго развитія долженъ быть смѣненъ какою либо высшею формою знанія, какъ бы мы ее ни назвали.

Какъ можно видѣть изъ приведеннаго нами отрыка изъ сочиненій Конта, свою теорію взаимоотношенія религіи и философіи онъ обосновываетъ, отчасти на раціональныхъ доказательствахъ, доставляемыхъ намъ „познаніемъ нашей организаціи“, отчасти на историческихъ данныхъ. Поэтому и мы остановимся на этихъ двухъ доказательствахъ, которыя можемъ назвать психологическимъ и историческимъ.

1) Сущность психологическаго доказательства въ томъ, „что духъ человѣческій, по своей природѣ“, какъ говоритъ Контъ, „послѣдовательно употребляетъ въ каждомъ изъ своихъ изысканій“ три радикально противоположныхъ метода философствованія: сначала теологическій, затѣмъ метафизическій и наконецъ позитивный.

Не будемъ говорить здѣсь о πρῶτον ψεῦδος всей теоріи Конта, общемъ ему съ философіею Гегеля, — о томъ крайне узкомъ и одностороннемъ воззрѣніи на религію, по которому она отожествляется съ знаніемъ, и вслѣдствіе этого коренного и первичнаго заблужденія, является у одного формою познанія, у другаго—методомъ его. Религія въ своемъ истинномъ значеніи не есть ни форма, ни методъ познанія; предѣлы ея гораздо шире; не ограничиваясь знаніемъ, не будучи только своего рода философствованіемъ о природѣ вещей, она простирается на область чувства и дѣятельности, вызывая здѣсь рядъ своеобразныхъ явленій, которыя не объяснимы какъ продукты одного лишь знанія; эти явленія составляютъ выраженіе религіи не менѣе существенное, чѣмъ раз-

личнаго рода *понятія* о Богѣ и о предметахъ вѣры. Показать несостоятельность и скудость понятій о религіи Конта съ этой точки зрѣнія не составило бы большаго труда, въ виду яснаго противорѣчія его очевиднымъ фактамъ религіознаго сознанія и жизни. Мы ограничимся здѣсь теоретическою стороною религіи, — въ какой мѣрѣ она есть знаніе о Богѣ и религіозное міросозерцаніе.

Дѣйствительно религія, кромѣ другихъ существенныхъ ея моментовъ, есть также и религіозное знаніе. Но какого рода знаніе? Чѣмъ отличается оно отъ другихъ видовъ познанія? Самымъ своимъ предметомъ, или только способомъ познанія предметовъ, общихъ ей съ другими сферами знанія и тамъ познаваемыхъ другими способами? Контъ, по видимому, утверждаетъ послѣднее. По его теоріи, религія есть извѣстный методъ познанія, параллельный, хотя и не одинаковый по достоинству, съ методами метафизическимъ и позитивнымъ. Нельзя не удивляться, что Контъ, ставя во главу своей философіи „открытіе“, какъ онъ выражается, „великаго основнаго закона“ познанія, оставляетъ совершенно необъясненнымъ, что такое разумѣетъ подъ именемъ *метода?* А между тѣмъ, это разъясненіе представляется крайне необходимымъ въ виду противорѣчія этого термина у него общепринятымъ понятіямъ о немъ. Методомъ мы обыкновенно называемъ извѣстный (правильный) пріемъ умственной дѣятельности, ведущей къ опредѣленной научной цѣли, которую вообще можемъ назвать открытіемъ истины. Отсюда уже видно, что въ существѣ методъ не есть опредѣленное познаніе, извѣстное міросозерцаніе, но только способъ или пріемъ, употребляемый для достиженія познанія. Методъ вообще есть нѣчто не предметное, а формальное, прилагаемое къ данному содержанію съ цѣлью его изслѣдованія; самое познаніе есть уже результатъ, постепенно достигаемый приложеніемъ извѣстнаго метода къ познаваемому матеріалу, извѣстное понятіе о вещахъ, пріобрѣтаемое путемъ методическаго изслѣдованія. При такомъ, надѣемся, единственно вѣрномъ понятіи о методѣ, что̀ такое будутъ тѣ три главныя воззрѣнія, которыя Контъ характеризуетъ какъ три основные метода познанія? Отличаются ли они только пріемами познавательной дѣятельности при тожествѣ познаваемаго, или самою сущностію того, *что* позна-

ется; различіе ихъ формальное только или предметное? Очевидно, послѣднее; о дѣйствительномъ различіи пріемовъ познанія, о томъ, какими логическими процессами достигается то, что́ Контъ называетъ теологическою, метафизическою, позитивною философіею, онъ ничего не говоритъ. Но несомнѣнно, что всѣ три его метода представляютъ различное, даже противоположное содержаніе. Предметы теологическаго метода, — живое Божество и его вліяніе на міръ, отрицаются методомъ метафизическимъ; то, о чемъ говоритъ методъ метафизическій, — умопостигаемыя сущности вещей, отрицаются методомъ позитивнымъ, для котораго свой особенный предметъ, — явленія природы и ихъ ближайшая причинная связь. Отсюда видно, что три такъ называемые Контомъ метода на самомъ дѣлѣ не суть методы познанія, но три зависящія отъ различія познаваемыхъ (или предполагаемыхъ познаваемыми) объектовъ, различныя области познаваемаго, три міросозерцанія, но не три метода.

Скажутъ, что все это не важно; что мы ловимъ Конта на неточности терминологіи, что и самъ онъ, въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, называетъ свои три метода—тремя „понятіями“, „состояніями“, тремя „философіями“. Нѣтъ, эта мнимая неточность не такъ маловажна, какъ кажется; она имѣетъ существенное значеніе и опредѣляетъ собою весь характеръ теоріи Конта, потому что только подъ условіемъ понятія о трехъ областяхъ знанія (религіознаго, философскаго, эмпирическаго), какъ о методахъ познанія, съ нѣкоторою вѣроятностію можно бы допустить мысль, что различіе и преемственность ихъ условливаются степенью развитія познавательной силы человѣка, что они основаны, какъ говоритъ Контъ, на законахъ нашей умственной организаціи. Можно бы предположить, что различнымъ стадіямъ умственнаго развитія человѣка дѣйствительно соотвѣтствуютъ и различные методы познаванія *одного* и *того же* окружающаго его бытія.

Но такое, теоретически вѣроятное и мыслимое, предположеніе сейчасъ окажется несостоятельнымъ, какъ скоро мы обратимся къ дѣйствительной природѣ человѣка. Ни логика, ни психологія въ дѣятельности познавательной способности не указываютъ намъ особенныхъ, взаимно противоположныхъ, какихъ либо пріемовъ или методовъ познаванія соотвѣтственно

различнымъ стадіямъ психическаго развитія человѣка. Законы мышленія и основные способы познанія, — дедуктивный и индуктивный, одни и тѣ же на всѣхъ степеняхъ развитія мышленія; различіе здѣсь состоитъ только въ большей или меньшей сознательности, въ навыкѣ и способности употреблять и прилагать всеобщіе логическіе законы, правила и пріемы мысли къ тѣмъ или инымъ предметамъ познанія. Тѣмъ страннѣе, что, по мнѣнію Конта, три его метода, основанные будто бы на самой природѣ человѣческаго духа, составляющіе необходимый законъ ея дѣятельности, находятся въ полномъ антагонизмѣ и исключаютъ другъ друга. Если такъ, то невольно возникаетъ вопросъ: какой смыслъ, значеніе и цѣль такого закона? Мы напрасно стали бы искать отвѣта на этотъ вопросъ въ философіи столь догматической, какова въ сущности философія Конта; онъ будетъ повторять одно, что это есть необходимый законъ нашей организаніи, — и только. Между тѣмъ, какъ бы мы ни смотрѣли на природу, совершенно невѣроятно, чтобы она установила такой безсмысленный законъ, чтобы истина достигалась не иначе, какъ путемъ ложныхъ пріемовъ мышленія, чтобы къ реальной дѣйствительности мы шли путемъ галлюцинацій. Притомъ, не естественно ли ожидать и, на основаніи многочисленныхъ аналогій, предполагать, что такъ какъ природа обыкновенно идетъ отъ болѣе простаго къ болѣе сложному, то и наша умственная природа также будетъ идти отъ болѣе простаго къ болѣе сложному и отвлеченному? Но по теоріи Конта мы встрѣчаемъ совершенно неестественный порядокъ въ ходѣ знанія; оно начинаетъ съ самого отвлеченнаго, сверхъчувственнаго (методъ теологическій), чтобы посредствомъ метафизическаго, переходнаго пути, закончить самымъ простымъ и легкимъ,— изученіемъ міра явленій, съ отстраненіемъ всякихъ высшихъ вопросовъ знанія. Что заставляетъ природу человѣка, на самыхъ первыхъ порахъ ея развитія, бросаться на самое глубокое и далекое отъ дѣйствительности, чтобы потомъ остановиться на самомъ простомъ и наглядномъ? Одинъ этотъ фактъ не говоритъ ли того, что религіозное знаніе есть самая существенная, первоначальная и простая потребность человѣческаго духа, а не одно фальшивое, хотя въ то же время естественное, пониманіе вещей?

Если такимъ образомъ мы не вправѣ называть три указываемыя Контомъ области познанія методами знанія, то и искать причины ихъ различія мы, очевидно, уже не вправѣ въ области субъективной, въ необходимыхъ какихъ-то законахъ организаціи познающаго духа, но только внѣ его, въ различіи самихъ объектовъ, составляющихъ содержаніе религіи, философіи, естествознанія. А какъ скоро мы перейдемъ въ эту область, то и различіе этихъ трехъ сферъ познанія окажется не субъективно только, но и объективно необходимымъ,—и вся теорія Конта разрушится. И въ обыкновенномъ нашемъ познаніи употребленіе различныхъ методовъ зависитъ не отъ нашего только произвола или какихъ либо чисто-субъективныхъ требованій нашего мыслящаго *я*, но опредѣляется и самымъ предметомъ нашего познанія. Иной пріемъ мышленія употребляетъ нашъ разумъ для познанія предметовъ эмпирическихъ, иной въ математикѣ, иной въ философской области знанія. Уже это одно явленіе должно бы навести Конта на мысль, что источникъ различныхъ міросозерцаній: религіознаго, философскаго и эмпирическаго, долженъ крыться гдѣ нибудь внѣ мыслящаго духа, что они условливаются различіемъ объектовъ познанія и предполагаютъ это различіе. Дѣйствительно, какъ скоро мы признаемъ реальное существованіе объектовъ міра сверхъчувственнаго и основаній бытія, скрывающагося за пестрою тканью міра явленій, то существованіе религіознаго и философскаго міросозерцаній не будетъ уже казаться намъ какою-то слѣпою прихотью нашей природы, но сейчасъ получитъ свой смыслъ и значеніе. Если есть истинное живое Божество и міръ сверхъчувственный, то, очевидно, необходимо должно быть и соотвѣтствующее этимъ объектамъ познаніе, столь же отличное по своему характеру отъ познанія явленій чувственныхъ, сколько отличаются эти предметы отъ предметовъ чувственныхъ. Это и будетъ знаніе религіозное, или религія, въ какой мѣрѣ она есть знаніе. Если есть за міромъ феноменовъ и чувственнаго бытія міръ идей и бытія недоступнаго чувствамъ, то естественно должно быть и знаніе о немъ, то, которое Контъ называетъ метафизическимъ. На ряду съ этимъ знаніемъ будетъ стоять познаніе міра явленій, то, что̀ Контъ зоветъ философіею позитив-

ною и что въ сущности есть эмпирическое познаніе явленій видимой природы.

Такимъ образомъ осмысливается и является разумнымъ то различіе трехъ сферъ познанія, объясненія которому Контъ напрасно ищетъ въ какой-то роковой, естественной организаціи нашей природы.

Но какъ скоро утверждена и признана эта разумная необходимость, то тотчасъ же падаетъ и дальнѣйшее предположеніе Конта, будто эти три вида, или какъ онъ ихъ называетъ, метода познанія суть: а) необходимо-послѣдовательные и б) затѣмъ взаимно-исключающіе себя моменты познанія. Потому что, если различные виды познанія: религіозное, философское, эмпирическое, вызываются и условливаются различіемъ самыхъ объектовъ ихъ, то, конечно, они могутъ также одновременно и равноправно существовать въ умѣ человѣка, какъ совмѣстно существуютъ объекты ихъ въ дѣйствительности. Правда, при этомъ мы не устраняемъ совершенно мысли о возможности нѣкоторой послѣдовательности въ появленіи этихъ познаній въ умѣ человѣка. Очень можетъ быть, что сообразно степени субъективнаго развитія ума, эти объекты, не смотря на одновременно-реальное существованіе ихъ внѣ насъ, *нами* будутъ познаваемы постепенно; недоступное знанію человѣка въ одинъ моментъ его умственнаго развитія можетъ сдѣлаться доступнымъ въ другой, при большемъ развитіи его ума. Но вліяніе этихъ субъективныхъ условій познанія прежде всего можетъ имѣть мѣсто только для развивающагося еще, но не для развитаго уже мышленія, въ которомъ всѣ три вида познанія могутъ, очевидно, совмѣщаться. Далѣе, самая градація познаній будетъ иная, чѣмъ та, которая изложена у Конта. Какъ существо духовное, человѣкъ по самой своей природѣ и по цѣли своего существованія, одновременно доступенъ вліянію обоихъ міровъ,—чувственнаго и сверхъчувственнаго, въ какой бы формѣ, сообразно степенямъ его духовнаго развитія, ни выражалось это вліяніе. Отсюда на самыхъ первыхъ порахъ его развитія, будемъ ли разсматривать его какъ индивидуумъ или какъ цѣлое человѣчество, на ряду съ усвоеніемъ впечатлѣній міра внѣшняго, съ познаніемъ эмпирическимъ, является познаніе религіозное, какъ идея Существа высочайшаго, которая служитъ основою

различныхъ религіозныхъ представленій и понятій. Та и другая дѣятельность познанія—эмпирическая и религіозная суть первоначальныя, такъ какъ онѣ вызываются въ душѣ не однимъ только закономъ субъективнаго развитія, но и неотразимымъ дѣйствіемъ на нашъ духъ внѣ его лежащихъ объектовъ, чувственныхъ и сверхъчувственнаго, дѣйствующихъ на обѣ стороны его природы. Затѣмъ мало по малу начинаетъ развиваться и входить въ свои права свободная дѣятельность мышленія, которая не ограничивается непосредственно-эмпирическимъ познаніемъ вещей, какъ онѣ являются чувствамъ, но стремится открыть общіе законы, управляющіе явленіями, понять эти законы въ ихъ взаимной связи и гармоническомъ единствѣ; является то, что̀ мы называемъ знаніемъ *научнымъ*, и притомъ въ двухъ формахъ, судя по тому, на что преимущественно обращено вниманіе человѣка,—на идеальную или реальную, или, точнѣе, на внутреннюю или внѣшнюю сторону бытія; отсюда два равноправные вида познанія,—знаніе философское и знаніе научно-эмпирическое. Знаніе религіозное при этомъ не исчезаетъ, точно такъ же какъ не исчезаетъ знаніе эмпирическое, ставъ научнымъ; и оно можетъ принимать высшую форму,—форму науки, въ системахъ богословскихъ.

Отсюда видно, что съ субъективной или психологической точки зрѣнія, мы можемъ допустить только послѣдовательность низшаго, не научнаго, и высшаго, научнаго знанія, независимо отъ его предметовъ, — градацію въ *совершенствѣ*, а не въ *содержаніи* познанія. Что же касается до предметнаго содержанія познанія, то оно не знаетъ такихъ градацій, по которымъ бы одно, относящееся къ извѣстной области бытія, смѣняло и уничтожало другое. По теоріи Конта выходитъ, что теологическое знаніе есть достояніе человѣка на низшей степени его умственнаго развитія, метафизическое на средней, позитивное на высшей. Но опыть не оправдываетъ такой теоріи; на дѣлѣ мы видимъ, что при совершенно равныхъ дарованіяхъ, при одинаковой степени умственнаго развитія, одинъ направляетъ свои изслѣдованія къ одной сторонѣ знанія, другой къ иной; одинъ становится теологомъ, другой естествоиспытателемъ, третій философомъ. Причина этого различія, частію въ различной субъективной

настроенности человѣка и характерѣ его дарованій, частію во внѣшнихъ условіяхъ, направляющихъ его къ тому или иному роду занятій, но никакъ не въ безотносительномъ качествѣ его умственнаго развитія. Точно также и одинъ и тотъ же человѣкъ, въ различные періоды своей жизни, можетъ мѣнять предметы изслѣдованія, вовсе не соображаясь съ градаціею методовъ Конта; мы часто видимъ переходы отъ невѣрія, опирающагося будто бы на фактахъ естествознанія, къ религіи, отъ занятій положительными науками—къ философіи. Правда, Контъ увѣряетъ, будто бы каждый изъ насъ необходимо и послѣдовательно бываетъ „теологомъ въ своемъ дѣтствѣ, метафизикомъ въ свой юности и физикомъ въ зрѣлыхъ лѣтахъ". Но ежедневный опытъ постоянно опровергаетъ это. Можно ли сказать, что дитя религіознѣе взрослаго? Не встрѣчаемъ ли мы наибольшаго развитія религіозности именно въ возрастѣ зрѣломъ? Напротивъ, дитя и человѣкъ необразованный, котораго Контъ приравниваетъ къ дитяти, гораздо болѣе позитивны, чѣмъ думаетъ Контъ. Они-то болѣе всего склонны, сообразно требованію позитивной философіи, не заходить въ глубь явленій, не искать ихъ внутреннихъ и послѣднихъ причинъ, но останавливаться только на феноменахъ и ихъ внѣшней связи и послѣдовательности. Откуда опять взялъ Контъ, будто философія или метафизика есть преимущественное достояніе юности? Да и самъ Контъ, вопреки своей градаціи познаній, не заключилъ ли своей научной карьеры трудами, въ которыхъ можно найти своего рода и теологію, и метафизику, но отнюдь не позитивную философію *)?

Точно также какъ мысль о градаціи методовъ, не оправдывается наблюденіемъ и мнѣніе Конта объ ихъ взаимномъ антагонизмѣ и несовмѣстимости. И это мнѣніе встрѣчаетъ фактическое опроверженіе въ многочисленныхъ примѣрахъ совмѣщенія религіознаго міросозерцанія и занятій естественными науками или философіею у многихъ научно-образованныхъ лицъ. Въ исторіи науки мы найдемъ множество естествоиспытателей, у которыхъ, подобно Ньютону и Кеплеру, религіозное направленіе не вступало въ антагонизмъ съ познаніемъ

*) О. Контъ и позитивизмъ. Д. Милля. Отд. 2. Позднѣйшія умозрѣнія Конта.

природы и не уничтожалось послѣднимъ. Мы найдемъ многихъ философовъ, начиная отъ Аристотеля, у котораго глубокій метафизическій умъ мирно уживался съ положительнымъ изученіемъ природы. Мы найдемъ другихъ мыслителей, у которыхъ философское глубокомысліе соединялось съ религіознымъ направленіемъ. Найдемъ даже ученыхъ, философскія воззрѣнія коихъ согласовались съ основнымъ принципомъ позитивизма о невозможности познанія сущности вещей и о недоступности намъ ничего, кромѣ феноменовъ, и которые въ тоже время были и философами-метафизиками и людьми съ религіознымъ направленіемъ (напр. Кантъ, Паскаль). Всѣ эти и подобныя явленія явно противорѣчатъ мнѣнію Конта объ антагонизмѣ и взаимно-исключаемости трехъ методовъ. Только одно самомнѣніе и ограниченность могли бы искать объясненія этихъ явленій въ непослѣдовательности или недостаточности умственнаго развитія и предполагать, что въ этомъ отношеніи упомянутыя нами лица стоятъ ниже Конта и его послѣдователей.

Но подобнаго рода факты вполнѣ объяснимы и естественны, если мы будемъ имѣть въ виду нормальное и естественное, а не мечтательное взаимоотношеніе трехъ основныхъ міросозерцаній. Если эти міросозерцанія условливаются и вызываются въ умѣ человѣка не какими-то безсмысленно-необходимыми свойствами нашей организаціи, но самымъ реальнымъ различіемъ познаваемыхъ предметовъ, вызывающимъ и особенные пріемы познанія и особое содержаніе его; если все сущее въ своемъ гармоническомъ единствѣ представляетъ дѣйствительныя отличія міра явленій, міра идеальнаго и связывающей тотъ и другой высочайшей причины бытія—Бога: то очевидно, что желаемый идеалъ знанія можетъ состоять только въ гармоническомъ совмѣщеніи, а не взаимно-исключеніи трехъ соотвѣтствующихъ этимъ объектамъ видовъ познанія. Только въ такой полнотѣ и законченности наше знаніе можетъ служить отображеніемъ бытія и достигать этой главной цѣли знанія. Исключеніе или уничтоженіе одной изъ этихъ областей знанія неминуемо сдѣлаетъ его одностороннимъ. Правда, въ дѣйствительности, совмѣщеніе, о которомъ мы говоримъ, составляетъ скорѣе мыслимый идеалъ знанія, чѣмъ постоянный фактъ опыта. На самомъ дѣлѣ мы видимъ многочисленные

примѣры то перевѣса одной изъ этихъ областей знанія въ ущербъ другой, то незаконнаго антагонизма между ними, доходящаго иногда до желанія не только поработить, но и уничтожить какую либо изъ этихъ сторонъ, чтобы доставить абсолютное господство другой. Но дѣло въ томъ, что всѣ эти явленія никакъ нельзя назвать ни нормальными, ни необходимыми. Помимо различныхъ субъективныхъ, нравственныхъ и историческихъ причинъ, эти явленія главнымъ образомъ происходятъ отъ естественной ограниченности индивидуума, по которой, при невозможности знанія универсальнаго, каждый является выразителемъ какой либо одной изъ сторонъ его; а занятіе и увлеченіе одною стороною, естественно, не можетъ не сопровождаться ослабленіемъ другой,—и при большемъ развитіи этой односторонности, въ связи съ другими психологическими условіями, — незаконнымъ уничтоженіемъ другой. Отсюда не рѣдкое явленіе, что люди религіозные, или, точнѣе, — избравшіе кругомъ своихъ занятій предметы религіозные, склонны были унижать то философію, то естествознаніе; и наоборотъ, представители точныхъ наукъ съ пренебреженіемъ смотрѣли на философовъ; послѣдніе не оставались также въ долгу ни предъ знаніемъ религіознымъ, ни предъ естествовѣдѣніемъ. Но это явленіе, какъ мы сказали, не есть нормальное, а скорѣе частное и временное уклоненіе отъ идеала человѣческаго знанія. Въ самомъ же существѣ трехъ воззрѣній: теологическаго, философскаго и позитивнаго, нѣтъ ничего, что̀ вызывало бы ихъ на взаимную борьбу и уничтоженіе. Нѣтъ никакой необходимости, чтобы философъ уничтожалъ теолога, а естествоиспытатель того и другаго. Это потому, что не смотря на тѣсную связь и многочисленныя точки соприкосновенія этихъ трехъ міросозерцаній, они достаточно различны и по своему предмету и по пріемамъ познанія, чтобы сохранять самостоятельность каждое относительно другаго.

Для разъясненія этой истины, взглянемъ ближе на взаимное отношеніе какъ философіи, такъ и религіи къ естествознанію, и посмотримъ, дѣйствительно ли существованіе какъ той, такъ и другой, такъ несовмѣстимо съ позитивною наукою, какъ полагаетъ Контъ.

Главное основаніе ихъ несовмѣстимости Контъ находитъ въ томъ, что коренные принципы религіи и метафизики съ одной и позитивнаго знанія съ другой стороны, радикально противоположны и непримиримы. Позитивная наука, по его мнѣнію, исходитъ изъ того предположенія, что достиженіе „абсолютныхъ понятій“ невозможно, и потому, „отказываясь искать начала и назначенія вещей и познавать внутреннія причины явленій“, она обращается исключительно къ познанію феноменовъ; теологія, напротивъ, „существенно направляетъ свои изслѣдованіи къ внутренней природѣ существъ, къ первоначальнымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ дѣйствій, насъ поражающихъ, —однимъ словомъ, къ познаніямъ абсолютнымъ“. Философія, въ этомъ отношеніи, сходна съ религіею, такъ какъ „состояніе метафизическое, въ сущности есть простое, общее видоизмѣненіе теологическаго“; различіе здѣсь только въ томъ, что сверхъестественные агенты религіи замѣняются отвлеченными силами, сущностями, абстракціями; тѣ самыя идеи, которыя религія выражаетъ въ формѣ живыхъ представленій, символовъ, конкретныхъ личностей, метафизика выражаетъ въ формѣ отвлеченныхъ понятій.

Но не смотря на рѣзкость этого контраста, проведеннаго Контомъ между основоположеніями религіи и философіи съ одной и позитивизма съ другой стороны, здѣсь заключается капитальное недоразумѣніе и ложная постановка вопроса. Если бы вопреки положенію позитивной философіи, что намъ недоступно познаніе міра сверхчувственнаго и идеальнаго при тѣхъ методахъ и средствахъ, какими обладаетъ позитивное знаніе, религія, равно и философія, утверждали, что такое знаніе возможно именно при этихъ методахъ и средствахъ,— то есть путемъ эмпирическимъ: то, конечно, контрастъ между обоими положеніями былъ бы полный и примиреніе этихъ воззрѣній было бы невозможно; одно отрицало бы другое. Но какъ скоро и методы и пріемы и самое содержаніе знанія для религіи, философіи и естествознанія различны, то нѣтъ уже никакого основанія утверждать, будто недоступное для одной области познанія (естествознанія), недоступно и для знанія вообще. Вполнѣ согласны, что позитивная философія, при помощи естествознательнаго метода, можетъ познавать только феномены, и ничего не можетъ сказать о предметахъ, выхо-

дящихъ изъ области міра явленій чувственныхъ. Но изъ этого нисколько не слѣдуетъ, и Контъ нигдѣ этого не доказалъ, чтобы эти предметы и вообще не были доступны познанію. Различіе познаваемыхъ предметовъ условливаетъ и различіе способовъ познанія и относительную самостоятельность различныхъ сферъ знанія. Положенію позитивной философіи: намъ недоступно познаніе внутреннихъ причинъ явленій при помощи опыта, нисколько не противорѣчитъ другое положеніе: но оно намъ доступно при помощи другихъ источниковъ знанія, — вѣры и откровенія (въ религіи) и раціональнаго мышленія (въ философіи). Оба эти положенія являются взаимносвязанными и другъ друга дополняющими, а не исключающими. Ясное и отчетливое признаніе этихъ положеній, гарантируя самостоятельность знанія религіознаго, философскаго и эмпирическаго, предотвращаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность столкновеній между ними, — столкновеній не случайныхъ, неизбѣжныхъ иногда при соприкосновенности границъ и связи всѣхъ областей знанія, а тѣхъ рѣшительныхъ, при которыхъ существованіе одного рода знанія несовмѣстимо будто бы съ существованіемъ другаго.

Обратимся прежде всего къ философіи въ ея отношеніи къ естествознанію. Контъ въ общихъ чертахъ довольно вѣрно опредѣляетъ задачу метафизическаго (равно и теологическаго) знанія въ противоположность эмпирическому такъ, что оно существенно направляетъ свои изслѣдованія къ внутренней природѣ существъ, къ первоначальнымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ дѣйствій, насъ поражающихъ. Но если такова задача метафизики, то въ чемъ и гдѣ ея изслѣдованія могутъ сталкиваться съ естествознательнымъ изслѣдованіемъ феноменовъ и ихъ внѣшней связи, — предметомъ такъ называемой позитивной философіи? Предметы познанія здѣсь совершенно различны. Пунктъ противорѣчія, на который одинъ и указываетъ Контъ, состоитъ лишь въ томъ, что метафизика признаетъ познаваемость этихъ высшихъ предметовъ знанія,— позитивная философія считаетъ ихъ недоступными для знанія, ограниченнаго будто бы познаніемъ явленій. Противорѣчіе, само по себѣ, конечно, очень важное; но нельзя не замѣтить, что такое или иное рѣшеніе вопроса о предѣлахъ человѣческаго познанія, вопроса всецѣло принадлежащаго философіи

и имѣющаго огромное значеніе для судьбы и направленія метафизики, не имѣетъ никакого отношенія къ судьбѣ естествознанія. Такъ или иначе будетъ рѣшенъ этотъ вопросъ, естествознаніе остается неприкосновеннымъ въ своей цѣлости. Положительное рѣшеніе вопроса о возможности знанія метафизическаго гарантируетъ только самостоятельность метафизики, но не колеблетъ и не подрываетъ правъ естествознанія.

Правда, помимо теоріи познанія, есть въ области философіи одна сторона (и ее-то, кажется, исключительно имѣютъ въ виду позитивисты), гдѣ ея изслѣдованія и задачи, по однородности предмета, гораздо ближе соприкасаются съ естествознаніемъ, чѣмъ въ гносеологическомъ вопросѣ о границахъ человѣческаго познанія. Эта сторона—метафизическое ученіе о природѣ, такъ называемая космологія или философія природы. Такъ какъ здѣсь предметъ изслѣдованія, по видимому, одинъ—природа, то на первый взглядъ представляется, что здѣсь-то, въ этой общей области и могутъ происходить столкновенія и недоразумѣнія, при двухъ способахъ изучать природу,—естествознательномъ и философскомъ. Такія недоразумѣнія, какъ показываетъ исторія философіи, конечно, были; иногда философія захватывала въ свою область болѣе надлежащаго, касаясь (какъ въ древности) тѣхъ сторонъ природы, изученіе которыхъ издавна и безспорно отошло въ область естествознанія; иногда (какъ въ новѣйшее время) естествознаніе присвоивало себѣ право неудачнаго рѣшенія чисто метафизическихъ проблеммъ. Но эти недоразумѣнія и захваты чужихъ владѣній—дѣло преходящее; они происходятъ отъ недостаточно яснаго различенія задачи и способовъ той и другой науки. На самомъ же дѣлѣ, и здѣсь, при нѣкоторомъ вниманіи, не трудно отличить въ изученіи природы двѣ стороны: метафизическую и позитивную, и при такомъ отличеніи установить самостоятельную задачу философскаго и эмпирическаго познанія природы, безъ необходимости вводить антагонизмъ между ними и жертвовать однимъ другому въ ущербъ полному и цѣлостному пониманію ея.

При этомъ нужно имѣть въ виду ту основную мысль, что философія, какъ скоро беретъ на себя трудъ говорить о природѣ, то, чтобы не быть повтореніемъ общихъ результатовъ естественныхъ наукъ или не имѣющимъ твердой почвы опыта,

и потому безполезнымъ, конструированіемъ явленій природы a priori, должна изслѣдовать тѣ стороны ея, которыхъ изученіе или вовсе не входитъ въ кругъ естествознанія или окончательное и точное познаніе которыхъ не доступно эмпирическому наблюденію и индуктивному методу. Сюда относятся прежде всего тѣ понятія, которыя принимаются всѣми естественными науками a priori, какъ необходимое предположеніе для объясненія частныхъ явленій природы, какъ условія возможности самого опыта, по выраженію Канта; таковы напр. понятія о пространствѣ и времени, о всеобщей основѣ физическихъ предметовъ и явленій,—т. е. о матеріи вообще, о силѣ природы, законѣ и пр. Далѣе, въ область философіи природы входитъ рѣшеніе тѣхъ вопросовъ, которые не могутъ быть рѣшены однимъ эмпирическимъ путемъ окончательно, каковы— о началѣ міра вообще и о происхожденіи коренныхъ отличій его бытія: природы неорганической, органической и сознательно-духовной. Наконецъ вѣдѣнію философіи подлежитъ разсмотрѣніе тѣхъ, замѣчаемыхъ нами въ природѣ, качествъ и свойствъ, которыя по самому существу своему не могутъ быть названы эмпирическими, таковы: истина и ложь, красота и безобразіе, добро и зло,—качества которыя, въ противоположность эмпирическимъ, можемъ назвать идеальными. Нѣтъ нужды говоритъ, что ни по методу, ни по задачѣ естествознанія, разсмотрѣніе этихъ качествъ не можетъ входить въ его сферу. Но тѣмъ не менѣе несомнѣнно и то, что всѣ эти понятія, для нашего ума, имѣютъ такую же реальность и значеніе, какъ и естественныя свойства предметовъ, напр. тяжесть, непроницаемость и т. п. Несомнѣнно также и то, что эти понятія мы прилагаемъ не къ однимъ только предметамъ и явленіямъ міра умственнаго и нравственнаго, но и къ явленіямъ и предметамъ міра физическаго. Такъ напр. одни предметы мы зовемъ цѣлесообразными, совершенными, другіе— нѣтъ, видимъ въ предметахъ то приближеніе къ нормѣ, то уклоненія отъ нея, въ однихъ случаяхъ видимъ законченность, смыслъ, разумность, въ другихъ не находимъ этого. Далѣе, одни предметы и явленія природы называемъ прекрасными, другіе безобразными, и между изяществомъ и безобразіемъ устанавливаемъ тысячи оттѣнковъ. Наконецъ, такъ какъ природа имѣетъ существенное отношеніе къ чело-

вѣку и къ его нравственной жизни, такъ какъ человѣкъ есть не только чисто-духовное, но духовно-органическое существо, то мы не можемъ обойтись и безъ того, чтобы не судить о ней и по понятіямъ о добрѣ и злѣ. Рѣшить, въ какой мѣрѣ законно приложеніе всѣхъ этихъ понятій къ природѣ, и если законно, то въ какихъ формахъ онѣ выражаются въ ней,— есть задача метафизическаго ученія о природѣ.

Вотъ главныя задачи философіи природы. При правильномъ пониманіи сущности этихъ задачъ и особенностей методовъ философскаго и эмпирическаго, метафизика и естествознаніе одинаково могутъ разсматривать и изучать природу, каждая съ своей точки зрѣнія, не вредя интересамъ другъ друга. Столкновеніе между ними возможно было бы только тогда, если бы философія своими принципами и методомъ исключала содержаніе естественныхъ наукъ, отрицала бы значеніе метода этихъ наукъ для познанія конкретныхъ предметовъ и явленій природы, если бы установляла иные законы природы, противорѣчащіе эмпирическимъ и упраздняющіе ихъ. Но такъ ли это? Никакая философія, какъ бы она ни смотрѣла на цѣнность эмпирическаго познанія сравнительно съ раціональнымъ, не отвергаетъ ни положительнаго изученія природы, ни правъ эмпирическаго метода для познанія извѣстнаго круга предметовъ и явленій. Самый односторонній и рѣшительный идеализмъ, мечтавшій о возможности конструировать основныя категоріи природы изъ понятій чистаго разума (разумѣемъ философію Гегеля), простиралъ права чистаго мышленія именно только на область этихъ общихъ категорій, не имѣя притязанія выводить a priori данныя конкретныя явленія и эмпирическіе ихъ законы. Онъ не отвергалъ того, что научно-эмпирическое познаніе природы точно также, какъ фактическое знаніе исторіи, есть необходимое предположеніе философіи природы и философіи исторіи; не отвергалъ онъ и методовъ этого рода познаній, хотя, конечно, не считалъ ихъ пригодными для знанія высшаго, философскаго. Отъ этого, при всей смѣлости діалектики и свободѣ полета философской мысли, Гегель нигдѣ вообще въ своей философіи природы не уклоняется отъ тѣхъ данныхъ естествознанія, какія предлагала ему современная эмпирія, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ эти данныя составляли несомнѣнное,

а не проблемматическое еще пріобрѣтеніе науки. Въ какой мѣрѣ удовлетворительна собственно философія Гегеля, судить о томъ—дѣло философіи; но для насъ важно то, что самая, по видимому, далекая отъ эмпирическаго метода философія не отрицаетъ однакожъ ни этого метода, ни познаній, при помощи его пріобрѣтаемыхъ. Въ этомъ отношеніи нельзя не видѣть преимущества метафизики предъ такъ называемымъ позитивизмомъ; тогда какъ первая и при крайне идеалистическомъ характерѣ всегда находитъ мѣсто эмпирическому знанію и методу въ своей теоріи познанія, послѣдній вовсе отрицаетъ то, чего понять не можетъ и что не подходитъ подъ узкую мѣрку его собственнаго метода.

Одна изъ главныхъ причинъ столь распространеннаго въ настоящее время предубѣжденія о противорѣчіи между метафизикою и естествознаніемъ есть недоразумѣніе относительно того, что̀ считать метафизическимъ и что̀ положительнымъ или эмпирическимъ познаніемъ природы. Противорѣчіе дѣйствительно можетъ быть, но только не между философіею и естествознаніемъ, а между идеалистическимъ и матеріалистическимъ воззрѣніемъ на природу. Но матеріалистическая философія вовсе не одно и то же, что положительное естествознаніе; это своего рода односторонняя метафизика природы, которая нисколько не солидарна съ истинно-положительнымъ и держащимся въ своихъ границахъ изученіемъ природы. Для матеріализма, при слабости чисто-философскихъ доводовъ въ свою пользу, конечно, очень выгодно связать свои интересы съ интересами столь уважаемыхъ въ наше время естественныхъ наукъ и тѣмъ увлечь умы, неспособные къ серіозной философской мысли; при слабости логическаго мышленія, подъ массою импонирующихъ фактовъ изъ естественныхъ наукъ, легко могутъ проскользнуть, въ дѣйствительности несвязанныя съ этими фактами и ими не подтверждаемыя, философскія воззрѣнія матеріализма. Но строго стоящее на почвѣ опыта и индукціи естествознаніе далеко отъ этихъ увлеченій метафизикою матеріализма; оно вполнѣ сознаетъ свою некомпетентность въ рѣшеніи высшихъ философскихъ вопросовъ о сущности бытія и первыхъ причинахъ его, — вопросовъ, которые столь смѣло рѣшаетъ матеріализмъ, будто бы оставаясь на почвѣ одного опыта. Единственный результатъ, котораго

оно можетъ достигнуть относительно этихъ вопросовъ, это сознаніе невозможности рѣшить ихъ эмпирическимъ путемъ. Самъ Контъ пришелъ бы къ тому же результату, если бы не смѣшалъ невозможности познанія высшихъ проблеммъ знанія путемъ эмпирическимъ съ невозможностію познанія ихъ вообще, и если бы, кромѣ того, въ дальнѣйшемъ движеніи своего мышленія, снова не смѣшалъ невозможность знанія съ невозможностію и самаго существованія того, что̀ не познаваемо позитивнымъ методомъ. Отъ этого смѣшенія понятій, философія Конта, въ своей исходной точкѣ, по видимому, отрицающая только возможность познанія предметовъ сверхчувственныхъ (—результатъ, къ которому приходили и другіе философы, направленія совершенно противоположнаго позитивизму, напр. Кантъ), въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, является отрицаніемъ самыхъ объектовъ этого познанія, — антирелигіозною, столько же какъ и антифилософскою.

Въ такомъ же почти отношеніи къ естествознанію, какъ философія, находится и религія. И съ религіею, точно также какъ и съ истинною философіею, не совмѣстимо не естествознаніе, а матеріалистическая философія, прикрывающаяся личиною естествознанія. Не естествознаніе, а матеріализмъ отрицаетъ основныя истины религіи,—бытіе Бога, промыслъ и самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ. Что касается до эмпирическаго познанія явленій природы, то религія не имѣетъ никакихъ побужденій отрицать его права и значеніе. Главная цѣль этого познанія—открытіе причинной связи явленій и установленіе неизмѣнныхъ законовъ, опредѣляющихъ ходъ этихъ явленій въ пространствѣ и времени, въ мірѣ неорганическомъ и органическомъ.

Отрицаетъ ли религія существованіе этихъ законовъ, и наоборотъ,—открытіе этихъ законовъ уничтожаетъ ли мысль о Творцѣ міра, какъ первомъ ихъ источникѣ? Для истинно-религіознаго человѣка, каждый новый шагъ въ изслѣдованіи природы можетъ служить бо́льшимъ и бо̀льшимъ побужденіемъ къ признанію высочайшей мудрости Виновника міра,—и нѣтъ никакой причины, чтобы это признаніе, этотъ религіозный взглядъ на міръ, наоборотъ, препятствовалъ движенію естествознанія. Для религіи все равно, состоитъ ли извѣстное тѣло изъ такого или такого числа тѣхъ или другихъ химическихъ

элементовъ, по тѣмъ или инымъ законамъ движутся небесныя тѣла, тѣ или другія формулы устанавливаетъ физика для движенія, сжатія, расширенія, распространенія свѣта, тепла, жидкихъ, газообразныхъ тѣлъ. Ея задачи и цѣли иныя; подобнаго рода вопросы не входятъ въ ея область и для нея нѣтъ никакихъ основаній относиться къ нимъ ни особенно благопріятно, ни особенно враждебно. Нѣтъ никакой особенной религіозной или теологической химіи, астрономіи, математики, медицины. Изслѣдованіе законовъ природы, при помощи точныхъ научныхъ методовъ, не измѣнится отъ того, что естествоиспытатель будетъ человѣкомъ религіознымъ. Изслѣдованія Ньютона не были менѣе основательны и точны отъ того, что онъ занимался толкованіемъ Апокалипсиса, и живое участіе, какое принималъ Паскаль въ религіозныхъ спорахъ своего времени, не помѣшало ему быть знаменитымъ математикомъ. Правда, намъ указываютъ на нѣкоторые примѣры столкновенія естествознательнаго воззрѣнія на природу съ религіознымъ, причемъ будто бы послѣднее уступало свое мѣсто первому. Эти примѣры: открытіе обращенія земли около солнца, будто бы противорѣчащее религіозному представленію о неподвижности земли и центральности ея въ системѣ мірозданія, и затѣмъ, — геологическія открытія, относящія древность міра и человѣка далеко за предѣлы, назначаемые Библіею. Мы не станемъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе, дѣйствительно ли первое изъ этихъ открытій противорѣчитъ Откровенію, и дѣйствительно ли второе изъ нихъ есть неизмѣнное рѣшеніе естествознанія, не подлежащее въ своихъ частностяхъ апелляціи къ будущему суду науки. Дѣло не въ томъ, согласны или нѣтъ нѣкоторыя открытія естествознанія съ тѣми или другими частными положеніями данной религіи; но въ томъ, уничтожаютъ ли эти открытія религію въ самомъ существѣ ея, устраняютъ ли ея необходимость и значеніе? Для этого нужно бы доказать, что признаніе этихъ и подобныхъ истинъ науки препятствуетъ человѣку быть религіознымъ. Но очевидно, было бы странно думать, — и противорѣчитъ опыту, будто только человѣкъ вѣрующій въ неподвижность земли можетъ быть религіознымъ, а отрицающій ее — нѣтъ. Вообще, существенное содержаніе религіи состоитъ не въ тѣхъ или другихъ мнѣніяхъ касательно различныхъ явленій

природы,—хотя подобныя мнѣнія и могутъ входить въ религіозную область какъ временные и случайные ея элементы,— но въ признаніи бытія верховной Причины міра и ея промыслительнаго отношенія къ міру. Открытіе естественныхъ законовъ и необходимой связи явленій тамъ, гдѣ недостаточно развитая религіозная мысль (что имѣло мѣсто въ религіяхъ языческихъ), видѣла дѣйствіе агентовъ сверхъестественныхъ, можетъ устранить частное невѣрное мнѣніе или суевѣріе, но не уничтожить религію въ ея существѣ. Тѣмъ менѣе можетъ видѣть въ естествознаніи опасность для своего существованія религія истинная, христіанская. Доказательствомъ тому служитъ самый фактъ существованія христіанства, не смотря на всѣ измѣненія и усовершенія въ ходѣ научныхъ познаній въ теченіи долговременнаго его существованія.

2) До сихъ поръ мы разматривали „раціональныя основанія“ теоріи Конта, которыя онъ думалъ найти въ познаніи организаціи нашей умственной природы, — и видѣли ихъ непрочность. Какъ въ самомъ существѣ трехъ главныхъ міросозерцаній: религіознаго, философскаго и положительно-научнаго, такъ и въ частныхъ фактахъ совмѣщенія ихъ въ умахъ замѣчательныхъ представителей знанія, мы нашли не подтвержденіе, а ясное опроверженіе той мысли, будто эти міросозерцанія находятся въ непримиримомъ антагонизмѣ. Посмотримъ теперь, болѣе ли сильны доводы Конта, основанные „на историческихъ данныхъ, вытекающихъ изъ внимательнаго изслѣдованія прошедшаго“. Этихъ данныхъ Контъ ищетъ въ исторіи частныхъ наукъ, въ исторіи цивилизаціи отдѣльныхъ народовъ, въ исторіи человѣчества вообще. Результатъ, къ которому онъ приходитъ,—тотъ, что каждая вѣтвь человѣческихъ познаній проходитъ три состоянія, взаимно себя смѣняющія и уничтожающія: теологическое, метафизическое и позитивное. Мы не станемъ, конечно, здѣсь провѣрять эти данныя и указывать многочисленные промахи и натяжки въ выводѣ заключеній,—что можетъ быть дѣломъ только спеціальной критики философіи Конта *). Для насъ тѣмъ менѣе въ этомъ нужды,

*) Эти промахи замѣчены даже его ревностными почитателями. Такъ напр. Милль справедливо замѣчаетъ, что важнѣйшая изъ позитивныхъ наукъ, математика, никогда не находилась въ состояніи теологическомъ. О. Контъ и позитивизмъ. 1867. Стр. 44.

что мы вовсе не думаемъ спорить противъ относительной вѣрности того факта, что если имѣть въ виду не индивидуальное, психологическое развитіе отдѣльныхъ лицъ, а историческій ходъ знанія вообще, то знаніе религіозное, выразившееся въ формѣ опредѣленныхъ религіозныхъ ученій, предшествовало появленію философіи, и что за тѣмъ, въ дѣлѣ изученія природы, философское познаніе ея предшествовало научно-эмпирическому. Но дѣло не въ самомъ фактѣ послѣдовательнаго появленія различныхъ видовъ познанія, который имѣетъ свои разумныя основанія, а въ тѣхъ, важныхъ для судьбы религіи и философіи, выводахъ, которые отсюда неправильно дѣлаетъ Контъ; эти выводы: а) будто бы постепенно выступающіе въ исторіи знанія, — религія, философія и естествознаніе, находятся между собою въ антагонизмѣ и борьбѣ,—и б) будто бы окончательная побѣда въ этой борьбѣ принадлежитъ позитивизму.

Но преемственность первоначальнаго *появленія* религіи, философіи и естествознанія только въ такомъ случаѣ могла бы служить доказательствомъ уничтожаемости одного изъ этихъ моментовъ другимъ, если бы было исторически доказано, что съ появленіемъ философіи, или, какъ называетъ ее Контъ, метафизики, дѣйствительно *уничтожалась* религія, а съ появленіемъ эмпирически-научнаго познанія природы, — философія. Но этого ни древняя, ни новая исторія не говоритъ, показывая во всѣ времена сосуществованіе этихъ трехъ видовъ познанія, съ нѣкоторымъ, конечно, перевѣсомъ того или другаго по различнымъ историческимъ и инымъ условіямъ. Такъ въ древнемъ мірѣ, въ Греціи, появленіе философіи, иногда дѣйствительно враждебной народной миѳологіи, не уничтожило религіи; напротивъ, въ явномъ противорѣчіи съ теоріею Конта, сама философія, въ концѣ своего развитія, вмѣсто того, чтобы перейти въ позитивное изученіе природы, обратилась къ религіи въ системахъ неоплатонизма. Точно также процвѣтаніе естествознанія, въ лицѣ Аристотеля и его школы, не было сигналомъ уничтоженія философіи, которая продолжала свое долговременное существованіе, не смотря на упадокъ, по крайней мѣрѣ, застой естественныхъ наукъ послѣ Аристотеля, за исключеніемъ астрономіи. Въ новомъ мірѣ, не смотря на первоначальное преобладаніе богословской науки въ періодъ

схоластики, въ настоящее время параллельно существуютъ всѣ три вида познанія и окончательное торжество позитивной философіи существуетъ пока только въ мечтахъ ея послѣдователей. Да и самъ Контъ не подрываетъ ли силы своего историческаго довода объ антагонизмѣ методовъ сознаніемъ, что, къ великому его сожалѣнію, въ настоящее время даже самыя усовершенствованныя науки сохраняютъ очень замѣтные слѣды теологическаго и метафизическаго элементовъ? *)

При столь ясномъ свидѣтельствѣ исторіи о постоянномъ сосуществованіи трехъ областей познанія, — религіознаго, философскаго, эмирическаго, — очевидно, что самый фактъ дѣйствительно преемственнаго появленія ихъ въ исторіи мысли истолкованъ Контомъ неправильно и изъ него сдѣланы невѣрные выводы. Въ чемъ же здѣсь неправильность? Именно въ томъ, что преемство первоначальнаго появленія трехъ направленій знанія Контъ понялъ какъ рѣшительную смѣну и замѣну одного направленія другимъ; между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ это преемство имѣло значеніе только постепеннаго *выдѣленія* одной сферы знанія изъ другой, причемъ первая сфера чрезъ это нисколько не уничтожалась и не отрицалась, а только ограничивалась и съуживалась. Дѣло не такъ должно представлять, что теологію смѣнила философія, послѣднюю — эмпирическое естествознаніе, а такъ, что изъ религіознаго знанія выдѣлилось философское, изъ послѣдняго— естественно-научное. Дѣйствительно исторія говоритъ намъ, что религіозное знаніе, въ формѣ ли миѳологическихъ системъ или въ видѣ имѣющихъ религіозный характеръ, почитаемыхъ священными, книгъ,—было для міра языческаго первоначально единственнымъ, универсальнымъ знаніемъ; оно, кромѣ строго-религіозныхъ представленій, вмѣщало въ себѣ и всѣ доступныя тѣмъ временамъ познанія о природѣ, о нравственности, объ исторіи; все это было окрашено религіознымъ колоритомъ. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ ума, рядомъ съ религіею, сначала въ ближайшей съ нею связи, а потомъ независимо отъ нея, появляется философія, какъ попытка на основаніи не преданія и авторитета, но началъ разума дать отвѣтъ на важнѣйшіе вопросы знанія, занимавшіе умъ человѣка. При ску-

*) Cours de Ph. pos. 1, 7.

дости эмпирическихъ наблюденій и опытовъ, запасъ которыхъ зависитъ не отъ однихъ только усилій мышленія, но и отъ времени и продолжительности наблюденій, вполнѣ естественно, что философское умозрѣніе было единственнымъ средствомъ не только разъясненія философскихъ вопросовъ въ строгомъ смыслѣ слова, но и раціональнаго познанія природы внѣшней. Отъ этого, въ древности, въ Греціи философы являются вмѣстѣ и первыми естествоиспытателями, разсуждаютъ о формѣ земли, величинѣ и взаимномъ разстояніи свѣтилъ, о происхожденіи организмовъ и т. п. (школа іонійская). Съ дальнѣйшимъ развитіемъ ума, съ накопленіемъ наблюденій, съ бо́льшимъ и бо́льшимъ уясненіемъ и различеніемъ методовъ познанія, выдѣляется изъ философіи и получаетъ самостоятельность эмпирическое познаніе природы,—то, что̀ Контъ называетъ позитивною философіею. Но эта самостоятельность, это отграниченіе естествознанія отъ философіи, нисколько ея не уничтожаетъ, точно также, какъ появленіе философіи не упразднило религіи. Дѣло не въ уничтоженіи, а въ спеціализаціи познаній; здѣсь не смѣна противоположнаго, а выдѣленіе частнаго изъ общаго.

При такомъ положеніи дѣла очевидно, что фактъ преемственнаго появленія трехъ міросозерцаній не даетъ ни малѣйшей опоры теоріи Конта. Въ какомъ бы порядкѣ ни выступали они въ исторіи знанія, этотъ порядокъ первоначальнаго возникновенія не даетъ никакого права предполагать, чтобы возникшее въ разное время не могло затѣмъ существовать параллельно. Еще менѣе этотъ порядокъ даетъ основаніе думать, будто прежде явившееся въ силу того только, что оно явилось прежде, есть не истинное, явившееся затѣмъ—переходное, и наконецъ послѣднее — единственно истинное. Всѣ три великіе момента человѣческаго знанія:—знаніе религіозное, философское, эмпирическое, не смотря на преемственность ихъ выступленія въ исторіи мысли, сохраняются и продолжаютъ жизнь, какъ живыя силы, властвующія надъ человѣческимъ познаніемъ и его опредѣляющія. Въ царствѣ органическомъ, корень дерева не исчезаетъ съ образованіемъ ствола и стволъ не исчезаетъ за послѣдующимъ образованіемъ листьевъ и цвѣтовъ. Послѣдующій моментъ развитія не стоитъ въ антагонизмѣ съ предыдущимъ и не уничтожаетъ его; на-

противъ, высшій моментъ только и возможенъ при постоянномъ существованіи первоначальнаго и при его жизненности. Поэтому, если религію по ея первоначальности и значенію мы можемъ назвать корнемъ, изъ котораго образовалась философія; если затѣмъ и согласимся съ Контомъ, что родившееся изъ философіи естествознаніе есть цвѣтъ и вершина знанія, то говорить объ антагонизмѣ и уничтоженіи одного изъ этихъ знаній другимъ также странно, какъ желать уничтоженія ствола и корня, какъ чего-то ненужнаго, чтобы остался одинъ цвѣтъ. Самый цвѣтъ исчезнетъ, какъ скоро будетъ подрублено то, откуда онъ почерпаетъ свои соки и свою жизнь.

Какъ въ прошедшемъ человѣческаго познанія нѣтъ никакихъ основаній, дающихъ право выводить то заключеніе, какое дѣлаетъ Контъ, такъ точно нѣтъ этихъ основаній и въ настоящемъ положеніи трехъ главныхъ міросозерцаній,— одного относительно другаго. Какъ на несомнѣнный фактъ, говорящій здѣсь въ его пользу, Контъ не разъ указываетъ на то явленіе, что только позитивная философія въ теченіи цѣлаго ряда лѣтъ дѣлаетъ успѣхи, тогда какъ другія философіи (теологическая и метафизическая) постоянно клонятся къ упадку; прогрессъ естественныхъ наукъ въ наше время идетъ рука объ руку съ паденіемъ религіозныхъ и философскихъ системъ. Отсюда онъ выводитъ заключеніе о будущемъ окончательномъ торжествѣ позитивизма *). Но подобную аргументацію едва ли можно назвать историческою. Преобладаніе интереса къ изученію природы, въ сравненіи съ другими предметами знанія, началось такъ недавно (давно ли жили корифеи новѣйшей философіи: Кантъ, Шеллингъ, Гегель?), что, если бы оно было и дѣйствительно непререкаемо, не давало бы ему никакого основанія къ предположенію, что оно будетъ окончательнымъ и вѣчнымъ. Нѣкоторую вѣроятность можетъ имѣть только предположеніе Конта относительно знанія религіознаго, именно въ томъ смыслѣ, что эпоха религіознаго творчества, возникновенія новыхъ религій и религіозныхъ системъ, составляющихъ дѣйствительно нѣчто

*) Cours de Ph. pos. 1, 19. 23 и др.

новое, а не амальгаму различныхъ прежнихъ вѣрованій (напр. Мормонизмъ), по видимому, безвозвратно прошла. Но причина этому вовсе не та, будто сама религія отжила свое время, а—въ явленіи единой, истинной, христіанской религіи, которая устранила необходимость возникновенія и смѣны различныхъ религіозныхъ системъ, — необходимость естественную и понятную, пока человѣкъ не зналъ, а только искалъ истины путемъ безплодныхъ попытокъ своего ума. Фактъ непоявленія новыхъ религій, съ распространеніемъ христіанской, можетъ вести къ предположенію объ остановкѣ и прекращеніи религіознаго міросозерцанія только тѣхъ односторонихъ философовъ, которые, подобно Конту, всю сущность религіи полагаютъ въ теологическомъ знаніи, т.-е. въ совокупности религіозныхъ понятій, объединенныхъ въ извѣстную систему. Не говоримъ о томъ, что и при этомъ спеціальномъ пониманіи религіи, какъ теологіи, нельзя сказать, чтобы религія остановилась и что въ ней невозможно уже дальнѣйшее движеніе впередъ. Но важнѣйшее, что́ упущено изъ виду Контомъ,— это внутреннее, жизненное значеніе религіи, ея вліяніе на жизнь государственную, общественную, личную. Но ни дѣйствительности этого вліянія въ современномъ обществѣ, ни возможности бо́льшаго и бо́льшаго распространенія его, слѣд. и жизненности религіи, отвергать нельзя. Что касается до упадка философіи въ настоящее время, то не входя здѣсь въ разсужденія о степени и причинахъ этого упадка, замѣтимъ только, что гадать о совершенномъ упраздненіи ея и о грядущемъ торжествѣ позитивизма, на основаніи одного факта успѣховъ современнаго естествознанія, было бы слишкомъ поспѣшно.

Вообще, чтобы имѣть право заключать о будущемъ состояніи и формѣ человѣческаго познанія, должно основываться не на шаткихъ историческихъ аналогіяхъ, не на фактахъ имѣющихъ мѣстное, временное, иногда случайное значеніе, а на изученіи самой природы познающаго духа и его раціональныхъ потребностей. Чтобы утверждать, что религія и философія уже не могутъ развиваться и обречены на уничтоженіе, нельзя ссылаться на упадокъ ихъ въ данное время, но нужно доказать, что по самому существу своему онѣ суть только временныя и случайныя обнаруженія человѣческаго

ума. Но подобнаго доказательства не можетъ дать исторія, которая говоритъ только о томъ, что было и есть, но не о томъ, что можетъ и должно быть. Поэтому мы напрасно стали бы считать теорію методовъ Конта и ихъ взаимопослѣдованія и взаимоотношенія дѣйствительнымъ результатомъ изученія исторіи, за что онъ выдаетъ ее. Ея источникъ на самомъ дѣлѣ не въ положительномъ изученіи историческихъ данныхъ, а въ основномъ, чисто-теоретическомъ воззрѣніи самого Конта на сущность человѣческаго познанія, по которому для человѣка невозможно познаніе существа вещей, ихъ внутреннихъ причинъ и началъ, а доступно только познаніе явленій и ихъ внѣшней связи. Изъ этой мысли вытекло у него само собою предположеніе о негодности такъ называемыхъ имъ методовъ теологическаго и метафизическаго, какъ основанныхъ на инаго рода теоріи познанія; отсюда и установленная имъ градація познаній. Не смотря на мнимо-психологическую и историческую подкладку своей теоріи, она показываетъ не то, какъ дѣйствительно идетъ наше познаніе по закону природы, а какъ *должно бы* идти по требованію его знанія. Самъ Контъ по временамъ излагаетъ свою теорію не какъ дѣйствительный фактъ познанія, а какъ идеалъ, который, не осуществляясь въ настоящемъ, вѣроятно не будетъ достигнутъ и въ будущемъ *). Но это только по временамъ; по естественной многимъ философамъ увѣренности, что измышленный ими порядокъ вещей есть наилучшій, отъ желаемаго и мыслимо необходимаго, онъ скоро переходитъ къ увѣренности въ фактическомъ осуществленіи такого порядка, если не всегда въ прошедшемъ, то въ недалекомъ будущемъ, заря котораго начинается его философіею. Надежды Конта на будущее торжество его философіи, въ умахъ его нетерпѣливыхъ послѣдователей, превращаются въ почти совершившійся фактъ. Религія и философія уже умерли; будущее принадлежитъ позитивизму.

Но къ счастію эта опасность грозитъ религіи и философіи только въ теоріи Конта, а не въ дѣйствительности. Напро-

*) Perfection du système positive, vers laquelle il tend sans cesse, *qoiqu'il soit très-probable qu'il ne doive jamais l'atteindre*, serait de pouvoir se représenter touts les divers phénomèns observables comme des cas particuliers d'un seul fait général, tel que celui de la gravitation, par exemple. p. 5.

тивъ, въ самомъ существѣ стремленій человѣческаго духа, въ исторической устойчивости главныхъ формъ умственной жизни, наконецъ въ реальной истинѣ трехъ главныхъ объектовъ нашего познанія: Бога, міра сверхчувственнаго-идеальнаго и міра феноменальнаго, мы находимъ надежное ручательство въ постоянной жизненности трехъ моментовъ знанія, — религіознаго, философскаго и эмпирическаго, не смотря на временныя и мѣстныя преобладанія то этого, то другаго. Дай только Богъ, чтобы эти три, параллельно идущія, направленія знанія, развивались гармонически и дружно, не ослабляя одно другаго, попытками незаконнаго преобладанія, въ живой взаимной связи, для достиженія полной истины.

В. Кудрявцевъ.